

ISSN: 2149-3979



ilahiyat akademi

yl: 2016 sayı: 3 altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

YABANCILAŞMA ve DİNDARLIK

- Acil Varoluşsal Eylem: İlahi Ebedi Öz'ü Güncellemeye Koşalım! - Sadık KILIÇ
- İnsanın Yabancılaşmasına Yönelik Sûfi Perspektif - Kadir ÖZKÖSE
- Dine Yabancılaşma Aracı Olarak Bid'at ve Hurafe - Çağfer KARADAŞ
- Din ve Yabancılaşma: İmkânlar, Fırsatlar ve Tehlikeler - Faruk KARACA
- “Din”dârâne Yabancılaşma - Mustafa TEKİN
- Din Ülfet ve Yabancılaşma - Bilal SAMUR
- Değersizleşme ve Yabancılaşma Bağlamında Tüketim Ahlakı ve İnsan - Nejdet DURAK, Muhammet İRĖAT
- “Dede Korkut Kitabı” Nokta-i Nazarından “Dürüstlük, Sözünde Durma, Mütevazılık ve Merhamet” Erdemlerine Felsefi Bir Bakış - Süleyman DÖNMEZ
- Dir Ahlâk Problemi Olarak Yabancılaşma ve Yahya Kemal - H. Ömer ÖZDEN
- Püritanizm ve Dini/ Ahlâki Yozlaşma: Nathaniel Hawthorne'un Kızıl Damga'sı - İsmail ÖĞRETİR
- “Bu İş Tanrının İstenci mi?” William Golding'in Kule Romanında İstencin Sorgulanması - Seda ARIKAN
- Bazı Güncel Fetfalarda Yabancılaşmanın etkisi “تأثير حركة التغريب على بعض الفتاوى المعاصرة” - İbrahim SALKİNİ
- Söyleşi - Hayri KIRBAŞOĞLU

ISSN: 2149-3979



ilahiyat akademi

yl: 2016 sayı: 3

altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

YABANCILAŞMA ve DİNDARLIK



The Journal of Theologic Academy

year: 2016 issue: 3 a bi-annual international journal of academic research

ISSN: 2149-3979



ilahiyat akademi

ilâhiyat akademisi

yıl: 2016 sayı: 3

altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

Gaziantep Ü. İlahiyat Fakültesi Resmi Dergisi | The Official Journal of the Faculty of Divinity of
Gaziantep University

Üniversite Adına Sahibi | Owner on behalf of Gaziantep University

Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Dekan | Dean)

Editör | Editor in Chief

Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ

Editör Yardımcıları | Editorial Assistants

Yrd. Doç. Dr. Ayşe Eroğlu; Arş. Gör. Tuba HATİP ERKUT

Sayı Editörü | Editor of This Issue

Yrd. Doç. Dr. Ayşe EROĞLU

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Başkan | President)

Prof. Dr. Mesut ERDAL; Doç. Dr. Mahmut ÇINAR; Doç. Dr. Recep TUZCU

Yrd. Doç. Dr. A. Muhammed EL-HALEF

Yrd. Doç. Dr. Abdimuhamet MAMYTOV; Yrd. Doç. Dr. Ayhan ERDOĞAN

Yrd. Doç. Dr. Ayşe EROĞLU, Yrd. Doç. Dr. Dilara TINAS

Prof. Dr. Doryd Abdulkader N. Noor EL-SHEİK; Yrd. Doç. Dr. Erol ERKAN

Yrd. Doç. Dr. İbrahim SALKİNİ; Yrd. Doç. Dr. Mehmet ULUKÜTÜK

Yrd. Doç. Dr. Muhammed EL-NECCAR; Yrd. Doç. Dr. Muhyettin İĞDE

Yrd. Doç. Dr. Samir HASSAN; Yrd. Doç. Dr. Zamira AHMEDOVA

Yayın Danışma Kurulu (Alfabetik Sıraya Göre) | Publishing Advisory Board (Inalphabetical order)

Prof. Dr. Abdulaziz HATİP (Marmara Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM (Yıldırım Beyazıt Ü. İslami ilimler F.)

Prof. Dr. Ali AKPINAR (Necmettin Erbakan Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ (Çukurova Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Asım YAPICI (Çukurova Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Bünyamin ERUL (Ankara Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI (Atatürk Ü. İlahiyat F.)

Doç. Dr. Hasan YILMAZ (Atatürk Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. İhsan Süreyya SİRMA (Siirt Ü. İslami İlimler F.)

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (29 Mayıs Ü. Uluslararası İslam ve Din Bilimleri F.)

Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ (Erciyes Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN (Kilis 7 Aralık Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. M. Halil ÇİÇEK (Yıldırım Beyazıt Ü. İslami İlimler F.)

Prof. Dr. Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA (İstanbul Şehir Ü. İslami İlimler F.)

Prof. Dr. Mehmet DAĞ (Atatürk Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN (Hitit Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN (Atatürk Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Musa BİLGİZ (Atatürk Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Metin YURDAGÜR (Marmara Ü. İlahiyat F.)

Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU (Bayburt Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Osman TÜNER (Kilis 7 Aralık Ü. İlahiyat F.); Prof. Dr. Sadık KILIÇ (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Ü. İlahiyat F.); Prof. Dr. Veysel GÜLLÜCE (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Harran Ü. İlahiyat F.)
Sayı Hakemleri | Rewiwers of the Issue
 Prof. Dr. Ahmet BEŞE (Atatürk Ü. Edebiyat F.)
 Prof. Dr. Ahmet Cahit HAKSEVER (Ankara Ü. İlahiyat F.); Prof. Dr. Ali COŞKUN (Marmara Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ (Necmettin Erbakan Ü.)
 Prof. Dr. Celal TÜNER (Ankara Ü. İlahiyat F.);
 Prof. Dr. Doryd Abdulkader N. Noor EL-SHEİK (Gaziantep Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Hulusi ARSLAN (İnönü Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (29 Mayıs Ü. Uluslararası İslam ve Din Bilimleri F.)
 Prof. Dr. Mehmet BAYYİĞİT (Necmettin Erbakan Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Mesut ERDAL (Gaziantep Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Mukadder ERKAN (Atatürk Ü. Edebiyat F.); Prof. Dr. Nasi ASLAN (Çukurova Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Rifat OKUDAN (Süleyman Demirel Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Gaziantep Ü. İlahiyat F.); Doç. Dr. Fatih TOKTAŞ (Dokuz Eylül Ü. İlahiyat F.)
 Doç. Dr. İsmail ÖGRETİR (Atatürk Ü. Edebiyat F.)
 Doç. Dr. Nejdet DURAK (Süleyman Demirel Ü. İlahiyat F.)
 Doç. Dr. Saffet KARTOPU (Gümüşhane Ü. İlahiyat F.); Yrd. Doç. Dr. Erol ERKAN (Gaziantep Ü. İlahiyat F.)
 Yrd. Doç. Dr. İsmail ACAR (Dokuz Eylül Ü. İlahiyat F.)

Düzeltiler | Redaction

Arş. Gör. Edip YILMAZ; Arş. Gör. Esra DELEN; Arş. Gör. Hacer GENERAL
 Arş. Gör. Mehmet AKSÜRMELİ

Makale Düzenleme | Editing Articles

Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ; Arş. Gör. Tuba HATİP ERKUT

Grafik-Tasarım | Graphics Design

Halime SARIKAYA

Dağıtım | Distribution

Arş. Gör. H. İbrahim KARAARSLAN; Arş. Gör. M. Kasım ERDEN

Yönetim Yeri | Head Office

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şehitkâmil/Gaziantep-TÜRKİYE

Baskı | Printing by

Gaziantep Üniversitesi Matbaası

Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date

Gaziantep; 2016

Yazışma Adresi | Contact Address

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), Şehitkâmil/Gaziantep-TÜRKİYE

Tel: +90 342 360 69 65; Faks: +90 342 360 21 36

E-mail: ilahiyatakademi@gantep.edu.tr; Web: <http://ilahiyat.gantep.edu.tr/dergi>

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Akademi Dergisi hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup Fakültemizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. Yazılar, yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen başka yerde yayınlanamaz.

The Journal of Theologic Academy of Gaziantep University is a peer-reviewed academic journal which is published twice per year. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view of the Faculty.

Copyright ©: Without getting permission of the journal, papers published here cannot be published partially or totally on other media.

İçindekiler

Makaleler

Acil Varoluşsal Eylem: İlahi Ebedi Öz'ü Güncellemeye Koşalım! Sadık KILIÇ.....	1
İnsanın Yabancılaşmasına Yönelik Sûfî Perspektif Kadir ÖZKÖSE.....	9
Dine Yabancılaşma Aracı Olarak Bid'at ve Hurafe Cağfer KARADAŞ.....	23
Din ve Yabancılaşma: İmkânlar, Fırsatlar ve Tehlikeler Faruk KARACA.....	45
"Din" dârâne Yabancılaşma Mustafa TEKİN.....	55
Din, Ülfet ve Yabancılaşma Bilal SAMBUR.....	67
Değersizleşme ve Yabancılaşma Bağlamında Tüketim Ahlâkı ve İnsan Nejdet DURAK, Muhammet İRĖAT.....	75
"Dede Korkut Kitabı" Nokta-i Nazarından "Dürüstlük, Sözünde Durma, Mütevazılık ve Merhamet" Erdemlerine Felsefî Bir Bakış Süleyman DÖNMEZ.....	89
Bir Ahlâk Problemi Olarak Yabancılaşma ve Yahya Kemal H. Ömer ÖZDEN.....	101
Püritanizm ve Dinî / Ahlâki Yozlaşma: Nathaniel Hawthorne'un Kızıl Damga'sı İsmail ÖĞRETİR.....	113

“Is it God’s Will in This Business?”: Will on Query in William Golding’s The Spire Seda ARIKAN.....	131
أثير حركة التغريب على بعض الفتاوى المعاصرة İbrahim SALKİNİ.....	147
Söyleşi Çeşitli Boyutlarıyla Din İstismarı Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU.....	165
Yayın İlkeleri	181

The Journal of Theologic Academy

year: 2016 issue: 3 a bi-annual international journal of academic research

ALIENATION AND RELIGIOSITY

- Introduction to the issue - Mohamed CHEIKH MOHAMED ALNAJAR
- Urgent Existential Call: Let's Run To Update Divine Eternal Essence! - Sadık KILIÇ
- Sûfi Perspective of Human Alienation - Kadir ÖZKÖSE
- Bid'ah and Superstitions as Tools of Alienation from Religion - Çağfer KARADAŞ
- Religion and Alienation: Facilities, Opportunities and Dangers - Faruk KARACA
- Religiously Alienation - Mustafa TEKİN
- Ülfet Religion and Alienation - Bilal SAMUR
- The Moral of Consumption and Human In the Context of Depreciation and Alienation - Nejdet DURAK, Muhammet İRÇAT
- A Philosophical review of "Honesty, Keeping promise, Charity, Humility and Compassion" Virtues from the point of View of the "Book of Dede Korkut" - Süleyman DÖNMEZ
- Alienation as A Moral Problem and Yahya Kemal - H.Ömer ÖZDEN
- Puritanism and religious/moral corruption: The Scarlet Letter by Nathaniel Hawthorne - İsmail ÖÇRETİR
- "Is it God's Will in This Business?": Will on Query in William Golding's The Spire - Seda ARIKAN
- The Effects of Alienation one Some contemporary Fatava - İbrahim SALKINI
- Conversation - Hayri KIRBAŞOĞLU

ISSN: 2149-3979



ilahiyat akademi

Yıl: 2016 Sayı: 3

altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

Gaziantep Ü. İlahiyat Fakültesi Resmi Dergisi | The Official Journal of the Faculty of Divinity of Gaziantep University

Üniversite Adına Sahibi | Owner on behalf of Gaziantep University

Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Dekan | Dean)

Editör | Editor in Chief

Asst. Assoc. Prof. Dr. Mustafa ÜNVERDİ

Editör Yardımcıları | Editorial Assistants

Asst. Assoc. Prof. Dr. Ayşe EROĞLU; Res. Asst. Tuba HATİP

Sayı Editörü | Editor of This Issue

Asst. Assoc. Prof. Dr. Ayşe EROĞLU

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Başkan | President)

Prof. Dr. Mesut ERDAL; Assoc. Dr. Mahmut ÇINAR; Assoc. Dr. Recep TUZCU

Asst. Assoc. Prof. Dr. A. Muhammed EL-HALEF

Asst. Assoc. Prof. Dr. Abdimuhamet MAMYTOV; Asst. Assoc. Prof. Dr. Ayhan ERDOĞAN

Asst. Assoc. Prof. Dr. Ayşe EROĞLU; Asst. Assoc. Prof. Dr. Dilara TINAS

Prof. Dr. Dorayd Abdulkader N. Noor el-SHEİK; Asst. Assoc. Prof. Dr. Erol ERKAN

Asst. Assoc. Prof. Dr. İbrahim SALKİNİ Assoc. Prof. Dr. Mehmet ULUKÜTÜK

Asst. Assoc. Prof. Dr. Muhammed EL-NECCAR Assoc. Prof. Dr. Muhyettin İĞDE

Asst. Assoc. Prof. Dr. Samir HASSAN; Asst. Assoc. Prof. Dr. Zamira AHMEDOVA

Yayın Danışma Kurulu (Alfabetik Sıraya Göre) | Publishing Advisory Board (In alphabetical order)

Prof. Dr. Abdulaziz HATİP (Faculty of Divinity, Marmara University)

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Faculty of Divinity, Marmara University)

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (Faculty of Divinity, Istanbul University)

Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM (Faculty of Islamic Sciences, Yıldırım Beyazıt University)

Prof. Dr. Ali AKPINAR (Faculty of Divinity, Necmettin Erbakan University)

Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ (Faculty of Divinity, Çukurova University)

Prof. Dr. Asım YAPICI (Faculty of Divinity, Çukurova University)

Prof. Dr. Bünyamin ERUL (Faculty of Divinity, Ankara University)

Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI (Faculty of Divinity, Atatürk University)

Assoc. Prof. Dr. Hasan YILMAZ (Faculty of Divinity, Ataturk University)

Prof. Dr. İhsan Süreyya SIRMA (Faculty of Islamic Sciences, Siirt University)

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (Faculty of International Islamic and Religious Studies, 29 Mayıs University)

Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ (Faculty of Divinity, Erciyes University)

Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN (Faculty of Divinity, Kilis 7 Aralık University)

Prof. Dr. M. Halil ÇİÇEK (Faculty of Islamic Sciences, Yıldırım Beyazıt University)

Prof. Dr. Mahfuz SÖYLEMEZ (Faculty of Divinity, Istanbul University)

Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA (Faculty of Islamic Sciences, Istanbul Şehir University)

Prof. Dr. Mehmet DAĞ (Faculty of Divinity, Atatürk University)

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN (Faculty of Divinity, Hitit University)

Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN (Faculty of Divinity, Atatürk University)

Prof. Dr. Musa BİLGİZ (Faculty of Divinity, Atatürk University)

Prof. Dr. Metin YURDAGÜR (Faculty of Divinity, Marmara University)

Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN (Faculty of Divinity, Ataturk University)
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU (Faculty of Divinity, Bayburt University)
Prof. Dr. Osman TÜRER (Faculty of Divinity, Kilis 7 Aralık University) Dr. Sadık KILIÇ (Faculty of Divinity, Atatürk University)
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Faculty of Divinity, Ankara University) Dr. Veysel GÜLLÜCE (Faculty of Divinity, Atatürk University)
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Faculty of Divinity, Harran University)
Sayı Hakemleri | Rewiwers of the Issue
Prof. Dr. Ahmet BEŞE (Atatürk Ü. Edebiyat F.)
Prof. Dr. Ahmet Cahit HAKSEVER (Ankara Ü. İlahiyat F.); Prof. Dr. Mehmet ÜMİT (Faculty of Divinity, Marmara University)
Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ (Necmettin Erbakan Ü.)
Prof. Dr. Celal TÜRER (Faculty of Divinity, Ankara University)
Prof. Dr. Doryd Abdulkader N. Noor EL-SHEİK (Gaziantep Ü. İlahiyat F.)
Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI (Faculty of Divinity, Atatürk University)
Prof. Dr. Hulusi ARSLAN (İnönü Ü. İlahiyat F.)
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (Faculty of International Islamic and Religious Studies, 29 Mayıs University)
Prof. Dr. Ali AKPINAR (Faculty of Divinity, Necmettin Erbakan University)
Prof. Dr. Mesut ERDAL (Faculty of Divinity, Gaziantep University); Prof.
Prof. Dr. Mukadder ERKAN (Atatürk Ü. Edebiyat F.); Prof. Dr. Asım YAPICI (Faculty of Divinity, Çukurova University)
Prof. Dr. Nuri TUĞLU (Faculty of Divinity, Suleyman Demirel University)
Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Faculty of Divinity, Gaziantep University) Dr. Fatih TOKTAŞ (Dokuz Eylül Ü. İlahiyat F.)
Assoc. Prof. Dr. İsmail ÖÇRETİR (Atatürk Ü. Edebiyat F.)
Assoc. Prof. Dr. Nuri TUĞLU (Faculty of Divinity, Suleyman Demirel University)
Assoc. Prof. Dr. Saffet KARTOPU (Gümüşhane Ü. İlahiyat F.); Yrd. Assoc. Prof. Dr. Erol ERKAN (Faculty of Divinity, Gaziantep University)
Asst. Assoc. Prof. Dr. İsmail ACAR (Dokuz Eylül Ü. İlahiyat F.)
Düzeltili | Redaction
Res. Asst. Edip YILMAZ; Arş. Asst. Esra DELEN; Res. Asst. Hacer GENERAL
Res. Asst. Mehmet AKSÜRMEİLİ
Makale Düzenleme | Editing Articles
Asst. Assoc. Prof. Dr. Mustafa ÜNVERDİ; Asst. Asst. Tuba HATİP
Grafik-Tasarım | Graphics Design
Halime SARIKAYA
Dağıtım | Distribution
Res. Asst. Halil İbrahim KARAARSLAN; Res. Asst. M. Kasım ERDEN
Yönetim Yeri | Head Office
Faculty of Divinity, Gaziantep University, Şehitkâmil/Gaziantep, TURKEY
Baskı | Printing by
Gaziantep University Press
Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date
Gaziantep; 2016
Yazışma Adresi | Contact Adress
Faculty of Divinity, Gaziantep University (Journal), Şehitkâmil/Gaziantep, TURKEY
Tel: +90 342 360 69 65; Fax: +90 342 360 21 36
E-mail: ilahiyatakademi@gantep.edu.tr; Web: <http://ilahiyat.gantep.edu.tr/dergi>

The Journal of Theological Academia of Gaziantep University is a peer-reviewed, scientific, periodical publication. Two issues are published annually. Any liability for the content of the articles published in the journal lies with the authors and does not reflect the institutional view of our faculty. Papers may not be published elsewhere, either fully or partially, without the permission of the publisher.

The Journal of Theologic Academy of Gaziantep University is a peer-reviewed academic journal which is published twice per year. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view of the Faculty.

Copyright ©:Without getting permission of the journal, papers published here cannot be published partially or totally on other media.

Table of Contents

Papers

Urgent Existential Call: Let's Run to Update Divine Eternal Essence! - Sadık KILIÇ

Sufi Perspective of Human Alienation - Kadir ÖZKÖSE

Bid'ah and Superstitions as Tools of Alienation from Religion - Çağfer KARADAŞ

Religion and Alienation: Facilities, Opportunities and Dangers - Faruk KARACA

Religious Alienation - Mustafa TEKİN

Religion, Familiarity and Alienation - Bilal SAMUR

The Ethics of Consumption and People in Regard to Depreciation and Alienation -
Nejdet DURAK, Muhammet İRĖAT

A Philosophical Review of "Honesty, Keeping a Promise, Charity, Humility and
Compassion" Virtues from the Point of View of the "Book of Dede Korkut" Nokta-i
Nazar - Süleyman DÖNMEZ

Alienation as A Moral Problem and Yahya Kemal - H. Ömer ÖZDEN

Puritanism and Religious/Moral Corruption:
The Scarlet Letter by Nathaniel Hawthorne - İsmail ÖĞRETİR

"Is it God's Will in This Business?":
Will on Query in William Golding's *The Spire* - Seda ARIKAN

Impact of Alienation in Certain Modern Fatwas - İbrahim SALKİNİ

Interview

Religious Abuse from Different Aspects - Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU

Publication Principles



الإلهيات الأكاديمية

مجلة بحوث إسلامية دولية محكمة نصف سنوية العام: 2016 العدد: 3
جامعة غازي عنتاب - كلية الإلهيات - تركيا

الاغتراب والتدين

- بين يدي العدد - د. محمد شيخ محمد النجار
- التفاعل السريع مع الوجود؛ فلنسارع إلى تحديث نظرتنا للذات الإلهية الأبدية - أ. د. صادق قبليج
- اغتراب الإنسان من خلال المنظور الصوفي - أ. د. قادر أوزكوسه
- البدعة والخرافة كادائتين للاغتراب عن الدين - أ. د. جعفر قراداش
- الدين والاغتراب؛ الفرص والتحديات - أ. د. فاروق قراجة
- الاغتراب التديني (الديني) - أ. د. مصطفى تكين
- الدين بين الألفة والتنافر - أ. د. بلال صمبور
- الإنسان والأخلاق الاستهلاكية في ظل الاغتراب وفقدان القيم - أ. د. نجدت دوراك، و د. محمد إرغات
- نظرة فلسفية إلى الفضائل من وجهة نظر كتاب كوركوت دادا - أ. د. سليمان دونماز
- يحيى كمال والاغتراب باعتباره مشكلة أخلاقية - أ. د. عمر أوزدان
- المذهب التطهيري «البيوريتاني» والفساد الديني/الأخلاقي: «الحرف القرمزي» لـ«ناتانيال هاوثورن» - أ. د. إسماعيل أوغرتير
- تأثير حركة التغريب على بعض الفتاوى المعاصرة - د. إبراهيم سلقيني
- «هل هذا العمل من مشيئة الله»؛ الاستجواب والتحقيق للإرادة استناداً لرواية «وليم جولدنج» - د. سادا أريكان
- لقاء عن «استغلال الدين بأبعاده المختلفة» - أ. د. محمد خيرى كرباش أوغلو

ISSN: 2149-3979



مجلة

الإلهيات الأكاديمية

مجلة بحوث إسلامية دولية محكمة نصف سنوية العام: 2016 العدد: 3
جامعة غازي عنتاب - كلية الإلهيات - تركيا

الاغتراب والتدين



The Journal of Theologic Academy

year: 2016 issue: 3 a bi-annual international journal of academic research

معلومات النشر

مجلة «الإلهيات الأكاديمية» بجامعة غازي عنتاب

«مجلة بحوث إسلامية دولية محكمة نصف سنوية»

كل ما ينشر في المجلة يعبر عن رأي الباحث، ويتحمل مسؤولية مضمونه، ولا يعبر بالضرورة عن رأي جامعة غازي عنتاب أو كلية الإلهيات، ولا يحق نشر هذه المقالات جزئياً أو كلياً بدون إذن خطي من الناشر

المفوض باسم الجامعة عن المجلة: أ.د. شيخ موسى ديمير

رئيس التحرير: أ.د. شيخ موسى ديمير

مديرا التحرير: د. محيي الدين إيغدة، د. محمد شيخ محمد النجار.

محرر العدد: د. عائشة أرأوغلو

هيئة النشر: أ.د. شيخ موسى ديمير (رئيساً)، د. محمود جينار، د. رجب طوزجو، د. أيهان أردوغان، د. عائشة أرأوغلو، د. دلام أكرموا، د. أرول أركان، د. محيي الدين إيغدة، د. مصطفى أونويردي، د. محمد شيخ محمد النجار، د. ضميرة أحمدوفا، د. عبدي محمد ماميتوف، د. محمد أولوكوتك، د. إبراهيم عبد الله سلقيني، د. عبد العزيز محمد الخلف.

هيئة النشر الاستشارية: وكلهم من أعضاء الهيئة التدريسية في كليات الإلهيات: أ.د. عبد العزيز خطيب (جامعة مرمرة)، أ.د. عبد الله قهرمان (جامعة مرمرة)، أ.د. عدنان ديمرجان (جامعة إسطنبول)، أ.د. علي عثمان أتاش (جامعة جقور أوف)، أ.د. عاصم بييجي (جامعة جقور أوف)، أ.د. بنيامين أرول (جامعة أنقرة)، أ.د. أيوب بكر يازجي (جامعة أتاتورك)، أ.د. حسن يلماز (جامعة أتاتورك)، أ.د. إحسان ثريا صرمه (جامعة سيرت)، أ.د. إلياس شلبي (جامعة مرمرة)، أ.د. لطف الله جبجي (جامعة أرجيس)، أ.د. دوغان قره جوشقون (جامعة كلس ٧ أرااليق)، أ.د. خليل جيچك (جامعة يلدرم بايزيد)، أ.د. محفوظ سويلماز (جامعة إسطنبول)، أ.د. محمد علي بيوك قره (جامعة إسطنبول شهر)، أ.د. محمد داغ (جامعة أتاتورك)، أ.د. محمد أوقوران (جامعة هيت)، أ.د. محمد زكي إيشجان (جامعة أتاتورك)، أ.د. موسى بلكيز (جامعة أتاتورك)؛ أ.د. مصطفى أغرمان (جامعة أتاتورك)، أ.د. نصر الله حاجي مفتي أرأوغلو (جامعة بايبورت)، أ.د. عثمان تورر (جامعة كلس ٧ أرااليق)، أ.د. روح الدين يازأوغلو (جامعة أتاتورك)، أ.د. صادق قليج (جامعة أتاتورك)، أ.د. شعبان علي دوزكون (جامعة أنقرة)، أ.د. ويسل كوللوجه (جامعة أتاتورك)، أ.د. يوسف ضياء كسكين (جامعة حران)، أ.د. أحمد يلدرم (جامعة يلدرم بايزيد - كلية العلوم الإسلامية)

هيئة التحكيم: وكلهم من أعضاء الهيئة التدريسية في كليات الإلهيات في جامعاتهم: أ.د. جمال الدين أردنجي (جامعة سيبرت)، أ.د. أيوب بكر يازجي (جامعة أتاتورك)، أ.د. عيسى جليك (جامعة أتاتورك)، أ.د. لطف الله جبجي (جامعة أرجيس)، أ.د. محمد زكي إيشجان (جامعة أتاتورك)، أ.د. محمد داغ (جامعة أتاتورك)، أ.د. موسى بلكر (جامعة أتاتورك)، أ.د. نهاد ياطقين (جامعة أتاتورك)، أ.د. عمر فاروق تبر (جامعة أنطاليا)، أ.د. روح الدين بازأوغلو (جامعة أتاتورك)، أ.د. شيخ موسى ديمير (جامعة غازي عنتاب)، أ.د. توحيد آي انكين (جامعة ١٨ مارس جناق قلعه)، أ.د. تنجاي إمام أوغلو (جامعة أتاتورك)، د. محمود جينار (جامعة غازي عنتاب)، د. محمد أوميد (جامعة مرمرة)، د. حنفي شاهين (جامعة أتاتورك)، د. محيي الدين إيغدة (جامعة غازي عنتاب)، د. عثمان نوري قره دايبی (جامعة قره دنيز تكنيك).

الترجمة إلى العربية: أ. مصطفى كسكين، أ. إسماعيل يلماز، أ. عادل أوزتكين، أ. عدنان آلکول، أ. إبراهيم إلكي، أ. فهمي صوغوق أوغلو، أ. محمد قاسم أردان، أ. طوبى خطيب، خليل أوروب، محمد طوبالجه. رياض علو.
تدقيق الترجمة: د. محمد شيخ محمد النجار، د. سمير عمر سيد، د. إبراهيم عبد الله سلقيني، د. عبد العزيز محمد الخلف، أ. سارة فاخوري

القراءة الأخيرة: د. محمد شيخ محمد النجار

تصميم الغلاف: حليلة صري قايا

التنسيق والإخراج الفني: د. إبراهيم عبد الله سلقيني

الدعاية والتواصل الاجتماعي: أ. محمد راشد أقبينار، أ. محمد أقسورملي

النشر والتوزيع: أ. محمد قاسم أردان

العنوان: جامعة غازي عنتاب، كلية الإلهيات (مجلة الإلهيات الأكاديمية)، شهيد كامل، غازي عنتاب - تركيا

ت: ٠٠٩٠٣٤٢٣٦٠٦٩٦٥ ف: ٠٠٩٠٣٤٢٣٦٠٢١٣٦ @: ilahiyatakademi@gantep.edu.tr

<http://ilahiyat.gantep.edu.tr/dergi>

المطبعة: مطبعة جامعة غازي عنتاب

مكان وتاريخ الطباعة: غازي عنتاب - ٢٠١٦

الفهرس

بين يدي العدد

د. محمد شيخ محمد النجار - مدير تحرير ومنسق عمل هيئة الترجمة

المقالات

التفاعل السريع مع الوجود؛ فلنسارع إلى تحديث نظرتنا للذات الإلهية الأبدية - أ. د. صادق قبليج

اغتراب الإنسان من خلال المنظور الصوفي - أ. د. قادر أوزكوسه

البدعة والحرافة كأداتين للاغتراب عن الدين - أ. د. جعفر قراداش

الدين والاغتراب؛ الفرص والتحديات - أ. د. فاروق قراجة

الاغتراب التديني (الديني) - أ. د. مصطفى تكين

الدين بين الألفة والتنافر - أ. د. بلال صمبور

الإنسان والأخلاق الاستهلاكية في ظل الاغتراب وفقدان القيم - أ. د. نجدت دوراك، و د. محمد إرغات

نظرة فلسفية إلى الفضائل من وجهة نظر كتاب كوركوت دادا - أ. د. سليمان دونهاز

يحيى كمال والاغتراب باعتباره مشكلة أخلاقية - أ. د. عمر أوزدان

المذهب التطهيري «البيوريتاني» والفساد الديني/ الأخلاقي: «الحرف القرمزي» لـ «ناتانيال هاوثورن» -

أ. د. إسماعيل أوغرتير

تأثير حركة التغريب على بعض الفتاوى المعاصرة - د. إبراهيم سلقيني

«هل هذا العمل من مشيئة الله؟» الاستجواب والتحقيق للإرادة استناداً لرواية «وليم جولدنج» - د. سادا أريكان

لقاءات

لقاء عن «استغلال الدين بأبعاده المختلفة»

أ. د. محمد خيرى كرباش أوغلو

ضوابط النشر في المجلة

بين يدي العدد

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على سيدنا محمد رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد:

هذا هو العدد الثالث من مجلة كلية الإلهيات الأكاديمية وموضوعه «الاغتراب والتدين». وهو موضوع قديم متجدد بشقيه.

وبالعودة إلى كلمة (الاغتراب)، وهي مصدر الفعل «اغترب»، تجدها كيفما قلبت تصاريفها متأصرة فيما بينها. وفي مجملها تعبر عن حالة نفسية غير مستقرة لأسباب عدة؛ إذ من مفاهيمها التوحد واللامبالاة والاختلاف والتردد والاعتزال. وهي تعبير عن السخط أو عدم الاستقرار أو عدم الثقة بالآخرين أو البعد عن المجتمع بطريقة ما طوعاً أو كرهاً. والاغتراب حالة من الاضطراب الفكري أو الذهني أو الديني أيضاً تجعل الفرد يشعر بالغرابة عن نفسه أو مجتمعه؛ فالبعد عن الوطن غربة، وفقد الأحبة غربة، والبعد عن الله غربة أياً غربة. فكل شيء يحول دون التقاء الإنسان مع ذاته - سواء أكان الحائل فردياً أم مجتمعياً أم فلسفياً - هو اغتراب. وأما التدين فهو نسبة المرء إلى دينه. أو هو العلاقة الجيدة بين الإنسان وربه على الوجه الذي أراده الله تعالى.

ولا ريب أن ثمة صلة وثيقة بين مدلولي الاغتراب والتدين؛ فالإنسان الأول أبو البشرية هو أول من شعر بالاغتراب بعد أن فارق موطنه الأصلي «الجنة» فطمأنه الله بجعله خليفة له في الأرض. وعليه فإن ذريته من بعده بحكم الوراثة محكوم عليها بالغرابة والاغتراب في هذه الدنيا حتى عودتها إلى سكنها الأول. وهي غربة مقصودة ما دامت ضمن وسيلة شاققة لتلك السكنى.

وقد جاءت الشرائع السماوية بدينونة الناس لخالقها لجسر الهوة بين هذين الوطنين القديم والجديد، إن صحت التسمية. فهي - حال الالتزام بها - تجعل الإنسان يعيش حالة السمو الروحي والأخلاقي والمعرفي في حياته الأرضية قبل الانتقال إلى جنته الحقيقية. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى؛ فالإنسان مخلوق من عنصرين: مادي أرضي، وروحي غيبي. فالروح هي جزء من العالم الآخر الذي كان الإنسان فيه وسيعود إليه. والجسد هو قطعة من تلك الأرض التي سافر إليها وسيبقى فيها - سيعترب - حيناً من الزمن. وبتنازع

العنصرين يختار الإنسان طريقة حياته، ويحدد درجة قربه من موطنه وأصله، أو بعده عنه وازدياد غربته. وما عليه في هذه الحال إلا أن يحقق التوازن بين حقيقتين: مشهودة مادية تقر بها عينه من غير استرسال وعبودية لها، وغيبية روحية تبقي أمله قائماً وحلمه قريباً. وإن أي تنكب عن تلك الحقيقة - إفراطاً أو تفريطاً - هو بعد عن فطرة الله التي فطر الناس عليها، وقرب من اغترابه وقنوطه ومن ثم استغلاله، قال تعالى: ﴿ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا ﴾ [سورة طه: ١٢٤]. ﴿ وَمَنْ يَعِشْ عَن ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقِضْ لَهُ سَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ ﴾ [سورة الشورى: ٣٦]. والآيات تنصان وتشيران إلى هذه المسلمة الإيمانية: «اقتراب الإنسان من الله تعالى ينتج عنه التخلص من العزلة الداخلية التي يعيشها. وابتعاد الإنسان عن الله نتیجته الدخول في دوامة العزلة والابتعاد عن فطرته الحقيقية».

والإنسانية كثيراً ما تنسى تلك الحقيقة فتبتعد عن تحقيق الموازنة بين الروح والمادة، أو تسعى لتضخيم الاغتراب فتختل نظرتها الحقيقية لتلك المسلمة. فيرسل الله الرسل لتصحيح البوصلة ونفي أي استغلال لجنس الإنسان. فحين اتخذ فرعون الدين مطية لاستعباد العباد واستغلالهم قال له سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام: ﴿ وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ ﴾ [سورة الشعراء: ٢٢]. وحين ظهر من أبي ذر الغفاري في ساعة غضب موقف يشي باستغلال العرق واللون عنف النبي صلى الله عليه وسلم قائلاً: «إِنَّكَ أَمْرٌ فِيكَ جَاهِلِيَّةٌ» [متفق عليه].

واستعمال مصطلح الاغتراب ليس مقتصراً على الشخص، بل إن الفئة التي التزمت منهج الفطرة الإنسانية المنسجمة مع ذاتها وربها ومجتمعها تبقى دوماً هي القلة، فهي غريبة بين الأكثرية قديماً وحديثاً. ففي الحديث: «إِنَّ الْإِسْلَامَ بَدَأَ غَرِيبًا وَسَيَعُودُ كَمَا بَدَأَ فَطُوبَى لِلْغُرَبَاءِ» [أخرجه مسلم]. والغرباء هؤلاء هم الذين يقومون بمهمة الجسر بين الحقيقتين الروحية والجسدية. فهم الذين يصلحون أنفسهم أولاً، ثم يضطلعون بإصلاح ما أفسده الناس لا يريدون منهم جزاء ولا شكوراً. فهم بهذا سادة الناس وفي الحقيقة خادموهم: فسيد القوم خادمهم.

وقد يتحول الاغتراب إلى تغريب متعمد، فإننا نرى كيف اتخذ بعضهم الدين مطية لتحقيق مآرب معينة. فحذار من هؤلاء المتدينين المستغلين لاسم الدين؛ فعن الإمام مالك بن أنس رحمه الله قال: «قَالَ لِي أَسْتَازِي رِبِيعَةَ الرَّأْيِ: يَا مَالِكُ؛ مَنْ السَّفَلَةُ؟ قُلْتُ: مَنْ أَكَلَ بِدِينِهِ. فَقَالَ: مَنْ سَفَلَةُ السَّفَلَةِ؟ قَالَ: مَنْ أَصْلَحَ دُنْيَا غَيْرِهِ»

بفساد دينه. قَالَ: فصدقني».

وسئل عبد الله بن المبارك بن واضح التركي عليه رحمة الله: «مَنِ النَّاسُ؟ فَقَالَ: الْعُلَمَاءُ، قِيلَ لَهُ: فَمَنِ الْمُلُوكُ؟ قَالَ: الزُّهَاد. قِيلَ لَهُ: فَمَنِ السَّفَلَةُ؟ قَالَ: الَّذِينَ يَعِيشُونَ بِدِينِهِمْ».

وإن تأدية فروض الإسلام ظاهراً لا يعني بالضرورة نفي صفة اغتراب الإنسان عن دينه. ولقد أنصف علماء الأمة الأتقياء حين بينوا أن للعبادات الظاهرية أسراراً وروحانيات؛ فالصلاة لها أسرارها والزكاة لها أسرارها، وكذا الصوم والحج. وقد أوجز الإمام الغزالي صاحب الإحياء في ذكرها. ثم إن غدت تلك العبادات مظاهر شكلية تؤدي برتابة معينة فإنها لا تفيد الروح في شيء يستحق الذكر؛ فالحج بلا إدراك لهذه الأسرار الروحية هو حج أحجار وآثار. وبناء عليه فليست العبادات أهدافاً أساسية لذاتها، وإنما يُطلب القيام بها بقصد إبقاء الصلة مع الله حية، وكذلك بهدف التطهر والتهيؤ المستمر. ففي الأحاديث التي أخرجها الإمام أحمد وغيره: «يَا بَلَّالُ، أَرَحْنَا بِالصَّلَاةِ»، و«وَجُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ». وكان صلى الله عليه وسلم «إِذَا حَزَبَهُ أَمْرٌ -أَفْلَقَهُ أَوْ أَهَمَّهُ- صَلَّى».

فالإسلام دين الفطرة الإنسانية ودين الوسطية بها تعنيه هذه الكلمة، إذ لا إفراط فيه ولا تفريط بين الروح والمادة. فحينما رأى النبي صلى الله عليه وسلم من أصحابه خروجاً عن هذه الوسطية - وإن كان عن حسن نية - صحح ذلك قائلاً: «أَمَّا وَاللَّهِ إِنِّي لَأَخْشَاكُمْ لِلَّهِ وَأَتَقَاكُمْ لَهُ، لَكِنِّي أَصُومُ وَأُفْطِرُ، وَأُصَلِّي وَأَزُقُّدُ، وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ، فَمَنْ رَغِبَ عَن سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي» [متفق عليه]. وبلا ريب فالأنبياء الذين لم يورثوا درهماً ولا ديناراً قد قاموا بهذه المهمة خير قيام، وقفاهم ورثة الأنبياء العلماء. وما كان علماء هذه الأمة في عزها ومجدها رجال دين يستغلون اغتراب الناس وتدينهم، فيمنحونهم صكوك غفران.. بل كانوا يسعون لجعل الدنيا مطية ووسيلة للفوز بما عند الله تعالى في جنته التي أخرجوا منها واضعين نصب أعينهم: «لَأَنَّ يَهْدِيَ اللَّهُ بِكَ رَجُلًا وَاحِدًا، خَيْرٌ لَكَ مِنْ أَنْ يَكُونَ لَكَ حُمْرُ النَّعَمِ» [متفق عليه].

إذن فقد علمنا أنه لا سبب لهذا الاغتراب إلا بعد واضح عن فهم حقيقة الإنسان والعلاقة بينه وبين ربه ومجتمعه. فإذا عرف الإنسان حقيقته - بمعنى: مَنْ خَلَقَهُ؟ ولماذا خُلِقَ؟ ومن أين جاء؟ وإلى أين المصير؟ وعلم أن إجابات هذه الأسئلة في شرائع الديانة السبئية - لا يشعر بأي اغتراب سلبى. ثم إن البشرية المغتربة اليوم ستقف أمام تحد كبير للإجابة عن هذا السؤال - كما يقول بعض الكتّاب - ألا وهو: هل تستطيع اكتشاف حقيقة

الإسلام بوصفه الموطن والبيت الحقيقي للإنسان؟ وبوصفه الفطرة السليمة التي فطر الله الناس عليها؟

وفي الختام: أشكر الأساتذة الكرام الذين قاموا بترجمة المقالات وتصحيحها، وآمل أن يجد القارئ في هذه المقالات المترجمة عن التركية تشخيصاً لهذا الداء ووصفاً للدواء، كما أقره عنوان المجلة وسار عليه في الموضوعات بانسجام .

وعلى أمل اللقاء في العدد القادم بعنوان «الهجرة إلى تركيا: نظرة اجتماعية وثقافية».

د. محمد شيخ محمد النجار

مدير تحرير العدد العربي

Acil Varoluşsal Eylem: İlahi Ebedi Öz'ü Güncellemeye Koşalım!

Sadık KILIÇ*

Özet

Dünya tarihinin hızlı akışı, dün ile bugün arasında bir kopukluk yaratmaktadır. Bu akışı anlamlı bir zemine oturtma konusunda Müslüman bireyler de önemli roller üstlenmek durumundadır. Bunlardan biri insanı tek boyuta indirgeyen maddî bakış açısını derinleştirerek, Allah Teâlâ'nın kendilerine yüklemiş olduğu "*insanlık için çıkarılmış en hayırlı ümmet*" misyonunu yerine getirecek bilinçsel uyanışı sağlamaktır. İkincisi ise Batı'nın paradigmasından, bilgiye bakış açısından ve düşünce kalıplarından kurtularak, değişmeyen asıl olarak Kur'ân ve sahih nebevi gelenek çerçevesinde kendi hakikat dünyalarını yükseltmektir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, varoluş, modernizm, hakikat, yabancılaşma

Urgent Existential Call: Let's Run To Update Divine Eternal Essence!

Abstract

Rapid flow of the history of the world creates a gap between yesterday and today. Muslim individuals are required to undertake important roles in order to convey this flow into a meaningful base. One of them is to create a consciousness awakening in order to fulfil God's mission to human being as "most favourable ummah brought from mankind" by deepening the materialist perspective which deducts human into one dimension. Second one is to get rid of from Western paradigm and its knowledge perspective and raise the Qur'an and authentic Prophetic traditions, as unchanging essence,.

Key Words: Qur'an, existent, modernize, truth, alienation

Evrenin tarihiyle ve varoluş serüveniyle kıyaslandığında çok mu çok kısa gözüken Dünya tarihi, kendi içinde değerlendirildiğinde, çok hızlı ve çeşitli değişim, dönüşüm ve sentezlere uğramakta; bir anlamda, dün ile bugün ve bugün ile de yarın arasında hiçbir müşterek kod kalmamaktadır. Sonsuzmuş hissi veren kozmik varoluşun tarihi karşısında zaten bir hiç gibi duran, ama insanlık için çok anlamlı periyotlardan oluşan bu zamansal ve olgusal akışı, anlamlı ve mutlu kılıcı bir çerçeveye yerleştirmek için hiç şüphesiz, odak varlık insana, bilhassa hakikatin mümini olan Müslümanlara bir takım yükümlülükler terettüp etmektedir.

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi , Tefsir Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi, sadikkilic@hotmail.com.

Biz bu insânî ve varoluşsal yükümlülükleri, iki merhale halinde sunmaya çalışacağız.

a) Birinci Merhale: Bilinçsel Uyanış!

Sorunlarımızın giderek karmaşıklaştığı, önümüzdeki çözülemeler yığınının iyiden iyiye kabardığı günümüz insanî toplumsal vakıası, bizi, haliyle çözümler aramaya sevk etmektedir.

Bütün sorunların tek kelimeyle özetlenebilecek kaynağı, dünyaya ve olaylara, insan-meta ilişkilerine tek, yani madde boyutlu bir zaviyeden bakmakla başladı. İnsan için olan ve onunla birlikte bir mana derinliğine kavuşan kâinat ve bütün varoluş, metafizik şeffaflık ve sonsuzluk boyutundan soyutlanınca, geriye sadece mat ve sonlu, bize hiçbir ileri ufku göstermeyen kapalı bir evren, toplum ve insanlık modeli kaldı.

İnsanlığa yolunu aydınlatacak üstün bilgi ve irfan kaynaklarının, 'Başkaldırıyorum ve inkâr ediyorum; öyleyse varım!' çıkışı ile unutulmuşluğa terk edilmesiyle, 'dikey, en yukarılara', varoluşun '*Sidre-i Müntehâsi*' (*Aşkılık Lotusu*)' na doğru gelişme yerine, 'yatay', yani 'insandan çıkıp insanda sona eren bir gelişim çizgisi kabullenildi. Karl R. Popper'ın, Mantıkçı Pozitivizm'in iddiaları hilafına acziyetini ve yetersizliğini ortaya koyduğu bu keyfiyyet (*Tarihselliğin Sefaleti*), insanı ve onun bütün kurumlarını kendi gözsüz ve hedefsiz atlarına koşmuş olan, doğrusal ve fiktif/mevhum bir '*İlerleme Miti*' ne doğru aktığı kabullenilen, Aşkılık inancından uzak: *profan* bir zaman demetidir.

Köklerini, kâinatın ve varoluşun kaynaklarıyla paralel hisseden; kendini geçmiş, şimdi ve gelecek zaman, en bariz olanı da bir '*Ahiret*' boyutunda algılayan insan zenginliğine yabancı olan bu tarih algısı, Allah'ın gözdesi, evrenin hülâsası (*zübde-i kâinat*) ve cevheri biz insanları, çorak bir zaman perspektifinin iki rakkasesi arasına kilitledi.. Buradaki yanlış şu: İnsan sırrı, ondan yola çıkıp yine ona vararak çözülemez! Sembolik bir ifadeyle söylersek, çok bilinmeyenli açık bir evren olarak insanı tahlilde müracaat edilecek ana kaynaklar, insanı aşan, varlık âlemini mâna ile dolduran Yüce Kudret, Yaratici Varlık, yani Rab, İlâh gerçeğidir. İşte, varlığın ve var oluşun gelişimini ve açılımını ilâhî prizma yerine, salt insan dimağının dayanıksız ve geçici fikir, düşünce dalgalarına terk edersek, o zaman, Guénon'un ifadesiyle, '*Niceliğin, niteliğe*', 'Maddenin, mânâyâ' hükümranlığı yaşanır ki, bu da, günümüzde gözleendiği gibi, insanın ruh ve mana katmanları bertaraf edilerek, kolu kanadı budanarak, '*tek boyuta indirgenmesi*' demek olacaktır.

O halde, kim üstlenecektir insanın geleceğini? Hangi el, 'dur!' diyecektir, insanı kendisine yabancılaştıran *profan* ve *seküler* tarih algısının buyurgan, tahammülsüz ve insana soğuk o uğultularına? Varlık tezahürünün idrakinde yanlış değiştirilmiş makası (Muhammed Aziz el-Lahbabi) düzeltecek olan kimdir? Oysaki insanla ilgili her sorun, insanı bunaltan, kendine ve evrenin iç düzenine yabancılaştıran her

konu, kâinat çapındadır. Zira insanı ilgilendiren, doğrudan evrenin geleceğini de ilgilendirmektedir. Öyleyse insanın kendi yaratıcı, çözümleyici iradesidir, kendisine ümit bağlanan. Ayrımsız, tüm insanlar, tek ya da topluluk halinde, sorunlarının kaynağı olan bu, 'insanın, toplumun ve kâinatın, ilahî ve insanî olandan uzaklaşması'na el koymak zorundadırlar. İnsanın, tarihe ve zamana yön verecek iradesinden beklenen budur!

Öte yandan, asırlık zaman aralıklarına rağmen, insanlığın bugünü ile dünü arasında pek de niteliksel bir fark bulunmamaktadır. *Günümüzde, dünün aksine, bugün rûhun fakirliği, fikrin ve düşüncenin kısırlığı, insanın çaresizliği, kültürlerin yetersizliği ve doyuruculuktan uzak oluşu, medeniyetlerin de aldaticılığı gündemdedir.* Evet, geçmişe bakıldığında şimdi insan ömrü daha çok uzamış, hayat seviyesi yükselmiş, ama 'insanın tarihi' kof, boş bir çerçeve ve kısa bir anıya dönüşme eğilimine girmiştir. Metâ karşısında kazanılan her zafer ve atılan her çığlık ise, bir yalnızlık ve derunî bir kimsesizlik okuna dönüşerek, *bumerang* gibi, insanın varlığına saplanmışır.

Çözümlemelere ulaşabilmek için bir başlangıç noktası belirlemek, artık geciktirilmeyen bir eylem olmalıdır! Bu ise, *aşkınlık bakışları/ilahi murakabe* altındaki 'insan'dır. Aşkın ve en üst disiplince geliştirilen, hissin ve bilginin sınırsız ufuklarına doğru koşan bu insan profilinin sergileyeceği nizamdır, sistemdir. Dünün toplumları nasıl, bu nizâm ve ahengi istikbâl ederek ikbâle ermişlerse, şimdinin insanları da, aynı şekilde, bütüncül mutluluğa nail olacaklardır. Özellikle de, 'İnsanlık için çıkarılmış en hayırlı toplum' olma misyonunu taşıyan biz müminler için, bu böyle olmalıdır.

"كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ"

"Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı bir ümmet oldunuz. İyiliği emreder, kötülükten men edersiniz ve Allah'a inanırsınız." (Al-i İmran, 3/110).

b) İkinci Merhale: Kendi Mana/Hakikat Dünyamızı Yükseltmek!

Kelimelerin; düşünce ve kavramların yapı taşları, onların örgülerini oluşturan ilmiyeler durumunda oldukları bilinen bir gerçektir. Bu temel ilişkiden ötürü, her düşünce ve her nizam, onun mümessili ve 'gösteren'i (signifiant) olan kelimeler vaz eder; sonra onu, bir ajan ve etkin bir unsur olarak, düşünceler, ideolojiler ve inançlar mücadelesinin cereyan ettiği birey ve toplum cephesine sürer.

Böylece, bir sözcük, bir dünya anlayışını; daha geniş ölçekte, top yekun bir varlık perspektifini peşinden sürükler. Zira varlık algısı ve tasarımının 'dil' üzerinden ifadesini bulacağı ve 'gerçeklik alanına çıkacağı' hakikatine de bir vurgu olmak üzere, 'Dil, varlığın evidir' (Heidegger) denilmiştir; bir diğer ifadeyle, "varlık dilde ortaya çıkar, kendini ifşa eder. (...) Kelimenin tükendiği yerde [işte bu

nedenle] hiçbir şey olmaz."¹ Böyle bir gaye için seçilen kelime, bağrından çıktığı toplumsal yapı ve kültürel dünyanın hayat algılayışı ve varlık paradigmasının çok veciz bir sembolü haline gelir artık. Sözcüğün bu sembolik yanını kullanarak, ona, gerek kendi toplumu gerekse diğer uygarlıklar nezdinde âdeta tılsımlı bir cazibe yükleyen bir medeniyet de insanlara artık, çağrışımlar yüklü sözcükler vasıtasıyla hükmetmeye başlar. Bu bağlamda 'modernizm' de, işte bütün dünyayı peşine takmış böylesi 'dilbaz' sözcüklerdendir.

Batı'dan esen bir kasırğa... Doğu'nun egzotizmine; onun, geleneklere, bölüşüme, ihtiyaç için üretme, nesnel değerler sistemini aşan metafizik değerlere sırtını dayamış varoluş perspektifine köklü bir karşı çıkış... Ve öfke yüklü... Özüt itibariyle, bireyselleşme, aklılık (rasyonalizm), daima yeniyi ve maddi çıkar getireni alma (Pragmatizm) ile karakterize edilebilecek olan, bu nedenle de, daha çok üretim ve olabildiğince tüketim anlayışını modern bir mitosa dönüştüren, doğrusal/linéer bir gelişmeden yana bir "karşıt tez"... Sınırsız Aklı (*Ratio*) birincil derecede değerler kaynağı olarak tanıyan "rasyonalizm" ve, dinî geleneksel değerlerden ve manevi-metafizik 'özler'den uzaklaşma manasında doğrusal bir tarihî gelişmeyi öngören Hegeliyen çizgiye uygun "Tarihselcilik", onu besleyen iki damar... Nitekim 20. Yüzyılın St. Thomas'çı düşünürlerinden biri olan Jacques Maritain (1882-1973) de bunu, kültürün bizzat içinden birisi olarak, şöyle ifşa etmektedir: "*Bu ateist sözde kültürün ve, bir lanet bildirisi olan bu lafta bilimsel Modernizm'in yayılması ancak dünyayı hayat veren güçlerinden ve manevi ruhsal kaynaklarından boşaltmayı başarabilmiştir!*"²

Modernizm, militan bir çığlık. Modernizm, bir varlık algılayışı ve peşinden arsız bir hayat tarzı olarak sunulmadan önce, ifritçe bir yolla, bunun zihinsel, sosyal ve ekonomik zeminini hazırlamıştır. Bu bağlamda, Batılı mantaliteye uzak toplumlar, kendi varlık idraki ve şemaları konusunda şüpheye düşürülmüş, bir süreç içinde de kendi varoluş kimliklerine yabancılaştırılmışlardır. Dünyasal zenginlik, dilediğince tüketim, sınırsız özgürlük, sürekli ilerleme ve gelişme vb. sütunlar üzerinde yükselen modern varlık paradigması, bir köksüzlük duygusu içindeki bunalımlı toplumlar nazarında, artık cazibesine karşı konulamayan bir *Mefisto* haline dönüşmüştür..

Şöyle bir tespit yapmalıyız: İnsan ve varoluş serüveni konusunda bir kimlik bunalımına yol açan *modernizm*, olumlu öğeler de içermektedir kuşkusuz! Bunlar genelde, insan yaşamını kolaylaştıran, doğadaki ham madde kaynaklarından daha fazla yararlanmayı sağlayan; öte yandan bilgiyi kümülatif olarak büyütüp daha çok kimse tarafından kullanımını öne çıkaran teknolojidir. Burada sonuçta, insanlığın, kadim zamanlardan beri ortak damarlarından beslenen bu epistemolojik/ilmi ve teknolojik veriler, tüm insanlığın istifadesine sunulmuşlardır. Buna karşın, bilgi ve teknolojiye 'özel olmak' niteliğini kazandıracak olansa, kullanım amacı ve niyetidir.

¹ Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, Elis Yayınları, Ankara 2013, s. 73, 74.

² <http://www.cnrtl.fr/definition/modernisme>

Bu nedenledir ki, farklı matematik, fizik, geometri ilh. olmaz, ama fiziği ya da geometriyi farklı amaçlar için kullanan farklı laboratuvarlar, daha geniş bir spektrumda da medeniyetler bulunabilir.

Bilgi ve onun kullanımı hususunda takınılacak tavır ise, açık birey, açık toplum şeklinde tanımlanabilir. Bir başka ifadeyle, kapalı, geçmişî her şeyiyle, kutsallaştıran; geleceğin meçhullerine sırtını dönerek tarihsel geleneği aynen sürdürme çabasında olan bir tutum ise, başka değil, sadece kendisi etrafındaki ölüm çitini yükseltecektir. İslam'ın başlangıç yılları böylesi bir tomurcuklanma, yücelmenin yollarını arayan tüm toplumlara, taçlanıp çiçeklenme çağları olarak diri bir örnek ve prototiptir! Sonsuz bir güvenle imanı bilgiye dayandıran, cehaleti de inkarın fideliği ve köprüsü addeden başka bir inanç sistemi olmamıştır!..

Bu demektir ki, tarih ancak bir kere yaşanacağından, Filozof Kierkegaard'ın deyimiyile, '*Tarih geçmişe doğru anlaşılıp geleceğe doğru yaşanılacağından*', kendi moral, estetik ölçülerimize göre, zamanı geri çevirerek, bilgi ve teknolojiyi yeniden kurgulamak mümkün de değildir. Tersine, yapılması gereken, Allah'ın, tüm evreni, kanunlarıyla beraber insana sunmasını ifade eden '*teshîr*' bilincinin aydınlatıcılığında, objektif teyitlerden yoksun duygusal tepkilerden uzak durarak, bizi sarmalayan tarihe, artık bundan sonra bizim yön vermeye çalışmamızdır. Bilgi ve teknolojiye rengini veren bizim kendi niyet ve tasarılarımız; dinî toplumsal öğelerimiz olsun. Diğer dünya algıları ve hakikat modellerini göz ardı edip yok saymadan, uzlaşmaz ve katı (*Entegrist*) bir tavır zafiyetine düşmeden, bilgi üreten dev birimler ile onu kullanan ve işleyen teknolojinin çarkı, tutkuyla isteyelim ki, artık bizim manevi ve insanî ümitlerimize, kaygılarımıza eşlik ederek dönsün.

Eğer biz, katı bir *Zealot* [aşırı tepkisel, ben/biz merkezci ve karşıt] tavrı terk etmez, evrensel bilgi ve hikmetin en yakın takipçileri olmaz isek, Kur'an düşüncesinin yerdiği kemikleşmiş ve geriye doğru işleyen bir kısır döngüye düşeriz. Bu bakımdan, Kur'an'ın insana, topluma, evrene ve tüm varlık alemine açık dünyasında, kendini daima yenileyen (*teceddüd*), ona kendi mahiyet ve vasfını ("*Allah'ın boyasına boyanın.*" (Bakara, 2/138)) veren, ruhları ve dimağları hep diri ve hareketli tutan çözümler, öneriler peşinde olunmalı. Çünkü başarısızlık ve çözümsüzlük, tahlil ve nihaî terkitten uzak olan, vakıyı kendi oluşum süreçleri içinde ele almayan duygusal, hamasi, bu sebeple de reddedici, '*acûl*' ve de '*narsist*' tepkilerin bir sonucu olacaktır.

Genel bir yaklaşım olarak, size kendini kabul ettirmek isteyen bir düşünce ya da eyleme, yine kendi türünden, ama daha güçlü ve müessir olanlarıyla cevap vermek zorundasınız:

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُنْتَدِينَ
 "Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemlerle tartış. Kuşkusuz Rabbin, yolundan sapanların kim olduğunu en iyi bilendir; O, doğru yolda bilinenleri de çok iyi bilir" (Nahl, 16/125; yine bkz. İsrâ, 17/53). Bunun için de,

öncelikle, karşınızdaki olguyu iyi tanıyıp, kavramalısınız. *Vereceğiniz tepkinin isabetli olması için, tam yerinde durmalısınız.* Ama ilgisiz yerlerde durur da, bu konulara göre tepki verirseniz, uzlaşmaz farklar, dolayısıyla çözümsüzlükler ortaya çıkar.

Bu sebepledir ki, o 'tam yerinde', yani size *global bakış açısı sağlayan noktada*; filozof Spinoza'ya ait o kuşatıcı terimle belirtirsek, 'sub specie aeternitas' kuşağında bulunma cehdi gerekir. Açılımını yaparsak, "Şeyleri hep birden, ezeli-ebedi bir bakış açısından kavrama, geçmiş ya da geleceği dikkate almadan, tümünden tek bir düşüncede bilme"³, tümünden kuşatıcı bir perspektif ve paradigmayla tarayabilme, irdeleyebilme kıvamına yönelme gerekliliği. Etkili bir tümceyle, "Yalnızca ve hep şimdide görmektir. 'Şimdideki yaşam için hiç ölüm yoktur' (Wittgenstein)."⁴ Daha munis ve derin bir zaman bilincine gönderen terimimizle söylersek, 'ibnü'l-vakt' ritmini kuşanmak.. Bu noktada biz, var kılınış ödevi olarak, tarihsel süreci okuma becerisiyle ilahî makam karşısındaki yükümlülüklerimizi yerine getirme gerilimini aynı anda benliklerimizde duyabilmeliyiz. Yönümüzü bu iki taraftan sadece birisine çevirir de diğerine arka dönersek, o vakit, farklılıklar ve çatışmalar kendiliğinden ortaya çıkar. Çünkü yaklaşımlardaki uzlaşmazlık ve çatışmalar, ilmî benmerkezcilik ve Narsisizm etkisiyle, hep tekçi (*monist*) yaklaşımlar, dayatmacı, birebir çözümler önerme eğiliminden neşet etmektedir.

Çözüm ya da çözüme giden yol, demek ki, tam ileriye görebilmektir. Daha doğrudan bir ifadeyle, *müminleri harekete geçirmek için gerekli motivasyon ve öz, Kur'an ve sahih nebevi gelenekten elde edilirken, öte yandan, toplumsal değişim yakından izlenmeli, onun iç dokusu teşhis edilmeli; oluşumun iç sistematiğine, uygun noktalardan, Kur'anî bir yön esinlenmelidir.*

Diyebiliriz ki, "Sahih alternatifler oluşturma bizim ödevimiz!.."

Sahih bir alternatif oluştururken, öncelikli olarak, *modernleşme mitosunun* helak edici cazibesi yok edilmeli. Sabıkası ortaya konulmalı. Ona giydirilmiş olumlu çağrışımların aksine, Modernizmin, hâkim paradigması bakımından insanlığın ortak yıkımına doğru giden bir süreç olduğu gösterilmeli. Tahlil ve tespiti yönelik, keskin bir tarih yorumu... Onun, (bilhassa XIX. yüzyılın sonunda, XX. yüzyılın başında), modern bilimsel keşifler ile dünyanın genel gelişimine uygun olarak, [genelde] teolojiyi, özeldeyse Katolik inancı yenileyip uyarlamayı amaçlayan bir doktrin ve düşünceler akımı olduğu⁵ bir kez daha vurgulanmalıdır.

Diğer yandan bizzat Müslümanlar, tarihsel süreç içinde onları durağanlaştıran itikadî ve fiilî unsurları belirlemeliler. Yalnız şu merkezi hakikat yerini daima korumalı: *Müslüman toplumların tarihi, ancak, Kur'an imanı ve sahih gelenek etrafında oluşur, olgunlaşır ve yükselir!* Ve Kur'an, etkin birey ve toplumlar öngörür. İşte bu

³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 1464.

⁴ Ömer Naci Soykan, *Felsefe ve Dil-Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, Kabcacı Yayınevi, 1. basım, İstanbul 1995, s. 20-25.

⁵ <http://www.cnrtl.fr/definition/modernisme>.

açıldan bakılınca müminler şimdi, manevî kimlik arınmasına yönelmeli. Kur'an ile kalpleri ve akılları arasına girmiş olan duygular, bilgisel birikimler olmaları gereken yerlerine konulmalı. İçsel bir hususiyet olarak, Allah'a ve O'nun mesajına sahîh bir bağlılık azmi ve aşkı oluşmadan, tarihsel bir yapılanma zaten zuhur etmez; o nedenle bu süreç boyunca hep, değişmeyen asıl olarak Kur'an'a ve sahîh nebevi geleneğe atıflar yapılmalı. Biz müminler, Yüce Allah'ın, *أَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ* "İmana ermiş kimselerin kalblerinin, Allah'ın zikri ve inmiş Hak karşısında derin bir saygıyla ürpermesi (huşû) ve (onların), önceden kendilerine Kitâb verilir de, üzerlerinden uzun bir müddet geçtiğinden, yine içlerinden bir çoğu da yoldan çıkmış (fâsık) kimseler olduğundan, kalpleri katılaşmış kimseler gibi olmamaları vakti gelmedi mi hâlâ?!" (Hadid, 57/16) sorgulamasına bir kez daha icabet ve tecdit tufanına tutulmalı, arınmalı.

Kısaca, bugün Müslüman ilim adamının, yüksek bir motivasyona; üzerindeki silikliği ve "Ben başaramam!?" duygusunu söküp atıp, çözümler sunabilme liyakatine sahip olduğu hususunda, diriltici bir teşvike, yücelerden bir özgüven telkinine ihtiyacı vardır. Bir de, onu, kendisi hakkında yetersizlik hissine boğan mütevâres ilmî birikim karşısında, yıkıcı ve küçültücü değil, yapıcı bir algı oluşturulmalı. Bu müktesebat cümlesini, kendi çağlarının alternatifi ve sorun çözümleyici söylemleri konumuna yükselten bir ruh ve çabayla ele alıp, onlardaki hayatî özler sürdürülmeli, kendi zamanlarına özgü tali unsurlar ve hususiyetler ise bırakılmalıdır. Böylece, hayatla hep yüz yüze gelecek olan îman eylemi ve dinî pratikler, devamlı aktivite kazanacak, varlığın gündeminde olmayı sürdüreceklendir!

الله أعلم بالصواب

Kaynakça

- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2010.
- <http://www.cnrtl.fr/definition/modernisme>.
- Soykan, Ömer Naci, *Felsefe ve Dil-Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, Kabalcı Yayınevi, 1. basım, İstanbul 1995.
- Tokat, Latif, *Varoluşçu Teoloji*, Elis Yayınları, Ankara 2013.

Urgent Existential Call: Let's Run to Update Divine Eternal Essence!*

Sadık KILIÇ**

Abstract

The rapid flow of world history has created a gap between yesterday and today. Muslims are obliged to undertake important roles in order to convey this flow into a meaningful base. One of them is to ensure the conscious awakening that would fulfil God's mission for human beings as "the most favorable ummah chosen" by deepening the materialist perspective that deducts humans into a single dimension. The second one is to get rid of the western paradigm, knowledge, and stereotypes and to raise the Quran and the authentic Prophetic traditions as the unchanging essence.

Keywords: Quran, existence, modernism, truth, alienation

The history of the world, which seems very short compared to the history of the universe and the adventure of existence, is subjected to very rapid and diverse changes, transformations and syntheses; and in a sense, there is no common code between yesterday and today and today and tomorrow. In order to place this temporal and phenomenal flow, which consists of periods that are considered nothing against the cosmic existence that feels infinite, into a meaningful and beatific frame, there is no doubt that there are responsibilities incumbent on humans, the focus of the universe, and especially Muslims, as the believers of the truth.

We will try to present these human and existential responsibilities in two stages.

Acil Varoluşsal Eylem: İlahi Ebedi Öz'ü Güncellemeye Koşalım!

Özet

Dünya tarihinin hızlı akışı, dün ile bugün arasında bir kopukluk yaratmaktadır. Bu akışı anlamlı bir zemine oturtma konusunda Müslüman bireyler de önemli roller üstlenmek durumundadır. Bunlardan biri insanı tek boyuta indirgeyen maddî bakış açısını

* This paper is the English translation of the study titled "Acil Varoluşsal Eylem: İlahi Ebedi Öz'ü Güncellemeye Koşalım!" published in the 3th issue of *İlahiyat Akademi*. (Sadık KILIÇ, "Acil Varoluşsal Eylem: İlahi Ebedi Öz'ü Güncellemeye Koşalım!", *İlahiyat Akademi*, sayı: 3, 2016, s. 1-8.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Prof. Dr., Faculty of Divinity, Department of Tafsir, Atatürk University, sadikkilic@hotmail.com

Urgent Existential Call: Let's Run to Update Divine Eternal Essence!

derinleştirerek, Allah Teâlâ'nın kendilerine yüklemiş olduğu "insanlık için çıkarılmış en hayırlı ümmet" misyonunu yerine getirecek bilinçsel uyanışı sağlamaktır. İkincisi ise Batı'nın paradigmasından, bilgiye bakış açısından ve düşünce kalıplarından kurtularak, değişmeyen asıl olarak Kur'ân ve sahih nebevi gelenek çerçevesinde kendi hakikat dünyalarını yükseltmektir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, varoluş, modernizm, hakikat, yabancılaşma

a) Stage One: Conscious Awakening!

Today's human social case, in which our problems are becoming increasingly complex and the pile of unsolvable problems is growing day by day, naturally leads us to seek solutions.

The source of all problems, which can be summed up in one word, began by looking at the world and events and the human-meta relations from a single, matter-sized perspective. When the universe and all existence, which is for man and has attained a depth of meaning with it, are isolated from the dimension of metaphysical transparency and infinity, all that remains is a dull and finite model of a covered universe, society, and humanity that shows us no horizon for the future.

Since the enlightening sources of knowledge and wisdom was abandoned with the movement of "I revolt and deny therefore I am!", a new line of growth, which is not a 'vertical' one that 'heading towards the peak', or '*Sidrat-al Muntaha*' (Lote-Tree of the Utmost Farthest Boundary) but a 'horizontal' one, originating at human and ending at the same point. This state of mind (the Poverty of Historicism), in which Karl R. Popper reveals his incapacity and inadequacy to the claims of rational positivism, is far from the accepted belief of transcendence, which flows into a linear and fanciful '*Myth of Progress*' that has harnessed man and all his institutions to its blind and unintended. Therefore, it is a *profane* bundle of time.

This perception of history, which has its roots parallel with the sources of the universe and existence; which is alien to the wealth of man who perceives himself in the past, present and future, the most obvious of which is in the dimension of the '*Hereafter*', has locked us, human beings, the most favorite of Allah, the abstract and the gem of the universe, between the two figures of a barren time perspective. The misconception here is: The human secret cannot be solved by starting from it and reaching it again! In symbolic terms, as an open universe with many unknowns, the main sources to be applied in the analysis of man are the truth of the Supreme Power, the Creator being, the Lord, and the God, which transcends man and fills the realm of beings with meaning. If we leave the development and expansion of existence and existence to the impervious and transient waves of ideas and thoughts of the human mind, instead of the divine prism, then, in Guénon's words, the rule of '*quantity over quality*', '*matter over meaning*' will be experienced, which, as

observed today, means the elimination of human layers of spirit and meaning, and the reduction of its branch, leaving only a 'single dimension' behind.

Then who will take over the future of man? Which hand will say 'Stop!' to the bossy, intolerant, and cold humming of the profane and secular perception of history that alienates man from himself? Who is the one that will correct the wrong altered scissors (Muhammad Aziz Al-Lahbabi) in the realization of the manifestation of being? However, every human problem, every subject that overwhelms and alienates man from himself and the inner order of the universe, is in the limits of the universe because the human interest is directly related to the future of the universe. So, it is the man's own creator and the resolver will on which hopes are set. Without discrimination, all people, either in one or in a community, must seize the source of their problems, the '*disengagement of man, society and the universe from the divine and the human*'. This is what is expected of man's will to guide history and time!

On the other hand, despite the age-old time intervals, there is not much qualitative difference between the present and the past of humanity. *Unlike yesterday, the poverty of the soul, the infertility of ideas and ideas, the helplessness of man, the inadequacy of cultures and the lack of satisfaction, and the deceit of civilizations are on the agenda today.* Yes, in retrospect, the human life has now grown longer, the level of life has risen, but the 'history of man' has tended to turn into an empty frame and a short memory. Every victory over matter and every scream turned into an arrow of loneliness and desolation, like a *boomerang*, stabbed to the existence of man.

Setting a starting point for reaching solutions must now be an action that cannot be delayed! This is 'human', under *the gaze of transcendence, or the divine supervision.* It is the order, the system that this human profile will exhibit, developed by love and the highest discipline, running towards the limitless horizons of feeling and knowledge. In the same way that the societies of yesterday achieved this order and harmony in their future, the people of today will also be able to find the holistic happiness. Especially for those of us who have the mission of being 'the most auspicious society ever created for humanity', this should be the case.

"كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ"

"You are the best nation produced [as an example] for mankind. You enjoin what is right and forbid what is wrong and believe in Allah." (Ali 'Imran, 3/110)

b) Stage Two: Raising Our World of Meaning/Truth!

It is a well-known fact that words are the building blocks of thought and concepts and the noose that form their weaves. Because of this fundamental relationship, every thought and every order impose the words that are its

Urgent Existential Call: Let's Run to Update Divine Eternal Essence!

representative and *signifiant*, and then takes it as an agent and an active element to the individual and community fronts where the struggle of thoughts, ideologies, and beliefs takes place.

Thus, a word follows a philosophy of life and on a larger scale, trails a whole perspective of existence. "*Language is the house of being*" (Heidegger) was said as an emphasis on the fact that the perception and design of the being will manifest through 'language' and will 'emerge into the realm of reality'; in other words, "the being appears in the language and reveals itself"(...) Where the word runs out [that's why] nothing happens."¹ The word chosen for such a purpose now becomes a very terse symbol of the paradigm of life perception and existence of the social structure and cultural world from which it emerges. By using this symbolic side of the word, a civilization that imposes an almost talismanic charm on its own society and on other civilizations also begins to dominate people by means of words laden with connotations. In this context, '*modernism*' is one of those 'eloquent' words that has put the whole world on its trail.

A tornado blowing from the West... A radical opposition to the exoticism of the East, its perspective of existence, based on traditions, division, production for need, metaphysical values that transcend the system of objective values... And full of anger... An "*anti-thesis*" in favor of linear growth, which is, in its essence, can be characterized with individualization, rationalism and pragmatism, which is favoring the new and the one that brings material benefits, and thus converts the idea of more production and consumption to the greatest extent into a modern mythos... A "*historicism*", which is in line with the Hegelian dialectic that sets forth a historical development which refers to an alienation from "rationalism", which recognizes the *ratio* as a primary source of value, as well as the religious traditions and values and the moral-metaphysical 'beings'... And two vessels feeding this historicism... Accordingly, Jacques Maritain (1882-1973), a Thomasian philosopher of the 20th century, takes the culture into consideration and states this fact as follows: "*The spread of this so-called atheist culture and of scientific modernism, which is a declaration of damnation, around the world has only succeeded in draining the world from its life-giving powers and moral-spiritual resources!*"²

Modernism is a militant outcry. Modernism has prepared the mental, social, and economic basis for this in an idiotic way, before being presented as a perception of being and followed by a cheeky lifestyle. In this context, societies far from the Western mentality have been cast into doubt about their existence perception and schemes, and in the process have been alienated from their own existence identities. The paradigm of modern existence rising on the pillars of worldly wealth, consumption as it pleases, unlimited freedom, continuous progress and

¹ Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, Elis Yayınları, Ankara 2013, p. 73, 74.

² <http://www.cnrtl.fr/definition/modernisme>

development, etc., has turned into a *Mephisto* that can no longer be resisted in the eyes of depressed societies with a sense of rootlessness.

Therefore, we have to say that: *Modernism*, which leads to an identity crisis of the adventure of man and existence, certainly has positive aspects! In general, these are technologies that facilitate human life and make greater use of natural raw material resources; on the other hand, the technologies that increase information cumulatively and make it more common for people's use. Here, eventually, these epistemological/scientific and technological data, which have been fed through the common veins of humanity since ancient times, are presented to the benefit of all mankind. On the other hand, it is the purpose and intention of use that will grant information and technology the quality of being '*exclusive*'. For this reason, there is no way for different mathematics, physics, geometry, etc. but there can be different labs that use physics or geometry for different purposes, and civilizations on a broader spectrum.

The attitude to be adopted regarding information and its use can be defined as an open individual and an open society. In other words, an implicit attitude that sanctifies the past with everything it touches and seeks to maintain the same historical tradition by turning its back on the unknown of the future will raise the fence of death around itself, not just any other. The first years of Islam are a living example and prototype for all societies looking for ways of such budding and glorification as the ages of crowning and flowering! There has been no other belief system that bases faith on knowledge with infinite confidence, and which considers ignorance the seedling and bridge of denial!

This means that, since history will only be experienced once, or as the philosopher Kierkegaard put it, since 'history will be understood towards the past and lived towards the future', it is not possible to reconstruct information and technology by turning back time according to our moral and aesthetic measures. On the contrary, what should be done is to divert the history that surrounds us by staying away from the emotional reactions that lack objective confirmations in the light of the consciousness that Allah presents the whole universe to man with its laws. Let our own intentions and ideas, which give color to information and technology, be our religious social elements. Let's ask passionately that the huge units that produces information and the wheel of technology that uses and processes it serve to our moral and human hopes and accompany our concerns, without ignoring the perceptions and the models of truth and falling in an unreachable and rigid *entegrist* attitude.

If we do not leave the strict *Zealot* [excessively reactionary, egocentric and opposite] attitude and become the closest followers of the universal knowledge and wisdom, we will fall into an ossified and backward-functioning cycle, which is criticized by Quranic thought. Therefore, in the world of the Quran, which is open

Urgent Existential Call: Let's Run to Update Divine Eternal Essence!

to man, society, the universe, and the whole world of being, solutions and suggestions that are self-renewing and that grant its character and traits to the souls and minds keeping them always alive and energetic ("And say, "Ours is the religion of Allah", (Al-Baqarah, 2/138)) must be pursued because failure and insolubility will be the result of emotional, epic and thus rejectionist, 'impatient' and 'narcissist' reactions, which are far from analysis and eventual composition and do not address the case in its processes of formation.

As a general approach, you must respond to any thought or action that tries to establish itself with something of its own kind, but something stronger and more effective:

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ
أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ "Invite to the way of your Lord with wisdom and good instruction, and argue with them in a way that is best. Indeed, your Lord is most knowing of who has strayed from His way, and He is most knowing of who is [rightly] guided. (An-Nahl, 16/125; and see Al-Isra, 17/53). To do this, first, you have to know and understand the phenomenon that you face. For your reaction to be accurate, you have to stand right where you are. But if you stand in unrelated points and react accordingly, irreconcilable differences, and thus unsolvable deadlocks will arise.

For this reason, it is necessary to try to be present in the 'exact point', which is the one that grants you a global point of view, or in Spinoza's words, the point of 'sub specie aeternitas'. To make it more clear, "The necessity of understanding things from an eternal point of view, of knowing in a single thought without considering the past or the future³, of being able to scan and examine them with a completely encompassing perspective and paradigm, and of heading towards the capacity to scrutinize..." In a more effective phrase, "seeing only and always in the present... 'There is no death for life now' (Wittgenstein)."⁴ To say in a term that refers to a more friendly and deeper awareness of time; to equip the rhythm of "ibn al-waqt". At this point, as a duty of creation, we should be able to hear in our selves the tension of reading the historical process and fulfilling our obligations to the divine authority at the same time. If we turn to the one and back from the other, then differences and conflicts arise spontaneously because the intransigence and conflicts in these approaches, with the effect of scientific egocentrism and narcissism, are always derived from the tendency to propose one-on-one solutions.

Therefore, the solution, or the way to the solution, is to see the full future. In more direct terms, the motivation and essence needed to mobilize believers is derived from the Quran and the tradition of the Prophet, while on the other hand, social change should be closely monitored, its inner pattern should be identified, and the inner systematics of the formation should be inspired by appropriate points and a Quranic direction.

³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2010, p. 1464.

⁴ Ömer Naci Soykan, *Felsefe ve Dil-Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, Kabcacı Yayınevi, 1st Edition, İstanbul 1995, p. 20-25.

It is possible to say that "*our duty is to create genuine alternatives!*"

In creating a genuine alternative, first, the destructive appeal of *the mythos of modernization* must be eliminated. Its clearance should be revealed. Contrary to the positive connotations it is clothed in, it must be proven that Modernism is a process leading to the common destruction of humanity with its dominant paradigm. An analysis and proof oriented, keen interpretation of history... It should be emphasized once again that it is (and it especially was at the end of the 19th and the beginning of the 20th centuries) a movement of doctrine and ideas aimed at renewing and adapting theology [in general], and the Catholic faith in particular, in accordance with modern scientific discoveries and the general development of the world⁵.

Muslims themselves, on the other hand, must identify the elements of belief and practice that have stalled them in the historical process. However, this centric reality should always preserve its place: *The history of Muslim societies, however, only occurs, matures and rises around the Quranic faith and the tradition of the Prophet!* And the Quran predicts individuals and societies effectively. From this point of view, believers should now turn to the spiritual identity purification. The emotions and informational accumulations that have been between the Quran and their hearts and minds should be placed appropriately. As an internal feature, a historical structure cannot appear until a genuine commitment to and love for Allah and his message are established; therefore, during this process, references should be to the Quran and the true prophetic tradition. We, as the believers, should hold on to the question, *لَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ*, *فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ* "*Has the time not come for those who have believed that their hearts should become humbly submissive at the remembrance of Allah and what has come down of the truth? And let them not be like those who were given the Scripture before, and a long period passed over them, so their hearts hardened; and many of them are defiantly disobedient.*" (Hadid, 57/16), once again and purify.

In short, today, the Muslim scholars need high motivation and to get rid of the current indistinctness, together with the feeling of "*I can not do!*". Accordingly, they need a resurgent incentive, a suggestion of self-confidence from the exalted, that they have the merit of offering solutions. Moreover, a constructive perception, not destructive and diminutive, should be formed in the face of the modest scientific accumulation that engulfs them with a sense of inadequacy. By taking this acquis sentence with a spirit and effort that elevates it to the position of the alternative and problem-solving discourse of its era, their vital essence must be maintained, and the secondary elements and characteristics specific to their time should be left. Thus, the acts of faith and religious practices that will always face life will gain continuous activity and will continue to be on the agenda of beings!

⁵ <http://www.cnrfl.fr/definition/modernisme>.

الله أعلم بالصواب

References

- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2010.
- <http://www.cnrtl.fr/definition/modernisme>.
- Soykan, Ömer Naci, *Felsefe ve Dil-Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, Kabalcı Yayınevi, 1st Edition, İstanbul 1995.
- Tokat, Latif, *Varoluşçu Teoloji*, Elis Yayınları, Ankara 2013.

التفاعل السريع مع الوجود؛

فلنسارع إلى تحديث نظرتنا للذات الإلهية الأبدية*

أ. د. صادق قيليج

جامعة أتاتورك - كلية الإلهيات؛ قسم التفسير: sadikkilic@hotmail.com

ترجمة: محمد طوبالجه

الخلاصة:

إن جريان الأحداث التاريخية بهذه السرعة يحدث شرخاً بين الماضي والحاضر، فمن أجل السيطرة على هذا التغير السريع يتوجب على كل فرد مسلم أن يتحمل المسؤولية التي تقع على عاتقه في تحقيق صحة توعوية من خلال قيامه بالمهمة التي كلفه الله بها والتي تتجسد في الآية الكريمة ﴿ كُنْتُمْ حَيْرَاتٍ لِّأَنَّكُمْ أَهْرَجْتُمُ النَّاسَ ﴾ [سورة آل عمران: ١١٠]، بدلاً من اختزال الإنسان ضمن إطار المفهوم المادي البحت فقط، هذا أولاً!

وثانياً: الارتقاء إلى مستوى عالم الحقيقة الموجود في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وهما الأصل الثابت الذي لا يتغير، وذلك من خلال التخلص من النموذج الغربي في نظرتنا للعلم ومن الفكر المتقوب الذي يسوقونه.

الكلمات المفتاحية: قرآن، الوجود، التحديث، الحقيقة، التغريب.

Acil Varoluşsal Eylem: İlahi Ebedi Öz'ü Güncellemeye Koşalım

Özet

Dünya tarihinin hızlı akışı, dün ile bugün arasında bir kopukluk yaratmaktadır. Bu akışı anlamlı bir zemine oturma konusunda Müslüman bireyler de önemli roller üstlenmek durumundadır. Bunlardan biri insanı tek boyuta indirgeyen maddî bakış açısını derinleştirerek, Allah Teâlâ'nın kendilerine yüklemiş olduğu "insanlık için çıkarılmış en hayırlı ümmet" misyonunu yerine getirecek bilinçsel uyanışı sağlamaktır. İkincisi ise Batı'nın paradigmasından, bilgiye bakış açısından ve düşünce kalıplarından kurtularak, değişmeyen asıl olarak Kur'ân ve sahih nebevî gelenek çerçevesinde kendi hakikat dünyalarını yükseltmektir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, varoluş, modernizm, hakikat, yabancılaşma

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Acil Varoluşsal Eylem: İlahi Ebedi Öz'ü Güncellemeye Koşalım" التي نشرت في العدد الثالث من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (صادق قيليج، التفاعل السريع مع الوجود؛ فلنسارع إلى تحديث نظرتنا للذات الإلهية الأبدية، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٦، العدد: ٣، ص ٨-١). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

Urgent Existential Call:**Let's Run To Update Divine Eternal Essence****Abstract**

Rapid flow of the history of the world creates a gap between yesterday and today. Muslim individuals are required to undertake important roles in order to convey this flow into a meaningful base. One of them is to create a consciousness awakening in order to fulfil God's mission to human being as "most favourable ummah brought from mankind" by deepening the materialist perspective which deducts human into one dimension. Second one is to get rid of from Western paradigm and its knowledge perspective and raise the Qur'an and authentic Prophetic traditions, as unchanging essence.

Keywords: Qur'an, existent, modernize, truth, alienation

عندما نقارن تاريخ الكون مع عملية كينونته نلاحظ التقارب الزمني، وعندما نقوم بتقييم تاريخ الكون في ذاته نجد أنه تعرض لتبدلات وتحولات وتغيرات سريعة ومختلفة، وهذا يعني أنه لم يبق أي رمز مشترك بين المستقبل والحاضر أو بين الحاضر والماضي.

إن هذا الجريان الزمني - الذي يبدو وكأنه لا شيء مقابل تاريخ تشكل الكون الذي نشعر بأزليته - يتكون من حقب وفترات تاريخية لها دلالات ذات معنى، ولكي نحصل على السعادة الحقيقية فلا شك ولا ريب أنه تقع بعض المسؤوليات على عاتق الإنسان عامةً والمسلمين المؤمنين بالحقيقة خاصةً.

سنحاول تقديم هذه المسؤوليات والالتزامات الإنسانية فيما يتعلق بالكينونة على مرحلتين:

أ- المرحلة الأولى: الصحوة التوعوية:

إن مشكلاتنا تصبح أكثر تعقيداً يوماً بعد يوم، وهذا ما يؤدي لجعلها صعبة الحل بعد أن تراكمت وأصبحت حقيقة اجتماعية وإنسانية مما يضطرنا لإيجاد الحلول الجدية المناسبة لها.

وفياً يتعلق بعلاقة الإنسان بالمادة يمكننا اختصار سبب كل هذه المشكلات بكلمة واحدة ألا وهي أنها بدأت بسبب النظر للأشياء من زاوية واحدة وهي النظرة المادية. فالكون وجميع الكائنات الحية الموجودة فيه وجدت من أجل الإنسان وهذا ما أكسبه قيمة معنوية كبيرة، ولكن عندما تجردت الكائنات من البعد المعنوي الميتافيزيقي أصبحنا مجتمعاً لا يهتم إلا بالماديات والأشياء المحسوسة ضمن عالم منغلقة على نفسه وضيق الأفق.

ما بين ظهور المصادر المهمة للعلم والمعرفة التي تضيء درب الإنسانية وبين تركها للنسيان نجد أنه تم قبول حصر التطور والارتقاء ضمن إطار الفعل الإنساني الذي يبدأ من الإنسان وينتهي إليه، أي يتطور بشكل

أقضي بدلاً من التطور التراكمي حيث يسمو ويرتفع نحو الأعلى إلى أن يصل إلى سدرة المنتهى. بخلاف ادعاءات عالم الفلسفة الوضعية والمنطق «كارل بوبر - Karl R. Popper'in»، حيث يقول: إن هذه الكيفية (السفالة التاريخية) أظهرت نقصها وعجزها، كما لو أن الإنسان يتقدم بسرعة نحو هدف وهمي لا طائل منه، أي أنها تمثل حقبة زمنية فاسدة.

إن الذي يشعر أن جذوره موازية لأصل الكائنات والوجود فقد سبق نفسه، سواء الآن أم في المستقبل، حيث تم حصر ثراء وغنى التاريخ الإنساني ومفهوم الآخرة ومراقبة الله وخلاصة الكون وجوهره (زبدة الكائنات) بين حقتين زمنييتين قاحلتين، وهذا المفهوم خطأ. فالخطأ الفادح هنا أنه لا يمكن كشف سر وجود الإنسان من خلال المفهوم الذي يقول: إن الإنسان خلق من قبَل الله، وأنه سيعود إليه. وتعبير آخر - كعالم غير واضح تماماً - فإن المصادر الأساسية التي تحلل وجود الإنسان هي ما تتجاوز الإنسان، أي القدرة التي بإمكانها إضفاء الصفة المعنوية على الكائنات، يعني حقيقة وجود الخالق الحقيقي وهو الإله الرب، فإذا نظرنا لتطور الوجود والكائنات من منظور عقلي مطلق هكذا، ومن خلال فكر الإنسان المحدود والضعيف بدلاً من النظر من منظور إلهي عندئذ تطفئ المادة على المعنى والكم على الكيف والجودة، كما يحدث الآن في يومنا هذا، حيث تم نسف الروح والمعنى في الإنسان، وتم قص أجنحتها، فأصبح تقييم الأشياء من خلال المادة فقط دون المعنى.

إذن ففي هذه الحالة من سيتحمل المسؤولية فيما يتعلق بمستقبل الإنسان؟ ومن سيقف أمام هذا الفكر الذي يفصم الإنسان عن ذاته؟ ومن سيقف أمام المفهوم العلماني المندس للتاريخ، والذي لا تألفه الطبيعة البشرية؟! ومن ذا الذي سيبحث هذا المفهوم الخاطيء من الأذهان؟ في حين أن كل مشكلة متعلقة بالإنسان تقلقه، وكل ما يفصم الإنسان عن ذاته وعن النظام الداخلي للكون يعتبر ضمن إطار الكائنات، لذلك فإن ما يهم الإنسان هو الاهتمام بمستقبل الكون بشكل مباشر. إذن، فإن الإنسان بإرادته يكتشف الحل ويبت الأمل في روحه، ولهذا يجب على الجميع بلا استثناء أفراداً كانوا أم جماعات أن يقفوا في وجه هذه المعضلة، ألا وهو ابتعاد الأفراد والمجتمعات عن كل ما هو إنساني ورباني، وهذا «الابتعاد» هو ما يرجى من الإنسان اتجاه التاريخ والزمن الغابر.

ومن جهةٍ أخرى - وبالرغم من وجود الفاصل الزمني على مر العصور - فإننا نرى فرقاً نوعياً بين الأمس والحاضر بما يخص الحياة البشرية، فاليوم - بخلاف الأمس - هناك كثير من الأمور يجب أن تكون في قائمة أولوياتنا، فمثلاً ضعف الروح والمعنى والتراجع الفكري وعجز الإنسان والثقافات وخذاع الحضارات الزائفة والبعيدة كل البعد عن الحقيقة والتي لا تنفي بالعرض. نعم؛ وبالنظر إلى الماضي نجد أن عمر الإنسان أصبح أطول، وأصبح مستوى المعيشة أفضل مما كان عليه من قبل، لكن في المقابل تم وضع تاريخ الإنسان

ضمن إطار فارغ لا يؤبه به. فكل ظَفَرٍ للمادة (المتاع)، وكل صيحة انتصار لها كانت بمثابة السهم الذي يستقر في جسم الإنسان، حيث يزداد شعوراً بالجزلة.

فمن أجل الوصول إلى حل لا بد من تحديد نقطة البداية، ومن الآن فصاعداً يجب عدم التهاون مع هذا الأمر بتاتاً، لكون الإنسان تحت المراقبة الإلهية دائماً. فالنظام الذي سيرضه هؤلاء الأشخاص الذين يرتقون بأنفسهم حتى يصلوا إلى أفق المعرفة والشعور اللامحدودين هو أعلى مستوى من مستويات التنظيم، فمثلاً حققت المجتمعات الغابرة أهدافها من خلال نظام معين، فإننا أيضاً اليوم وبالطريقة ذاتها يمكننا أن نصل لأهدافنا ولا سيما نحن المؤمنون، حيث يتوجب علينا الالتزام بتعاليم هذه الرسالة الربانية التي تصفنا بخير أمة أخرجت للناس حتى نحقق السعادة المطلقة، قال تعالى: ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَذُووْنَ يَأْتِيهِمُ الْبُحْرَانُ ﴾ [آل عمران: ١١٠] صدق الله العظيم.

ب- المرحلة الثانية: الرقي بمستوى عالمنا الحقيقي / المعنوي!

إن البنية الأساسية للمصطلحات والأفكار والكلمات هي بمثابة الحقيقة التي تشكل نسيجاً متكاملًا وعلاقة رئيسة، ولذلك تفقد هذه الكلمات معناها الحقيقي عندما تختص بنظام وفكر معين، إلى أن تظهر من جديد كعنصر دخيل ومؤثر في الأفكار والمفاهيم والمعتقدات المختلفة والمتصارعة فيما بينها.

وهكذا فإن مفردات اللغة تساعد في فهم العالم بشكل أفضل، وتعمل على تكريس رؤية شاملة وجامعة. إن تخيل شكل الوجود وماهيته في أذهاننا يمكن أن نعبّر عنها من خلال اللغة لتظهر بشكل حقيقي على أرض الواقع، وتأكيداً على هذا الأمر فإن اللغة كانت تسمى بدار الوجود، وتعبير آخر يمكننا القول بأن الوجود لا يظهر ولا يكشف عن نفسه إلا من خلال اللغة، وعندما تنتهي الكلمات لا يمكننا أن نفعل شيئاً أبداً^(١). فالكلمة - التي يتم انتقاؤها من أجل غاية معينة، والتي تنبعث من المفهوم الثقافي والاجتماعي للعالم، حيث تتخذ طابعاً رمزياً وجيزاً لنموذج الوجود مستخدماً رمزية الكلمة لدى مجتمع معين أو لدى الحضارات الأخرى - يتم من خلالها السيطرة على فكر مجتمع من المجتمعات، وعادة ما تكون كلمات ومصطلحات مطلّسة ورنانة، وفي هذا السياق فإن مصطلح «الحداثة» جعل العالم بأسره يتبع خطواتها شبراً بشبر وذراعاً بذراع، ومثلها الكثير من المصطلحات الخداعة.

الإعصار القادم من الغرب... لقد عارض الغرب معارضة شديدة فكرة ما وراء الطبيعة التي تتجاوز المحسوسات في تشكيل الوجود، بل وأدار ظهره لها تماماً، ووجه اهتمامه نحو الفرد والعقل والمحسوسات التي تجلب المنفعة المادية، ولذلك تحول مفهوم الإنتاج والاستهلاك إلى أسطورة حديثة.

إن أتباع النظرية العقلية يعتبرون العقل اللامحدود مصدرًا من مصادر القيم بالدرجة الأولى، وتطوراً تاريخياً ملحوظاً نحو التخلص من جوهر القيم الدينية والتقليدية، حيث يوجد عصيين تحياهما هذه النظرية وتطور. وإن أحد أتباع نظرية «توماس - St. Thomas» في القرن العشرين وهو «مارتيانجاس - Jacques Maritain» (١٨٨٢-١٩٧٣م) أفشى سر هذه النظرية، وهو يعدُّ ابن هذه الثقافة، وقال: «إن هذا الملحد يدعي النجاح في نشر الحداثة العلمية المتعلقة بالثقافة، إلا أنه على العكس تماماً، لم ينجح إلا في تفرغ العالم من الروح والمعنى»^(١).

إن الحداثة صرخة نضالية كما يدعون، وقبل تقديمها كمفهوم لأصل الوجود ومن ثم تقديمها كنمط حياة وقحة بنظرنا تم إعداد الأرضية الاقتصادية والاجتماعية والذهنية لها بطريقة شيطانية، وفي هذا السياق فقد تأثرت المجتمعات التي كانت بعيدة عن النظرة المادية البحتة للأشياء بالعقلية الغربية، فانسلخت عن هويتها الأصلية شيئاً فشيئاً، بعد أن وقعت في الشبهة فيما يتعلق بمفهومها الخاص عن أصل الوجود، فالغنى والثراء المادي والدينيوي - الذي يعني الاستهلاك كما تشاء، أي الحرية المطلقة والتقدم والتطور الدائمين، وما شابه ذلك - هو نموذج حديث لأصل الوجود الذي يرتفع ويرتفع فوق أعمدة ممددة، حيث إن عدم الشعور بالأصالة أصبحت بديهية مألوفة لدى الشعوب بسبب ذلك.

علينا أن نبرهن على هذا كالتالي: إن الحداثة أدت إلى أزمة هوية فيما يتعلق بالمخاطرة بأصل الوجود والإنسان، إلا أنها كانت تتضمن عناصر إيجابية بلا شك، فمثلاً التكنولوجيا (التطور التقني) سهلت طرق معيشة الإنسان بشكل عام، وسهلت عملية الاستفادة من المواد الخام الموجودة في الطبيعة بشكل أكبر، كما ساعدت في إيصال المعلومة لأكثر عدد ممكن من الأشخاص، وفي النتيجة فإن المعطيات العلمية والتكنولوجية منذ قديم الزمان إلى يومنا هذا كانت وما زالت تتغذى من المصدر ذاته، حيث قدمت الكثير من الخدمات للإنسانية جمعاء، وفي مقابل ذلك إن الشيء الذي يُكسب التكنولوجيا خصوصيتها هو الهدف من استخدامها والنية من ذلك. ولهذا السبب فإن كل العلوم - مثل الرياضيات والفيزياء والهندسة وغيرها - ليست خارج المؤلف، إلا أننا قد نجد ونكتشف حضارات قد استخدمت الهندسة وأنواعاً كثيرة من المختبرات لأغراض وأهداف مختلفة، فهذا محتمل.

وفيما يتعلق باتخاذ موقف من طريقة استخدامها فيمكن تعريفها بالفرد المنفتح أو المجتمع المنفتح مثلاً، وبتعبير آخر: إن تقديس الماضي المنغلق بكل ما فيه، وعدم قبول أي شيء جديد يتعلق بالمستقبل كونه مجهولاً، وأيضاً محاولة الحفاظ على التقاليد، وجعل هذه الأمور الغاية العليا، سيجعل الموقف يحيط نفسه بسياج الموت ليس إلا. وفي بداية انتشار الإسلام فإن مثل هذا التبرعم كان نموذجاً ومثالاً حياً لعصر الازدهار أمام جميع

المجتمعات التي تبحث عن سبل التقدم والرفي، وبثقة لا متناهية فقد اعتمد الإيمان على العلم، ولم يكن يوماً نظاماً عقدياً يتخذ الجهل جسراً للإنكار.

وهذا يعني أن التاريخ لا يتكرر، وكما قال الفيلسوف «غارديك - Filozof Kierkegaard'in»: «إن فهمنا للتاريخ الغابر بشكل صحيح يجعلنا نفهم الحدث في المستقبل ونعيشه بشكل أفضل، ولا يمكننا العودة بالزمن إلى الوراء، أو أن نأتي بالمعلومة والتقنية فنصوغها كما يجلو لنا، بل على العكس تماماً، فإن ما يتوجب علينا هو الابتعاد عن ردات الفعل العاطفية المجردة عن الموضوعية في ضوء عقيدة «التسخير»، وذلك من خلال ما يمنحه الله تعالى للإنسان مثل الكون وقوانينه، بل يجب أيضاً التوجه نحو التاريخ الذي يهتم أمتنا بعد الآن. فلتكن العناصر الاجتماعية والدينية الخاصة بنا هي الخطط والأهداف التي تعطي العلوم والتكنولوجيا لونا خاصاً من خلالها. فمن دون أن نهمل النماذج والمفاهيم الأخرى المتعلقة بالكون، وقبل أن نقع في موقف ضعيف وغير مرن وخارج المؤلف، علينا أن نطلب وبإصرار تلك الوحدات العملاقة التي تنتج العلم ونطلب ترس التكنولوجيا الفعال ونستخدمه لنستعيد العلم مع هواجسنا وأمانياتنا الإنسانية والمعنوية معاً.

إن لم نتعد عن المواقف التعصبية والتصادمية المبنية على فكرة الأنا، وإن لم نتبع خطوات العلم والحكمة عن كذب، فإننا سنزج بأنفسنا ضمن حلقة عقيمة ورجعية صلبة، والتي يبندها القرآن الكريم بشدة، فمن هذه الزاوية يجب علينا أن نتبع وصايا القرآن الكريم التي تقدم لنا المقترحات والحلول المناسبة التي تنعش روح الإنسان وعقله، والقادرة على التجديد ومواكبة الأحداث المتعلقة بالكون والإنسان والمجتمعات التي تعرفنا على ماهيتها وهويتها من خلال وصفها؛ لأنه إن تم الفشل ولم يتحقق الحل المطلوب، وإن تم الابتعاد عن التحليل والتركيب النهائي، فكل ذلك سيؤدي في النتيجة إلى إداناة وردات فعل عكسية سريعة وعجولة أثناء مراحل تشكل الحادثة نفسها. وكنهج عام فإن الفكرة التي تسعى لنيل القبول في أوساط المجتمعات لا بد أن تردّ على فكرة أو فعل معين بشكل أقوى وأكثر تأثيراً، فالفكرة يجب أن تكون من جنسها أيضاً. قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَلِّدْهُمْ بِالنُّتِ هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴿٣٥﴾﴾ [النحل: ١٢٥، وانظر الإسراء: ٥٣]. ولذلك: يجب أولاً معرفة تفاصيل الحادثة التي أمامنا بشكل جيد وشامل، وحتى تكون إدانتنا لموضوع ما محققة وفي محلها فيجب أن نفهم الواقع؛ لأن عدم فهم الواقع بشكل جيد يؤدي إلى توجيه الانتقادات للأشياء، ولذلك تظهر الاختلافات التي لا معنى لها، ولا يتم التوصل إلى حل معقول. ولهذا السبب فإن الشيء «في مكانه المناسب» يكسبك نظرة عالمية ثابتة للأشياء، فإن وضعنا ذلك حسب المصطلح الذي استخدمه الفيلسوف «سبينوزا - Spinoza» - حيث يجب استخدامه بناءً على فكرة «sup specie aeternitas»، أي: يجب تكوين فكرة عامة وشاملة عن الأشياء منذ

الأزل وإلى الأبد^(٣)، ومن دون أخذ الماضي والحاضر والمستقبل بعين الاعتبار - لا يتكون لدينا نظرة عامة ودقيقة للأشياء، وبعبارة أصح يمكننا القول: إنه يجب أن نلقي نظرة عامة على الأشياء في وقتنا الحاضر أيضاً. فالآن لا مكان للموت بيننا «Wittgenstein»^(٤)، وإن وضحنا ذلك عن طريق المصطلحات التي تذهب بنا إلى العصور القديمة من خلال معنى الإنسان بأنه «ابن الوقت» أي الذي لا يأسف على الفائت ولا ينتظر الوارد. فهنا نحن كعناصر الوجود، وظيفتنا هي أن نشعر في أنفسنا بضرورة أداء المسؤولية التي تقع على عاتقنا تجاه المقام الرباني، وذلك من خلال معرفة مجريات الأحداث التاريخية منذ الأزل وإلى الأبد. إذا قمنا بالاهتمام في جزء معين دون الجزء الآخر من أجزاء الحقبة الزمنية، عندئذ يظهر لدينا الاختلافات والصرعات ويصبح لدينا منهج ذو نظرة أحادية مركزها «الأنا» النابعة من هذه الاتجاهات التي تقترح علينا الحلول من وجهة نظرها وحدها فقط، وتفرضها فرضاً على الآخرين. والحل أو ما يؤدي إلى الحل هو التحلي ببعد النظر والبصيرة، وبتعبير أصح؛ عندما يتم تحريض المؤمنين على أمر معين، يجب أخذ القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة بعين الاعتبار من جهة، ومراقبة حركة التغيير الاجتماعي عن كثب من جهة أخرى، لذلك يجب تشخيص النسيج الداخلي والمنهج الداخلي بشكل جيد بناءً على وحي القرآن.

نستطيع أن نقول: إن وظيفتنا بالدرجة الأولى هي تشكيل بديل مناسب للأشياء، فعند تشكيل بديل مناسب للأشياء، يجب القضاء على جاذبية الأسطورة التي تسمى بـ«العولمة» وبشكل كامل أولاً، ثم بعد ذلك القيام بفضحها وبيان أصلها ونشأتها للجميع، ويجب أيضاً إظهار حقيقة زيفها وأن مضمونها يختلف تماماً عما يظهر لنا، بل وأنها ستودي بالمجتمعات إلى الهاوية إن لم نتدارك خطرهما. فبعد التحليل والبحث الدقيق تبين أن أصل ظهور «العولمة» كان في نهاية القرن التاسع عشر للميلاد وفي بداية القرن العشرين للميلاد، ويجب التأكيد - من خلال البحوث العلمية الحديثة التي تتناسب مع تطور العالم بشكل عام - على أن العولمة وليدة نظرية دينية وفكرية، ولا سيما (الكاثوليكية) التي تسعى جاهدة لتجديد وتسويق نفسها بحيث يقوم الجميع بالتكيف والتأقلم معها^(٥). ومن جهة أخرى يجب على المسلمين على وجه الخصوص إظهار العناصر الاعتقادية القادرة على مجابهة هذا الفكر الخطير وتفعيلها، فيجب أن نضع هذه الحقيقة نصب أعيننا، والتي تقول: «يتشكل تاريخ المجتمعات الإسلامية ضمن إطار القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، ثم يتطور ويسمو، مع الاهتمام بالأفراد والجماعات المتأثرة بالقرآن الكريم. ولهذا عندما ننظر للأمر من هذه الزاوية ندرك أن ما يجب على المسلمين هو البحث عن الهوية المعنوية، التي من المفترض أن تحتل حيزاً وسطاً كمخزون عملي بين القلب

(٣) Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 1464

(٤) Ömer Naci Soykan, Felsefe ve Dil-Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma, Kabcacı Yayınevi, 1. basım,

İstanbul 1995, s. 20-25

(٥) <http://www.cnrtl.fr/definition/modernisme>

والقرآن من جهة، وبين العقل والقرآن من جهة أخرى، بدلاً من بعض الأفكار الخاطئة والشعور غير المناسب بالنسبة لنا. وكخصوصية؛ قبل أن يتكون لدينا عشق لله وحب الارتباط برسالته بشكل صحيح وإرادي، لا يمكن ظهور هيكلية تاريخية، ولهذا السبب وطيلة هذه الفترة يجب العودة إلى القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة كونها أصلين لا يمكن أن يطرأ عليهما أي تغيير. وبناء عليه يجب علينا نحن المؤمنين أن نستجيب للمساءلة الإلهية حتى نغير واقعا بأبدينا ونتخلص من الشوائب الفكرية مجدداً. قال تعالى: ﴿ * أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَبِيرٌ مِّنْهُمْ فَسِقُونَّ ﴿١٦﴾ ﴾ [الحديد: ١٦]. وباختصار: في يومنا هذا يحتاج العلماء المسلمون إلى رفع المعنويات، والتخلص من الفكر الانهزامي الذي يستحوذ عليهم من خلال العبارة التي تقول: «أنا لا يمكنني تحقيق أي إنجاز»، وبدلاً من هذه الأفكار السلبية لابد من زرع الأفكار الإيجابية، وذلك بزرع الثقة في النفوس والتشجيع على رفع الهمم، والخلاص من الشعور بالعجز وعدم القدرة على الإنجاز، ولذلك يجب أن يُنظر للعلم الشرعي المتوارث على أنه عامل فعال من عوامل البناء وليس عاملاً من عوامل الهدم. يجب الاهتمام في جملة المكتسبات هذه، بروح السعي والجد لرفعها إلى مستوى عال من الرقي الذي يعطيها القدرة على حل المشكلات الموجودة؛ لكي تحل كبديل فعال ومناسب بكل جدارة حتى يتم الاستمرار في جوهر الحيوية هذه، مع الحفاظ على الخصوصيات، وبذلك ستكون عملية تطبيق الدين أكثر حيوية ونشاطاً وأتساقاً مع الحياة اليومية.

والله أعلم بالصواب.

المراجع:

- Cevizci, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2010.
- <http://www.cnrtl.fr/definition/modernisme>.
- Soykan, Ömer Naci, Felsefe ve Dil-Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma, Kabalcı Yayınevi, 1. basım, İstanbul 1995.
- Tokat, Latif, Varoluşçu Teoloji, Elis Yayınları, Ankara 2013.

İnsanın Yabancılaşmasına Yönelik Sûfî Perspektif

Kadir ÖZKÖSE*

Özet

En büyük kriz insanlık krizidir. Ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel krizler belki bir şekilde aşılabılır ama insanlık krizi tamiri kolay olmayan büyük yaralar açar. O nedenle en büyük yatırım insana yapılan yatırımdır. İnsanın yetişmesi iç ve dış dengesinin vücuda getirilmesine, itinalı bir yaşam sürmesine, kendisiyle barışık olmasına, kendi içsel derinliklerine yapacağı yolculuğa, kendi potansiyellerini kullanmasına bağlıdır. İnsan Allah'ın umut kesmediği bir varlıktır. Yeter ki insan kendinden kaçmasın. Zaten bu kaçış nereye olacaktır. O'ndan gelip yine O'na döneceğimize göre insanın anlam haritasını belirlemesi, Rabbine koşması, cennet yurdunu mesken tutması, ünsiyet peyda etmesi, Allah'la irtibat içinde olması ve kozmik düzenin bir parçası olarak ontolojik yapısına sadık kalması gerekmektedir. İnsanın ontolojik serüvenine dikkat çeken tasavvuf, insanı kadim değerlerle buluşturmakta, sonsuzluk kervanına katılmaya davet etmekte ve kendi işlevselliğini gerçekleştirmeye davet etmektedir. Halife olarak yaratılan insanın kendini unutup, yanlış adreslere savrulup, ezeli gerçeklikten uzaklaşıp kendisine ve Rabbine yabancılaşmasını reddetmekte ünsiyet kökeninden gelen insanın benliğini inkişaf ettirmeye çalışmaktadır. Kısaca makalemizde bu benlik inkişafının ontolojik temelleri üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, yabancılaşma, insan, sûfî, fitrat, âlem, vahdet ve kesret

Sûfî Perspective of Human Alienation

Abstract

The biggest crisis is a crisis of humanity. Economic, social, political and cultural crises can be somehow overcome, but humanitarian crisis inflicts deep and unrepairable wounds. Therefore, investing in a human being is the most sizable one. Human growth depends on ensuring internal and external balance, living a conscientious life, being at peace with himself, taking a trip to his inner depths and the use of his potentials. Man is a being that God does not despair of as long as he does not evade himself. But then where can be the escape since we shall return to whom we come from? So, man needs to set a course for the meaning of life, create familiarity with the Lord and run to Him in the sense of being in touch with God, seek the heaven for the dwelling place and should remain faithful to his ontological structure as a part of cosmic order. Sufism draws attention to the human

* Prof. Dr., Bozok Üniversitesi Rektör Yardımcısı, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, SİVAS, kadirozko60@hotmail.com, (0354) 2421140/1049.

ontological adventure, meets him with the ancient values, invites to join the caravan of eternity and advices to perform his functionality. It rejects human's self-alienation and alienation from Lord caused by straying away to the wrong deeds and moving away from the eternal reality and tries to develop the self-respect of man who was created as the Caliph and with the origin of familiarity. In short, this article focuses on the ontological foundations of this self-development.

Keywords: Sufism, alienation, human, sûfî, human nature, universe, unity and multiplicity

Tasavvuf; nihayetin bidayette saklı olduğu gerçeğini idrak, vatan-ı aslîye duyulan iştîyak ve Elest bezminde yapılan misaka sadakattir.¹ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'ye (ö.672/1273) ait olan *Mesnevi*'nin dibacesi bu derdin terennümünden ibarettir. Allah insana kendi ruhundan üflemiştir.² Allah'ı unutmak o nedenle en büyük azaptır. Firkat ve vuslatın beyanı sûfîlerin en temel vurgusu olagelmıştır. Tasavvufî manzumeler firkat ateşinin yakıcılığından bahse koyulurken insanı perişan eden ayrılık sancısına dikkat çekmektedir. Fenâ, vecd, istiğrak, bast, himmet, cem ve cemu'l-cem' kavramlarıyla da vuslatın gözü gönlü bürüyen güzelliklerinden dem vuran şiirler sayılamayacak kadar çoktur. Seyr u sülûk eğitimi bu ayrılık azabının manen son bulup vuslat şerbetinin içilmesi demektir. İrfânî çizgide aşkın Tanrı tasavvurundan çok içkin Tanrı tasavvuru öngörülerek hem tenzihî hem de teşbihi boyutta kulun Rabbiyle manevi beraberlik yaşaması öngörülmektedir. Biz de bu makalemizde sûfîlerin yabancılaşmadan kastını şu dört ana başlık altında değerlendirmek istiyoruz.

1. Yabancılaşmanın Ontolojik Boyutu

Yaratılan her insan bi'l-kuvve insan olarak yaratılmış, insanî kemâlâta sahip olarak donatılmıştır.³ İmkân olarak vücuda getirilen kimi insanlar bu potansiyelinden habersiz olabilmekte, kendi işlevselliğini gerçekleştirememektedir. Tüm eşyada olduğu gibi insanda da görünen maddi yapısının ötesinde bir ayrı sabitesi vardır.⁴ Mutlak Varlık Allah (c.c.) olduğuna göre mevcudatın her biri Hakk'a ait bir esmânın tecellisinden ibarettir. İnsanın dışındaki varlıklar ilahi isimlerden birinin ürünü iken, insan ilahi isimlerin her birinin kendinde bir bütün olarak tecelli ettiği bir varlıktır. İnsan kendinde mündemiç olan bu ilahi isimlerin

¹ Ebu'l-Kasım Abdülkerim el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi ilmi't-tasavvuf*, haz. Ma'ruf Zerrik & Ali Abdulhamid Baltacı, Daru'l-Hayr, Beyrut 1993, s. 299.

² Hicr, 15/29.

³ William Chittick, *Hayal Alemleri -İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi-*, çev. Mehmet Demirkaya, Kaknüs yayınları, İstanbul 1999, s. 49-50.

⁴ Abdurrezzak Kâşânî, *Mu'cemu istilâhatî's-sufiyye*, thk. Abdülâl Şahin, Daru'l-Inad, Kahire 1992, s. 55.

farkına vardıkça kendi gerçekliğini idrak edecektir. İlahi isimlerin insanda görünür olması insanın insanlık meleklere ile donanmasına yol açacaktır.¹

Elest bezminde ruhlarımızın Allah ile sözleşmesinde bir farkındalık vardı. “Elestü bi-Rabbikum” hitabına “Belâ” cevabıyla kul ile Rab arasındaki ilişkide güçlü bir şuur bulunmaktaydı. İnsanın yapısında bulunan bu ezeli cevher onu sonsuzluk âlemiyle irtibata geçirmekteydi. İnsandan beklenen bu astral yolculuğu gerçekleştirmektir. Zira tasavvuf erbabına göre bir devir nazariyesi bulunmaktadır. Cenâb-ı Hakk’ın sıfatları insan şeklinde tecelli etmeden önce, basitten mükemmele doğru bir sıra takip eder ve kâinatta mevcut bütün varlıklardan süzülüp geçerek derece derece insana doğru gelir. İnsan ise, insan suretinde bu âleme gelmeden önce maddî olarak “ata (baba) belinde” ve “ana rahminde” bir parça sudan (meni) ibarettir. Ana ve babanın vücudundaki o su ise onların yeyip içtikleri madenlerden meydana gelmiştir. Şu halde varlık olarak insan meni haline gelmeden önce, maddî bakımdan kâinatta dağınık bir halde durmakta, her zerresi ayrı bir varlıkta bulunmaktadır. İnsan da bu yüzden bütün kâinatın hulâsası, yani âlemin özü kabul edilmiştir.²

İnsanın bu dünyaya gelişi bir tenezzülât aşamasıdır. Hak katından gelen ruhlarımız olanca safiyet, letafet ve nûrâniyetle donatılmışken beden kılıfına bürünmek, ten kafesine girmek ve şehadet âlemine inmek suretiyle bedenin kayıtlarıyla kayıtlanmıştır. Sonsuzluktan sonlu boyuta indirgenme hâli ölümsüzlükten ölümlü hâle bürünme durumu, letâfetten kesâfete dönüşme süreci, Allah’tan gelirken Allah’a uzak duran bir yaşama bürünme seyri kavsi nuzûlî boyutuyla insanın ulvî âlemden süflî âleme inişini göstermektedir.³ Hakikat-i Muhammediyye mertebesinde feyz-i akdesle ilahi isimlerin her birine muttasıl olarak bürünmüşken, feyz-i mukaddesle kendi hakikatimizi beyan eden isimlerle âyân-ı sâbitede munfasıl bir mahiyette kendi yetkinliğimize sahiptik.⁴ Âyân-ı sâbitedeki gerçekliğimizle Allah’ın ezeli ilminde yer alan niteliklerdik.⁵ Kader sırrına bürünmüş, Hakk’ın ilminde yer almış, her türlü izafî varlıktan sıyrılmış aslî varlığımıza bürünmüştük.⁶ Bu mertebede kul olarak Allah’la herhangi bir ontolojik birlikteliğimiz, parça ve bütün ilişkimiz yoktu ama mânen kendimizi O’nda hissediyor, seyr-i fillah mertebesiyle sonsuzluğun, Mutlak Güzelliğin, Mutlak

¹ Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-hikem*, haz. Ebu’l-A’lâ el-Affî, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabi, Beyrut 1400/1980, I, 101-102.

² Abdullah Uçman, “Devir Nazariyesi ve Osmanlı Tasavvuf Edebiyatında Devriyeler”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler Kaynaklar-Doktrin-Ayin ve Erkan-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-İkonografi-Modernizm*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2014, s. 576.

³ Uçman, “Devir Nazariyesi”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, s. 576-577.

⁴ İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, I, 120.

⁵ Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Kitâbü’t-ta’rifât*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1995, s. 30.

⁶ Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *İnşâu’d-devâir-ukletu’l-müsteofir-et-tedbirâtu’l-İlâhiyye*, haz. H. S. Nyberg, Leiden, 1336/1919, s. 16-17.

Gerçekliğin O'nda olduğunu biliyor, O'ndan beslendikçe ve O'na manen yakın oldukça nûrânî boyuta ermenin farkına varıyorduk.

2. Yabancılaşmanın Kesret Boyutu

Ezeli ilimde ilahi esmânın ayrıştığı varlıklarken ruhlar âlemine gerçekleşen tenezzülâtla nûrânî ve latif varlıklar olarak belirlemeye başladığımız ifade edilir.¹ Tasavvufî ontolojide varlık mertebelerinin bu seyri sonucu insan potansiyel imkânlarla bürünen bir varlık konumuna gelmektedir. Bir sonraki aşamada ilahi zât tecellisi misâl âleminde tezahür etmeye başlar. Misâl âlemi, âlem-i ervahın feyzini şehâdet âlemine ulaştıran bir vâsıtaadır. Ruhlar ile cisimler arasında bir berzahtır. Bu yüzden her iki âlemin hükümleri bu âleminde toplanmıştır. Çünkü hem zâhir hem de bâttır; bununla beraber her iki âlemin gayridir. Ruhlara nisbeten kesîf, cisme nisbetle latiftir. Cinler de bu âlemdendir.²

Misâl âleminde bir proje varlık olarak tenezzül eden insanın şahadet âleminde artık maddesel boyutta indirgendiği, şekli hüviyete kavuştuğu, kayıtlar altına girdiği, kesâfete büründüğü görülmektedir. Yaratılış serüveni boyunca vahdet âleminde her türlü kaygı, sancı, acı, felaket, ıstırap ve kötülükle karşılaşmazken insan imtihan yurdu olan şâhâdet âleminde artık kötülük, felaket, darlık ve zafiyetle sınanmaya başlamaktadır. Kesret âleminin dağınıklığı ve aldaticılığı insanı boğmakta ve bunaltmaktadır. Kalabalıklar arasında yalnızlığını, asli vatanından uzaklaştığını, hatta kendi öz cevherinden koptuğunu, farklı adreslere savrulduğunu, yaratılış maksadını unuttuğunu ve kendine yabancılaştığını görmekteyiz. Ahsen-i takvim üzere yaratılan insanın esfel-i sâfilîn derekesine düşmesi insanın ilahi azabı hak etmesine yol açmaktadır. Yaratılış sırrını unutan, fıtrattan uzaklaşan ve kendini kaybeden insana gerçeği hatırlatmak, aslına yolculukta bulunmak, ait olduğu mertebelere ulaşmak için rahmet-i ilahiye taşar ve her daim fırsatlar sunar. İnsan kendi haline terk edilecek, kötülük çukuruna yuvarlanacak ve ihmal edilecek bir varlık değildir çünkü. Gönderilen peygamberler, nazil olan kutsal kitaplar, okunan Allah'ın ayetleri her dönemde insanın yabancılaşmaktan kurtulması için gönderilmiştir. İlahi uyarıcıların hatırlatmaları ile insanın aklî melekeleri, düşünce ve tefekkür boyutu, ruhsal derinlikleri yeniden işlevsel hâle gelmektedir. İdrak bilinci gelişen insanın ruhu ten kılıfını yırtarak etkin rol oynamakta, dünyevî tutkularla esarete mahkûm kılınan aklı özgürlüğünü elde etmekte, günah ve isyan kirleriyle kirletilen kalbi Allah'ın nuruyla aydınlanmakta ve bu uyarıcılarla insan yeniden uyanışın, donanımın ve hayattaki sorumluluğunun farkına varmaktadır. Bu farkındalık insanın yarım kalan yolculuğunun tamamlanmasına katkı sağlamaktadır. Yabancılaşmaktan kurtulmayı

¹ Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 253.

² Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, s. 232-233.

sağlayan bu ikinci tur yolculuğunun adı artık kavs-i urûcîdir. ¹ Kavs-i urûcî müminin miracı ve sonsuzluğa kanat çırpmasıdır. Geldiği vahdet âlemine yeniden ama bilinçli bir şekilde yolculuk yapmasıdır. Önceden inerek geldiği bu şahadet âleminden artık misal âlemi, melekût âlemi, ervâh âlemi, âyân-ı sâbite mertebesindeki vâhidiyyet âlemine yükselir. Bu yükseliş onda kemâlât sağlar. Bu donanım onun insan-ı kâmil konumuna yükselmesine yol açar.² İnsan-i kâmil ayağındaki zincirleri kıran, kollarındaki bukağaları koparan, ruhunu saran kementleri söküp atan, sıkıştırıldığı kapanları ortadan kaldıran, Allah ile kendi arasında gerilen, gözünün ve gönlünün görüş ufkunu kapatan günah perdelerinden zulmânî ve nûrânî perdeleri sıyıran insandır. Ayrılığın açısından, uzak kalmanın donukluğundan kurtulan insan-i kâmil artık ballar balına bulmuş, menzil-i maksûda ulaşmış ve vuslat şerbetini içip ölmeden önce ölmenin sırrına ermiştir.

Kozmik boyutta kâinatı kuşatan insanın mikro kozmos oluşu tüm âlemlerde tecelli kılınan ilahi isimleri bir bir gerçekleştirebilen varlık olmasındandır. Zerreden küreye tüm eşyanın künhünü idrak eden insanın evrendeki yalnızlığından çok evrene ünsiyetinden bahsedilebilir. Eşyanın tesbihâtına ortak olan insanın kâinattaki güçsüzlüğünden çok kozmik zikre iştirakinden bahsedilebilir. Dolayısıyla insan, şayet kendine yabancılaşmazsa âlemlerle ve tüm varlıklarla dost olur. Allah'tan hakkıyla korkanlar için Allah tüm âlemleri müsahhar kılar. Kozmik düzenin bir parçası olarak insanın mahkûm değil halife varlık olarak varlığını âlemde hissettirmesi esastır. İnsanın hükümlerle varlık oluşu onun tahakkümünü ve eşyayı sömürmesini değil âlemdeki kozmik düzenin varlığına katkı sağlamasını, eşyanın ve tüm varlıkların beklentilerine cevap vermesini sağlar. İnsan eşyanın lisan-ı haline tercüman olduğu zaman evrendeki her varlığın kendisine âmâde olduğunu bilir. Kendinden kaçan, aslına yabancılaşan, tenezzül ettiği mertebeleri tekrar aşamayan, manevî mertebeleri kat edemeyen, kemâlât sırrına eremeyen insan süflî hayatın pençesinde erimeye, gündelik hayatın belirsiz adreslerinde savrulmaya, eşyanın tasallutunda köleleşmeye mahkûmdur. O halde insanın eşya ile münasebeti nasıl olmalı? sorusuna cevap aramak zorundayız.

3. Yabancılaşmanın Madde Boyutu

Dünya ve ahiret dengesine vurgu yapan, madde ve mana birlikteliğini önemseyen, birey ve toplum ilişkisini emreden, ruh ve beden uyumunu öngören İslâm dini her şeyden önce insanın bu dünyanın nimetlerinden faydalanmasını,

¹ Mustafa Uzun, "Türk Mutasavvıfları Edebiyatında Devriye ve Ahmed Yesevî'nin Devriye Yaşnamesi", *Ahmed-i Yesevî Hayatı-Eserleri-Fikirleri-Tesirleri*, haz. Mehmed Şeker, Necdet Yılmaz, Seha Neşriyat, İstanbul 1996, s. 488-489.

² Kadir Özköse, "İnsan-ı Kâmil Nazariyesi Çerçevesinde İnsan-Âlem İlişkisi", *Araştıran Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, Bıçkek 2010, sayı: 9-10, s. 17-33.

dünyevî sorumlulukları yerine getirmesini emretmektedir. Dolayısıyla İslâm'da dünyadan kaçış, maddeyi inkâr, eşyayı terk söz konusu değildir. İslâm'da ruhbanlık olmadığı için insanın uzleti yaşam felsefesi haline getirmesi mümkün değildir.

Ancak İslâm'ın öngördüğü ahenk ahireti ihmal ve dünyayı ebedileştirmek, ruhu göz ardı edip bedensel ve tensel ihtiraslara bürünmek, manayı göz ardı edip maddenin tutkusuna kapılmak, vahdetten kaçıp kesrette kaybolmak şeklinde menfi yönde bozulacak olursa insanın fitri dokusu kaybolmakta, kendine yabancılaşması artmakta ve hayatın dümeni tefessüh etmektedir. Günümüz toplumları maalesef materyalist düşüncelerin etkisinde savrulmakta, seküler dünya görüşlerinin kıskacında kaybolmakta, bencillik ve ihtirasların kurbanı ve çıkar çatışmalarının zebunu olmaktadır. İnsanlık bugün ulvi duyguları, manevî huzuru, ahlâkî değerleri ve insanî ilişkileri kaybetmektedir. İşte bu noktada geçmişte olduğu gibi günümüzde de tasavvufun diriltici nefesi, uyarıcı sesi ve hatırlatıcı boyutu dikkatimizi çekmektedir. Tasavvufî gelenek insanın maddeye esaretine karşılık zühd düşüncesini, seküler tabiata karşılık fakr anlayışını, ihtiras tutkunluğuna karşılık kanaat hazinesini, hodbinlik ve menfaatperestlik karşısında tevazu ve alçak gönüllülüğü şiar edinen bir yaşam biçimini öngörmektedir. Bu anlamda zühd maddeyi inkâr değil maddeye esareti inkârdır.

Dünya zevkleri bizi kasıp kavuran ihtiraslarımızın habercileridir. Zevkler emelleri, emeller de elemeleri doğurmaktadır. Makam ve mevki hırsı, ben duygusu, ele geçirme arzusu, doyumsuzluk tabiatı kişiyi Hak'tan uzaklaştırır. İhtiraslar başkalarının kapısına yüz sürme alışkanlığı kazandırır. Emelperest olmak insanı dünyaya bağlar. Nefsi doyurmak mümkün olmadığı için, onun beslenmesine yarayan emellerin de sonu yoktur. Her emel, sonunda bir elem meydana getirir. Bu yüzden emele, elem bozuntusu denilmiştir. Zühd, nefsin dünyaya iltifat ettiği, kalbin ona meylettığı ve kişinin dünyalığı arzu ettiği anda, mücahede ile dünyadan yüz çevirmektir.¹

Dünyevî ihtiraslar ve maddeperest tabiatlar gam ve kederin artmasına sebep olurken, zühd kalp ve beden huzur bulmasını sağlayan bir faktördür. Zira, Enes b. Malik'ten rivayet edilen bir hadis-i şerifte Hz. Peygamber (s.a.v.), gayesi âhret olanların kalbine, Allah'ın, zenginliği yerleştireceğinden, dünyanın kendisine rağbet edeceğinden, gayesi dünya olanların gözlerinin önüne fakirliği yerleştireceğinden ve iki yakasını bir araya getirmeyeceğinden bahsetmektedir.² Meşhur sûfî Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin (ö.215/830) ifadesiyle söyleyecek olursak, bir kalbe dünya gelip yerleşirse, ahiret oradan göç edip gider.³ Tasavvuf erbabına göre haram malın azabına ve helal malın hesabına hazır olduktan sonra kişinin

¹ Abdulah b. Mübarek, *Kitâbü'z-zühd ve'r-rekâik*, thk. Habiburrahman Azamî, Beyrut 1386, s. 9.

² Vekî' b. Cerrah, *Kitabu'z-zühd*, thk. Abdurrahman b. Abdilcebbar el-Ferîvâî, Mektebetü'd-Dâr, Medine 1994, II, 638.

³ Ebubekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Kitâbü'z-zühd*, çev. Enbiya Yıldırım, İstanbul 2000, s. 59; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 411.

dünya nimetleri ile donatılması kendisine engel teşkil etmeyecektir. Dünyevî imkanları elde edeyim derken din ve diyaneti elden çıkarırlar en büyük hüsrana uğrayacaklardır. Hırs ve ihtirasa sevk ettiği, kibir ve gurura yol açtığı, çokluk yarışına büründürdüğü için sūfler, madde ve servete tepki göstermişlerdir. Çünkü dünya hayatına meyiletmek, âhiretin unutulmasına yol açar, dünyanın kulu, şehvetlerinin esiri yapar.¹ Bu gerçeği özlü bir şekilde ifade eden Fudayl b. İyâz (ö.187/802) demiştir ki: “Allah, şerrin tümünü bir eve doldurdu, dünya sevgisini de bu eve anahtar yaptı. Hayrın tümünü diğer bir eve doldurdu, zühdü de bu eve anahtar yaptı.”²

Dünyevî ihtiraslar insanı hem Rabbine hem de kendine yabancılaştırmaktadır. Dünyaya arzu ve sevgi gözüyle bakanın kalbinden Allah'ın zühd ve yakîn nurunu söküp atacağından bahseden Ahmed b. Ebi'l-Havârî (ö.230/844),³ dünyadaki geçici lezzetlerin aldaticılığına dikkat çekmektedir. Dolayısıyla zühd elde servetin olmayışı değil kalpten maddenin tesirini söküp atabilmek,⁴ elde bulunmayan şeyin, gönülde de bulunmamasıdır.⁵

Allah nazarında insanın varlıkların en son halkası olduğunu beyan eden Mevlana, kendisini kimseye satmaması gerektiğinden bahseder. Bu noktayı ispat için Mevlana, bir horoza, köpeğe, katıra ve ata sahip bir kişinin hikâyesini anlatır. Bu kişi, Hz. Musa'ya çok yalvarır ve onu ehli hayvanların dilini kendisine öğretmeye ikna eder. Sonra bir gün horozun köpeğe, atın yarın öleceğini söylediğine şahit olur. Bunun üzerine çarçabuk atı o akşam satar. Ertesi gün horozun, katırın da kesinlikle öleceğine dair köpeğe verdiği haberi duyunca, onu da satar. Yine horoz kölenin öleceğine dair köpeği ikna ederken efendi konuşmayı duyar ve köleyi de derhal satar. Belayı defettiği için mutlu olan adam yine horozun dediklerine kulak misafiri olur ve horozun köpeğe kendisinin öleceğini söylediğini duyar.⁶

Adam, Hz. Musa'ya koşarak kendisini kurtarması için yalvarır ve buna Hz. Musa'nın cevabı şu olur: “Şimdi git kendini sat ve kendini kurtar.”⁷

Rumi bu hikâyeyi kullanarak kendi niteliklerini dikkate almayan kişinin bir gün her şeyi kaybedebileceğini, benliğinin kaybolacağını ve başkasının aleti olacağını belirtir. Bu hikaye, aynı zamanda işaretlerden hiçbir şey öğrenmeyen ve başı dertten kurtulmayan ben-merkezli bir kişinin karakterini de açığa çıkarmaktadır.

¹ Kadir Özköse, “Zühd ve Sūflerin Zühde Yükleedikleri Anlam Tasavvufta Dünyevileşmeye Tepkisel Yaklaşım”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas 2002, VI/1, 180.

² el-Beyhakî, *Kitabü'z-zühd*, s. 233; Kuşeyrî, *er-Risale*, s. 119.

³ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 410.

⁴ el-Beyhakî, *Kitâbü'z-zühd*, s. 59; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 117.

⁵ Ebû Bekir Muhammed Kelâbâzî, *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, thk. Mahmud Emin en-Nevevi, el-Mektebetü'l-Ezheriyyetu li't-Turas, Kahire 1992, s.110.

⁶ Kadir Özköse, “Mevlânâ Düşüncesinde Firkat ve Vuslat”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, sayı: 14, s. 233-250.

⁷ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî*, çev. Velede İzbudak, haz. Abdülbaki Gölpinarlı, MEB Yayınları, Ankara 1998, III, 266-277, b. 3266-3398.

Mevlana, bu örneklerden hareket ederek, insanın, temel tabiatının, çaresizliğinin ve güvensizliğinin sonucu olarak, servet ve güç vasıtalarına başvurduğu, kişilerarası ilişkilerde de serveti, gücü ve inancı kullanmaya yeltendiği genellemesinde bulunmaktadır. Böyle bir insan iktidara gelince yanlış davranmaya başlar.¹

4. Yabancılaşmanın Benlik Boyutu

Makalemizin başında da belirttiğimiz gibi, potansiyellerini maksimum düzeyde kullanmak suretiyle insan, benliğini inkişafa erdirebilecektir. Kişiliğin en yüksek derecede inşa edilmesi, insanın anlam arayışını her daim sürdürmesi ve değerler ışığında yol alması insanlık cevherinin görünür kılınmasını sağlar. Bu nedenle insanın kendini gerçekleştirme derecesi, gerçekleştirilen potansiyellerle doğru orantılıdır.²

Maslow'a göre insanın güvenlik, ait olma, özdeşleşme, sevgi ve saygı gibi temel gereksinimlerine olan ihtiyaç doyurulduktan sonra, birey olgunlaşması ve kendini gerçekleştirme için doğuştan getirdiği potansiyellerini gerçekleştirebilecektir. Maslow'a göre, değerlerin gerçek kaynağına ulaşmak için tek yol, iç benliğe yönelik bir arayışın başlamasıdır.³

Nefsini tanıyan Rabbini tanır ilkesi insanın empirik beni yanında, bir de ilahi bir bene sahip olduğunu göstermektedir. Allah insanı kendi suretinde yaratmıştır. Bu yönüyle insan, Tanrı'nın suretine göre yaratılmıştır. Tanrı'nın suretine göre yaratılmış olmak, insan için en büyük güvence ve koruyucu nedendir. Tanrı'nın suretine göre yaratılmış bir şeyi Tanrı'dan başkası yok edemez ve varlığını ortadan kaldıramaz.⁴

İnsanın kendisinde var olan bu ilahi öze ulaşabilmesi için, aradan egonun kalkması gerekmektedir. Dolayısıyla zihni boşaltmadan, kalbi temizlemeden, empirik beni öldürmeden ilahi gerçekle yüzyüze gelmek mümkün değildir. İlahi gerçekliğin mahiyeti, "Kendileri kalben saf, ruhen fakir, sevgi dolu kılarak belli şartları sağlayan kimseler dışındakilerce doğrudan kavranamayacak şekildedir." O halde, "... Her bilme, belli koşulları gerektirir; koşullar da, farklı bilgi nesnelere göre değişir. Tanrının kendisini göstermesi ya da bilinmesi ise bilincin saflaşmasına bağlıdır.⁵ Zihnin boş duygulardan arındırılması, gönlün saflaşması ve nefsin tezkiyesi insanın herşeyden önce kendi gerçekliğini idrak etmesini sağlayacaktır.

¹ A. Reza Arasteh, *Mevlâna Celâleddin-i Rûmî'nin Kişilik Çözümlemesi Aşkta ve Yaratılıştta Yeniden Doğuş*, çev. Bekir Demirkol - İbrahim Özdemir, Kitabiyat, Ankara 2000, s. 79.

² Victor Frankl, "Kendini Gerçekleştirme ve Kendini İfade Etmenin Ötesinde", *Sana Ruhtan Soruyorlar*, haz. Kemal Seyr, çev. A. Demirhan, İstanbul 1991, s. 324-325.

³ Abraham H. Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, çev. Okhan Gündüz, İstanbul 2001, s. 40-50.

⁴ Ekrem Demirli, *Fusûsü'l-Hikem Şerhi*, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2006, s. 443.

⁵ Abdülatif Tüzer, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2006, s. 199.

İrfanî gelenekte insanın kendine yabancılaşmasını önlemek için ârîfin duysal benlik putunu kırması gerekmektedir.¹ Aradan benlik putu kaldırıncı kul ile Rabbinin buluşması sağlanır. İnsanın değeri ancak özü itibariyledir ve onun egoizmi demek olan “benlik”i bu özü yakalamada engeldir. O halde o, kendini benlik örtüleri altında saklayan “asıl ben”ini yakalayabilmeli; bir başka ifadeyle hiçlik deryasına dalarak kendini arındırmalıdır.²

Ârifleri susayan kişiye, kalpteki ayrılık ateşini susamaya, visale mani olan varlık benliğini duvara, benliğin yavaş yavaş izalesini duvardan kerpiç koparmaya, koparılan her kerpiçle secde mahallinde Allah’a yaklaşmaya benzeten Mevlânâ,³ bu durumu şu şekilde hikâye etmektedir:

“Bir dere kıyısında yüksek bir duvar vardı. Duvarın üstüne de susamış dertli bir kişi çıkmıştı. Suyu ulaşmasına, susuzluğunu gidermesine o duvar engel oluyordu. Susuz adam da su için balık gibi çırpınıyordu. Ansızın suya bir kerpiç parçası attı. Kerpicing düşmesi ile suyun çıkardığı ses, kulağına bir söz gibi geldi. Suyun sesi bir sevgilinin sesi gibi tatlı idi. O su sesi, adamı üzüm suyu gibi mestetti. O mihnetlere, dertlere uğramış adam, suyun tertemiz sesini duymak için duvardan kerpiç koparıp suya atmaya başladı. Sudan da ses geliyordu. Su “Ey insanoğlu!” diyordu, “Böyle kerpiç atmaktan, beni rahatsız etmekten sana ne fayda var?” Susamış adam cevap verdi de dedi ki: “Ey su, bu atıştan benim için iki fayda vardır. Bu yüzden kerpiç atmaktan vazgeçemem. Birinci fayda: Benim suyun sesini duymamdır. O ses, susuzlara rebâb sesi gibi pek tatlı gelir. Su sesi İsrail’in sesine benziyor. Ölü bile bu sestem dirilmededir. Yahut da o ses, ilkbahar günlerindeki gök gürültüsüne benziyor. Bu ses yüzünden bağlar, bahçeler güzelleşir. Yeşillikle, çiçeklerle dolar. Yahut da o ses, yoksula zekat vermek için çağırış sesi, yahut da mahpusa hapisten kurtuluş müjdesi, sesidir. Yahut da o ses, Hz. Muhammed’e ağız ve burun vasıtası olmaksızın Yemen’den gelen Rahman’ın nefesine benziyor. Yahut da, esas kıyamet gününde Peygamber efendimizin asilere erişen şefaathane nefesi gibidir. Yahut da o ses, zayıf Yâkub’un rûhuna ulaşan, güzel ve latîf Yûsuf’un kokusu gibidir. Kerpiçleri atmamın ikinci bir faydası da şudur ki: Koparıp attığım her kerpiçle duvar alçalıyor. Ben de suya biraz daha yaklaşıyorum. Kerpici her koparışında yüksek duvar, kerpicing azalması yüzünden biraz daha alçalıyor. Duvarın alçalması bir yakınlık; onun ortadan kalkması ise kavuşmak, buluşmak olacak. İşte namaz kılariken secde etmek de “Secde et de yaklaş.”⁴ ayetinde olduğu gibi duvardan kerpiç koparmaya benzer. Ve Hakk’a manen yaklaşmaya sebep olur. Bu varlık duvarı yüksek bulundukça, baş eğmeye yani secde etmeye engel olur. Bu toprak bedenden kurtulmadıkça, eğilip ab-ı hayata secde etmek ve ondan doya doya içmek imkânı yoktur. Bu varlık duvarı üstünde bulunanlardan kim daha fazla susamışsa, duvarın taşını, kerpicingini o

¹ Arasteh, *Aşkta ve Yaratılıştta Yeniden Doğuş*, s. 28.

² Cengiz Gündoğdu, *Hacı Bektâş-ı Velî Öğretisi ve Takipçileri Hakkında Metodik Bir Yaklaşım*, Aktif Yayınevi, Ankara 2007, s. 181-182.

³ Kadir Özköse, “Mevlânâ Düşüncesinde Firkat ve Vuslat”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, sayı: 14, s. 233-250.

⁴ Alâk, 96/19.

*daha çabuk koparır atar. Suyun sesine daha fazla âşık olan kişi ise, ona engel olan varlık duvarından daha büyük parçalar koparır. O su âşığı, suyun sesinden adeta boğazına kadar şaraba batmış gibi neşelendirir, mest eder. Yabancı kişi ise, kerpiç suya düşünce "bluk" diye çıkardığı sestten başka bir şey duymaz."*¹

Mevlânâ'nın bahsettiği bu evrensel benlik, örtüsü kaldırılması gereken bir benlik tasavvurudur. Tasavvufta bilinçaltı bilinçten çok daha önemlidir; bilinçlilik sınırlı iken, bilinçaltı sonsuz imkanları içerir ve sadece varlığımızın belli bir bölümünü meydana getirir. Geleneksel benlik bizi kendi aslımızdan, yani hayat ile birleştirmekten ayırmıştır. Bu ayrılığın farkına vardığımızda, evrensel varoluş düzeyine ulaşmış, aşkın bilinçliliği elde etmiş oluruz.²

Bizi aslı vatanımızdan uzaklaştıran ve vahdet deryasına dalmaktan alıkoyan engellerden bahseden Cahidî Ahmed Efendi, bunları nefse uymak, kibir ve benlik hastalığı olarak sıralamakta ve bunlardan kurtulmanın çaresini de bir mürşid-i kâmile bağlanmak olarak sunmaktadır:

Kibir ile benlikte kalma ver özünü mürşide

Kat-ı tarikten olma rah-ı Hakk'ı bağlama

Alim-i Rabbaniyyem diye över isen özünü

*Hakk bilir takvada kimdir kendi nefsinin yeğleme.*³

Cahidî Ahmed Efendi'nin dikkat çektiği bu bireysel farkındalık ve kişinin özünü tanıma ve kendini bilme çabası Yunus Emre'nin "*İlim kendin bilmektir*" dediği olgudur. Kendini keşfe çıkmak ve tanımak sûfi gelenekte hemen başlanması gereken ve ömür boyu devam edecek olan bir yolculuktur. Bireysel farkındalık, elde ettiğimiz bütün sonuçların sebebini kendimizde aramakla ve yaşamımızın sorumluluğunu almakla başlar. Âşık Sümmânî bu bilince ulaşmayı "erlik" tabiriyle ifade etmektedir:

Sâdık mı Sümmânî nasihatinde

Lezzet var her işin vaz'iyetinde

Kemâl durmaz fikrin hıyanetinde

*Kul kendi kendini bilmektir erlik.*⁴

Yunus Emre'nin "*Bir ben vardır bende benden içeru*" deyişi de bunu ima etmektedir. Böylece, insan kendisine karşı verdiği bir mücadele sonunda kendini

¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, II, b. 1192-1214.

² Arasteh, *Aşkta ve Yaratılıştta Yeniden Doğuş*, s. 43.

³ Cahidî Ahmed Efendi, *Divan*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa Bölümü, no: 796, vr. 31^a.

⁴ Cengiz Gündoğdu, "Âşık Sümmânî'de Aşkın Metafiziziği", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ocak-Haziran 2007, yıl: 8, sayı: 18, s. 149.

bilme ve bu şekilde de gerçek anlamıyla Tanrı'yı bilme ve sevmeye derecesine yükselecektir. Tasavvuf düşüncesi, daha önce bahsettiğimiz gibi, kendi özünü bu yolla fark edip yaratılıştaki asıl gayeyi arınarak yakalayabilmiş olan kişiyi, insanlık mahiyetini kendinde mükemmel şekliyle gerçekleştirmiş anlamında, insan-ı kâmil olarak adlandırır. Bireysel farkındalık, elde ettiğimiz bütün sonuçların sebebinin kendimizde aramakla ve yaşamımızın sorumluluğunu almakla başlar. Özünü bu yolla fark eden ve kendisine karşı verdiği mücadele sonunda yaratılıştaki asıl gayeyi, arınarak yakalayabilen insan, gerçek anlamıyla Allah'ı bilme ve sevmeye derecesine yükselecektir.¹

Sonuç ve Değerlendirme

Zübde-i âlem olan insanı mutlu eden ancak fitrata yolculuğudur. Fitrattan uzaklaşma insanı anlamsızlaştırmakta, yolunu kaybettirmekte ve yaratılış gerçeğini unutturmaktadır. İnsan hayat yolunun bir yolcusudur. Bu yolculuk enfûsî ve âfâkî âlemlere doğru seyretmektedir. Günümüz insanı gibi tarihi süreç içerisinde insan kitleleri farklı coğrafyalarda, uzak kıtalarda, uzayda, gezegenlerde, maddede, evrende ve teknolojiye pek çok yolculuğu, değişimi ve gelişimi sağlamış, yeni imkanlara kavuşmuş, hayatı kolaylaştıracak adımları atmış, mesafeleri kısaltmış, içerisinde yaşadığı dünyayı global bir köye dönüştürmüştür. Hayatı kolaylaştıran teknolojik gelişmeler ve bilimsel buluşlar baş döndürücü bir hızla devam etmektedir. Koca evreni keşfe çıkan insanoğlu maalesef kendini tanımaktan bir o kadar uzak kalmıştır. Benlik duvarları iki insan arasında aşılabilir badireler oluşturmuştur. Âfâkî âlemde seyre çıkan insan enfûsî âlemde kendi içine yolculuğu ihmal etmiştir. İnsanın kendini ihmali ruhunu kasvete bürümüş, hayata umutsuz bakışları doğurmuştur.

İnsanın kendine yabancılaşması eşyayı anlamlandıramamasına yol açmıştır. Kendine yabancılaşan, iç dünyasında ahenkten yoksun yaşayan, depresyona, strese, açmaza ve tatminsizliğe bürünen insanlık sahip olmanın hırsına kapılmakta, insan insanın kurdudur felsefesiyle değerlerini yitirmekte, kendi gerçekliğini ihmal eden insan sahip olduklarının kasvetine bürünmektedir.

İnsanı yabancılaşma sendromundan kurtaran ana gerçeklik anlam arayışını sürdürmesi, kendisiyle, âlemle ve Rabbiyle uyumlu olmayı başarması, kendinde saklı bulunan ilahi cevheri bulup ortaya çıkarmasıdır. Benlik duvarını yıkıp hakikat deryasıyla buluşması, kendi ruh atlasını dokuması, kalbinin derinliklerinde ilahi tecellileri seyre dalması, nefsinin ağırlıklarını ortadan kaldırması insanın hayat yolculuğunda menzil-i maksuda ermesini sağlayacaktır. Fırat girdabından kurtulan insan Rabbiyle vuslatın lezzetine erecek, hayatı cehennem azabına

¹ Gündoğdu, *Hacı Bektâş-ı Velî Öğretisi ve Takipçileri Hakkında Metodik Bir Yaklaşım*, s. 181-182.

dönüştürmek yerine cennetin güzellikleri içerisinde daha dünyadayken hem barış içerisinde hem de huzurlu bir yaşam sürecidir.

Kaynakça

- Arasteh, A. Reza, *Mevlâna Celâleddin-i Rûmî'nin Kişilik Çözümlemesi Aşkta ve Yaratılıştta Yeniden Doğuş*, çev. Bekir Demirkol - İbrahim Özdemir, Kitabiyat, Ankara 2000.
- el-Beyhakî, Ebubekr Ahmed b. Hüseyin, *Kitâbü'z-Zühhd*, çev. Enbiya Yıldırım, İstanbul 2000.
- Câhidî Ahmed Efendi, *Divan*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa Bölümü, no: 796, vr. 31^a.
- Chittick, William, *Hayal Alemleri -İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi-*, çev. Mehmet Demirkaya, Kaknüs yayınları, İstanbul 1999.
- el-Cürçânî, Şerif Ali b. Muhammed, *Kitâbü't-ta'rifât*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- Demirli, Ekrem, *Fusûsü'l-Hikem Şerhi*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2006.
- _____, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005.
- Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1994.
- Frankl, Victor, "Kendini Gerçekleştirme ve Kendini İfade Etmenin Ötesinde", *Sana Ruhtan Soruyorlar*, haz. Kemal Seyr, çev. A. Demirhan, İstanbul 1991.
- Gündoğdu, Cengiz, *Hacı Bektâş-ı Velî Öğretisi ve Takipçileri Hakkında Metodik Bir Yaklaşım*, Aktif Yayınevi, Ankara 2007.
- _____, "Âşık Sümmânî'de Aşkın Metafiziziği", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, yıl: 8, sayı: 18.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *Fusûsu'l-hikem*, haz. Ebu'l-A'lâ el-Afîfî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut1400/1980, I.
- _____, *İnşâu'd-devâir-ukletu'l-müsteofir-et-tedbîrâtu'l-ilâhiyye*, haz. H. S. Nyberg, Leiden, 1336/1919.
- İbn Cerrah, Veki', *Kitabu'z-zühhd*, thk. Abdurrahman b. Abdilcebbar el-Ferîvâî, Mektebetu'd-Dâr, Medine 1994, II.
- İbn Mübarek, Abdulah, *Kitâbü'z-zühhd ve'r-rekâik*, thk. Habiburrahman Azamî, Beyrut 1386.
- el-Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdülkerim, *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye fi ilmi't-tasavvuf*, haz. Ma'ruf Zerrik & Ali Abdulhamid Baltacı, Daru'l-Hayr, Beyrut 1993.
- Kâşânî, Abdurrezzak *Mu'cemu istilahati's-sufiyye*, thk. Abdülâl Şahin, Daru'l-Inad, Kahire 1992.
- Maslow, Abraham H., *İnsan Olmanın Psikolojisi*, çev. Okhan Gündüz, İstanbul 2001.

-
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed, *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, thk. Mahmud Emin en-Nevevi, el-Mektebetu'l-Ezheriyyetu li't-Turas, Kahire 1992.
 - Rûmî, Mevlânâ Celâleddîn, *Mesnevî*, çev. Velede İzbudak, haz. Abdülbaki Gölpinarlı, MEB Yayınları, Ankara 1998, II, b. 1192-1214, III, b. 3266-3398.
 - Özköse, Kadir, "İnsan-ı Kâmil Nazariyesi Çerçevesinde İnsan-Âlem İlişkisi", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, Bişkek 2010, sayı: 9-10.
 - _____, "Mevlânâ Düşüncesinde Firkat ve Vuslat", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, sayı: 14.
 - _____, "Zühd ve Sûfîlerin Zühde Yükladıkları Anlam Tasavvufta Dünyevîleşmeye Tepkisel Yaklaşım", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas 2002, VI/1.
 - Uçman, Abdullah, "Devir Nazariyesi ve Osmanlı Tasavvuf Edebiyatında Devriyyeler", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler Kaynaklar-Doktrin-Ayin ve Erkan-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-İkonografi-Modernizm*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2014.
 - Uzun, Mustafa, "Türk Mutasavvıfları Edebiyatında Devriye ve Ahmed Yesevî'nin Devriye Yaş-namesi", *Ahmed-i Yesevî Hayatı-Eserleri-Fikirleri-Tesirleri*, haz. Mehmed Şeker, Necdet Yılmaz, Seha Neşriyat, İstanbul 1996.
 - Tüzer, Abdüllatif, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2006.

Sufi Perspective of Human Alienation*

Kadir ÖZKÖSE**

Abstract

The biggest crisis is a crisis of humanity. Economic, social, political, and cultural crises can be somehow overcome, but humanitarian crisis inflicts deep and unreparable wounds. Therefore, investing in a human being is the most sizable investment. Human growth depends on ensuring internal and external balance, living a conscientious life, being at peace with himself, taking a trip to his inner depths and the use of his potentials. Man is a being that God does not despair of as long as he does not evade himself. But then where can be the escape since we shall return to whom we come from? So, man needs to set a course for the meaning of life, create familiarity with the Lord and run to Him in the sense of being in touch with God, seek heaven for the dwelling place and should remain faithful to his ontological structure as a part of cosmic order. Sufism draws attention to the human ontological adventure, meets him with ancient values, invites to join the caravan of eternity and advises performance of his functionality. It rejects human's self-alienation and alienation from the Lord caused by straying away to wrong deeds and moving away from the eternal reality and tries to develop the self-respect of man who was created as the Caliph and with the origin of familiarity. In short, this article focuses on the ontological foundations of this self-development.

Keywords: Sufism, alienation, human, sûfi, human nature, universe, unity and multiplicity

İnsanın Yabancılaşmasına Yönelik Sûfi Perspektif

Özet

En büyük kriz insanlık krizidir. Ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel krizler belki bir şekilde aşılabılır ama insanlık krizi tamiri kolay olmayan büyük yaralar açar. O nedenle en büyük yatırım insana yapılan yatırımdır. İnsanın yetişmesi iç ve dış dengesinin vücuda getirilmesine, itinalı bir yaşam sürmesine, kendisiyle barışık olmasına, kendi içsel derinliklerine yapacağı yolculuğa, kendi potansiyellerini kullanmasına bağlıdır. İnsan Allah'ın umut kesmediği bir varlıktır. Yeter ki insan kendinden kaçmasın. Zaten bu kaçış

* This paper is the English translation of the study titled "İnsanın Yabancılaşmasına Yönelik Sûfi Perspektif" published in the 3th issue of *İlahiyat Akademi*. (Kadir ÖZKÖSE, "İnsanın Yabancılaşmasına Yönelik Sûfi Perspektif", *İlahiyat Akademi*, sayı: 3, 2016, s. 9-22.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Prof. Dr., Vice-Chancellor of Bozok University, Professor of Sufism, Faculty of Theology, Cumhuriyet University, SIVAS, kadirozkose60@hotmail.com, (0354) 2421140/1049.

nereye olacaktır. O'ndan gelip yine O'na döneceğimize göre insanın anlam haritasını belirlemesi, Rabbine koşması, cennet yurdunu mesken tutması, ünsiyet peyda etmesi, Allah'la irtibat içinde olması ve kozmik düzenin bir parçası olarak ontolojik yapısına sadık kalması gerekmektedir. İnsanın ontolojik serüvenine dikkat çeken tasavvuf, insanı kadim değerlerle buluşturmakta, sonsuzluk kervanına katılmaya davet etmekte ve kendi işlevselliğini gerçekleştirmeye davet etmektedir. Halife olarak yaratılan insanın kendini unutup, yanlış adreslere savrulup, ezeli gerçeklikten uzaklaşıp kendisine ve Rabbine yabancılaşmasını reddetmekte ünsiyet kökeninden gelen insanın benliğini inkişaf ettirmeye çalışmaktadır. Kısaca makalemizde bu benlik inkişafının ontolojik temelleri üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, yabancılaşma, insan, sūfî, fitrat, âlem, vahdet ve kesret

Sufism is the understanding of the fact that the end is hidden in commencement, the desire for the homeland and the loyalty to the promise given in the day of creation.¹ The preamble of *Masnavi*, which was authored by Rumi (d. 672/1273), is nothing but the sing of this struggle. Allah has breathed into man from His soul.² Forgetting Allah is therefore the greatest punishment. The expression of the separation and the union has been the most fundamental emphasis of Sufis. Sufi figures draw attention to the pain of separation that ravages people while mentioning the burning power of the fire of separation. The poems that talk about the transience, ecstasy, trance, relief, benevolence, and survival concepts together with the beauty of union that warm hearts are too many to count. The education of a pathway means to end the pain of separation and drink the water of union. The idea of God is more immanent than the idea of love in the line of lore, and it is envisaged that the servant will experience spiritual togetherness with his Lord in both the dimensions of transcendence and closeness. In this article, we would like to evaluate the meaning of alienation as attributed by Sufis under the following four main headings.

1. Ontological Dimension of Alienation

Every human being is created as a potential human and equipped with the human perfection.³ Some humans brought into existence as an opportunity may be unaware of this potential and cannot realize their functionality. As with all beings, there is an essence beyond the physical appearance.⁴ As Allah is the absolute being, to the existence of all beings is a manifestation of a beautiful name of Allah. While each being other than man are the reflection of a divine name, man is an entity that

¹ Abu al-Qasim Abd al-karim al-Qushayri, *Al-Risala al-Qushayriyya Fi 'ilm Al-tasawwuf*, Ed. Ma'ruf Zerrik & Ali Abdulhamid Baltacı, Dar al-Hayr, Beirut 1993, p. 299.

² Al-Hijr, 15/29.

³ William Chittick, *Hayal Alemleri -Ibn Arabi ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi-*, Transl. Mehmet Demirkaya, Kaknüs yayınları, İstanbul 1999, p. 49-50.

⁴ Abd al-Razzaq Kashani, *Mujamu Istilahat al-Sufiyya*, Ed. Abdülâl Şahin, Dar al-Inad, Cairo 1992, p. 55.

each of the divine names manifests them as a whole. As one becomes aware of these divine names, which are unique in himself, he will realize his own reality. The fact that divine names are visible in man will lead to man's equipment with the attributes of humanity.¹

In the primordial covenant with Allah, there was an awareness in our souls. There was strong consciousness between man and Lord in the response, "Yes, indeed...", to the question "Am I not your Lord?" This eternal ore found in the structure of man was bringing him into contact with infinity. Human beings are expected to perform this astral journey. Because there is a theory of return according to the adherents of Sufism. It follows a sequence from simple to perfect before the attributes of Almighty Allah are manifested in human form, and flows through all the beings present in the universe and comes down to man in degrees. The human being, before coming to the realm in human form, consists of a piece of water (semen) in "the waist of the father" and "the mother's womb". This drop of water that exits in bodies of the mother and father is made up of the minerals they eat and drink. In this case, before human beings become the semen, they stand in a disorganized state in the material universe, each particle of which is in a separate entity. That is why man is accepted as the abstract of the whole universe, or the essence of the world².

The coming of man into this world is a condescending stage. While our souls from the divine level are equipped with purity, grace and blessedness, they are recorded with the traces of the body by taking the cover of the body, entering into the cage of skin and descending to the universe of appearances. The reduction from eternity to finitude and from immortality to mortality, the transition from grace to density shows the human's fall from the divine level to the servile universe through a journey that has driven him away Allah.³ While being dressed in each of the divine names with the most sacred effusion (fayz al-aqdas) at the degree of the truth of Muhammad, we had our own competence that declared our truth as the immutable entity (a'yan al-tsabitah) and with the sanctified effusion (fayz al-muqaddas).⁴ We were the entities hidden in eternal attributes of Allah based on the truth as that immutable reality.⁵ We were clad in the secret of destiny, in the knowledge of God, stripped of all kinds of relativistic assets.⁶ As His servants, we

¹ Muhyiddin Ibn al-Arabi, *Fusus al-Hikam*, Ed. Abu-ala al-Afifi, Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut 1400/1980, I, 101-102.

² Abdullah Uçman, "Devir Nazariyesi ve Osmanlı Tasavvuf Edebiyatında Devriyyeler", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler Kaynaklar-Doktrin-Ayin ve Erkan-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-İkonografi-Modernizm*, Ed. Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2nd Edition, Ankara, 2014. 576.

³ Uçman, "Devir Nazariyesi", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*, p. 576-577.

⁴ Ibn al-Arabi, *Fusus al-Hikam*, I,120.

⁵ Şerif Ali b. Muhammad al-Jurjani, *Kitab al-Tarif*, Dar al-kutub al-Alimiya, Beirut 1995, p. 30.

⁶ Muhyiddin Ibn al-Arabi, *Insha al-dawair ukhlat al-mustawwir at-tadbiratu al-Ilahiyya*, Ed. H. S. Nyberg, Leiden, 1336/1919, p. 16-17.

did not have ontological relations with Allah but we felt ourselves in Him. We knew that infinity, absolute beauty, absolute reality was in Him in the state of *as-sayr fi-Allah* (the voyage in Allah), we realized that as we were fed by Him and became closer to Him, we felt the awareness of reaching the divine dimension.

2. Physical Dimension of Alienation

The eternal knowledge states that we are the creatures in which the divine attributes differentiate while we begin to appear as holy and elegant beings within the condescension to the world of souls.¹ In Sufi ontology, as a result of this course of existence, man becomes an entity that takes on potential possibilities. Within the next stage, the divine entity begins to manifest in the realm of dominion. The realm of dominion is a means of bringing the effusion of the world of souls to the physical world. It is a ravine between souls and physical objects. Therefore, all judgements of these two different worlds gather in this intermediate realm. It is both visible and invisible; and it is abstracted from both the other two realms. It is more compact compared to souls, more elegant than objects. *Jinns* exist in this realm as well.²

Appearing as a project in the the realm of dominion, man reduces to the physical world and the physical dimension, the appearance finds freedom, falls under controls, and gains visibility. While all kinds of anxiety, pain, disaster, suffering, and evil are not encountered during the journey of creation in the world of unity, man begins to be challenged by evil, disaster, and weakness in the physical world, which is the realm of challenges. The disorder and deceptiveness of the physical world suffocates and overwhelms him. We see him alone among the crowds, moving away from his original homeland, even breaking away from his own core, hurtling to different addresses, forgetting the purpose of creation and alienating himself. The fall from the best of stature (*ahsan al-taqwim*) to the lowest of the low (*asfal al-safilin*) leads man to deserve divine punishment. To remind the person who forgets the secret of creation, who walks away from nature and loses himself, to travel to the origins, to reach the levels to which he belongs, the divine mercy overflows and always offers opportunities because man is not an entity that will be abandoned, rolled into the pit of evil, and neglected. The prophets sent, the holy books, the verses of Allah read were sent to save people from alienation in every period. With the reminders of divine stimuli, the mental faculties, the dimension of thought and contemplation, and the spiritual depths of man become re-functional again. The spirit of the person who develops consciousness plays an active role by tearing the skin sheath, the mind that is condemned to captivity with worldly passions is getting freedom, the heart that is contaminated by sin and rebellion is illuminated by the light of Allah, and with these stimuli, the person becomes aware of the reawakening, his equipment and responsibility in life. This

¹ Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005, p. 253.

² Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, p. 232-233.

awareness contributes to the completion of one's unfinished journey. The name of this second journey, which provides relief from alienation, is now the starting hemicycle.¹ This hemicycle is man's ascension (*miraj*) and wings for eternity. It is a new but a conscious journey from the divine realm, where the man has originated. Having been degraded to the physical world before, the man ascends to the realm of dominion, the world of souls, and eventually the immutable entity, which exists in the world of unity. This ascendancy brings perfection to man. It ascends him to the degree of perfection.² The perfect human breaks the chains on his feet, the shackles on his arms snatcher, rips out the soul of the lasso that surrounds him, and the traps between him and Allah. He also the evil curtain blinding eyes and heart against his horizons. In terms of separation, the perfect man who survived the dullness of staying away has now found the true taste, reached the desired destination and the secret of death before dying by drinking the water of ultimate union.

In the cosmic dimension, being the micro-cosmos that encompasses the universe is due to being the creature in which the divine names manifest themselves. What can be mentioned regarding the person who perceives the imprint of all things from the sphere to the specter is not the loneliness in the universe but the intimacy. Human beings deserve more to be considered in terms of the involvement in the cosmic holiness than the weakness as a part of the physical realm. Therefore, if man does not alienate himself, he forms intimacy with all beings. For those who duly fear Allah, Allah makes everything pleasant. As a part of the cosmic order, it is essential that man is made to feel his presence as a caliph, not a prisoner. The fact that man is a sovereign entity allows him to contribute to the existence of the cosmic order, and to respond to the expectations of things and all beings, not to his domination and exploitation of things. When man is the interpreter of the language of things, he knows that every entity in the universe has its own meaning. The human being who escapes himself, who is alienated from the truth, who cannot reach the degrees he deigns, who pass through divine degrees, who cannot reach the secret of perfection is doomed to melt in the clutches of life, to hurl at the vague addresses of everyday life, and to be enslaved under material beings. Then, we have to look for answers to the question, "how should man relate to things?"

¹ Mustafa Uzun, "Türk Mutasavvıfları Edebiyatında Devriye ve Ahmed Yesevî'nin Devriye Yaşnamesi", *Ahmed-i Yesevî Hayatı-Eserleri-Fikirleri-Tesirleri*, Ed. Mehmed Şeker, Necdet Yılmaz, Seha Neşriyat, İstanbul 1996, p. 488-489.

² Kadir Özköse, "İnsan-ı Kâmil Nazariyesi Çerçevesinde İnsan-Âlem İlişkisi", *Araştıran Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, Bishkek 2010, Issue: 9-10, p. 17-33.

3. Material Dimension of Alienation

As a religion, Islam, which emphasizes the balance of the world and the hereafter, cares about the unity of matter and meaning, commands the relationship between individuals and society, and envisions the harmony of the soul and body. Islam also commands people to enjoy the blessings of this world above all, to fulfill their worldly responsibilities. Therefore, there is no escape from the world, denial of matter, abandonment of goods in Islam. Since there is no clergy in Islam, it is not possible for man to make reclusion a philosophy of life.

However, if the harmony predicted by Islam is to neglect the hereafter and perpetuate the world, to ignore the spirit, to take on physical and sensual passions, to ignore the meaning and to fall into the passion of matter, to escape the divine unity and disappear in the way of evil, the natural human character gets lost, self-alienation increases and the helm of life becomes superficial. Today's societies are unfortunately fended off under the influence of materialist ideas, lost in the grip of secular worldviews, become victims of selfishness and greed and the victims of conflicts of interest. Today, humanity is losing its divine feelings, moral peace and values and human relationships. Right at this point, as in the past, Sufism attracts us with its reviving breath, stimulating sound and evocative dimensions. The Sufi tradition envisions a way of life in which human beings have the thought of asceticism contrary to the be bond to matter, the conception of destitution in response to secular nature, the treasure of modesty and humility in the face of greed and profiteering. In this sense, asceticism does not deny the substance but being its slave.

The worldly pleasures are the harbingers of our ravaging desires. Pleasures give rise to ambitions, thus ambitions give rise to qualifiers. The ambition of position and class, the sense of self, the desire to take possession, and the nature of dissatisfaction drive the person away the truth. Lust makes a habit of ingratiating with others. Being a self-seeking person makes one bound to the world. Since it is not possible to satisfy desires, there is no end to the ambitions that serve in this way. Every ambition creates an affliction at the end. That's why ambition is often called affliction would-be. Asceticism is to turn away from the world despite the soul complimenting it, the heart tending to it, and the self desiring it.¹

While earthly desires and maddening nature causes increased grief and suffering, asceticism is a factor that allows the heart and body to find peace. Accordingly, as narrated by Anas ibn Malik, the Prophet (pbuh) stated that Allah will place wealth in the hearts of those whose purpose is in the hereafter, that He will place poverty before the eyes of those whose purpose is in the world and won't let them make both ends meet.² In the words of the well-known Syaikh Abu

¹ Abd Allah ibn Mubarak, *Kitab al-Zuhd wa al-Raqa'iq*, Ed. Habib al-Rahman al-Azmi, Beirut 1386, p. 9.

² Wakee ibn al-Jarrah, *Kitab al-Zuhd*, Ed. Abd al-Rahman ibn Abd al-Jabbar al-Fariwai, Mektebetu al-Dar, Medina 1994, II, 638.

Sulaiman Al-Darani (d. 215/830), if the world comes and settles in a heart, the hereafter will go away from it.¹ According to the adherents of Sufism, the punishment of the forbidden goods and the provision of the lawful goods after the person is ready for the account of the world will not be an obstacle to him. Those who dispose of religion and try to get worldly opportunities will suffer the greatest disappointment. The Sufis rejected substance and wealth because it led to ambition and passion, to arrogance and pride, and made it into a race of wealth because being inclined to the worldly life leads to the oblivion of the hereafter and makes one a slave of the world and his worldly lusts.² Fudayl ibn Iyadh (d. 187/802), who succinctly expresses this fact, says that: "Allah has filled all evil into one house and made the love of the world a key to it. Whereas, He filled all the good into another house, and made asceticism a key to this house."³

Worldly desires alienate humans from both the Lord and self. Ahmad ibn Abi al-Hawari (d. 230/844)⁴, who speaks of the fact that Allah will remove the light of asceticism and trust from the heart of those who look at the world through the eyes of desire and love, notes the deceptiveness of ephemeral delicacies in the world. Therefore, asceticism is not the lack of wealth in hand, but to be able to remove the influence of matter from the heart;⁵ it is the absence in the heart of what is not available in hand.⁶

Rumi, who says that human beings are the last circle of creatures in the eyes of Allah, mentions that he should not sell himself to anyone. To prove this point, Rumi tells the wisdom of a person who has a rooster, dog, mule, and horse. This person, begs Moses a lot and convinces him to teach him the language of the people of the animals. Then one day he witnesses the rooster telling the dog that the horse will die tomorrow. So he quickly sells the horse that evening. The next day, when he hears the news that the rooster has told the dog that the mule is definitely going to die, he sells it as well. Again, as the rooster convinces the dog that the slave is going to die, the master hears the conversation and promptly sells the slave. The man who is happy to rid himself of trouble again overhears what the rooster says. The rooster tells the dog that he is going to die.⁷

¹ Ebubekr Ahmed b. Husain al-Bayhaqi, *Kitab al-Zuhd*, Transl. Enbiya Yıldırım, İstanbul 2000, p. 59; Qushayri, *al-Risala* p. 411.

² Kadir Özköse, "Zühud ve Sûfîlerin Zühde Yükledikleri Anlam Tasavvufta Dünyevîleşmeye Tepkisel Yaklaşım", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas 2002, VI/1, 180.

³ al-Bayhaqi, *Kitab al-Zuhd*, p. 233; Qushayri, *al-Risala*, p. 119.

⁴ Qushayri, *al-Risala*, p. 410.

⁵ al-Bayhaqi, *Kitab al-Zuhd*, p. 59; Qushayri, *al-Risala*, p. 117.

⁶ Abu Bakr Muhammad Kalabadhi, *al-taarruf li-madhahab ahl al-tasawwuf*, Ed. Mahmud Emin al-Nawawi, el-Mektebet al-Azhariyyat lit-Turas, Cairo 1992, p. 110.

⁷ Kadir Özköse, "Mevlânâ Düşüncesinde Firkat ve Vuslat", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, Issue: 14, p. 233-250.

The man runs to Moses and begs him to save himself. Moses' answer would be: "now go sell yourself and save yourself."¹

Narrating this story, Rumi states that the person who does not consider his or her qualities may one day lose everything, that his or her self will be lost, and that he or she will become someone else's instrument. This story also reveals the character of a self-centered person who learns nothing from signs and who cannot get out of trouble. Based on these narratives, Rumi generalizes that human beings resort to means of wealth and power as a result of their nature, helplessness and insecurity, and attempt to use wealth, power, and belief in interpersonal relationships. When a person like that comes to power, he starts behaving wrongly.²

4. Selfish Dimension of Alienation

As we mentioned at the beginning of our article, by using their potential to the maximum, one can develop self. Building personality to the highest degree, maintaining the human search for meaning at all times and moving in the light of values makes the ore of humanity visible. Therefore, the degree of human self-actualization is directly proportional to the realized potentials.³

According to Maslow, once the need for the basic human needs such as security, belonging, identification, love, and respect is satisfied, the individual will be able to realize the potential he/she brings in to mature and realize himself/herself. Again according to Maslow, the only way to reach the true source of values is to begin a quest for the inner self.⁴

The principle of the fact that whoever knows his soul knows the Lord shows that man has a divine self besides his empirical side. Allah has created man in his own image. In this respect, man was created according to the image of God. Being created according to the image of God is the greatest security and protective reason for man. No one can destroy or ruin anything created in God's image except God.⁵

In order for man to reach this divine essence that exists in himself, the ego must be removed away. Therefore, it is not possible to come face to face with the divine truth without emptying the mind, clearing the heart, and killing the self empirically. The nature of divine reality "can not be understood directly by those who are not pure in heart, poor in spirit, who doesn't try to be full of love and

¹ Mewlana Jalal ad-Din Rumi, *Masnavi*, Transl. Velede İzbudak, Ed. Abdülbaki Gölpınarlı, MEB Yayınları, Ankara 1998, III, 266-277, b. 3266-3398.

² A. Reza Arasteh, *Mevlâna Celâleddin-i Rûmî'nin Kişilik Çözümlemesi Aşkta ve Yararlıta Yeniden Doğuş*, Transl. Bekir Demirkol - İbrahim Özdemir, Kitabiyat, Ankara 2000, p. 79.

³ Victor Frankl, "Kendini Gerçekleştirme ve Kendini İfade Etmenin Ötesinde", *Sana Ruhtan Soruyorlar*, Ed. Kemal Seyr, Transl. A. Demirhan, İstanbul 1991, p. 324-325.

⁴ Abraham H. Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, Transl. Okhan Gündüz, İstanbul 2001, p. 40-50.

⁵ Ekrem Demirli, *Fusûsü'l-Hikem Şerhi*, Kabcacı Yayinevi, İstanbul 2006, p. 443.

doesn't fulfill its conditions." So, "...every knowing requires certain conditions; conditions, on the other hand, vary according to different objects of knowledge. The manifestation or recognition of God depends on the purification of consciousness.¹ The purging of the mind from empty emotions, the purification of the heart and the acquittal of the soul will first and foremost enable man to comprehend his own reality.

In scholarly tradition, in order to prevent alienation from the human self, the person must break the idol of the sensory self.² When he drives the idolatry away, the meeting of the servant and his Lord will be established. The value of man is only with the dignity of his essence, and his ego, or the "self", is an obstacle in capturing this essence. Then he should be able to catch the "real self" who hides himself under the covers of ego; in other words, he should purify himself by diving into the stream of nothingness.³

Rumi, who likens the wise men to the people who are thirsty and the fire of separation in the heart to thirst; the presence self that prevents convergence to the wall; the self's isolation to breaking stones from a wall and every plucked mudbrick to approaching Allah in the place of prostration⁴ narrates that:

"On the bank of the stream there was a high wall, and on the top of the wall a sorrowful thirsty man. The wall hindered him from (reaching) the water; he was in distress for the water, like a fish. Suddenly he threw a brick into the water: the noise of the water came to his ear like spoken words, Like words spoken by a sweet and delicious friend: the noise of the water made him drunken as (though it were) wine. From the pleasure of (hearing) the noise of the water, that sorely tried man began to hurl and tear off bricks from that place. The water was making a noise, that is to say, (it was crying), "Hey, what is the advantage to you of this hurling a brick at me?" The thirsty man said, "O water, I have two advantages: I will nowise refrain from this work. The first advantage is (my) hearing the noise of the water, which to thirsty men is (melodious) as a rebeck. The noise thereof has become (to me) like the noise of (the trumpet of) Isrâfil: by this (noise) life has been transferred (restored) to one (that was) dead; Or (it is) like the noise of thunder in days of spring — from it (the thunder) the garden obtains so many (lovely) ornaments; Or like the days of alms to a poor man, or like the message of deliverance to a prisoner. 'Tis like the breath of the Merciful (God) which, without mouth, comes to Mohammed from Yemen; Or 'tis like the scent of Ahmad (Mohammed), the Apostle (of God), which in intercession comes to the sinner; Or like the scent of beauteous, graceful Joseph, (which) strikes upon the soul of lean Jacob. The other advantage is that, (with) every brick I tear off this (wall), I come (nearer) to running water,

¹ Abdüllatif Tüzer, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2006, p. 199.

² Arasteh, *Aşkta ve Yaratılıştta Yeniden Doğuş*, p. 28.

³ Cengiz Gündoğdu, *Hacı Bektâş-ı Velî Öğretisi ve Takipçileri Hakkında Metodik Bir Yaklaşım*, Aktif Yayınevi, Ankara 2007, p. 181-182.

⁴ Kadir Özköse, "Mevlânâ Düşüncesinde Firkat ve Vuslat", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, Issue: 14, p. 233-250.

Since by diminution of the bricks the high wall becomes lower every time that one is removed. The lowness (destruction) of the wall becomes a means of access (to the water); separation from it is the remedy bringing about a union (with the water). The tearing away of the adhesive (firmly joined) bricks is (analogous to) prostration (in prayer): (it is) the cause of nearness (to God), for (God has said), 'And prostrate thyself and draw near (to Me).'¹ So long as this wall is high-necked (lofty and proud), it is an obstacle to this bowing of the head (in prayer). 'Tis impossible to perform the prostration on the Water of Life, until I gain deliverance from this earthly body. The more thirsty any one on the top of the wall is, the more quickly does he tear off the bricks and turfs. The more any one is in love with the noise of the water, the bigger clods does he tear away from the barrier. He, at the noise of the water, is filled with wine (ecstasy) up to the neck, (while) the stranger (to love) hears nothing but the sound of the splash.'²

This universal self that Rumi refers to is a conception of the self that needs to be shrouded. In Sufism, the subconscious is much more important than consciousness; whereas consciousness is limited, the subconscious contains infinite possibilities and only forms a certain part of our existence. The traditional self has separated us from our original, that is, from merging with life. When we become aware of this separation, we have reached the universal level of existence, and we have attained transcendental consciousness.³

Cahidi Ahmed Efendi, who talks about the obstacles that took us away from our homeland and prevented us from diving into the river of convergence, lists them as self-compliance, arrogance and self-disease, and offers the cure for getting rid of them as being connected to the perfect guide:

Give your essence to a guide, do not remain in pride and self

Do not be one of those attracted and do not block the way to Lord

If you pride your self as your Lord

Lord knows who is right, do not pride your self.⁴

This individual awareness, which Cahidi Ahmed Efendi points out, and the effort to recognize the person's essence and to know himself, is what Yunus Emre calls "*knowledge is self-knowledge*". Self-discovery and recognition is a journey that must be started immediately in the tradition and will continue for a lifetime. Individual awareness begins with us searching for the cause of all the results we have achieved and taking responsibility for our lives. Summani refers to the term "courage" as reaching this consciousness:

¹ Al-'Alaq, 96/19.

² Mewlana, *Masnavi*, Transl. Veled İzbudak, II, b. 1192-1214.

³ Arasteh, *Aşkta ve Yaratılıştta Yeniden Doğuş*, p. 43.

⁴ Cāhidī Ahmed Efendi, *Divan*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa Bölümü, no: 796, vr. 31^a.

When Summani is loyal in advise

There is pleasure in every situation

No perfection exists in betrayal of thought

*Courage is one's knowing himself.*¹

Yunus Emre's saying, "there is an I inside me" implies this fact. Thus, man will rise to the degree of self-knowledge and, in this way, to truly know and love God at the end of his struggle against the self. The idea of Sufism refers to the person who, as we mentioned earlier, has realized his essence in this way and has been able to capture the real purpose of creation by purifying himself, as man of perfection, in the sense that he has realized the nature of humanity perfectly in himself. Individual awareness begins with us searching for the cause of all the results we have achieved and taking responsibility for our lives. The person who realizes his essence in this way and is able to catch the real purpose of creation by purification at the end of his struggle against him will rise to the degree of knowing and loving Allah in his true sense.²

Conclusion and Remarks

It is the journey of human nature that makes people, who are abstracts of the universe, happy. Distancing from nature makes man meaningless, makes him lose his way and makes him forget the reality of creation. Man is a traveler of the path of life. This journey is headed towards subjective and objective worlds. In the historical process such as today's people, human masses have achieved many journeys, changes, and developments in different geographies, far continents, in the space, planets, matter, universe; gained new opportunities, took steps to facilitate life, shortened distances, and transformed the world in which they live into a global village. Technological developments and scientific discoveries that make life easier continue at a dizzying pace. Human beings who explore the entire universe, unfortunately, have been far from recognizing themselves. The walls of the self have created insurmountable difficulties between people. The person who goes on a journey in the objective world has neglected the journey into himself. The self-neglect of man has shrouded his soul in gloom and given rise to desperate glances at life.

The alienation of man has led to his inability to make sense of things. Human beings who become alienated themselves, who live without harmony in their inner world, who take on depression, stress, stalemate and dissatisfaction, take on the

¹ Cengiz Gündoğdu, "Âşık Sümmânî'de Aşkın Metafiziziği", Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, January-June 2007, Year: 8, Issue: 18, p. 149.

² Gündoğdu, *Hacı Bektâş-ı Velî Öğretisi ve Takipçileri Hakkında Metodik Bir Yaklaşım*, p. 181-182.

ambition of owning, lose their values with the philosophy, “*homo homini lupus*”, and take on the gloom of what they have, neglect their own reality.

The main reality that saves man from alienation syndrome is that he continues his search for meaning, manages to be in harmony with himself, his inner self, and his Lord, and finds and reveals the divine essence hidden in him. Breaking down the wall of the self and meeting the stream of truth, weaving his own ocean of spirit, going deep into the divine manifestations of his heart, eliminating the weights of his soul will enable him to reach the destination in his life journey. Instead of turning life into the torment of hell, the man who survived the whirlpool of frigates will live a peaceful and peaceful life in the beauty of heaven while he is still on earth.

References

- Arasteh, A. Reza, *Mevlâna Celâleddin-i Rûmî'nin Kişilik Çözümlemesi Aşkta ve Yarattılıştta Yeniden Doğuş*, Transl. Bekir Demirkol - İbrahim Özdemir, Kitabiyat, Ankara 2000.
- al-Bayhaqi, Abu Bakr Ahmad ibn Husain, *Kitab al-Zuhd*, Transl. Enbiya Yıldırım, İstanbul 2000, p.
- Câhidî Ahmed Efendi, *Divan*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa Bölümü, no: 796, vr. 31^a.
- Chittick, William, *Hayal Alemleri -Ibn Arabi ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi-*, Transl. Mehmet Demirkaya, Kaknüs yayınları, İstanbul 1999, p.
- al-Jurjani, Sharif Ali ibn Muhammad, *Kitab al-Tarifat, Dar al-kutub al-Alimiya*, Beirut 1995.
- Demirli, Ekrem, *Fusûsü'l-Hikem Şerhi*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2006.
- _____, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005.
- Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1994.
- Frankl, Victor, “Kendini Gerçekleştirme ve Kendini İfade Etmenin Ötesinde”, *Sana Ruhtan Soruyorlar*, Ed. Kemal Seyr, Transl. A. Demirhan, İstanbul 1991.
- Gündoğdu, Cengiz, *Hacı Bektâş-ı Velî Öğretisi ve Takipçileri Hakkında Metodik Bir Yaklaşım*, Aktif Yayınevi, Ankara 2007.
- _____, “Âşık Sümmânî'de Aşkın Metafiziği”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, Year: 8, Issue: 18.
- Ibn al-Arabi, Muhyiddin, *Fusus al-Hikam*, Ed. Abu-ala al-Afifi, Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut 1400/1980, I.
- _____, *Insha al-dawair ukhlat al-mustawsir at-tadbiratu al-İlahiyya*, Ed. H. S. Nyberg, Leiden, 1336/1919.

- Ibn al-Jarrah, Wakee, *Kitab al-Zuhd*, Ed. Abd al-Rahman ibn al-Jabbar al-Fariwa, Mektebetu al-Dar, Medina 1994, II.
- Ibn Mubarak, abd Allah, *Kitab al-Zuhd wa al-Raqaiq*, Ed. Habib al-Rahman al-Azmi, Beirut 1386.
- al-Qushayri, Abu al-Qasim Abd al-karim, *Al-Risala al-Qushayriyya Fi 'ilm Al-tasawwuf*, Ed. Ma'ruf Zerrik & Ali Abdulhamid Baltacı, Dar al-Hayr, Beirut 1993.
- Kashani, Abd al-Razzaq *Mujamu Istilahat al-Sufiyya*, Ed. Abdülâl Şahin, Daru'l-Inad, Cairo 1992.
- Maslow, Abraham H., *İnsan Olmanın Psikolojisi*, Transl. Okhan Gündüz, İstanbul 2001.
- Kalabadhi, Abu Bakr Muhammad, *al-tarruf li-madhahab ahl al-tasawwuf*, Ed. Mahmud Emin al-Nawawi, el-Mektebet al-Azhariyyat lit-Turas, Cairo 1992.
- Rumi, Mawlana Jalal ad-Din, *Masnavi*, Transl. Velede İzbudak, Ed. Abdülbaki Gölpınarlı, MEB Yayınları, Ankara 1998, II, b. 1192-1214, III, b. 3266-3398.
- Özköse, Kadir, "İnsan-ı Kâmil Nazariyesi Çerçevesinde İnsan-Âlem İlişkisi", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, Bishkek 2010, Issue: 9-10.
- _____, "Mevlânâ Düşüncesinde Firkat ve Vuslat", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, Issue: 14.
- _____, "Zühd ve Sûfîlerin Zühde Yükledikleri Anlam Tasavvufta Dünyevîleşmeye Tepkisel Yaklaşım", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas 2002, VI/1.
- Uçman, Abdullah, "Devir Nazariyesi ve Osmanlı Tasavvuf Edebiyatında Devriyeler", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler Kaynaklar-Doktrin-Ayın ve Erkan-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-İkonografi-Modernizm*, Ed. Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2nd Edition, Ankara 2014.
- Uzun, Mustafa, "Türk Mutasavvıfları Edebiyatında Devriye ve Ahmed Yesevî'nin Devriye Yaş-namesi", *Ahmed-i Yesevî Hayatı-Eserleri-Fikirleri-Tesirleri*, Ed. Mehmed Şeker, Necdet Yılmaz, Seha Neşriyat, İstanbul 1996.
- Tüzer, Abdüllatif, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2006.

اغتراب الإنسان من خلال المنظور الصوفي *

أ. د. قادر أوزكوسه

جامعة بوزوك - معاون رئيس الجامعة، وجامعة الجمهورية - كلية الإلهيات؛ قسم التصوف:

kadirozko60@hotmail.com

ترجمة: محمد قاسم أردان

الخلاصة:

إن أعظم الأزمات هي الأزمة الإنسانية، إذ ربما يمكن تجاوز الأزمات الاجتماعية والسياسية والثقافة بشكل من الأشكال، ولكن الأزمة الإنسانية تحدث جروحاً غائرة ليس من السير إيقاف نزيهاً. ولذلك فإن أهم استثمار وأكبره هو الاستثمار الذي يكون موضوعه الإنسان. وإن تربية الإنسان مرتبطة بإحداث توازنه الداخلي والخارجي، وتقديم حياة متزنة قائمة على الوجدان والضمير، وبالتصالح مع الذات، وبالرحلة التي سيقوم بها إلى أعماق ذاته، وباستخدام إمكاناته وطاقاته الذاتية.

الإنسان هو أحد مخلوقات الله والذي لم يقطع أمله طالما أنه لا يهرب من ذاته، وبطبيعة الحال إن حدث هذا الهروب فيلبي أين سيكون؟ لذا ينبغي على الإنسان وفقاً للحقيقة الماثلة بأن «مبدأنا منه (الله) ومعادنا إليه» تحديد مسار لفهم الحياة والسعي إلى ربه وجعل الجنة هي المسكن والمأوى المقصود، وإيجاد مناخ من الأناس والألفة والتعلق بالله والوفاء والإخلاص لبنيته الوجودية كجزء من النظام الكوني.

وإن التصوف الذي يلفت الانتباه إلى المغامرة الوجودية للإنسان يعمل على بناء علاقة الإنسان مع قيمه القديمة الأولى، ويدعوه للانضمام إلى الرحلة الأبدية وإلى تنفيذ وظائفه ومهامه. إنه يرفض بشدة نسيان الإنسان الذي خلق خليفة في الأرض عن ذاته أو سهوه عنها، ومن ثم توجهه إلى سبل خاطئة، وابتعاده عن الحقيقة الأزلية وبالتالي اغترابه عن ذاته وعن ربه، ويعمل على دفع الإنسان المنحدر من أصل أساسه الألفة والأناس والصدق لاكتشاف ذاته وشخصيته. وباختصار فإننا سوف نتوقف في مقالنا على الأسس الوجودية لاكتشاف الذات.

الكلمات المفتاحية: التصوف، الاغتراب، الإنسان، الصوفي، الفطرة، العالم، الوحدة والكثرة

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "İnsanın Yabancılaşmasına Yönelik Süfi Perspektif" التي نشرت في العدد الثالث من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (قادر أوزكوسه، اغتراب الإنسان من خلال المنظور الصوفي، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٦، العدد: ٣، ص ٩-٢٢). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

İnsanın Yabancılaşmasına Yönelik Sûfî Perspektif ÖZET

En büyük kriz insanlık krizidir. Ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel krizler belki bir şekilde aşılabılır ama insanlık krizi tamiri kolay olmayan büyük yaralar açar. O nedenle en büyük yatırım insana yapılan yatırımdır. İnsanın yetişmesi iç ve dış dengesinin vücuda getirilmesine, itinalı bir yaşam sürmesine, kendisiyle barışık olmasına, kendi içsel derinliklerine yapacağı yolculuğa, kendi potansiyellerini kullanmasına bağlıdır. İnsan Allah'ın umut kesmediği bir varlıktır. Yeter ki insan kendinden kaçmasın. Zaten bu kaçış nereye olacaktır. O'ndan gelip yine O'na döneceğimize göre insanın anlam haritasını belirlemesi, Rabbine koşması, cennet yurdunu mesken tutması, ünsiyet peyda etmesi, Allah'la irtibat içinde olması ve kozmik düzenin bir parçası olarak ontolojik yapısına sadık kalması gerekmektedir. İnsanın ontolojik serüvenine dikkat çeken tasavvuf, insanı kadim değerlerle buluşturmakta, sonsuzluk kervanına katılmaya davet etmekte ve kendi işlevselliğini gerçekleştirmeye davet etmektedir. Halife olarak yaratılan insanın kendini unutup, yanlış adreslere savrulup, ezeli gerçeklikten uzaklaşıp kendisine ve Rabbine yabancılaşmasını reddetmekte ünsiyet kökeninden gelen insanın benliğini inkişaf ettirmeye çalışmaktadır. Kısaca makalemizde bu benlik inkişafının ontolojik temelleri üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, yabancılaşma, insan, sûfî, fitrat, âlem, vahdet ve kesret.

Sûfî Perspective of Human Alienation

Abstract

The biggest crisis is a crisis of humanity. Economic, social, political and cultural crises can be somehow overcome, but humanitarian crisis inflicts deep and unreparable wounds. Therefore, investing in a human being is the most sizable one. Human growth depends on ensuring internal and external balance, living a conscientious life, being at peace with himself, taking a trip to his inner depths and the use of his potentials. Man is a being that God does not despair of as long as he does not evade himself. But then where can be the escape since we shall return to whom we come from? So, man needs to set a course for the meaning of life, create familiarity with the Lord and run to Him in the sense of being in touch with God, seek the heaven for the dwelling place and should remain faithful to his ontological structure as a part of cosmic order. Sufism draws attention to the human ontological adventure, meets him with the ancient values, invites to join the caravan of eternity and advises to perform his functionality. It rejects human's self-alienation and alienation from Lord caused by straying away to the wrong deeds and moving away from the eternal reality and tries to develop the self-respect of man who was created as the Caliph and with the origin of familiarity. In short, this article focuses on the ontological foundations of this self-development.

Keywords: Sufism, alienation, human, sûfî, human nature, universe, unity and multiplicity.

التصوف هو: إدراك حقيقة كون النهاية مخبوءة في البداية، والاشتياق إلى الوطن الأصلي، والوفاء بالميثاق المأخوذ في عالم الأرواح «يوم قال الله تعالى: ﴿الَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [سورة الأعراف: ١٧٢]». وإن في مقدمة المثنوي لمولانا جلال الدين الرومي (٦٧٢هـ / ١٢٧٣م) عبارة تشدو وتصدق بهذا الاشتياق والأسى.

لقد نفخ الله في الإنسان من روحه^(١)، ولذلك فإن أعظم ألم واضطراب وعذاب يعانيه الإنسان هو نسيان الله تعالى والغفلة عنه، وإن أكثر الأصول التي يركز عليها المتصوفة هي تبيين أبعاد الفراق والوصال وتوضيحه، وعندما تتحدث أشعار الصوفية عن نار الفراق وحرقتها فإنها تشير إلى آلام الفراق وأوجاعه التي تلقي بالإنسان في أودية البؤس والتعاسة. وكذلك هناك عدد لا يحصى من الأشعار والقصائد التي تتغنى بمظاهر جمال الوصل التي تبهر العيون وتأخذ بمجامع القلوب، وذلك بمصطلحات ومفاهيم كثيرة مثل: الفناء والوجود والاستغراق والبسط والهمة والجمع وجمع الجمع.

وإن تربية السلوك في طريق السير تعني عند المتصوفة النهاية المعنوية لعذاب الفراق وألمه والاعتراب من شراب الوصل وفي مقام العرفان يبرز التصور الباطني للإله أكثر من التصور الخارجي، ويعيش العبد حياة معية معنوية مع ربه في البعد التنزيهي والبعد التشبيهي. ونريد في مقالنا هذا أن نُقِيمَ قصد المتصوفة من الاعتراب تحت أربعة عناوين رئيسة.

١. البعد الوجودي للاعتراب:

إن كل إنسان مخلوق في هذه الحياة تم خلقه كإنسان بمعزل عن إرادته «أي لم تكن لإرادته دور بأن يُخلق ويكون إنساناً»، وتم إعداده لتحصيل الكمال الإنساني وبلوغه^(٢). وإن بعض البشر الذين جاؤوا إلى عالم الوجود والأجسام وهم مزدودون بالطاقة والإمكانية غافلون عن هذه القدرات والإمكانات وعاجزون عن تفعيل وظائفهم وتحقيق مهامهم.

وإن هناك أعياناً ثابتة فيما وراء البنية المادية المشاهدة لدى الإنسان وكذلك لدى سائر الأشياء الأخرى، فلإنسان عالمان عالم متمثل ببنيته المادية الظاهرة للعيان، وعالم ثابت «عين ثابتة» فيما وراء الطبيعة والمادة «في علم الله تعالى»، فالإنسان متكون من ثنائية المادة وما وراء المادة، الجسم والروح^(٣).

(١) أبو القاسم عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق: معروف زريق، وعلي عبد الحميد بلطجة، دار الخير، بيروت ١٩٩٣، ص ٢٩٩.

(٢) سورة الحجر: ٢٩.

(٣) وليام تشيتيك، عوالم الخيال - ابن عربي ومسألة اختلاف الأديان -، ترجمة: محمد دميركايا، منشورات كاكوس، اسطنبول ١٩٩٩، ص ٤٩-٥٠.

(٤) عبد الرزاق كاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق: عبد العال شاهين، دار العناد، القاهرة، ١٩٩٢، ص ٥٥.

ولكون الموجود المطلق هو الله جل جلاله فإن كل كائن في الوجود هو عبارة عن تجل لأحد أسماء الحق سبحانه وتعالى، وإن كافة الكائنات - ما عدا الإنسان - هي نتاج لواحد من الأسماء الإلهية، وأما الإنسان فهو الكائن الذي يجمع في ذاته تجليات كل الأسماء الإلهية، ومتى ما وقف الإنسان على هذه الأسماء الإلهية المجتمعة فيه وتنبه إليها فإنه سوف يدرك حقيقة ذاته، وإن ظهور الأسماء الإلهية في الإنسان سوف يفتح الطريق أمام ارتقاء إنسانية الإنسان إلى الطبيعة الملائكية والتزود بأوصاف الملائكة^(٥).

كان هناك إدراك في الميثاق المبرم بين أرواحنا وبين الله في عالم الأرواح. فقد كان هناك شعور ووعي قوي في العلاقة التي تأسست بين العبد والرب من خلال جوابه «بَلَى» الذي جاء رداً على الخطاب الإلهي: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكَ﴾ [الأعراف: ١٧٢]. وكان الجوهر الأزلي الكامن في كيان الإنسان يربطه بالعالم الأبدي، وإن الأمر المطلوب من الإنسان هو القيام بهذه الرحلة الروحية؛ لأنه حسب أهل التصوف توجد نظرية اسمها نظرية الدَّورَة، حيث إنَّ صفات الحق سبحانه وتعالى قبل تجليها على شكل الإنسان تتبع سلسلة خطوات من البساطة نحو التكامل فتدخل في كل الكائنات الموجودة في الكون ثم تتسرب منها متجهة بالتدريج نحو الإنسان، وأما الإنسان فإنه من الناحية المادية وقبل قدومه إلى هذا العالم في صورة إنسان عبارة عن كتلة من الماء «مَيَّي» مستقرة في ظهر أبيه ورحم أمه. وهذه الكتلة المائية الموجودة في جسم الأم والأب فإنها متكونة من المواد التي أكلاها وشرابها. وعلى ذلك فإن الإنسان ككائن وقبل تحوله إلى مني متوزع ومبعثر من الناحية المادية في الكون كله، وإن كل ذرَّة من ذرَّات جسمه موجودة في كائن مختلف، ولهذا السبب يُعد الإنسان خلاصة الكائنات كلها، أي أنه جوهر العالم^(٦).

إن مجيء الإنسان إلى هذه الدنيا مرحلة تنزلية؛ حيث إن أرواحنا القادمة من عند الحق سبحانه وتعالى بينما كانت مجهزة بالصفاء واللطافة والنورانية جرى تقييدها بقيود البدن من خلال اكتسائها بكساء البدن والدخول إلى قفص الجسد والنزول إلى عالم الشهادة.

إن حالة الهبوط من الوضع الأبدي إلى المتناهي والتخلي عن الخلود وتبني المصير المحكوم بالموت، وعملية التحول من اللطافة إلى الكثافة، والعَوَّص في حياة بعيدة عن الله مع أن المبدأ من الله كل ذلك يُظهر هبوط الإنسان من العالم العلوي إلى العالم السفلي عن طريق بُعد قوس النزول^(٧). وعندما كان الفيض المقدس

(٥) محي الدين بن العربي، فصوص الحکم، بتعليق أبي العلا العفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م، (١/ ١٠١ - ١٠٢).

(٦) عبد الله أوجمان، «نظرية الدور والدوريات في أدبيات التصوف العثماني»، التصوف والصوفيون في المجتمع العثماني المصادر - المبادئ - الطقوس والقواعد - الطرق - الأدب - الجانب المعاري - الأيقوني - الحدائث. إعداد أحمد يشار أوجاك، منشورات مؤسسة التاريخ التركي، ط ٢، أنقرة، ٢٠١٤، ص ٥٧٦.

(٧) أوجمان، «نظرية الدور»، التصوف والصوفيون في المجتمع العثماني، ص ٥٧٦ - ٥٧٧.

متصلاً بكل واحد من الأسماء الإلهية في مرتبة الحقيقة المحمدية كنا نمتلك عن طريق الأسماء التي تبين حقيقتنا الذاتية بالفيض المقدس، نمتلك كمالنا الذاتي باهية منفصلة في الأعيان الثابتة^(٨). وكنا بحقيقتنا في الأعيان الثابتة عبارة عن صفات في علم الله الأزلي^(٩). وكنا قد دخلنا في نطاق سر القدر، ووجدنا في علم الله، وبلغنا وجودنا الأصلي منفصلين عن كل نوع من الوجود التبعية الإضافي^(١٠).

وفي هذه المرتبة لم يكن لنا مع الله كعباد أي نوع أو شكل من رابطة وحدة الوجود ولا علاقة كلية أو جزئية، ولكن كنا نشعر بأننا فيه معنوياً «روحياً»، ونعلم عن طريق مرتبة السير في الله أن الأبدية والجمال المطلق والحقيقة المطلقة كامنة فيه، وكنا ندرك أن وصولنا إلى البعد النوراني عندما نتلقى الفيض منه ونتقرب إليه روحياً.

٢. بُعد الكثرة للاغتراب:

يعبر مفهوم الكثرة عن ابتداء تشكلنا وتحديد ماهيتنا كموجودات لطيفة ونورانية عن طريق التنزلات، والتي انتقلت إلى عالم الأرواح بعد أن كانت كائنات «مدلولات» أو جدتها الأسماء الإلهية في العلم الأزلي^(١١)، فيصبح الإنسان نتيجة لهذا المجرى لمراتب الوجود في المفهوم الوجودي التصوفي، يصبح كائناً متمتعاً بإمكانات فعالة. وفي مرحلة لاحقة يبدأ تجلي الذات الإلهية بالظهور في عالم المثل. فهو الواسطة التي توصل فيض عالم الأرواح إلى عالم الشهادة، فهو برزخ بين الأرواح والأجسام، ولذلك فإن أحكام كلا العالمين مجتمعة في هذا العالم؛ لأنه ظاهر وباطن، وفي الوقت ذاته مغاير للعالمين، فهو كثيف بالنسبة للأرواح، لطيف بالنسبة للأجسام، ويُعدُّ الجِنُّ من هذا العالم^(١٢).

ويتضح أن الإنسان الذي تنزل إلى عالم المثل كمشروع كائن قد اتخذ البعد المادي في عالم الشهادة، وحصل على هوية شكلية، ودخل تحت سيطرة القيود، وتحول إلى الكثافة، وبدأ الإنسان في عالم الشهادة التي هي دار امتحان مرحلة من الاختبار والامتحان بالمصائب والشدائد والضعف وسوء الأحوال والخوف والفقر، بينما لم يكن يواجه طيلة رحلة «مغامرة» الخلق في عالم الوَحْدَةِ أي شكل من أشكال الهواجس والقلق والألم والاضطراب والمصائب والمساويء؛ ذلك أن تَشَتَّتْ عالم الكثرة وتضليله يصيب الإنسان بالخيبة والتهيب. وإنما

(٨) ابن العربي، فصوص الحكم، (١/ ١٢٠).

(٩) الشريف علي بن محمد الجرجاني، كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥، ص ٣٠.

(١٠) محي الدين بن عربي، إنشاء الدوائر - عقلة المستوفى - التدبيرات الإلهية، إعداد نيرك، ١٣٣٦/١٩١٩، ص ١٦-١٧.

(١١) أكرم دميرلي، المعرفة والوجود عند صدر الدين القونوي، منشورات، اسطنبول، ٢٠٠٥، ص ٢٥٣.

(١٢) سلجوق أرايدين، التصوف والطرق، منشورات وقف كلية الإلهيات، اسطنبول ١٩٩٤، ص ٢٣٢-٢٣٣.

نشاهد في حِصَمِ الأحداث والوقائع المزدحمة في عالم الكثرة عزلة الإنسان، وابتعاده عن وطنه الأصلي وحتى انفصاله عن جوهره الذاتي وتشتته بين سبل مختلفة ونسيانه لغاية خلقه واغترابه عن ذاته.

إن سقوط الإنسان الذي خلق في أحسن تقويم في هاوية أسفل السافلين يفتح باب استحقاقه للعذاب الإلهي، وإن الرَّحَمَاتِ الإلهية تنزّل في كلِّ آن وتُقدِّم فرصاً مستمرة من أجل تذكير الإنسان الذي نسي سِرَّ خلقه، وابتعد عن فطرته، وأضاع ذاته بحقيقته، والاستعداد لرحلة السير إلى أصله، والوصول إلى المراتب اللاتقاة به. وذلك لأن الإنسان ليس بالكائن الذي يترك سدًى ويُهمل ليهوي في حفر السوء والضلال والانحراف. إذ إن إرسال الأنبياء والرسول وإنزال الكتب السماوية وآيات الله التي تُقرأ في كل جانب من الكون إنها هي من أجل تخليص الإنسان من الاغتراب. فالمملكات العقلية للإنسان، وأبعادها التأملية والفكرية، وجوانبه الروحية تعود إلى العمل والنشاط من جديد عن طريق التذكيرات والتحذيرات الإلهية.

فروح الإنسان الذي ينمي ويطور وعيه وإدراكه تمزق حجاب البدن وتلعب درواً مؤثراً وفعالاً، وينال عقله الواقع في أسر المغريات الدنيوية حرّيته، ويُنار قلبه الملوّث بأدران الذنوب والمعاصي بنور الله ليفيق عن طريق هذه المنبهات والمحذرات من غفلته، ويعيده من جديد، ويدرك مسؤوليته في الحياة. وإن هذا الإدراك يساهم في إتمام الإنسان للنصف الثاني من رحلته. ويُسمى هذا النصف من الرحلة الذي يحقق التخلص من الاغتراب، باسم «قوس العروج»^(١٣).

إن قوس العروج هو معراج المؤمن وتحليقه نحو الأبدية والخلود، هو رحلة يقوم بها من جديد إلى عالم الوحدة التي جاء منها، ولكنها هذه المرة رحلة عن وعي وإدراك. إنه يعرج ويصعد من عالم الشهادة الذي جاء إليه من قبل نزولاً إلى عالم الواحدية الذي في مرتبة عالم المثل وعالم الملكوت وعالم الأرواح وعالم الأعيان الثابتة. وإن هذا الصعود يحقق له الكمال. إذ إن هذا الإعداد والتجهيز يفتح الطريق أمام ارتقاء الإنسان إلى مرتبة الإنسان الكامل^(١٤).

والإنسان الكامل هو الإنسان الذي يقطع السلاسل المكبلة قدميه، ويمزق الأغلال المقيدة يديه، ويزيل الشباك المحاصرة روحه، ويفكك الشرك والأفخاخ التي علق فيها، ويزيح حجب الذنوب التي تفصل بينه وبين الله، وتسد آفاق الرؤية أمام بصره وبصيرته ليكشف ستار النورانية. ومن ناحية الفراق، فإن الإنسان الذي

(١٣) مصطفى أوزون، «الدورية في أدب المتصوفين الأتراك وشعر الدورية لأحمد يسوي»، أحمد يسوي: حياته - أعماله - أفكاره - تأثيره، محمد شكر، نجدت يلماز، منشورات سها، اسطنبول، ١٩٩٦، ص ٤٨٨ - ٤٨٩.

(١٤) قادر أوزكوسه، «علاقة الإنسان والعالم في إطار نظرية الإنسان الكامل»، المجلة العلمية لمعهد الأبحاث والعلوم الاجتماعية، بيشكك ٢٠١٠، عدد: ٩-١٠، ص ١٧-٣٣.

تخلص من جمود البعد وجفائه هو الإنسان الذي عثر على صفوة الحلاوة وخلاصتها، ووصل إلى المنزل المقصود، وارشف شراب الوصل، وبلغ سر الموت قبل الممات.

إن اتصاف الإنسان الذي يحيط بالكون في بعده الكوني بـ «العالم الأصغر» نابع من كونه كائن بإمكانه تجسيد كل اسم من الأسماء الإلهية المتجلية في كافة العوالم. ويمكن القول: إن الإنسان الذي يدرك كنه كل الأشياء من الذرة إلى المجرة يألف الطبيعة ويأنس بها أكثر من انعزاله عنها. وكذلك يمكن القول باشتراك الإنسان الذي يشاطر الأشياء تسبيحها بالذكر الكوني أكثر من القول بضعفه وعجزه عن ذلك.

وبالتالي فإن الإنسان إذا لم يغترب عن ذاته فإنه يصبح بحالة ألفة وصحبة مع العالم وكافة الكائنات. إن الله تعالى يسخر كل العالم والكائنات للذين يخشون الله حق خشيته. وإن الأصل في الإنسان باعتباره جزءاً من النظام الكوني أن يُبْتَبَّ وجوده في العالم كخليفة حاكم وليس ككائن محكوم. وإن كينونة الإنسان السيادية لا تمنحه سلطة الهيمنة واستغلال الأشياء، وإنما تكفل له المساهمة في قيام النظام الإلهي في العالم، وتقديم الأجوبة التي تنتظرها الأشياء وكافة الكائنات. وعندما يصبح الإنسان ترجماناً للسان حال الأشياء فإنه يدرك حينها أن كل كائن موجود في الطبيعة إنما وضع في خدمته، وطوعاً له.

وإن الإنسان الذي يهرب من ذاته، ويغترب عن أصله، ولا يفلح مجدداً في تجاوز المراتب التي تنزل لأجلها، ولا يستطيع تحصيل المراتب الروحية، ولا ينجح في بلوغ سر الكمال فمحكوم عليه بالسحق بين براثن الحياة السفلية، والانحراف في الحياة اليومية نحو سبل مجهولة، وبالعبودية للأشياء. وعندها فإننا مضطرون للبحث عن الإجابة عن السؤال الآتي: كيف ينبغي أن تكون العلاقة بين الإنسان والأشياء؟

٣. البعد المادي للاغتراب:

إن الدين الإسلامي الذي يشدد على تحقيق التوازن بين الدنيا والآخرة، ويؤكد على أهمية التلازم المادي والمعنوي، ويأمر بإقامة العلاقة بين الفرد والمجتمع، ويولي الأولوية للتوافق بين الروح والبدن يأمر الإنسان قبل كل شيء بالتنعم والانتفاع من نعم الدنيا، والقيام بمسؤولياته وواجباته الدنيوية. ولذلك ليس في الإسلام مكان لما يعرف بالهروب من الدنيا، وإنكار المادة، والتخلي عن المتع الدنيوية؛ حيث لا يوجد في الإسلام مكان للرهبانية ومن ثم لا يمكن اتخاذ عزلة الإنسان فلسفة للحياة. ولكن إذا ما توجه الإنسان في اتجاهات سلبية وفاسدة متمثلة بالتخلي عن التوازن والاتساق الذي أولاه الإسلام الأولوية في الحياة كإهمال الآخرة وتأييد الدنيا، وإغفال الروح والتمسك بالشهوات البدنية والجسدية، وترك الجوانب المعنوية واللهاث خلف مغريات المادة، والهروب من الواحدة والضياح في الكثرة فإنه يفسد النسيج الفطري، ويزيد من اغترابه عن ذاته، ويفقد

القدرة على توجيه دفعة الحياة، ومع الأسف فإن مجتمعات اليوم تزرع تحت تأثير الأفكار المادية، وتته بين برائن أفكار العالم العلماني وآرائه، وتقع ضحية للأنانية والشهوات وصرعات المنافع الدنيوية.

وإن البشرية في عالمنا المعاصر تفقد المشاعر والأحاسيس العلووية السامية والسكينة والسلام الروحي والقيم الأخلاقية والعلاقات الإنسانية وفي هذه النقطة بالتحديد يلفت التصوف انتباهنا في الوقت الحاضر كما في الماضي بِنَفْسِهِ الإحيائي وندائه التحذيري والتنبيهي وِبِعْدِهِ التذكيري حيث إن التقليد أو العرف الصوفي يقدم لنا طراز حياة يجعل شعارها الزهد في مواجهة وقوع الإنسان في أسر المادة ومفهوم الفقر في مواجهة الطبيعة العلمانية وكنز القناعة ضد مغريات الشهوة والتواضع ولين الجانب ضد الأنانية والمصلحة، والزهد هنا لا يعني استنكار المادة أو التنكر لها بحال، وإنما استنكار الوقوع في أسرها على كل حال.

إن الملذات والمتع الدنيوية هي بمثابة إعلان عن شهواتنا التي تكويننا وتصلينا بنيرانها. فالملذات تولد الأمانى: (الآمال - الطموحات)، والآمال تولد الآلام، وإن الحرص والطمع بالمكانة والوجاهة، وشعور الأنا «الأنانية»، والرغبة بالتملك، والطبيعة الشرهة والجشعة كلها أمور تبعد الإنسان عن الله.

وإن الرغبات تُعوِّدُ الإنسانَ على مدِّ عينيه إلى مُتَعِ الآخرين، وإن الإفراط بالأمانى يدفع الإنسان للتعلم بالدنيا. ولأن إشباع النفس أمر بعيد عن الإمكان، فإن الأمانى التي تغذيها هي أيضاً لا نهاية لها. وكل أمل ينتهي بإحداث ألم، ولهذا قيل إن الأمل صورة الألم، وأما الزهد فهو انصراف عن الدنيا في اللحظة التي تتوق فيها النفس إليها، ويميل القلب نحوها، وتشتد رغبة الإنسان بها، وذلك عن طريق المجاهدة^(١٥).

إن الرغبات والشهوات الدنيوية والطبائع المادية تتسبب في زيادة الهم والكدر، بينما يُعد الزهد بمثابة مصنع لإنتاج الطمأنينة والسلام والسكينة القلبية والبدنية؛ حيث ورد في الحديث الذي رواه أنس بن مالك أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: «من كانت الآخرة همّة جعل الله غناه في قلبه، وجمّع له شمله، وأتته الدنيا وهي رَاغِمَةٌ. ومن كانت الدنيا همّة جعل الله فقره بين عينيه، وفرّق عليه شمله، ولم يأت من الدنيا إلا ما قُدِّرَ له»^(١٦). ويقول أبو سليمان الداراني (٢١٥هـ/ ٨٣٠م) الذي يُعد أحد المتصوفة المشهورين: «إذا سكنت الدنيا القلب ترحلت منه الآخرة»^(١٧). ووفقاً لما يراه أهل التصوف فإنه ليس هناك ما يمنع المرء من التزود والتمتع بنعم الدنيا

(١٥) عبد الله بن المبارك، كتاب الزهد والرفائق، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت ١٣٨٦، ص ٩.

(١٦) وكيع بن الجراح، كتاب الزهد، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد الجبار الفريوائي، مكتبة الدار، المدينة ١٩٩٤، (٢/ ٦٣٨).

(١٧) أبو بكر أحمد بن حسين البيهقي، كتاب الزهد، ترجمة أنبيا يلدرم اسطنبول ٢٠٠٠، ص ٥٩؛ القشيري، الرسالة، ص ٤١١.

بعد أن يكون قد حَصَرَ نَفْسَهُ وأَعَدَّهَا لعذاب المال الحرام وحساب المال الحلال. وأما الذين يتعرضون للخسران الأعظم فهم الذين يضيعون دينهم في سبيل الحصول على المتاع الدنيوي.

لقد اتخذ الصوفية موقفاً متشدداً تجاه المادة والثروة لأنها تقود إلى الجشع والطمع والشهوات، وتفتح الطريق أمام ظهور الكبر والغرور، وأمام التنافس في جمع المزيد من المال. حيث إن الميل إلى الحياة الدنيوية ينسبي الآخرة، ويجعل الإنسان عبداً للعالم، وأسيراً للشهوات^(١٨). وقد عبر الفضيل بن عياض (١٨٧هـ / ٨٠٢م) عن هذه الحقيقة بصورة مختصرة حيث قال: «جعل الله الشر كله في بيت، وجعل مفتاحه حب الدنيا، وجعل الخير كله في بيت، وجعل مفتاحه الزهد»^(١٩).

إن الرغبات والشهوات الدنيوية تبعد الإنسان عن ربه من جهة، وتغربه عن ذاته من جهة أخرى. ويشير أحمد بن أبي الحواري (٢٣٠هـ / ٨٤٤م)^(٢٠) إلى أن الملمات الدنيوية ما هي إلا ملذات عابرة وخادعة، وذلك بقوله: «من نظر إلى الدنيا نظر إرادة وحب أخرج الله نور اليقين والزهد من قلبه». ولذلك فإن الزهد هو استصغار الدنيا ومحو آثارها من القلب^(٢١)، والزهد كذلك خلو القلب عما خلت منه اليد^(٢٢).

يتحدث مولانا جلال الدين الرومي - القائل: إن الإنسان في نظر الله تعالى هو الحلقة الأخيرة بالنسبة لسائر الكائنات - عن وجوب عدم بيعه لنفسه لأي أحد من الناس. ولكي يوضح ويثبت هذه المسألة يورد مولانا قصة عن رجل يمتلك ديكاً و كلباً وبغلاً وحصاناً. يتوسل الرجل بإلحاح إلى سيدنا موسى عليه السلام ليعلمه لغة الحيوانات الأليفة، ويفلح في إقناعه. وفي أحد الأيام يسمع الديك وهو يخبر الكلب بأن الحصان سوف ينفق (يموت) غداً. فيأخذ الرجل الحصان ويبيعه على عجل في مساء ذلك اليوم. وفي اليوم التالي يسمع الديك وهو يخبر الكلب عن نفوق البغل المحقق، فيسارع إلى بيع البغل أيضاً. وفي يوم آخر يسمع الديك وهو يحاول إقناع الكلب بالموت الحتمي لأحد عبيد الرجل، فيبيع الرجل العبد في الحال. ولكن الأمر لا يتوقف عند هذا الحد، إذ يتناهى إلى مسامعه مرة أخرى صوت الديك وهو يتحدث للكلب عن موت الرجل ذاته^(٢٣). فيهرع

(١٨) قادر أوزكوسه، «الزهد والمعنى الذي أضفاه المتصوفة على الزهد، والمقاربة الانتقادية في التصوف للتحول إلى الدنيوية»، مجلة

كلية الإلهيات بجامعة الجمهورية، سيواس ٢٠٠٢، ١/٦، ١٨٠.

(١٩) البيهقي، كتاب الزهد، ص ٢٣٣؛ القشيري، الرسالة، ص ١١٩.

(٢٠) القشيري، الرسالة، ص ٤١٠.

(٢١) البيهقي، كتاب الزهد، ص ٥٩؛ القشيري، الرسالة، ص ١١٧.

(٢٢) أبو بكر محمد الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق: محمود أمين النواوي، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة ١٩٩٢،

ص ١١٠.

(٢٣) قادر أوزكوسه، «المثل والوصل في فكر مولانا»، مجلة علم التصوف والدراسات الأكاديمية، ٢٠٠٥، عدد: ١٤، ص ٢٣٣ - ٢٥٠.

الرجل مسرعاً إلى سيدنا موسى عليه السلام ويتوسل إليه لإنقاذه من المصيبة التي ستحل به، فيجيبه سيدنا موسى عليه السلام بقوله: «أذهب وبع نفسك وانح»^(٢٤).

يستخدم الرومي هذه الحكاية ليبين لنا أن الشخص الذي لا ينتبه إلى صفاته وخصائص ذاته سوف يفقد ذات يوم كل شيء، ولسوف يُصَيِّعُ شخصيته ويصبح أداة للآخرين. وإن هذه الحكاية تعرض لنا في الوقت ذاته شخصية إنسان محورها الأنا والذي لا يتعلم أي شيء من الإشارات ولا يستطيع إنقاذ نفسه من المصائب.

ينطلق مولانا من مثل هذه الأمثلة والحكايات ليقدم توضيحاً عاماً حول لجوء الإنسان نتيجة لطبيعته الأصلية، وعجزه وانعدام أمانته إلى وسائل مثل الثروة والقوة، واستخدامه للثروة، والقوة والسلطة، والعقيدة في العلاقات الشخصية. وإن مثل هذا الإنسان إذا ما وصل إلى سدة الحكم وتسلم مقاليد إدارة البلاد فإنه يبدأ بارتكاب الأخطاء، والإفساد^(٢٥).

٤. البعد الشخصي للاغتراب:

بإمكان الإنسان كما بينا في بداية مقالنا إيصال ذاته إلى مرحلة الكشف عن طريق استخدام إمكاناته بأقصى مستوياتها. وإن من شأن تأسيس الإنسان لشخصيته على أعلى الدرجات، واستمراره في البحث عن المعنى والمغزى، وسيره على ضوء القيم، من شأن ذلك إبراز جوهره الإنساني. ولهذا فإن درجة تحقيق «إثبات» الإنسان لذاته تعادل أو تقاس بالإمكانات المتحققة^(٢٦). ووفقاً لرأي ماسلو Maslow فإن الإنسان بمقدوره بعد إشباع حاجاته الأساسية مثل الثقة والأمان والانتفاء والتألف والمحبة والاحترام والتقدير بمقدوره تحقيق الإمكانات التي رافقته منذ ولادته من أجل التكامُل الفردي وتحقيق الذات. وحسب ماسلو فإن السبيل الوحيد للوصول إلى المصدر الحقيقي للقيم هو البدء بعملية بحث موجهة إلى الذات الداخلية^(٢٧).

إن قاعدة «من عرف نفسه عرف ربه» تشير إلى أن الإنسان يمتلك الأنا الإلهية، إلى جانب الأنا التجريبية. فالله تعالى قد خلق الإنسان على صورته، وبذلك فإن الإنسان يكون قد خُلِقَ حسب صورة الإله. وإن كون

(٢٤) مولانا جلال الدين الرومي: المثنوي، ترجمة: ولده إزبوداك، إعداد: عبد الباقي كولبناري، منشورات م أ ب، أنقرة ١٩٩٨، ٣، ٢٦٦ - ٢٧٧، ب، ٣٢٦٦ - ٣٣٩٨.

(٢٥) رضا أراسته، تحليل شخصية مولانا جلال الدين الرومي: الولادة من جديد في العشق والحلق، ترجمة: بكر ديميركول - إبراهيم أوزدميركتابيات، أنقرة ٢٠٠٠، ص ٧٩.

(٢٦) فيكتور فرانكل «تحقيق الذات وما وراء التعبير عن الذات»، يسألونك عن الروح، إعداد: كمال سير، ترجمة: ديميرهان، اسطنبول ١٩٩١، ص ٣٢٤ - ٣٢٥.

(٢٧) أبراهام ماسلو، نحو سيكولوجية الكينونة، ترجمة: أوكهان كوندوز، اسطنبول ٢٠٠١، ص ٤٠ - ٥٠.

الخلق على صورة الإله يُعد سبباً لأعلى درجات الأمان والحماية بالنسبة للإنسان. حيث ليس باستطاعة أحد إزالة الكائن المخلوق وفقاً لصورة الإله والقضاء عليه وإنهاء وجوده غير الإله ذاته^(٢٨).

ولكي يستطيع الإنسان الوصول إلى هذا الجوهر الإلهي الموجود في ذاته فلا بد من إزاحة الأنا. حيث ليس بالإمكان الالتقاء مع الحقيقة الإلهية من دون تفرغ الذهن، وتطهير القلب وتصفيته، والقضاء على الأنا التجريبية «الحسية».

وإن ماهية الحقيقة الإلهية هي ذات طبيعة خاصة لا يمكن فهمها والإحاطة بها إلا من قبل أشخاص توفرت فيهم شروط معينة ممن حققوا صفاء قلبياً، وفقراً روحياً «بالمعنى الصوفي»، وفاض كيانهم بالمحبة. وعلى ذلك «... فإن كل معرفة تستوجب شروطاً معينة؛ وإن هذه الشروط تتغير وفقاً لعناصر المعرفة المختلفة. وأما إظهار الإله لذاته أو الاطلاع على ذاته فمرتبط بتصفية الوعي والإدراك»^(٢٩). وإن تنقية الذهن من المشاعر والأحاسيس الجوفاء وتصفية القلب وتركيز النفس تتيح للإنسان قبل كل شيء إدراكه لحقيقة ذاته.

لكي يحول الإنسان حسب العرف أو التقليد العرفاني دون اغترابه عن ذاته يجب على العارف أن يقوم بكسر صنم النفس «الأنا» الحسي^(٣٠). فعندما يزول صنم النفس «الأنا» يُتاح مجال لقاء العبد مع ربه. إن قيمة الإنسان مرتبطة بجوهره، أي ليس له قيمة إلا من خلال هذا الجوهر، وإن النفس «الأنا» التي تعني الأناية أو حب الذات تشكل عائقاً أمام تحصيل هذا الجوهر والوصول إليه. وعلى ذلك ينبغي الوصول إلى «الأنا الأصلية» التي تستتر تحت حجب النفس؛ وبعبارة أخرى ينبغي تطهير النفس بالغوص في بحر نكران الذات «العدمية»^(٣١).

يشبه مولانا جلال الدين الرومي العارف بالإنسان الظمآن، ونار الفراق التي تتأجج في قلبه بالعطش، والأنا «النفس» الكامنة بين جوانحه والتي تمنعه من الوصل بالجدار، وإزالة هذه الأنا بانتزاع الحجارة من الجدار، وكل حجر متزعر بالسجدة التي تقرب من الله. وذلك من خلال الحكاية الآتية:

«لقد كان هناك جدار عال على حافة جدول ماء، وفوق الجدار رجل ظمآن متألّم. وكان ذلك الجدار يمنعه من الوصول إلى الماء، وكان الرجل يتلوى من العطش مثل سمكة انتزعت من الماء. وفيجأة ألقى في الماء بقطعة من المدر، فجاء صوت الماء إلى مسمعه كأنه الخطاب؛ خطاب الحبيب حلواً للذيذاً، فأسكره ذلك الصوت

(٢٨) أكرم دميري، شرح فصوص الحكم، دار كابلجي للنشر، اسطنبول ٢٠٠٦، ص ٤٤٣.

(٢٩) عبد اللطيف توزر، التجربة الدينية ومذهب التصوف، منشورات درغاه، اسطنبول ٢٠٠٦، ص ١٩٩.

(٣٠) أراسته، الولادة من جديد في العشق والخلق، ص ٢٨.

(٣١) جنكيز غوندوغدو، مقاربة منهجية حول تعاليم حاجي بكتاش ولي وأتباعه، دار آكتيف للنشر، أنقرة ٢٠٠٧، ص ١٨١ -

وكأنه النبيذ. ومن شدة صفاء الماء وعذوبته فإن ذلك الظمآن المُمْتَحَن صار يقتلع قطع المدر ويرمي بها في الجدول. وأخذ يصدر صوتٌ من الماء وكأنه يناديه: يا أيها الإنسان! أية فائدة تتأتى لك من إلقاء الطوب علي؟ فقال الظمآن: أيها الماء! لي فائدتان، ولن أقلع عما أقوم به أبداً. أما الفائدة الأولى: فهي سماع صوت الماء، وهو للظامئين كصوت الرباب، أو كنفخة إسرافيل يتحول بها الميت إلى الحياة، أو أنه كهزيم الرعد في أيام الربيع، يجد البستان منه كثيراً من الزهور الحسان أو للفقير كأيام الزكاة أو للسجين كرسالة النجاة. إنه مثل نَفْسِ الرحمن القادم من جهة اليمن والذي يصل إلى سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام بلا فم، أو كأنه عبير أحمد المرسل عليه الصلاة والسلام الذي يصل إلى العاصي شفاعاً، أو كأنه ريح يوسف الجميل يهب على روح يعقوب النحيل.

وأما الفائدة الأخرى فهي أن كل لبنة أنزعها من هذا الجدار تقرب من مجيئي صوب الماء المعين، فمن تقليل اللَّبَنِ يصير الجدار العالي أكثر انخفاضاً كلما اقتلعت منه لبنة، وانخفاض الجدار يصير قريباً، وفصل الأَجْر عنه يكون من أجل الوصل، وهكذا فإن كل سجدة في الصلاة تقرب العبد إلى ربه مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ وَأَسْجُدْ وَاقْتَرِبْ ۝ ﴿١٩﴾ [سورة العلق: ١٩]. تماماً كما أن كل طوب أنتزعه يقربني من الماء أكثر. وما دام هذا الجدار شامخاً بعنقه فإنه مانع لطأطة الرأس، ولا يمكنني السجود على ماء الحياة ما لم أجد من هذا الجسد الترابي النجاة، وكل من كان على رأس هذا الجدار أكثر ظمأً فإنه يقتلع الطوب والمدر أكثر وأسرع. وكل من أكثر عَشْقاً لصوت الماء، فإنه ينتزع من الحجاب طوباً أضخم، وهو من صوت الماء ممتلئ بالخمر حتى النخاع، وأما الغريب فلا يسمع إلا صوت خرير الماء»^(٣٢).

إن هذه الأنا «النفس» الدنيوية التي يتحدث عنها مولانا هي تصور للأنا التي يجب رفع حجابها وستارها عناً. فالوعي الباطن في التصوف أكثر أهمية من الوعي الظاهر؛ إذ إن عملية الوعي الظاهر محدودة، بينما الوعي الباطن يشتمل على إمكانات لا حصر لها ويشكل وجودنا قسماً معيناً منه. لقد فرقنا النفس التقليدية عن أصلنا الذاتي، أي عن الوحدة مع الحياة. وعندما ندرك هذا الفرق فإننا نكون قد وصلنا إلى مستوى الوجود الكوني، وحصلنا على الوعي والإحساس بالعشق^(٣٣).

يَرَى جاهدي أحمد أفندي Cahidī Ahmed Efendi أن العوامل التي تبعدنا عن الوطن الأصلي والعوائق التي تمنعنا من الغوص في بحر الوحدة هي أمراض طاعة النفس من الكبر والأنانية، وإن سبيل التخلص من هذه الأمراض والشفاء منها هو المرشد الكامل، حيث يقول: «امنح جوهرك للمرشد ولا تبقى

(٣٢) مولانا، المثنوي، ترجمة: ولد إزبوداك، ج ٢، ب ١١٩٢ - ١٢١٤.

(٣٣) آراسته، الولادة من جديد في العشق والخلق، ص ٤٣.

أسيراً للكبر والأنانية؛ ولا تكن من قُطَاعِ الطرق المتربصين على طريق الحق»، «ولا تغرنك نفسك لتقول بأني عالم رباني ممتدحاً ذاتك؛ فالله وحده يعلم من على التقوى»^(٣٤).

إن هذا الإدراك «الوحي» الفردي، ومعرفة الإنسان لجوهره، وسعيه لمعرفة ذاته والذي أشار إليه جاهدي أحمد أفندي هو ما أطلق عليه «يونس أمره» تسمية «العلم بمعرفة الذات». فاكتشاف الذات ومعرفتها في الفكر الصوفي هي رحلة عاجلة ينبغي البدء بها بأسرع وقت ممكن لتستمر مدى الحياة، إن الوعي الفردي يبدأ بالبحث في أنفسنا عن سبب جميع النتائج التي نحصلها ومن ثم تحمّل مسؤولية حياتنا^(٣٥) ويصف «العاشق السماني» الوصول إلى هذا الإدراك بصفة «الرجولة» حيث يقول:

أَيَصَدِّقُ السَّمَانِي فِي نُصْحِهِ؟ فِي كُلِّ أَمْرٍ حَكْمَةٌ فِي وَضْعِهِ
لَا يَثْبُتُ الْكَمَالُ فِي الْخَائِنِ فِكْرَهُ مَا الرَّجُولَةُ إِلَّا أَنْ يَدْرِكَ الْعَبْدُ نَفْسَهُ^(٣٦).

وإن عبارة يونس أمره: «يوجد في كينونتي ذات غير ذاتي» فيها إيهاءة إلى ذلك. وهكذا فإن الإنسان في نهاية مجاهدته نفسه، سوف يعرف ذاته وبالتالي يعرف إلهه بالمعنى الحقيقي، ويرتقي إلى مرتبة المحبة.

إن الفكر الصوفي كما أشرنا إلى ذلك من قبل يسمي الشخص الذي يدرك جوهر ذاته بهذه الطريقة ويتعرف على الغاية الأصلية من خلقه بالإنسان الكامل، بمعنى الإنسان الذي حقق الماهية البشرية في ذاته بالصورة المثلى والكاملة.

إن الوعي الفردي يبدأ بالبحث في أنفسنا عن سبب جميع النتائج التي نحصلها ومن ثم تحمّل مسؤولية حياتنا كما مرّ بنا، وإن الإنسان الذي يدرك ذاته بهذه الطريقة، يتمكن في نهاية مجاهدته لنفسه من استجلاء الغاية من خلقه فيرتقي إلى مرتبة محبة الله ومعرفته بالمعنى الحقيقي^(٣٧).

نتيجة وتقييم:

ليس هناك من شيء يدخل السعادة إلى قلب الإنسان الذي يُعد زبدة العالم إلا الرحلة التي يقوم بها نحو

(٣٤) جاهدي أحمد أفندي، الديوان، مكتبة السليمانية، قسم حسن حسني باشا، رقم: ٧٩٦، ٧٣١.

(٣٥) جنكيز غوندوغدو، «ميتافيزيقيا العشق عند عاشق صماني»، مجلة التصوف العلمي والدراسات الأكاديمية، كانون الثاني-حزيران ٢٠٠٧، السنة: ٨، عدد: ١٨، ص ١٤٩.

(٣٦) Cengiz Gündoğdu, "Âşık Sümmânî'de Aşkın Metafiziziği", Tasavvufîlmîve Akademik Araştırma

s. 149 sayı: 18, Dergisi, - Ocak-Haziran 2007, yıl: 8,

(٣٧) غوندوغدو، مقارنة منهجية حول تعاليم حاجي بكتاش ولي وأتباعه، ص ١٨١ - ١٨٢.

الفطرة، وإن التَّنَكَّبَ عن الفطرة والابتعاد عنها من شأنه إدخال الإنسان في دوامة من انعدام المعنى والمغزى، والانحراف عن الطريق القويم، ونسيان حقيقة خلقه، فالإنسان يعد نفسه مسافراً على طريق هذه الحياة، وإن هذه الرحلة سائرة نحو عالم الأنفس والآفاق.

لقد قام الإنسان في عصرنا وعبر التاريخ بالكثير من الرحلات، والتغيرات والتطور في مختلف المناطق والقارات البعيدة وفي الفضاء وعلى الكواكب الأخرى وفي المادة والكون والتكنولوجيا وحصل على إمكانات وقدرات جديدة، وخطا خطوات كثيرة في مجال تسهيل الحياة، واختصر المسافات، وحوَّل العالم الذي يعيش فيه إلى قرية عالمية صغيرة.

وإن التطورات التكنولوجية والاكتشافات العلمية التي تسهل الحياة تسير بسرعة تصيب المرء بالدُّوار. ولكن مع الأسف فإن الإنسان بقدر اكتشافه الكثير من جوانب الكون الفسيح والعظيم ازداد بعداً عن معرفة ذاته، وقد أحدثت الأناية بين الناس سدوداً كارثية لا يمكن تجاوزها، وإن الإنسان الذي سار نحو عالم الآفاق أهمل القيام بالرحلة ذاتها نحو عالم النفس المتجهة إلى داخله، وإن إهمال الإنسان لذاته أحاط روحه بغلاف من القسوة، وولد لديه نظرة يأس نحو الحياة، مع عظيم امتلاكه لها!

إن اغتراب الإنسان عن ذاته حال دون مقدرته على فهم الأشياء وإعطائها المعنى الصائب، إن الإنسانية التي اغتربت عن ذاتها، وتعيش بعيدة عن الانسجام والتوازن الداخلي، وأحاطت بها الكآبة والضعف النفسية والمآزق وانعدام الطمأنينة والأمان، انزلت إلى وديان جشع التملك، ومزقت القيم من خلال الفلسفات المنحرفة، وإن الإنسان الذي أهمل حقيقة ذاته أصبح يعاني من ثقل الأشياء التي تملكها، وهمومها.

إن ما يخلص الإنسان من ملازمة الاغتراب هو متابعتة البحث الحثيث عن المعنى الحقيقي الأساسي، ونجاحه بالتصالح مع ذاته، والعالم، وربّه، واكتشاف الجوهر الإلهي المخبوء في ذاته وإخراجه.

وإن من شأن تهديم جدار الأناية والالتقاء ببحر الحقيقة، وترميم الروح، والغوص في التجليات الإلهية الموجودة داخل أعماق القلب، وإزالة أثقال النفس، من شأن كل ذلك تأمين وصول الإنسان إلى المنزل المقصود في رحلة الحياة التي يخوضها، وإن الإنسان الذي يفلح في الخروج من متاهة الفراق والانفصال سوف يبلغ لذة القرب والوصول مع ربه، وسوف يتابع الحياة بهدوء وطمأنينة وسلام داخلي فتتحول الحياة الدنيا لديه جنة بدلا من أن تكون نوعاً من عذاب جهنم.

المراجع:

- رضا أراسته: تحليل شخصية مولانا جلال الدين الرومي: الولادة من جديد في العشق والخلق، ترجمة، بكر دميركول - إبراهيم أوزدمير، كتابيات، أنقرة ٢٠٠٠.
- أبو بكر أحمد بن حسين البيهقي، كتاب الزهد، ترجمة أنبيا يلدرم، اسطنبول ٢٠٠٠.
- جاهدي أحمد أفندي، الديوان، مكتبة السليمانية، قسم حسن حسني باشا.
- وليام تشيتيك: عوالم الخيال - ابن عربي ومسألة اختلاف الأدیان -، ترجمة، محمد دميركايا، منشورات كاكنوس، اسطنبول ١٩٩٩.
- شريف علي ابن محمد الجرجاني، كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥.
- أكرم دميرلي/ شرح فصوص الحكم، دار كابلجي للنشر، إسطنبول، ٢٠٠٦.
- أكرم دميرلي: المعرفة والوجود عند صدر الدين القونوي، منشورات إز، إسطنبول، ٢٠٠٥.
- سلجوق أرايدين: التصوف والطرق، منشورات وقف كلية الإلهيات، إسطنبول، ١٩٩٤.
- فيكتور فرانكل "تحقيق الذات وما وراء التعبير عن الذات"، يسألونك عن الروح، إعداد، كمال سير، ترجمة: دميرهان اسطنبول ١٩٩١.
- جنكيز غوندوغدو، مقاربة منهجية حول تعاليم حاجي بكتاش ولي وأتباعه، دار آكتيف للنشر، أنقرة ٢٠٠٧.
- جنكيز غوندوغدو، "ميتافيزيقيا العشق عند عاشق صماني"، مجلة علم التصوف والدراسات الأكاديمية، كانون الثاني - حزيران ٢٠٠٧، السنة: ٨، عدد: ١٨.
- محي الدين بن العربي، فصوص الحكم، بتعليق أبي العلا العفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م،
- محي الدين بن العربي، إنشاء الدوائر - عقله المستوفر - التديرات الإلهية، ١٩١٩.
- وكيع بن الجراح، كتاب الزهد، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد الجبار الفريوائي، مكتبة الدار، المدينة ١٩٩٤.
- عبد الله بن المبارك، كتاب الزهد والرقائق، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت ١٣٨٦.
- أبو القاسم عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق: معروف زريق، وعلي عبد الحميد بلطجه، دار الخير، بيروت ١٩٩٣.
- عبد الرزاق كاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق، عبد العال شاهين، دار العناد، القاهرة، ١٩٩٢.
- أبراهام ماسلو، نحو سيكولوجية الكينونة، ترجمة، أوكهان كوندوز، اسطنبول ٢٠٠١.
- أبو بكر محمد الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق: محمود أمين النواوي، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة ١٩٩٢.
- مولانا جلال الدين الرومي، المثنوي، ترجمة ولده إزبوداك إعداد، عبد الباقي كولبناري منشورات م أب، أنقرة ١٩٩٨.
- قادر أوزكوسه، «علاقة الإنسان والعالم في إطار نظرية الإنسان الكامل»، المجلة العلمية لمعهد الأبحاث والعلوم الاجتماعية، بيشكك ٢٠١٠، عدد: ٩-١٠.
- قادر أوزكوسه، «المثل والوصل في فكر مولانا»، مجلة علم التصوف والدراسات الأكاديمية، ٢٠٠٥، عدد: ١٤.

- قادر أوزكوسه، «الزهد والمعنى الذي أضفاه المتصوفة على الزهد، والمقاربة الانتقادية في التصوف للتحول إلى الدنيوية»، مجلة كلية الإلهيات بجامعة الجمهورية، سيواس ٢٠٠٢، ١/٦، ١٨٠.
- عبد الله أوجمان، «نظرية الدور والدوريات في أدبيات التصو العثماني»، التصوف والصوفيون في المجتمع العثماني المصادر-المبادئ-الطقوس والقواعد-الطرق-الأدب-الجانب المعماري-الأيقوني-الحدائث. إعداد أحمد يشار أوجاك، منشورات مؤسسة التاريخ التاريخ التركي، الطبعة ٢، أنقرة، ٢٠١٤.
- مصطفى أوزون، «الدورية في أدب المتصوفين الأتراك وشعر الدورية لأحمد يسوي»، أحمد يسوي: حياته-أعماله-أفكاره-تأثيره، محمد شكر، نجدت يلماز، منشورات سها، اسطنبول، ١٩٩٦.
- عبد اللطيف توزر، التجربة الدينية ومذهب التصوف، منشورات درغاه، اسطنبول ٢٠٠٦.

Dine Yabancılaşma Aracı Olarak Bid'at ve Hurafe

Cağfer KARADAŞ*

Özet

Makalede dindarın dine yabancılaşması veya dinin özünden ve özgünlüğünden sapması anlamına gelen bid'at ve hurafe konuları ele alınmıştır. Bu iki hususun tam olarak bilinebilmesi için de öncelikle dinin özünü ve özgünlüğünü temsil eden sünnete yer verilmesi gereği açıktır. Sünnet özellikle anlam çerçevesi ve oluşum süreci noktasından ele alınırken bid'at ve hurafe mana ve mahiyetlerinin yanı sıra ortaya çıkış nedenleri noktasından da incelenmiştir. Ayrıca çoğu zaman birbirine karıştırılan hurafe ile bid'at arasındaki farklara dikkat çekilmiştir. Bu çalışmayla dinin özgünlüğünü temsil eden sünnet ile yabancılaşmayı temsil eden bid'at ve hurafe arasındaki temel ayrımı ortaya koymak hedeflenmiştir.

Bid'ah and Superstitions as Tools of Alienation from Religion

Abstract

Bid'ah and superstitions, which means deviation from essence of religion, is the topic of this article. In order to understand this point truly, it essential to focus on Sunnah, which represent essence of religion. Bid'ah and superstitions are evaluated in terms of their origins and meanings. Besides, differences between bid'ah and superstitions are highlighted in this article. In this study, aim is to differentiate Sunnah, essence of religion, and bid'ah and superstitions, representations of alienation.

GİRİŞ

Dinin doğru uygulamasının yanı sıra yanlış uygulamaları da kuruluşundan itibaren ola gelmiştir. Hz. Peygamber döneminde bu uygulamalar vahiy desteği ve ismet sıfatı zırhı ile önlenmiştir. Ancak Hz. Peygamber'den sonra bu iki engelleyici unsurun olmaması, bu tür yanlış uygulamaların önüne geçilmesini zorlaştırmıştır. Her ne kadar sahabe, tabiin ve tebe-i tabiîn dönemlerinde Hz. Peygamber'e

* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kalam Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi, caferkaradas@hotmail.com, (0224) 243 10 66.

zamansal yakınlık dolayısıyla bu tür uygulamalarla etkili mücadele edilmişse de, devam eden süreçte aynı başarının yakalandığı söylenemez. Bu tür yanlış uygulamaların önüne geçmek için insanlar bu üç nesil içinden güvendikleri alimlere tabi olmak suretiyle bir mezhep şemsiyesi altında bulunmayı tercih etmişlerdir. Onların bu tercihi tam da Hz. Peygamber'in uyguladığı şekliyle İslamiyeti yaşamak ve yaşatmak içindir. Bunun adına sünnet denmiş, bunun dışındaki yollara ise bid'at veya hurafe adı verilmiştir. Sünnet, dinin doğru uygulaması iken bid'at din adına veya dindarlık adına dinde sapma meydana getirmektir. Bu anlamıyla bid'at müntesibin kendi dinine yabancılaşması veya dinin özünden uzaklaşması ve özgünlüğünü yitirmesi anlamına gelmektedir. Bid'at ve hurafenin tanınması öncelikle sünnetin mana ve mahiyetinin tanınmasına bağlıdır.

SÜNNET

Sünnet'in ilim dallarına ve zihniyet gruplarına göre çeşitli tarifleri yapılmıştır. Hadisçilere göre sünnet, "Hz. Peygamber'in söz, fiil, onay ve tavırlarından (kavl, fiil ve takrir) ibarettir. Bu tarife Allah Resulü'nün peygamberlik öncesi söz ve işleri de dahil edilir. Fıkıh usulü alimleri sünneti, "şer'î delil olmaya elverişli söz, fiil ve takrirler"; fıkıhçılar ise "farz ve vacip dışındaki dinî hükümler" şeklinde tanımlarlar. Bunların dışında, "Hz. Peygamber'in yaşayış şekli", "ilk Müslümanların Hz. Peygamber'den tevarüs ederek tuttıkları yol" ve "Hz. Peygamber tarafından bildirilen her hüküm" şeklinde sünnet tarifleri de bulunmaktadır.¹

Uygulamanın öne çıkarıldığı tarife göre Sünnet "Kur'an-ı Kerim'den ve Hz. Peygamber'in uygulamalarından ortaya çıkan esaslardır."² Bu tarifi Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerine uygun gelecek uygulamalar şeklinde anlamak daha uygun düşer. Ancak buna, dinin başta itikat alanı olmak üzere nazari tarafını da hesaba katarak *sonraki nesillerin Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerine uygun sözlü beyanlarını* da ilâve etmek gerekecektir. Çünkü sonraki devirlerde insanların, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinden hareketle düşünce ve uygulama modelleri geliştirdikleri bir gerçektir.

¹ bk. Abdullah Aydın, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, İstanbul 2006, "Sunnet" md.

² Aydın, *Hadis İstihlaları*, "sunnet" md.

Kur'an ile irtibatı söz konusu olduğunda sünnet, Peygamberimizin Kur'an'ı açıklaması ve hayatın akışı içinde uygulamasıdır. Dolayısıyla sünnet, Kur'an'dan bağımsız değildir. Bu anlamda Kur'an da sünnetten bağımsız düşünülemez. Bu takdirde sünnetin anlam çerçevesi, *Kur'an ve Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinin bütünü*nü ifade eden bir genişliğe sahiptir. Böylelikle sünnet Kur'an'ı içine alacak bir genişlikte anlamlandırılmış olur ki, doğrusu da budur. Nitekim Suyûtî, Beyhakî'den o da Mekhûl'den şu nakilde bulunur: “Kur'an'ın sünnete ihtiyacı, sünnetin Kur'an'a olan ihtiyacından daha fazladır.” Çünkü sünnet, Kur'an'ın açıklaması ve hayata tatbikidir. Nitekim “Zikri yani Kur'an'ı sana indirdik ki, insanlara bunu açıklayasın diye”³ ayeti de bu kanaati desteklemektedir.⁴ Nitekim bu ayetten hareketle Kur'an'ın tamamı mücmel yani anlamları kapalıdır ve dolayısıyla Hz. Peygamber'in açıklamasına ihtiyaç açıktır şeklinde yorum getirenlerin yanında Kur'an'ın tamamı mücmel olmayıp bir kısmı muhkemdir, dolayısıyla ayet sadece mücmel olanların açıklamasını gerekli kılmaktadır. Bunun dışında bu ayetle Hz. Peygamber'e gelen bütün hükümleri mükelleflere açıklamak gibi bir görev yüklendiği şeklinde üçüncü bir yorum da bulunmaktadır. Hangi yorumu alırsak alalım Hz. Peygamber'in Kur'an'ı tebliğ etmenin yanında açıklama ve uygulama konumu sabit bir gerçekliktir.⁵

Buna göre **sünnet**, Hz. Peygamber'den sahabe, tabiîn ve tebe-i tabiîn kanalıyla gelen sağlam ve sahih bilgiler/haberler esas alınarak İslâm toplumunda kabul görmüş bir düşünce ve uygulamadır. Bu anlamından hareketle denilebilir ki sünnet dinin özgünlüğünün sübut ve istikrar bulmuş şeklidir. İslâm alimleri arasında yaygın olarak kullanılan ‘sünnet’ bu anlamdadır. “Sünnet taraftarları” veya “sünneti takip edenler” manasına gelen, ‘Ehl-i Sünnet’ kavramında yer alan ‘sünnet’ lafzına yüklenen anlam da budur. Bu tarife göre Hz. Peygamber'in uygulamaları sonraki Müslümanlar için hem bir örnek hem de özgün bir modeldir. Nitekim sünnetin bu şekildeki tarifini sonraki nesiller, “Hz. Peygamber'in hayat tarzını, düşünce ve

³ en-Nahl 16/44.

⁴ Suyûtî, *Miftâhu'l-Cenne fi'l-ihcâc bi's-Sunne*, Medine 1408, s. 43-44.

⁵ Fahreddîn er-Razî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, İhyau't-Turasi'l-Arabî, Beyrut ts., XX, 37-38.

davranış modellerini benimsemek, O'nun uygulamalarına tabi olmak" şeklinde anlamışlardır.

Gelinen noktada *uygulamanın* merkezî bir konuma sahip olduğu açıkça görülür. Her ne kadar itikadî alan uygulamaya konu olmasa da bu alanla ilgili uygulamayı söz olarak düşünmek gerekir. Kendisi için bilinmeyen alan yani gaib olmayan Yüce Allah kişinin kalbine bakarken bilgisi zahir ile sınırlı olan insan ancak kişinin söz ve fiiline göre bir değerlendirmede bulunabilir. Çünkü insan için bilinebilecek tek husus tezahür eden yani söz ve fiile dökülendir. İlk dönemlerden itibaren ümmet bilincine yerleşmiş olan "biz ancak zahir olan yani söz ve fiile dökülmüş olanı biliriz" hükmü (نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر)⁶ bunu gerektirir. Zaten kişinin itikadı/inancı, davranışlarına yansımaları veya sözlü beyanı ile tezahür ettiğinden, ona göre bir değerlendirme yapmak da yine sünnete uygundur. Hz. Peygamber'in sahabeye yönelik muamelesi de böyle olmuştur. Nitekim kelimacılar ikrarın yani kişinin sözüyle inancını beyan etmesini dünyevî şartlarda ve dinin hükümlerinin icrasının yerine gelmesi hususunda Müslüman sayılması için yeterli bulmuşlardır. Çünkü kişinin kalbini Allah dışında başka bir varlığın bilmesi mümkün değildir.⁷ İtikadı da içine alacak şekilde düşünüldüğünde sünnet kişinin söz ve fiilleri ile Hz. Peygamber ve üç neslin uygulamasına tabi olmasıdır. Bu anlamda "Müslüman olduğunu söz ve fiili ile ortaya koyan kişiyi tekfir etmek de bid'at kapsamındadır. Çünkü Hz. Peygamber kalbiyle iman etmemiş olan münafıkları dahi tekfir etmemiş yani onları kafir saymamıştır. Sonuç itibariyle sünnet Hz. Peygamber'in uygulamalarının ilk üç nesil elinde yerleşik hale gelmesi ve sonraki Müslümanlar içinde bunun bir model olmasıdır. "Örneği ve benzeri olmayan bir şeyi ortaya koymak" şeklinde tarif edilen bid'at ise tam da bu anlamdaki sünnetin zıddıdır.

Uygulamayı öne çıkaran/merkeze alan sünnetin oluşmasında üç aşamalı bir süreçten söz edilebilir: 1. Hz. Peygamber, râşid halifeler ve sahabilerin uygulaması, 2. Tabiînin uygulaması ve 3. Tebe-i tabiînin uygulaması. Çünkü Hz. Peygamber, kendisinden sonraki üç nesli övmüştür: "En hayırlınız benim asırında yaşamış

⁶ Aclûnî bu sözü أمرت أن أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر şeklinde ibare ile verir. Değerlendirmeleri için bk. *Keşfu'l-hafâ ve müzîlül-ilbâs*, Beyrut 1405/1985, I, 221-223.

⁷ Matürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sunne*, nşr. Fatıma Yusuf el-Hiyemî, Beyrut 1425/2004, IV, 559; Abdulkahir el-Bağdadî, *Usûlü'd-dîn*, İstanbul 1928, s. 347-355; Ebu'l-Muîn en-Neseî, *et-Temhîd li kavâidî't-tevhîd*, Kahire 1987, s. 100.

olanlar, sonra onları takip edenler, sonra onları takip edenler”⁸ Hz. Peygamber’in üç nesli övmesi, kendisinin ortaya koyduğu uygulamaları devam ettirmeleri ve yerleşik hale gelmesinde birinci derece rol oynamaları dolayısıyladır. Çünkü Hz. Peygamber’den sonra araya zamansal olarak bir fasıla girmesi, sünnetin ve sünnet ile ortaya konulan dinin akim kalması anlamına gelirdi. Öyleyse sünnetin yerleşik hale geçmesinde bu üç neslin çaba ve gayretlerinin övgüyü hak edecek önemde olduğu bir gerçektir. Zaten sünnetin yerleşik hale gelmesinin kısa bir zaman zarfında gerçekleşmesi, imkan dahilinde değildir. Diğer bir deyişle kısa bir zaman zarfında bütün toplumda sünnetin yerleşik hale gelmesi mümkün değildir. Böyle olması sünnetin ‘yerleşiklik’ vasfına da uygun düşmez. Çünkü sünnet kavramı, yerleşik hale gelmiş ve insanlar tarafından hal-i hazırda uygulanan hususlar için kullanılır. Ancak asıl itibariyle sünnetin Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrirlerine dayanan uygulamaları olduğunun altını da çizmek gerekir. Zira sünnet dinin uygulamasıdır. Dini tebliğ ve tebyîn eden/açıklayan ise Hz. Peygamber olduğuna göre öncelikle O’nun uygulamalarının dikkate alınması gerekir. Ancak daha önce geçtiği gibi bu uygulamaların İslâm toplumunda yaygınlık kazanması ve yerleşik hale gelmesinin uzun bir zaman dilimini gerektirdiği bir gerçektir. Zira sahabenin tamamının Hz. Peygamberin bütün söz, fiil ve takrirlerini, sınırlı bir zaman dilimi içinde bilmesi ve öğrenmesi mümkün değildir. Kaldı ki sahabenin tamamı da O’nun her uygulamasına şahit olamamış ve her hitabını bizzat işitememiş olabilir. Bu durumda Hz. Peygamberin sünnetinin, sahabenin sahabeden, tabiînin sahabeden, tebe-i tabiînin de tabiînden öğrenmesi şeklinde üç nesli kaplayacak bir süreci gerektirdiği aşıkardır.

Ahmed Emin’in İslâm toplumunda ilim zihniyetinin oluşma sürecine dair yaptığı değerlendirme bizim sünnetin yerleşmesi konusundaki değerlendirmemizi destekler mahiyettedir: “Birçok ülkenin fethinden sonra sahabe bölgelere dağıldı. Alim olan bu sahabiler eğitim-öğretim için yola çıkmışlardı ve bunlar o bölgelerde kurulacak medreselerin çekirdeğini oluşturuyorlardı. Bu alim sahabilerin kendilerine özgü şahsiyetleri vardı ve bu şahsiyetlerini kuruluşunda çekirdek rolü oynadıkları medreselere yansıttılar. Abdullah b. Mes’ud Kûfe’de, Abdullah b. Abbas Mekke’de, Abdullah b. Amr b. Âs Mısır’da. Anılan sahabilerden her birinin,

⁸ Buharî, “Şehâdât”, 9; Müslim, “Fedâilu’s-sahâbe”, 212; Tirmizî, “Fiten”, 45; Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ*, I, 475-476.

Hz. Peygamber'in söylediği, yaptığı ve dinin öğretimi ile ilgili her şeyi bilmesi söz konusu değildi. Çünkü bunlar Hz. Peygamber'in bazı sohbetlerinde bulunurken bazılarında bulunamamışlardı; bu yüzden başka sahabilerin öğrendiği bazı şeyleri kaçırmış olmaları doğaldır. Öyleyse onlardan her biri, bazı şeyleri bilirken bazı şeyleri de bilmiyorlardı. Bu durum, bir bölgede bulunan hadislerin diğer bölgelerde bulunmaması gerçeğini gündeme getirdi. Sahabeyi, tabiînden olanlar takip ettiler ve ilim sancağını yükseltmede onların yerini aldılar. Onlardan birçoğu diğer bölgelerde kendilerinde bulunmayan bilgilerin olduğunu fark ettiklerinde, onu elde edebilmek için çok sayıda yolculuğa çıktılar. Dönemin alimleri için sürekli bir hareket söz konusu idi. Mısırlı Medine'ye, Medineli Kûfe'ye, Kûfeli Şam'a, Şamlı ise birinden ötekine gidip-geliyordu. Böylece onlar İslâm yurdunda ilmî birliği sağlamaya çalışıyorlardı. Bunun sonucunda, sahabenin farklı şahsiyetlere sahip olmasından kaynaklanan farklılıklar en aza indirildi. Tabiînden tebe-i tabiîn görevi devraldı ve öncekilerin metotlarını sürdürdü."⁹

Bu üç nesilden her birinin öğrendiğini hayata tatbik etmesi ve çevresine bunları telkin etmesi ile sünnetin İslâm toplumu içerisinde yaygınlık kazanmış olması kuvvetle muhtemeldir. Peygamber övgüsüne mazhar olmuş bu üç neslin kendiliklerinden bir sünnet ihdas etmesi de söz konusu edilemez. Çünkü onlar, Hz. Peygamber'e ulaşan bir yol ile O'nun sünnetini hayata geçirmek veya ihya etmek hususunda samimi bir çaba içerisindeydiler. Yukarıda Ahmed Emin'den yapılan nakilde de görüldüğü üzere sürekli bir ilim yolculuğu içerisindeydiler. Bundan dolayı sahabe, tabiîn ve tebe-i tabiîn dinî konulardaki uygulaması sünnet kapsamına alındı. Bu son derece isabetli hatta ferasetli tavır neticesinde İslâm'ın bütün kurum ve kurallarının yerleşik duruma gelmesi sağlanmış oldu. Çünkü Hz. Peygamber'in sünneti demek İslâm'ın uygulaması demektir. Bunu çok iyi kavrayan ilk nesiller, daha baştan bid'ate karşı müteyakkız oldular ve bid'atçılara karşı çok açık ve sert tavır aldılar. Onların bu tavrının, İslâm'ın Hz. Peygamber dönemindeki safiyetini ve sıhhatini koruma noktasında ne kadar önemli olduğunu, bid'at ve hurafelerin dine ve topluma yönelik bugünkü tehlikesini fark ettiğimizde daha iyi anlıyoruz. *Böylelikle sünnetin hayata geçiş süreci, Hz. Peygamber tarafından övülmüş üç nesil olan sahabe, tabiîn ve tebe-i tabiîn ile tamamlandı.*¹⁰

⁹ Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Kahire ts., Mektebetü'n-Nahda el-Mısıryye, s. 192

¹⁰ Çağfer Karadaş, *İslâm'ın İnanç Yapısı*, Bursa 2006, s. 153-158.

BİD'AT

Sünnet dini özüne uygun ve özgün haliyle yaşamak ise, bid'at bu özden uzaklaşmanın ve özgünlüğü kaybetmenin adıdır. Diğer bir deyişle bid'at müntesibin dine yabancılaşması ve ondan uzaklaşmasıdır. Çünkü dini sağlam ve sahîh olarak yaşamak ancak ilk günkü özüne sadık kalmakla olur. Bu özden ve sahîh çizgiden uzaklaşmak kişiyi başka mecralara doğru sürükler ve yoldan çıkmasına sebebiyet verir. Nitekim Şeytan'ın rahmetten uzaklaşması ve kovulması Allah'ın emrine rağmen yeni bir yol ve hakikat iddiasıyla ortaya çıkmasındadır. Çünkü dinin özgünlüğünün sağlanması, İlahî kaynaktan geldiği şekliyle korunmasına bağlıdır. Hz. Adem yaratıldığında Allah'ın emrine yönelik İblis'in tavrı buna çarpıcı örnektir. Nitekim Yüce Allah'ın "Ben emrettiğim halde seni secde etmekten alıkoyan nedir?" sorusuna İblis'in, "Ben ondan daha hayırlıyım, beni ateşten onu ise çamurdan yarattın" şeklinde emrin özüyle örtüşmeyen cevabı, tarihteki ilk bid'attir.¹¹

İslam tarihi içinde inanç alanında *daha önce hiç gündemde gelmemiş veya dillendirilmemiş bir şey ihdas etmek* anlamındaki bid'at türüne örnek olarak *kader konusunu tartışmaya açmak* verilebilir. Hz. Peygamber döneminde imanın esasları belirlenmiş ve sahabe arasında ve asrında bu esaslar yerleşik hale gelmişken, sahabe asrının sonuna doğru Basra'da bir grup bu konuyu tartışmaya açmıştır. Kaderiye denilen bu gruba bu ismin verilmesi gerçekte kaderi inkar etmeleri dolayısıyla değil, kader hakkında konuşmaları ve tartışmalarıdır. Nitekim Müslim ve Tirmizî'de geçen "Kader hakkında ilk konuşan Ma'bed el-Cühanî'dir" (أول من قال في القدر معبد الجهني / تكلم) ifadesi o dönemde kaderin tartışma konusu yapıldığının bir delilidir. Bu haber Abdullah b. Ömer'e ulaştığında onun tepkisi, bu konunun sahabe arasında ve hatta Hicaz bölgesinde hiçbir şekilde tartışma gündemine getirilmediğini göstermektedir. Bu tartışmanın yadırganmasının ve tartışmayı açanların bir ilki gerçekleştiriyor olmaları o dönemin yerleşik ve özgün kurallarına aykırı bulunmuştur. "Ne onlar benim yüzünü görsünler ne de ben onların yüzünü göreyim" şeklindeki sert ifadeyle bizzat sahabeden Abdullah b. Ömer tarafından bu topluluk dışlanmıştır. Bu dışlamanın altında yatan neden onların din içinde yeni bir şey ihdas ederek, dini aslından uzaklaştırma görüntüsü vermeleridir. Bu

¹¹ el-A'raf: 7/12.

konunun sahabe arasında hiç gündeme getirilmediğinin bir başka delili de Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin "Kader konusunda konuşmanın yasaklandığına dair rivayetler uydurmadır" tespitidir. Demek ki yasaklamayı gerektirecek şekilde bu konu sahabe arasında hiç gündeme gelmemiştir. Sahabe arasında hiçbir şekilde gündem olmamış bir konuyu tartışmaya açmaları dolayısıyla bu ve benzeri gruplar zaman içinde sünnet üzere dini yaşayan ana kitle tarafından ehl-i bid'at olarak isimlendirilmişlerdir.¹²

İbadet alanında bid'ate örnek, "Onların Kabe'deki ibadetleri sadece ıslık çalmak ve alkışlamaktan ibarettir"¹³ ayetinde bildirildiği gibi müşriklerin Kabe'yi tavaf ederken ıslık ve alkış türü bir ibadet ihdas etmiş olmalarıdır. Müşrikler Hz. İbrahim'den beri yapılan tavaf ibadetini çıplak olarak ıslık ve alkışa indirgemeleri, Hz. İbrahim'in dininden bir sapmadır. Bu, aynı zamanda hak din ve ibadetlerin bid'atler yoluyla nasıl bir bozulma sürecine uğradığına da çarpıcı bir örnektir. Öte yandan müşrikler bu ibadetlerini Kabe'de ibadet yapan Hz. Peygamber ve ashabına yönelik bir eziyete de dönüştürmüşlerdir. Bu cümleden olmak üzere Hz. Peygamber ve ashabı namaz kılarken ıslık çalmak ve alkışlamak suretiyle onların zihinlerini karıştırmaya ve huzurlarını bozmaya çalışmışlardır.¹⁴

Siyasî alanda ne Hz. Peygamber tarafından ne de sahabe tarafından söz konusu edilmeyen ve uygulaması bulunmayan nas yoluyla imam / halife tayini meselesi yine bir bid'at örneği olarak literatürdeki yerini almıştır. Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte önce Hz. Ebû Bekir, daha sonra sırasıyla Hz. Ömer ve Hz. Osman Müslümanların iradesiyle halife seçilmişler ve buna Hz. Ali dahil hiç kimse itiraz etmemiştir. Bizzat Hz. Ali'nin kendisi de Medine'deki büyük çoğunluk tarafından seçilerek halife/imam olarak belirlenmiştir. Hz. Ali ne bu şekilde halife tayin edilmesine itiraz etmiş ne de kendisinin Muaviye karşısında nas ile belirlenmiş bir imam olduğunu iddia etmiştir. Hal ve vakıa böyle iken nas ile imamet belirleneceğini iddia etmek, dinin aslında bulunmayan ve dinin ilk müntesipleri tarafından hiçbir şekilde uygulaması olmayan yeni bir yol ve yöntem ileri sürmek

¹² bk. Müslim, "Kitâbü'l-İmân", 1; Tirmizî, "Kitâbü'l-İmân", 4; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-Avasım mine'l-Kavâsım, nşr. Ammar Talibî, Cezayir ts., II, 190; geniş bilgi için bk. Cağfer Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelam Tarihi*, İstanbul 2015, s. 30-35.

¹³ el-Enfal: 8/35.

¹⁴ bk. Zemahşeri, *el-Keşşâf*, el-Meketebetü't-Tevfikiyye, Kahire ts., II, 239-240; Fahreddin er-Razî, *et-Tefsîru'l-kebir*, XV, 159-160; Beydavî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, Beyrut 2001, I, 384.

demektir. Bu yeni iddia din içinde nas ile tayin edilen imamların masum oldukları bid'atını doğurmuştur ki, bu imamı bir yerde Hz. Peygamber ile eşitlemek veya ona alternatif sunmak demektir. Şia'nın ortaya attığı bu iddia zaman içinde özellikle bazı sufi gruplarda adeta imam olarak görülen şeyhlerin/mürşitlerin hata ve günahattan korundukları (mahfuz) şeklinde tezahür etmiş ve din içinde alternatif otorite üretme noktasına gelmiştir. Öte yandan Şia'nın mehdilik iddiasının kaynağı ve dayanağı da bid'at olarak ortaya çıkan imamların nas ile tayin edildiği iddiasıdır.¹⁵

Bu durumda bid'atı belirlemek sünneti özgün haliyle tespit etmeye ve sınırlarını bilmeye bağlıdır. Nitekim sünnet, nesilden nesile tevatürle nakledildiğinden kapsamı/sınırları büyük ölçüde netlik kazanmıştır. Sünnet üzere olan ana kitle tarafından din içinde bunun aksine bir beyan ve uygulama bid'at olarak değerlendirilmiştir. Ancak bu uygulama alimlerin çoğunluğu tarafından *inanç* ve *ibadet* alanı ile sınırlı tutulmuştur. Halk arasındaki örf, adet ve bazı alışkanlıklar bid'at olarak değerlendirilmemiştir. Buradan hareketle bid'atı, "Hz. Peygamber, sahabe tabiîn ve tebe-i tabiîn dönemlerinden sonra inanç ve ibadet alanında ortaya konulan ve dinin asıllarına hiçi bir şekilde dayanmayan uygulamadır" şeklinde tarif edebiliriz. Ancak içtihat veya kıyas gibi dinin asıllarının referans alınmasıyla elde edilen hükümler ve uygulamalar da bid'at olarak değerlendirilemez. Bir diğer ifadeyle içtihat ve kıyas dinin asılları esas alınarak ortaya konulan yeni hükümlerdir. Dinin düzenleme getirmediği alanlardaki uygulamaların ise, bid'at kapsamına sokulması zaten söz konusu değildir.

Bid'at konusu hassas bir konudur. Bu yüzden bir uygulamanın bid'at olup olmadığını tespit konusunda son derece dikkatli olmak gerekir. Sözelimi bir hususun dinî hüküm olabilmesi için yol ve yöntem belirlenmiştir. Bu çerçevede temel mürâcaat kaynakları, dört delil denilen *kitap, sünnet, icma ve kıyas*tır. Anılan dört esas delilin yanında ehline bilinen bazı tali deliller de mevcuttur. Bu delillere başvurularak ortaya konulan hükümler bid'at olarak değerlendirilemez. İslâm âlimlerinin yaptıkları içtihatlar da, söylediğimiz metot çerçevesinde olduğundan

¹⁵ Abdulkahir el-Bağdadî, *Usûlü'd-dîn*, s. 284-286. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, nşr. H. Atay, Ş.A. Düzgün, Ankara 2003, II, 445-460; Nasîruddîn et-Tûsî, *Tecridü'l-akâid*, nşr. A.M.H. Süleyman, İskenderiye 1996, s. 135-150; a. mlf., *Risâle fî kavâidi'l-akâid*, nşr. Ali Hasan Hazım, Beyrut 1413/1992, s. 83-93; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, s. 266-278; Muhammed Huseyin Âl Kâşifü'l-Gitâ, *Aslu's-Şia ve usûlühâ*, Kahire 1377/1958, s. 133-141.

bid'at sayılmaz. Diğer bir deyişle ictihat yapılmak suretiyle ortaya konulan uygulamalar bid'at kapsamına sokulamaz. Örf ve adet türünden olan bazı uygulamalar da bid'at kapsamına dâhil edilemez. Hayat son derece değişken ve dinamiktir. Her yeni gelişmeyle ilgili hükmü Kur'an ve Sünnet'te aramak doğru olmadığı gibi bunlara orada cevap bulmak da her zaman mümkün değildir. Böyle bir yaklaşım, hayatı sınırlar ve sıkıcı hale getirir. Çünkü dinde emirler ve yasaklar belirlenmiştir. Bunun dışında mübah denilen yapılması ve yapılmaması insanın tercihine bırakılan çok geniş bir alan vardır. Bu alanda düzenleme yapmak insana bırakılmıştır. Bu şu demektir: İnsan mübah alanda kişisel veya toplumsal bir takım düzenlemeler yapabilir. Bu şekilde yapılan düzenlemeler ve tasarruflar bid'at kapsamına dahil edilemez.

İkinci bir hassas nokta ise, bazı uygulamaların sünnet adı altında dine dâhil edilmesi, buna karşılık bazılarının da bidat adı altında yasak kapsamına sokulmasıdır. Özellikle bazı dinî gruplar kendi önderlerinin uygulamalarını sünnet kapsamında gösterme yoluna gitmektedirler. Hadis adı altında uydurma bir takım sözlere dayanılarak sünnet ihdas etmek de bunun gibidir. İmam Rabbanî'nin dediği gibi *her bid'at bir sünnetin ortadan kaldırılmasına sebep olur*. Sözelimi bid'at olan uzun uzun secili sözlü namaz niyetleri, sünnet olan cemaatle namaza erken katılmayı engellemektedir.¹⁶ Bu noktada Hz. Peygamber'in şu uyarısı çok önemlidir: "Kim benden sonra terk edilmiş bir sünnetimi diriltirse, onunla amel eden herkesin ecri kadar o kimseye sevap verilir. Hem de onların sevabından hiçbir şey eksiltilmez. Kim de Allah ve Peygamberinin rızasına uygun düşmeyen bir bid'at ihdas ederse, onunla amel eden insanların günahları kadar o kişiye günah yükletilir. Hem de onların günahlarından hiçbir şey eksilmez".¹⁷

Sünnet ile bid'atın karıştırılmasının sebebi, bazı hususlarda bu ikisi arasında çok ince bir ayrımın bulunmasındandır. Bu ayrımı bazen fark etmek mümkün olamamaktadır. Örneğin, mezar ziyareti sünnettir, ama mezardan medet ummak bid'attır. Mezar ziyareti ölümü hatırlamak ve mezarlıkta yatanlara dua etmek için olmalıdır. Bunun dışında dünyevî çıkar amaçlı bir ziyaret haline getirilmesi doğru değildir. Çünkü kabir hayatına intikal ile 'amel' dönemi kapanmıştır. Bundan dolayı ölümlerin dirilere bir faydası da söz konusu olamaz.

¹⁶ İmam Rabbânî Ahmed es-Sirhindî, *el-Mektûbât*, Fazilet Neşriyat, İstanbul, ts., I, 159-160, 186. Mektup.

¹⁷ Müslim, "İlim", 6; Tirmizî, "İlim" 16.

Öte yandan adet ve alışkanlık kabilinden bir takım toplumsal uygulamaların bid'at kapsamına alınması da toplum içerisinde huzursuzluğa yol açmaktadır. Hatta bu gibi uygulamaların kaldırılması birçok kültürel değerlerin ve uygulamaların yok olmasına neden olmaktadır. Bu nedenle kültürel unsur ile bid'atı birbirinden ayırmakta yarar vardır. Sözgelimi Hz. Peygamberle ilgili şiirler, mersiyeler yazılması, bunların müzik eşliğinde okunması kültürel birer değerdir. Mevlit merasimleri de, bu kapsamda değerlendirilebilir. Kişiler, bu gibi uygulamaları zorunlu dinî uygulama yani farz, vacip, sünnet türünden ibadet haline getirmedikleri takdirde, yapılmasında bir sakınca olmasa gerektir. Öte yandan inananların Allah rızası için yaptıkları, dinen yasak kapsamına girmeyen her güzel etkinlik ibadet olarak görülür. Bu çerçeveden bakıldığında mevlit okunması, kültürel bir etkinlik olmasının yanında bir nevi ibadettir. Ancak buradaki ince nokta bu etkinliği dinî bir emir olarak görmemek ve zorunlu hale getirmemektir. Gönüllü olarak bir merasim yapıp Allah'ın anılmasının ve Hz. Peygamberin övülmesinin dinî açıdan bir sakıncası olamaz. Ancak ölünün kırkinci veya elli ikinci günü, doğan bir bebeğin kırkinci günü mevlit merasimi düzenlenmesini zorunlu görmek, bu yönde bir beklenti içine girmek, insanları buna zorlamak ve yapılmamasını günah saymak apaçık bid'attır.

Öte yandan bid'atı ortadan kaldırmak adına tahribat yapmak da doğru değildir. Böyle bir yaklaşım daha zararlı sonuçlara yol açabilir. Sözgelimi kabirleri sade kılmak adına yüzyıllar önce yapılmış, tarihi ve sanat değeri bulunan türbe ve mezarların yıkılması bu anlamda doğru değildir. Çünkü yaşadığımız topraklar üzerindeki türbe ve mezar taşları bugünün dünyasında o toprakların bize ait olduğunun tapu senetleri gibidir. Topraklarımızda hak iddia eden düşmanlara karşı bunları birer tarihî vesika olarak gösterebiliriz. Ayrıca bu yapılar sanat ve kültür adına birer kıymettirler. Zaten dinde zararın zararla telafisi söz konusu değildir. Yeni yapılan bir mezarın sade yapılmasına özen gösterilebilir, ama yüzyıllar önce yapılmış bir mezarın tahrip edilmesi doğru değildir.

Bid'atlerin ortaya çıkış nedenleri

1. Dini daha iyi yaşama gayreti: Bu ifadenin klasik eserlerimizdeki karşılığı dinde aşırı gitmek anlamına gelen ifrattır. Bazen insanlar dini daha iyi yaşama adına dinde ifrata hatta israfa gitmektedirler. Dini daha iyi yaşama gayreti sahabe döneminden itibaren gündeme gelmiş bir konudur. Nitekim sahabeden bazı

insanların gelip sürekli oruç tutmak, namaz kılmak ve cinsel ilişkiden tamamen uzaklaşmak şeklindeki talepleri bizzat Hz. Peygamber tarafından hoş görülmemiş ve hatta bu tür yaklaşımlar yasaklanmıştır. Nitekim Hz. Peygamber, Ebu'd-Derdâ ve Abdullah b. Amr b. el-As'ın sürekli oruç tutmak ve sürekli namaz kılmak şeklindeki girişimlerini doğru bulmamış onlara yönelik "bedenin, gözünün, ailesinin ve hatta misafirlerinin kendisi üzerinde hakları olduğunu" bildirmiştir.¹⁸ Daha sonraki asırlarda hatta günümüzde bazı kişilerin belli bir zamana ve mekana bağlı olan Arafat'taki vakfeyi kendi şehirlerinde yapmaya kalkışmalarıdır. Bu, hacıların ruh halini birlikte yaşamak adına iyi niyetli bir girişim olsa bile netice itibariyle haccın ve vakfenin usul ve esasına aykırı bir durumdur ve bid'attır. Yine Hz. Peygamber'in hüccesinde kıldığı tehecüd namazının camide cemaatle kılınması da belki hiç kılmamış olanlar için bir zemin hazırlama şeklinde iyi niyete dayanması onun bid'at olmasına engel teşkil etmez. Bu tür girişim ve davranışlar, ibadetlerde belli bir zamana ve mekana bağlı olma şartının göz ardı edilmesini ve dinde farz ibadet ile sünnet ibadetin birbirine karıştırılması tehlikesini beraberinde getirir.

2. Geçmişe duyulan saygı: Geçmişe duyulan saygı, insan için bir kök ve köken arayışının yanında bugüne ve geleceğe yönelik manevi bir güç devşirme ve motivasyon aracı olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır. Aslında geçmişe saygı, itidal ve iktisat sınırları içinde makbul görülen bir husustur. Çünkü başta anne-baba olmak üzere insanın geriye doğru derin bir akrabalık geçmişi vardır. Yine İnsanın bu geçmişe bağlılığı fitrîdir. Sıla-i rahimin yani akraba ilişkilerinin gözetilmesinin ve sıkı tutulmasının emredilmesi de bu yüzdendir. Ancak bunun ifrat düzeyine çıkarılarak geçmişin kutsanması ve geçmişten gelen manevi mirasın dinin içine asli bir unsuru gibi sokulması bid'at kapsamına girmektedir. Nitekim Kur'an'da müşriklerin başkalarına karşı üstünlük taslamak ve övünmek için gidip mezardaki ölülerini saymaları yerilmiştir.¹⁹ Günümüzdeki ırkçılığın ve bir ölçüde milliyetçiliğin aşırı derece revaç bulmasının altında yatan neden de budur. Nitekim yukarıda işaret edildiği gibi İblis'in isyanında da kökene vurgu vardır. Bu anlayış kişileri zaman içinde kabile veya ulusun büyüklerini kutsamaya, onları adeta bir

¹⁸ Nevevî, *Riyâzû's-Sâlihîn*, (Subhi Salih, Menhelî'l-varidîn ile birlikte) İstanbul 1990, Pamuk Yayınları Ofset Baskı, s. 143-147.

¹⁹ et-Tekâsür 102/1-2; ayr. bk. Matürîdî, *Te'vilât*, V, 513.

peygamber gibi görmeye ve hatta söz ve uygulamalarını dini bir esas gibi kabul etmeye götürmektedir.

3. İmam ve önderlere aşırı saygı: Yukarıda da belirtildiği gibi bunun ilk örneği Şia tarafından Hz. Ali'nin nas ile tayin edilmiş imam olduğunun inanç ilkesi haline getirilmesidir. Benzer şekilde bazı tarikat şeyhlerinin önceki şeyh tarafından tayin edilmesi ilahi bir tayin gibi algılanmıştır. Böylece ortaya çıkan dini önder adeta hatadan arınmış ve korunmuş kabul edilmek suretiyle her söylediği adeta dini emir telakki edilmiştir. Diğer bir ifade ile Şia'da imamların masum kabul edilmesi ve tasavvufta ise velilerin mahfuz kabul edilmesi, onların söz ve eylemlerinin dini emir gibi görülmesini sağlamıştır. Ku'eyrî'ye göre bu korunmuşluk (hıfz) kulluk imtihanı (mihneti) ile günah işleme imkan ve ihtimalini ortadan kaldırmaz.²⁰ Ancak bu anlayışın bazı sufi çevrelerde aşırı düzeye götürülmesi, din içinde yeni uygulamaların yani bid'atlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Tasavvuf büyüklerinin ısrarla şeriatın zahirinin esas alınması gerektiği yönündeki telkin ve tavsiyelerde bulunmaları, bu alanda meydana gelen bid'atları önlemeye yetmemiştir.²¹

4. Eski bazı dini ve kültürel değerler: Geçmiş milletlere ve kültürlere ait bazı değerlerin İslam içinde taşınarak sanki onun bir unsuru haline getirilmesidir. Bunların bir kısmı hurafe kabilinden olduğundan İslam zaten bunlarla mücadele etmiştir. Sözelimi putlar ve bunlara dayalı inançlar, bütün hak dinlerin mücadele ettiği bid'atlerdir. Mekke'de putçuluğun başlama hikayesinin buna çarpıcı bir örnektir. Kureyş'in eski ulularından Amr b. Luhay, Mekke'den Şam bölgesine ticaret için gitmişti. Orada putlara tapan insanlar gördü. Hoşuna gitti ve putlardan birini alarak Mekke'ye getirdi, ibadet etmeleri için dikti ve adına Hübel dedi. Mekke'de ilk putçuluk böyle başladı. Kureyş'e önemli yararlıklar yapmış olan

²⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, nşr. Ma'ruf Zureyk-Ali Abdulhamid Baltacı, Beyrut 1410/1990, s. 359-360; Ali el-Kârî, *Da'u'l-meâli alâ Bed'i'l-emâli*, İstanbul 1985, s. 65; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, "Hıfz" ve "Mahfuz" mad.

²¹ Abdulkâhir es-Suhreverdî'ye göre kalbe gelen hâtırlar şeriat ölçüsüne vurulur. Şayet farz veya nafileyeye uygun düşüyorsa yapılıp, haram veya mekruh cinsinden ise terk edilir. Eğer eşit bir durum varsa nefsin arzusuna aykırı düşecek şekilde en yakın meşru ölçüye göre hareket edilir. (Abdulkâhir es-Suhreverdî, *Avârif*, s. 465). Gazzâlî ise, dinin zâhirine aykırı olan bâtnî bilgi şeriatı iptal anlamına geleceği görüşündedir. (Gazzâlî, *İhyâ'u ulûmi'd-dîn*, I, 171-174). Sun'ullah Gaybî'ye göre şeriat hakikatin zahiri, hakikat ise şeriatın batınıdır. Zahir olan şeriate muhalif olan hakikat iddiası batıldır. Şeriatın zahirine uymayan bir hususu hakikat diye iddia eden kişi sapkın ve saptırıcıdır. Ancak şeriate mutabık düşen hakikati benimseyenler muvahhit olur. Tersini iddia edenler mülhittirler. Kamil velilerin tamamı tevhit ehliendirler. (Sun'ullah Gaybî, *Akâidnâme*, İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Bursa, no: 854/4, vr. 26-27).

Kusay ise bu putu Kabe'nin içine yerleştirdi ve önüne fal okları koydu. Diğer Araplar da yaptıkları putları Kabe'nin içine ve etrafına koydular ve önüne fal okları yerleştirdiler. Araplar yolculuk, ticaret, evlenme gibi önemli işler yaptıklarında putların önündeki fal oklarını çekerler ve ona göre hareket ederlerdi. Böylece Kureyş, Allah'ın dini olan Hz. İbrahim'in ve Hz. İsmail'in yolunu bıraktılar, cansız ve kansız taştan, kerpiçten, ağaçtan hatta un-hurma karışımı hamurdan yaptıkları putlara tapmaya başladılar.²²

5. Hadis uydurmacılığı: Kimi iyi niyetle kimi de kasıtlı olarak Hz. Peygamber'e bazı yalan ve yanlış bilgilerin nispet edilmesi tarihte hadis uydurmacılığı olarak geçmektedir. Bu yolla din içinde oldukça fazla bid'atın oluşmasına zemin hazırlanmıştır. Muhaddislerin hadislerin sıhhati konusundaki titizlenmeleri bu tür gidişatın önüne geçmek içindir. *"Bilerek ve isteyerek bana bir yalan isnat eden kişi cehennemdeki yerine hazırlansın"*²³ hadis-i şerifinin söyleniş gerekçesi de bu olsa gerektir. Ancak bütün bunlara rağmen birçok uydurma hadîs ortaya çıkmış ve ulame bunlardan kurtuluşun bir yolunun da bu tür sözleri toplayıp insanların dikkatlerine sunmak olarak görmüştür. Buna rağmen bugün özellikle ekranlarda adeta uydurma hadîs anonsu yapan bir kısım insanların eski ulemanın bu gayret, dikkat ve titizliğinden hiç nasip almadıkları açıktır. Söyledikleri ve yaydıkları sözler İslam'a hizmeti hezimete dönüştürmektedir. Çünkü uydurulan ve dini renge büründürülen her söz veya uygulama dini özünden uzaklaştırmaktadır.²⁴

HURAFE

Hurafe, kelime anlamı itibariyle "boş söz, anlamsız uygulamalar, tutarsız düşünceler" demektir. Dinî anlamda ise "dinî ve mantıkî temeli olmayan ve din adına ileri sürülen batıl inançlar ile ibadet sayılan uygulamalardır". Bunlara 'boş inanç' demek de mümkündür. Bir başka ifade ile dinin özünde olmayan, bir takım yollarla sonradan dine sokulan ve toplumda dini inanç ve ibadet gibi kabul gören söz, fiil ve davranışlardır. Hurafelerin birçoğu, batıl dinlerden intikal ederek toplum hayatına girmiştir. Ancak zaman içinde insanlar tarafından icat edilen hurafeler de vardır. Sözelimi "Otobüs tutan (yolculukta midesi bulunan) kişi bir miktar benzin içerse, tutmaz" hurafesi bu türdendir.

Bid'at-hurafe ayrımı

²² İbn Hişam, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, nşr. Ömer Abdusselam Tedmûrî, Beyrut 1408/1987, I, 79-85

²³ Buharî, "İlim", hadis no: 110; Nevevî, *Riyâzü's-salihîn*, s. 754 (hadis no: 1378).

²⁴ Bu konuda geniş bilgi için bk. Yaşar Kandemir, *Mevzu Hadisler*, Ankara 1980, s. 187-195.

Benzerlikler dolayısıyla bid'at ile hurafe zaman zaman birbiri ile karıştırıldığı görülür. Aynılık ve ayrılık noktasından bid'at ve hurafeyi üç kısımda değerlendirebiliriz:

1. Bid'atlerin tamamı dini görünümlü iken hurafelerin bir kısmı dinden bağımsız günlük yaşantılarla ilgilidir. Örneğin yatırlara çaput bağlamak dini görünümlü bir bid'at ve hurafedir. Buna karşın “yedi aylık doğan çocuk yaşar sekiz aylık doğan yaşamaz” hurafesi dinî değildir.

2. Hurafe kapsamına giren bid'atler olduğu gibi girmeyenler de vardır. Güzel (hasen) bid'atler hurafe sayılmazken kötü (seyyie) bid'atler hurafedir. Minare yapılması ve oradan ezan okunması, teravih namazının cemaatle yirmi rekat kılınması güzel bid'atlerden sayılmıştır, dolayısıyla hurafe kapsamına girmezler. Buna karşılık mezarlardan hortlak çıkmasına inanma ve ölen kişilerin ruhunu çağırma hem bid'at hem de hurafedir.

3. Bid'atler Hz. Peygamber'in sünnetine aykırı uygulamalardır. Dolayısıyla bid'atlerin ortaya çıkışı İslâm geldikten sonradır. Buna karşın hurafelerin ortaya çıkış tarihi çok daha eskilere gider. Hurafeler batıl inançlar olduğuna göre Hz. Adem'den sonra hak dinin bozulması ile birlikte hurafeler ortaya çıkmaya başlamıştır.

Hurafe ve Din

Geçmişten günümüze bazı insanlar din ve dinî olan birçok konunun hurafe olduğunu iddia etmişlerdir. Sözelimi müşrikler “Kur'an kendilerine okunduğunda 'işittik' derler ve ardından 'istesek biz bunun gibi söyleriz, bu öncekilerin masallarından başkası değildir”²⁵ şeklinde Kur'an'ın haber verdiği hususları 'eskilerin masalları' adı altında hurafe olarak nitelemişlerdir. Aynı şekilde peygamberler tarafından gösterilen mucizelere de eskilerin masalları demişlerdir.²⁶ Günümüzde de deney ve gözlemi yegâne bilgi kaynağı olarak gören bazı materyalist ve pozitivistler, başta Allah inancı olmak üzere dinî inançların tamamını *hurafe* kapsamına sokarlar. Gözle görmediklerinden dolayı, melek, cin ve şeytan gibi Kur'an ve Sünnet'te haber verilen varlıkları gerçek dışı sayarlar. Maddî olanın dışındakileri kabul etmedikleri için insanın bedeninin ötesinde bir ruh bulunduğunu reddederler. Bunlara göre, ibadet edilmesi, Allah'tan yardım

²⁵ el-Enfâl: 8/31.

²⁶ el-En'âm: 6/25; el-Enfâl: 8/31; en-Nahl: 16/24; el-Mu'minûn: 23/83.

istenmesi, ahlakî kuralların sevap ve günaha bağlanması hurafeden ibarettir. Dinin bu şekilde bütünüyle hurafe sayılması anlayışına karşı, dindarın pozisyonunu güçlendirmesi bir zarurettir. Bunun için de dinin aslı ile hurafeyi birbirinden ayıracak bir bilgi donanımına ihtiyaç vardır. Aksi takdirde dinin bütünüyle hurafe sayılması ile hurafelerin din haline getirilmesi arasında bocalama durumu söz konusu olmaktadır. Din ve hurafe konusunda dört ayrı görüş sahibinden bahsetmek mümkündür:

1. Halk arasında geleneksel her uygulamayı dinden sayanlar. Bunlara göre hurafe diye bir şey yoktur. Bu kesim dinin alanını genişletmekte aşırıya gitmekte ve her tür dinî görünümlü uygulamayı dinden sayan ve savunan bir anlayışı ortaya koymaktadır. Dine karşı çıkanların da aynı yaklaşımla dinden olmayan bir takım hususları göstererek dine saldırdıkları gözlenir. Bu tür insanlar, örneğin töre cinayetleri ve kadın dövme gibi hususları dine mal etmek suretiyle onlar üzerinden din aleyhine kampanya yürütürler. Bunların bu davranışları büyük ölçüde cehaletten kaynaklanır.

2. İslâm'ı akıl dini olarak tanımlayıp, kendilerine göre dinde akla uymayan hususları hurafe sayanlar. Özellikle İslâm'ı modern çağın anlayışına adapte etme çabaları, bazı aşırı görüş ve uygulamaları da beraberinde getirmiştir. Sözgelimi, mucize, keramet gibi hususların inkârı, şefaatin inkârı, insanın çalışmasını engellediği gerekçesiyle namaz gibi ibadetlerin günümüzde gereksiz görülmesi, çalışma gücünü düşürdüğüne inandıkları orucun zararlı sayılması, akıl almaz buldukları Hz. Peygamber'in miracının inkârı...

3. Dini bütünüyle hurafe sayanlar. Din karşıtı, ateist bazı çevreler dinî inanç ve uygulamaları tamamen hurafe olarak niteleme eğilimindedir. Bunlara göre, din geçmiş çağların insanlarına has bir takım uygulamalardır. İnsanın kendisi dışındaki bir takım varlıklara dayanması kendisini inkârdır. İnsan kendi akli ve imkanları ile her zorluğun üstesinden gelebilir. Dolayısıyla Allah, melek ve cin hurafeden ibarettir. Çünkü bu tür varlıkların deney ve gözlem ile ispatı mümkün değildir. İnsan ancak deney ve gözlem ile bildiği ve tanıdığı varlığı kabul eder. Deney ve gözlem dışı her şey gerçek dışıdır, hurafedir.

4. Dinî olan ile hurafenin ayırt edilmesi tarafında yer alanlar. Bunlar Kitap, sünnet, icma ve kıyas gibi dini deliller (edile-i şer'iyeye) ile sabit olmuş hususları esas almak suretiyle bunların dışında kalanların bid'at ve hurafe olduğunu kabul

eden istikamet ve iktisat ehli insanlardır. Çünkü neyin dinî neyin dinî olmadığını tespit etmenin kuralları vardır. Bu kuralların işletilmesi ile bid'at ve hurafeler açığa çıkarılabilir. Ancak bu işlemi yapacak insanların yeterli bilgi donanımına sahip olması ve samimi olması gerekir. Bilgisi olmadan fikir üreten art niyetli kimselerin dine ve dinî esaslara yönelik iddialarına itibar edilemez.

Hurafelerin Ortaya Çıkış Nedenleri

1. Korkular: İnsanlar korkularını yenmek ve bastırmak için maddî veya manevî bir takım dayanaklar ararlar. Maddî dayanak bulamadığı durumda manevî arayışlar içerisine girer. Dinî şuuru güçlü değilse bir takım hurafelere dayanır veya kendisi uydurur. Mezarlıktan geçerken ıslık çalmak, bazı psikolojik korkularını yenmek için medyum veya cincilere başvurmak buna örnek olarak verilebilir.

2. Arzular: İnsanlar, istenilen ve arzu duyulan bir takım şeylere ulaşmak için yardım mercileri araştırır. Normal yollardan bulamadığı takdirde bir takım hurafelere başvururlar. Çocuk edinmek için yatırlara çaput bağlamak, bebek maketleri asmak, bir takım hastalıklardan kurtulmak için çeşitli kişileri ve mekanları ziyaret etmek bunlardandır.

3. Kendini beğenmişlik: İnsanoğlu, kendisini ve yaptıklarını beğenen bir yapıya sahiptir. Allah'ın gönderdiği dini bile kendi arzu ve hevesleri doğrultusunda insanın değiştirme çabası vardır. Dinlerin bozulmasının bir nedeni de işte bu kendini beğenmişliktir. Allah Teala insanın bu yapısını şöyle ifade eder: "Kötü işi kendisine süslü gösterilip onu güzel gören kimse (diğerleri ile bir olur) mu? Allah dilediğini hidayete erdirir, dilediğini sapıklıkta bırakır. (Ey Peygamber) onlar için kendini üzüntülere sokma. Allah onların yaptıklarını bilmektedir".²⁷ Tarihte birçok hurafenin ortaya çıkmasında bu şekilde kendini beğenmişliğin çok büyük rolü vardır.

Hurafelerin sayısı

Hurafelerin sayısını tespit etmek çok güçtür. Çünkü bazı kişilere göre hurafe sayılan hususlar, diğerlerine göre hurafe sayılmayabilmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından müftülüklerden elde edilen verilere dayanılarak yapılan araştırma ile Türkiye'de 1380 farklı hurafenin varlığı tespit edilmiştir. Yapılan tasnife göre bu hurafelerin 335'i aile, 319'u cenaze, 272'si sağlık, 78'i mezarlıklar,

²⁷ Fâtır: 35/8.

49'u hıdrellez, 39'u talih, 170'i çeşitli ibadetler, 17'si misafirlik, 9'u büyü-fal, 9'u cinperi, 8'i aşure, 7'si helal-haram, 6'sı muska, 2'si de güneş tutulması ile ilgilidir. Bu sayılardan yola çıkarak bir takım değerlendirmeler yapılabilir. Zaten DİB tarafından yayınlanan Diyanet Aylık Dergi'de bu anlamda çok yönlü değerlendirmeler yapılmıştır.²⁸ Ancak bu sayılara bakarak bir karamsarlığa düşmemek de gerekir. Bunların büyük bir kısmının çok küçük bir azınlık tarafından inanıldığı, eğitim ve dinî bilincin gelişmesine paralel olarak birçoğunun insanların gündeminden çıktığı da görülen bir gerçektir. Ancak bu sayının ve sayılanların hafife alınmaması da gerekir. Bunlara yönelik başta eğitim olmak üzere insanların dinî ve kültürel bilinç düzeylerinin yükseltilmesinin gerekliliği ortadadır. O yüzden DİB tarafından yapılan bu çalışmanın bu anlamda bir katkı sağlayacağı açıktır.

Hurafeyi sadece İslâm ve doğu dünyası ile sınırlı bir sorun olarak da görmemek gerekir. Daha önce belirtildiği gibi İslâm toplumlarında var olan hurafelerin birçoğunun eski din ve inanışlardan intikal ettiği bir gerçektir. Batıda da bugün hala yaşayan birçok hurafenin varlığı bilinmektedir. Sözelimi 13 ve 17 rakamlarının uğursuz, eşeğin mafyaya karşı koruyucu, at nalının uğurlu, kara kedinin uğursuz, baykuş ötmesinin kötülüğe işaret ettiğine inanılması gibi birçok hurafe bu gün dahi batılı toplumlarda yaygın olarak bulunmaktadır.²⁹

SONUÇ

Dinin duyurulması ve uygulaması Hz. Muhammed Mustafa'nın (sav) peygamber olarak gönderilmesi ve görevlendirilmesi ile başlamıştır. Dolayısıyla dinin gelmesi ile uygulaması eş zamanlı bir gelişmedir. Bu sadece Hz. Peygamber'e özgü değil, önceki bütün peygamberler için de geçerlidir. Zaten din içinde hiç kimsenin ayrıcalığı yoktur. Hz. Peygamber'e hitaben "Sana buyrulduğu gibi doğruluk üzere ol"³⁰ ayeti ile Hz. Musa'ya ile ilgili "Onun için levhalarda, öğütler ve her şeyin açıklamasını yazdık. (Ona dedik ki:) Bu levhalardaki emirleri ciddiyetle yerine getir, kavmine söyle onlar da daha bir ciddiyetle bu emirlere uysunlar..."³¹ şeklinde gelen ayetler, her peygamberin getirdiği dinin hükümleri ile

²⁸ bk. *Diyanet Aylık Dergi*, Haziran 2006.

²⁹ bk. "Bunlar da Batı'nın hurafeleri" <http://www.hurriyet.com.tr/bunlar-da-bati-nin-hurafeleri-4708173> (13.03.2016; 22:04).

³⁰ Hûd: 11/112; Şura: 42/15.

³¹ el-A'raf: 7/145.

yükümlü olduğunu bildirmektedir. Dolayısıyla peygamber dini hem getiren hem de bizzat dine muhatap olan kişidir. Dolayısıyla dinin uygulaması ilk olarak bizzat Hz. Peygamber tarafından tatbikat sahasına konulmuştur. Çünkü O, ilk örnek kişilik olma vasfını haizdir. Nitekim Kur'an'da Hz. Peygamber için üsve-i hasene yani güzel örnek tanımlaması yapılır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in bizzat kendisi müntesipleri ile birlikte dinin emirlerine muhataptır. Din açısından Hz. Peygamber dahil hiç kimseye ayrıcalık ve ayrımcılık yapılması söz konusu değildir.

Bu uygulamanın ikinci ve üçüncü nesillerle devam etmesi, sünnetin yerleşik özelliği kazanmasını sağlamıştır. Zaten Hz. Peygamber'in ilk üç nesli övmesi, sünnetin yerleşik esas ve ilkelere dönüşmesinin bunlar eliyle gerçekleştiğine yönelik güçlü bir işarettir. Nitekim sosyolojik olarak da bir uygulamanın başarıyla tatbiki ve yerleşiklik özelliği kazanması birkaç nesil devam etmesine bağlıdır. Hz. Peygamber'in ilk üç nesle dikkat çekmesi de bu yüzdendir.

Sünnetin hayata intikali ile birlikte bazı aykırı tutum ve davranışların ortaya çıkması da kaçınılmazdır. Çünkü insan unsuru sürekli yenilik peşinde ve kendine özgü davranış arayışı içindedir. Hem kendini tatmin hem de takdir toplamak için her icat ettiği yeniliğe toplumsal destek arayışına girer ve başkalarını yeniliğine ortak kılmaya çalışır. Bu yenilik arayışları Hz. Peygamber'in uygulamasının aksine ve onu geçersiz/tesirsiz bırakacak şekilde olursa bunun adı dinde bid'attır. Bunun yanı sıra akla ve mantığa uymayan, dinen sakıncalı bulunan, kimi zaman da fert ve toplum için zararlı olan veya hiçbir faydası bulunmayan uygulamalar ise hurafe olarak nitelendirilir. Hurafelerin varlığı daha eskilere dayandığından ve bir ölçüde dinden bağımsız ortaya çıktığından bid'atten daha geniş bir anlam çerçevesine sahiptir. Bu yüzden tarih boyunca hak dinler mevcut hurafeler ile mücadele etmişler ve yeni hurafe ve bid'atların ortaya çıkmaması için tedbirler almışlardır. Çünkü bid'at ve hurafe dine sonradan eklenen ve dinin bir unsuru şeklinde sunulan ayrık otları gibidir. Bu yönüyle bid'at ve hurafeler, dinin müntesiplerini dine yabancılaştırma gibi bir işlev görmektedir. Bu yabancılaşma ya müntesibin sahih dinden uzaklaşması veya dinin özgünlüğünü yitirmesi anlamına gelmektedir. Nitekim Yahudilik ve Hıristiyanlığın maruz kaldığı tahrif bu türden bid'at ve hurafelerin dine sokulmasından kaynaklanmıştır. Hz. Musa zamanında bile puta tapan bir kavmi gören Yahudiler benzer bir uygulamayı kendileri için istemiştir. Samirî'nin Hz. Musa'nın ayrılmasını fırsat bilerek buzağı putunu icat

etmesi de bir nevi bid'attır. Yahudilerin Hz. Peygamber döneminde bizzat ellerindeki Tevrat'ın bazı ayetlerini gizlemeye çalışmaları da aynı şekilde bid'at kapsamına sokulabilir. Nitekim benzer şekilde Hıristiyanların Hz. İsa'yı insanî boyutunu aşacak şekilde yüceltmeleri, ölümü ile ilgili bir sürü hurafe uydurmaları, son olarak onu "Tanrı'nın oğlu" olarak görmeleri dini özünden uzaklaştıran bir gelişmedir. Bu ve benzeri inanç ve uygulamalar tarih boyunca hem dine hem de dinin müntesiplerine tamiri imkansız zararlar vermiş ve hakiki din ile müntesibi arasında kapatılması zor uçurumlar oluşmasına yol açmıştır.

Kaynaklar

- Abdulkahir el-Bağdadî, *Usûlü'd-dîn*, İstanbul 1928.
- Abdulkâhir es-Suhreverdî, *Kitâbü avarifi'l-meârif*, Daru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1966.
- Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*, Beyrut 1405/1985.
- Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Kahire ts., Mektebetü'n-Nahda el-Mısıryye.
- Ali el-Kârî, *Da'u'l-meâli alâ Bed'i'l-emâli*, İstanbul 1985.
- Aydınî, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, İstanbul 2006.
- Beydavî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, Beyrut 2001.
- *Diyanet Aylık Dergi*, Haziran 2006.
- Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Avasım mine'l-Kavâsım*, nşr. Ammar Talibî, Cezayir ts.
- Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd li kavâidi't-Tevhîd*, Kahire 1987.
- Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebssiratü'l-edille*, nşr. H. Atay, Ş.A. Düzgün, Ankara 2003.
- Fahreddîn er-Razî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, İhyau't-Turasi'l-Arabî, Beyrut ts.
- Gazzâlî, *İhyâ'u ulûmi'd-dîn*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut ts.
- İbn Hişam, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, nşr. Ömer Abdusselam Tedmûrî, Beyrut 1408/1987.
- İmam Rabbânî Ahmed es-Sirhindî, *el-Mektûbât*, Fazilet Neşriyat, İstanbul, ts.
- Kandemir, Yaşar, *Mevzu Hadisler*, Ankara 1980.
- Karadaş, Çağfer, *Ana Hatlarıyla Kelam Tarihi*, İstanbul 2015.
- _____, *İslam'ın İnanç Yapısı*, Bursa 2006.
- Kuşeyrî, *er-Risâle*, nşr. Ma'ruf Zureyk-Ali Abdulhamid Baltacı, Beyrut 1410/1990.

-
- Matürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sunne*, nşr. Fatıma Yusuf el-Hiyemî, Beyrut 1425/2004.
 - Muhammed Huseyin Âl Kâşifü'l-Gitâ, *Aslu's-Şîa ve usûlühâ*, Kahire 1377/1958.
 - Nasîruddîn et-Tûsî, *Risâle fi kavâidi'l-akâid*, nşr. Ali Hasan Hazım, Beyrut 1413/1992.
 - _____, *Tecrîdü'l-akâid*, nşr. A.M.H. Süleyman, İskenderiye 1996.
 - Nevevî, *Riyâzü's-Sâlihîn*, (Subhi Salih, Menhelü'l-varidîn ile birlikte), Pamuk Yayınları Ofset Baskı, İstanbul 1990.
 - Sun'ullah Gaybî, *Akâidnâme*, İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Bursa, no: 854/4, vr. 26-27.
 - Suyutî, *Miftâhu'l-Cenne fi'l-İhticâc bi's-Sunne*, Medine 1408.
 - Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991.
 - Zemahşeri, *el-Keşşâf*, el-Meketebetü't-Tevfikiyeye, Kahire ts.
 - <http://www.hurriyet.com.tr/bunlar-da-bati-nin-hurafeleri-4708173> (13.03.2016; 22:04).

Bid'ah and Superstitions as Tools of Alienation from Religion *

Cağfer KARADAŞ**

Abstract

Bid'ah and superstitions, which means deviation from essence of religion, is the topic of this article. In order to understand this point truly, it essential to focus on Sunnah, which represent the essence of religion. Bid'ah and superstitions are evaluated in terms of their origins and meanings. Besides, differences between bid'ah and superstitions are highlighted in this article. In this study, the aim is to differentiate Sunnah, essence of religion, and bid'ah and superstitions, representations of alienation.

Dine Yabancılaşma Aracı Olarak Bid'at ve Hurafe

Özet

Makalede dindarın dine yabancılaşması veya dinin özünden ve özgünlüğünden sapması anlamına gelen bid'at ve hurafe konuları ele alınmıştır. Bu iki hususun tam olarak bilinebilmesi için de öncelikle dinin özünü ve özgünlüğünü temsil eden sünnete yer verilmesi gereği açıktır. Sünnet özellikle anlam çerçevesi ve oluşum süreci noktasından ele alınırken bid'at ve hurafe mana ve mahiyetlerinin yanı sıra ortaya çıkış nedenleri noktasından da incelenmiştir. Ayrıca çoğu zaman birbirine karıştırılan hurafe ile bid'at arasındaki farklara dikkat çekilmiştir. Bu çalışmayla dinin özgünlüğünü temsil eden sünnet ile yabancılaşmayı temsil eden bid'at ve hurafe arasındaki temel ayrımı ortaya koymak hedeflenmiştir.

* This paper is the English translation of the study titled "Dine Yabancılaşma Aracı Olarak Bid'at ve Hurafe" published in the 3th issue of *İlahiyat Akademi*. (Cağfer KARADAŞ, "Dine Yabancılaşma Aracı Olarak Bid'at ve Hurafe", *İlahiyat Akademi*, sayı: 3, 2016, s. 23-44.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Prof. Dr., Department of Kalam, Faculty of Divinity, Atatürk University, caferkaradas@hotmail.com, (0224) 243 10 66.

Introduction

The correct practice of religion as well as the wrong practices have been established since its beginning. During the time of the Prophet, these practices were prevented with the support of revelation and the armor of virtue. However, absence of these two preventive factors after the Prophet made it difficult to avert such wrong practices. Although the companions, those after them and their descendants effectively fought against these practices due to temporal proximity to the Prophet, the same success could not be said to have been achieved in the following periods. In order to prevent such misdeeds, people have chosen to be under the umbrella of a sect by subjecting themselves to the scholars they trust from within these three generations. This decision is exactly for living and sustaining Islam as the Prophet practiced. The is called Sunnah, while the others are named bid'ah or superstition. While Sunnah is the correct practice of religion, bid'ah is to deviate from religion in the name of religion or in the name of piety. In this sense, bid'ah means alienation of the adherent from his own religion or disengagement from the essence of religion and loss of its original values. The recognition of bid'ah and superstition depends primarily on the recognition of the meaning and nature of the Sunnah.

Sunnah

Various descriptions of Sunnah have been made according to the branches of science and different mindsets. According to the hadith scholars, "It consists of the words, acts, endorsements, and manners of the Prophet (pbuh)." The words and deeds of the messenger of Allah before the prophethood are included in this description. Scholars of the principles of Islamic jurisprudence describe Sunnah as "words, acts and statements that are conducive to religious evidence", while scholars of the jurisprudence itself define it as "religious provisions other than *fard* and *wajib*." Apart from these, there are also descriptions of Sunnah, such as "the Prophet's way of life", "the path followed by the first Muslims as the way of the Prophet" and "every provision reported by the Prophet."¹

¹ See Abdullah Aydınli, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul 2006, "Sunnet"

According to the description of the practice, Sunnah is “the principles that emerged from the practices of the Prophet.”² It would be more appropriate to understand it as *practices that would be in accordance with the words, verbs, and expressions of the Prophet*. However, by taking into account the abstract side, especially the belief aspect of the religion, it is necessary to add the oral statements of the further generations after the Prophet, as long as they are in accordance with his words, deeds, and figures because it is a fact that people in later ages developed models of thought and practice based on the words, verbs and expressions of the Prophet.

When it comes to contact with the Quran; Sunnah is the explanation of the Quran and its application in the course of life. Therefore, Sunnah is not independent of the Quran. Accordingly, the Quran, also, cannot be considered independent of Sunnah. In this case, the meaning frame of Sunnah has a breadth that *expresses the whole of the Quran and the words, acts, and expressions of the Prophet*. Thus, Sunnah can be understood in a broad way to encompass the Quran, and that would be the right interpretation. As a matter of fact, it is narrated from al-Bayhaqi by al-Suyuti, and from al-Suyuti by al-Maqhul that: *“the need for Sunnah of the Quran is greater than the need of the Quran for Sunnah.”* This is due to Sunnah being the explanation of the Quran and its application to life. And the verse, “And We revealed to you the message that you may make clear to the people what was sent down to them and that they might give thought”³ supports this opinion.⁴ As a matter of fact, in this verse, the whole of the Quran is implicit in terms of meaning and therefore, in addition to those who comment that the need for the Prophet's explanation is clear, the Quran is not all explicit but some of it is still firmly revealed, so the verse only requires the explanation of those who are concise. Besides, about this verse, there is also a third interpretation that the Prophet had a duty to explain all the provisions to the responsible people. No matter which

² Aydınlı, *Hadis Istihlaları*, “sunnet”

³ an-Nahl 16/44.

⁴ Suyuti, *Miftah al-jannah fi al-ihitijaj bi-al-sunnah*, Medina 1408, p. 43-44.

interpretation we accept, the position of the Prophet to convey the Quran as well as to explain and practice is a fixed reality.⁵

According to this, **Sunnah** is an accepted idea and practice in the Islamic community based on the solid and authentic information/news that comes from the Prophet through companions, His followers and the generation after them. In this sense, it can be said that Sunnah is a certitude and stable form of the originality of religion. This is the meaning of 'Sunnah', which is commonly used among Islamic scholars. This is the meaning that is attached to the word 'Sunnah' in the concept of 'Ahl al-Sunnah', which means "Sunnah adherents" or "those who follow Sunnah". According to this description, the Prophet's practices are both an example and an original model for subsequent Muslims. Accordingly, the following generations described the Sunnah in this way. They understood it as "to adopt the Prophet's way of life, the models of thought and behavior of Him and to follow His practices."

At this point, it is clear that the *application* has a central point. Although the field of belief is not subject to application, it is necessary to consider application related to this field as a term. While Allah Almighty, to who there is nothing unknown, sees the heart of a human, humans themselves, whose knowledge is only limited to the seen, can judge people based on words and actions because the only thing that can be known to man is the manifested word and actions. The provision of "we only know what is written in the word and what is acted" (نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر)⁶, which has settled in the mindset of the Ummah since the first periods, requires this. Since one's belief/faith is manifested by reflection in behaviors or oral statement, it is also appropriate for Sunnah to make an assessment according to it. Such was the treatment of the Prophet towards the companions. As a matter of fact, the scholars of qalam have found it sufficient for the person to declare his faith in the word to consider him/her a Muslim in worldly terms and to fulfill the provisions of the religion because it is not possible for any other entity to know one's heart except Allah.⁷ Considered together with belief, Sunnah is that a person's

⁵ Fakhr al-Din al-Razi, *Tafsir Al-Kabir*, Ihya al-Turath al-Arabi, Beirut nd., XX, 37-38.

⁶ Al-Ajluni states this phrase as *أمرت أن أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر*. For reviews, see: *Kashf al-khafa and muzil al-ilbas*, Beirut 1405/1985, I, 221-223.

⁷ Maturidi, *Ta'wilat Ahl As Sunnah*, Ed. Fatima Yusuf al-Hiyami, Beirut 1425/2004, IV, 559; Abd al-Qahir al-Baghdadi, *Usul al-Din*, Istanbul 1928, p. 347-355; Abu al-Mu'in al-Nasafi, *Al-Tamhid fi Qawa'id al-Tawhid*, Cairo 1987, p. 100.

subjection to the words and acts of the prophet and the aforementioned three generations. In this sense, "it is also within the scope of bid'ah to declare a person who reveals that he is a Muslim by word and deed an unbeliever because the Prophet did not regard even the hypocrites, who did not believe in heart, as unbelievers. As a result, Sunnah is that the practice of the Prophet became entrenched in the hands of the first three generations and became a model for the subsequent Muslims. Bid'ah, which is described as "practicing something unprecedented and unexampled" is the opposite of Sunnah in this sense.

A three-stage process can be mentioned in the formation of circumcision, which puts the practice forward/center: 1. The practice of the Prophet, the Rashidun Caliphate and the companions; 2. The practice of the successors; and 3. The practice of their successors. This is because the Prophet praised the three generations after him: "the best of you are those who lived in my age, then those who followed them, then those who followed them."⁸ It is because of the fact that the Prophet praised these three generations, that they continued their practices and played a first-degree role in becoming established. Otherwise, the temporal gap that emerged after the Prophet would mean that Sunnah and the religion put forth by Sunnah remained ineffective. So it is a fact that the efforts and endeavors of these three generations in the transition of Sunnah into a settled state are of great importance and deserve praise. Accordingly, it is not possible for Sunnah to take place within a short period of time. In other words, it is not possible for Sunnah to become established in the whole society within short time. It is not appropriate for Sunnah's being 'settled' because the concept of Sunnah is used for matters that have become established and are practiced by people. However, It is also necessary to underline that *the real Sunnah is the Prophet's practices are based on his words, deeds, and expressions* because Sunnah is the practice of religion. As the one who communicated and explained the religion is the Prophet, his practices must be considered first. However, it is a fact that it takes a long period of time for these practices to become widespread and established in Islamic society, as has been experienced before. Accordingly, it was not possible for all companions of the Prophet to know and learn all his words, deeds and phrases within a limited period

⁸ Bukhari, "Shahadat", 9; Müslim, "Fadai al-sahaba", 212; Tirmidhi, "Fiten", 45; Al-Ajluni, *Kashf al-khafa*, I, 475-476.

of time. And the companions may not have witnessed His every practice and heard His every speech in person. Therefore, it is obvious that Sunnah of the Prophet required a process that covered three generations. The companions learned from each other, their successors learned from them, and the next generation learned from the successors of the companions.

Ahmad Emin's assessment of the process of the formation of the mindset of knowledge in the Islamic Society supports our assessment of the settlement of Sunnah: "after the conquest of many countries, the companions were dispersed to different regions. These companions, who were all scholars, set out for education and they formed the core of the madrasas to be established in those regions. These scholars had their own personalities and they reflected these personalities to the madrasas in which they played a core role. Abdullah ibn Mas'ud in Kufa, Abdullah ibn Abbas in Mecca, and Abdullah ibn Amr ibn 'As in Egypt... It was out of the question that all of these companions knew everything the Prophet said and did and anything else related to the teaching of religion because some of them were not present when the Prophet preached; so it is natural that they missed some of the things learned by other companions. So everyone had knowledge of certain things but knew nothing about some others. This brought about the fact that the Hadith found in one region did not exist in others. The companions were followed by the next generation and the successors took their place in raising the banner of knowledge. When many of them realized that there was information they did not know but available in other regions, they went on journeys to obtain it. There was a constant movement for scholars of the period. The Egyptians went to Medina, those in Medina to Kufe, the people of Kufe to Damascus, and the people of Damascus to another. Thus they were trying to establish a unity of knowledge in the land of Islam. As a result, differences based on different personalities of the companies were minimized. The duty was taken over by the successors after the second generation and the method was sustained."⁹

It is very likely that Sunnah has become widespread within the Islamic society after each of these three generations practiced what they had learned about the religion. It is not possible for these three generations, who have been praised by the Prophet, to make up another Sunnah of their own accord. This is because they were

⁹ Ahmad Emin, *Fajr al-Islam*, Cairo nd., Mektebet al-Nahda al-Misriyya, p. 192

making a sincere effort to carry out or promote Sunnah on way reaching the Prophet. As can be seen in the quote from Ahmad Emin above, they were on a constant journey of knowledge. Therefore, the practice of the companions, their followers and the third generation in religious matters was considered in the scope of Sunnah. As a result of this extremely accurate and even progressive attitude, all the institutions and rules of Islam have been established. Accordingly, Sunnah of the Prophet means the practice of Islam. The first generations, who understood this properly, were very receptive to bid'ah from the beginning and took a very clear and harsh attitude towards those spreading bid'ah. When we realize how important this attitude is to protect the purity and health of Islam, just as under the reign of the Prophet, we better understand the present danger of bid'ah and superstitions towards religion and society. *Thus, the transition process of Sunnah to life was completed by the three generations praised by the Prophet, namely, the companions, their successors and those after them.*¹⁰

Bid'ah

Sunnah is to live according to the religious essence and in its original form, while bid'ah is the name of moving away from this essence and losing originality. In other words, bid'ah the alienation of the adherent and distancing himself from religion. It is only by staying true to the essence of the first day that we can live the sound and true religion. Moving away from this essence and true line drives one towards other channels and causes him to go astray. In fact, Satan's turning away from His mercy and His expulsion, despite the command of Allah, shows up with a new path and a claim of truth because ensuring the authenticity of religion depends on its preservation as it comes from the divine source. Iblis' attitude towards the command of Allah when Adam was created is a striking example of this. "[Allah] said, "What prevented you from prostrating when I commanded you?" [Satan] said, "I am better than him. You created me from fire and created him from clay."¹¹ And this became the first bid'ah in history.

An example of the kind of bid'ah that means *creating something that has never been on the agenda or uttered in the field of faith in the history of Islam* is to open up discussion

¹⁰ Cağfer Karadaş, *İslam'ın İnanç Yapısı*, Bursa 2006, p. 153-158.

¹¹ al-A'raf: 7/12.

on the subject of destiny. While the principles of faith were determined during the Prophet's reign and these principles were established among the companions and during his time, towards the end of the companions' age a group in Basra opened this issue to discussion. Giving the name of Qadariyah to this group is not because of their denial of fate, but because of their talk and discussion about destiny. Indeed, the statement "Ma'bad al-Juhani was the first to speak about destiny" (أول (قال في القدر معبد الجهني/من تكلم) in Muslim and Tirmidhi is evidence that fate was being debated at the time. His reaction when the news reached Abdullah ibn Umar shows that this issue was not brought to the agenda of discussion among the companions or even in the region of Hijaz in any way. The fact that the strangeness of this debate and the people who opened the debate were carrying out a first was found to be contrary to the established and original rules of that period. "Neither let them see my face nor let me see their face," said Abdullah ibn Umar about the group and he excluded them. The reason behind this exclusion is that they created something new within the religion and it was considered as though they were moving religion away from its original origin. Another evidence is this issue was never brought up among the companions is Abu Bakr Ibn Al-Arabi's determination that "the rumours concerning the Prohibition of speaking about destiny are fabrications". That is to say, this issue has never been raised among the companions in a way that requires prohibition. These and similar groups have been called Ahl al-bid'ah by the main religious mass living the religion according to Sunnah, because they have opened up discussion about a subject that has never been on the agenda among the companions.¹²

An example of bid'ah in the area of worship is that the polytheists created a type of whistling and clap while going around the Kaaba, as reported in the verse "And their prayer at the House was not except whistling and hand-clapping."¹³ The fact that the polytheists reduced the *tawaf* worship performed since Abraham to whistling and clapping naked is a deviation from the religion of Abraham. This is also a striking example of how the right religion and worship have undergone a process of degradation through bid'ah. On the other hand, the polytheists used

¹² See Müslim, "Kitab al-Iman", 1; Tirmidhi, "Kitab al-Iman", 4; Abu Bakr ibn Arabi, al-Awasim min al-Qawasim, Ed. Ammar Talibi, Algeria nd., II, 190; for more information, see: Çağfer Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelam Tarihi*, İstanbul 2015, p. 30-35.

¹³ al-Anfal: 8/35.

turned this worship in Kaaba into a torment for the Prophet and his companions. In this context, they tried to confuse the Prophet and his companions and disturb their peace by whistling and clapping while praying.¹⁴

In the field of politics, question of the appointment of the imam/caliph through consensus, which is not mentioned by the prophet nor by the companions and which has no application, has again taken its place in the literature as an example of bid'ah. With the death of the Prophet, first Abu Bakr, then respectively Umar and Uthman were elected caliph by the will of the Muslims. And no one, including Ali, objected. Ali himself was also elected by the vast majority in Medina and designated as caliph/imam. Ali neither objected to his appointment as the caliph in this way nor claimed that he was an imam who was designated with consensus against Muawiyah. To claim that the imamate would be determined by consensus while the situation was as mentioned would be to put forward a new way and method that does not exist in fact and which is not practiced by the first figures of the religion in any way. This new claim has given rise to the claim that imams appointed with consensus in religion are innocent. And it means equating the imam with the Prophet or considering him as an alternative. This claim of the Shia came to the point of producing an alternative authority within the religion, especially in some Sufi groups, where the sheikhs/murshids, who are seen as imams protected from mistakes and sin (mahfudz). On the other hand, the source and the basis of Shia's claims regarding the Mahdi is the claim that the imams were appointed with consensus, which was only a bid'ah in fact.¹⁵

In this case, identification of the bid'ah depends on determining Sunnah in its original form and knowing its limits. As a matter of fact, since Sunnah is transmitted from generation to generation through clear narratives, its scope/boundaries have become largely clear. A statement and practice contrary to that within religion was considered bid'ah by the main group who lived based on

¹⁴ See Al-Zamakhshari, *Al-Kashshaf*, al-Meketebet al-Tevfikiyya, Cairo nd., II, 239-240; Fahreddin al-Razi, al-Tafsir al-Kabir, XV, 159-160; Al-Baydawi, *Anwar al-Tanzil wa-Asrar al-Ta'wil*, Beirut 2001, I, 384.

¹⁵ Abd al-Qahir al-Baghdadi, *Usul al-Din*, p. 284-286. Abu al-Mu'in al-Nasafi, *Tabsirat al-adilla*, Ed. H. Atay, Ş.A. Düzgün, Ankara 2003, II, 445-460; Nasir al-Din al-Tusi, *Tajrid-al-'Aqaid*, Ed. A.M.H. Süleyman, Alexandria 1996, p. 135-150; a. mlf., *Risalah fi qawaid al-aqaid*, Ed. Ali Hasan Hazim, Beirut 1413/1992, p. 83-93; Ahmad Emin, *Fajr al-Islam*, p. 266-278; Muhammad Husain Al Kashif al-Ghita, *Asli al-Shia and usuluha*, Cairo 1377/1958, p. 133-141.

Sunnah. However, this practice was limited by the majority of scholars to the area of *faith* and *worship*. Customs, traditions and certain habits among the people were not considered bid'ah. From this point on, bid'ah can be defined as, "*The practice was put forward in the field of faith and worship after the periods of the Prophet, his companions, their successors and the following generation.*" However, the provisions and practices obtained by reference of the originals of the religion, such as reasoning or comparison, cannot be considered bid'ah. In other words, reasoning and comparison are new provisions based on the origin of religion. Practices in areas where religion is not regulated are not included in the scope of bid'ah.

Bid'ah is a sensitive issue. So we need to be extremely careful about our judgements regarding whether a practice is bid'ah. For example, the way and method for a matter to become a religious provision has already been determined. In this context, the main sources of practice are the four proofs, namely, the *book*, *sunnah*, *ijma* and *qiyas*. In addition to the four main evidences mentioned, there are some minor evidences known to the people. The provisions laid down by reference to this evidence cannot be considered bid'ah. The reasons made by Islamic scholars is not considered bid'ah because they are within the scope of the method we talk about. In other words, the practices laid down by *ijtihat* cannot be included in the scope of bid'ah. Some practices that are common and considered traditions can not also be included in the scope of bid'ah. Life is highly variable and dynamic. It is not right to seek the judgement about every new development in the Quran and Sunnah, and it is not always possible to find answers there. Such an approach limits life and makes it boring because orders and prohibitions have been set in religion. Apart from this, there is a very wide area left to the preference of people to be made and not to be made. It is left to man to make decisions in this regard. This means that a person can make some personal or social decisions freely. Such arrangements and decisions cannot be included in the scope of bid'ah.

A second sensitive point is that some practices are included in religion under the name of Sunnah, while others are included in the scope of prohibition under the name of bid'ah. In particular, some religious groups show the practices of their leaders within the scope of Sunnah. It is like this to establish Sunnah based on a number of fabricated words under the name of Hadith. As Imam Rabbani said, *every bid'ah leads to the elimination of a Sunnah*. For example, the long words of

niyyah before prayers, which are bid'ah, prevents early participation in the prayer in congregation, which is sunnah.¹⁶ Right at this point, the Prophet's warning is very important: "whoever gives life to an abandoned Sunnah after me, he will be given a reward as the reward of all who practice it. And nothing shall be diminished from their reward. And whosoever creates a bid'ah which is not in accordance with the good pleasure of Allah and his messenger, he shall be charged with the same as the sins of the people who do it. Nothing shall be diminished from their sins."¹⁷

The reason for the confusing Sunnah with bid'ah is that there is a very subtle distinction between these two in some respects. Sometimes it is not possible to notice this distinction. For example, visiting cemeteries is sunnah, but seeking help from the grave is bid'ah. A cemetery visit should be to remember death and to pray to those lying there. Other than that, it is not right to turn it into a visit of worldly interest because with the transition to the life in the grave, the period of 'practices' is over. Therefore, the dead cannot do favors for the living.

On the other hand, the inclusion of certain social practices within the scope of bid'ah due to being habit and tradition also leads to unrest in society. In fact, the removal of such practices leads to the destruction of many cultural values and practices. Therefore, it would be favorable to distinguish between the cultural element and the bid'ah. For example; writing poems and mercies about the Prophet and reading them with music are cultural values. Mawlid ceremonies can also be considered in this context. If people do not convert such practices into obligatory religious practice i.e. Fard, Wajib, Sunnah worship, there should be no harm in doing so. On the other hand, all good activities that believers do for the sake of Allah, which are not covered by religious prohibition, are seen as worship. From this perspective, reciting mawlid poems is not only a cultural activity but also a kind of worship. But the subtle point here is not to regard this activity as a religious order and not to make it mandatory. To perform a ceremony voluntarily and to commemorate Allah and the Prophet should cause no problem in terms of the religion. However, regarding mawlid ceremonies on the fortieth or fifty-second day of the dead or on the fortieth day of a baby born as obligatory, having an

¹⁶ Imam Rabbani Ahmad al-Sirhindi, *al-Maktubat*, Fazilet Neşriyat, İstanbul, nd., I, 159-160, 186th Letter.

¹⁷ Müslim, "İlim", 6; Tirmidhi, "İlim" 16.

expectation in this regard, forcing people to do so, and considering otherwise a sin is an obvious bid'ah.

On the other hand, it is also not right to wreak havoc in the name of eliminating bid'ah. Such an approach may have more damaging consequences. For example, it is not right to demolish the tombs and cemeteries, which were built centuries ago in order to make graves simple, and which have historical and artistic value because those tombs and tombstones are like title deeds proving that these lands we are living on belongs to us. We can use them as historical documents against enemies who claim rights on our lands. In addition, these buildings are assets in the name of art and culture. In religion, there is no compensation for harm by harm. Care can be taken to make a new tomb simple, but it is not right to destroy a tomb built centuries ago.

Reasons for the emergence of bid'ah

1. Striving to live the religion better: the equivalent of this expression in our classical works is *ifrad* (overdoing), which means to go too far in religion. Sometimes people ruin or even waste in religion in the name of better religious life. Religious efforts to live better is an issue that has been on the agenda since the time of the companions. Accordingly, the demands of some people from the companions of the Prophet are constantly to fast, to perform prayers and to be completely removed from sexual relations were not welcome by the Prophet, and even such approaches were forbidden. Accordingly, the Prophet did not find the attempts of Abu al-Darda and Abdullah ibn Amr ibn al-As to fast continuously and to pray continuously correct, and declared to them that "their bodies, their eyes, their family and even their guests have rights over them."¹⁸ In later centuries, even today, some people attempt to build the foundation in Arafat, which depends on a certain time and place, in their own cities. Even if this is a well-intentioned attempt to live together the mood of the pilgrims, it is ultimately against the procedures and principles of hajj and wuquf, and it is bid'ah. Similarly, being based on good will to lay the ground for those who have never performed does not prevent the *tahajud* prayer, which performed by the prophet in his room,

¹⁸ Al-Nawawi, *Riyad al-Salihin*, (together with Subhi Salih, Manhal al-Waridin) İstanbul 1990, Pamuk Yayınları Ofset Baskı, p. 143-147.

performed in congregations in the mosque from being a bid'ah. This kind of interference and behavior brings with it the risk of ignoring the requirement that is bound to a certain time and place of worship and confusing the obligatory worship with Sunnah in religion.

2. Respect for the past: Respect for the past stems from the fact that it is seen as a spiritual power and motivator for the present and the future, as well as a search for roots and origins of the human being. In fact, respect for the past is accepted within the boundaries of sobriety and economics because every person has a deep backward kinship history, especially to his/her parents. Man's attachment to the past is natural. This is why it is ordered that the relations of relatives be kept strictly and to be cared of. However, it is within the scope of bid'ah that the blessing of the past and the spiritual heritage from the past are introduced into the religion as an essential element. Accordingly, it is stated in the Quran that the polytheists went and counted their ancestors in the grave in order to be superior to others and to be proud.¹⁹ This is the underlying reason why today racism and, to some extent, nationalism are quite popular. Indeed, there is an emphasis on origin in the rebellion of Iblis as pointed out above. This understanding leads people over time to bless the elders of the tribe or nation, to see them as prophets, and even to accept their words and practices as a religious basis.

3. Extreme respect for imams and leaders: As mentioned above, the first example of this is the principle of belief in Shia that Ali was the imam who was appointed with consensus. Similarly, the appointment of some sheikhs by their predecessors was perceived as a divine designation. Thus, the resulting religious leader is considered to be free and protected from mistakes, and every word he says is considered to be a religious order. In other words, in Shia, Imams are considered innocent and in Sufism, saints are considered protected, and their words and actions are seen as religious orders. According to Ku'eyri, this protection does not eliminate the possibility of sinning throughout the test of being a servitude.²⁰ However, taking this understanding to an extreme level in some Sufi circles has

¹⁹ At-Takathur 102/1-2; and see Maturidi, *Ta'wilat*, V, 513.

²⁰ Qushayri, *al-Risala*, Ed. Maruf Zuraiq Ali Abd al-hamid Baltaci, Beirut 1410/1990, p. 359-360; Ali al-Kari, *Da al-meali ala bed al-emali*, İstanbul 1985, p. 65; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, "Hıfz" and "Mahfuz" sections

laid the groundwork for the emergence of new practices within religion, namely bid'ah. The fact that the elders of Sufism persistently suggested that the explicit aspects of Sharia should be taken as a basis was not enough to prevent the bid'ah which took place in this area.²¹

4. Some old religious and cultural values: Some values belonging to past nations and cultures are carried in Islam as if to become an element of it. Since some of them are superstitious, Islam has already struggled with them. For example, idols and beliefs based on them are elements of bid'ah that all true religions struggle with. The story of the beginning of idolatry in Mecca is a striking example of this. Amr ibn Luhay, a former saint of the Quraysh, went from Mecca to Damascus for trade. There he saw people worshipping idols. He was pleased, and took one of the idols and brought them to Mecca, and he placed it for people to worship, and named it as *Hubal*. This is how the first idolatry began in Mecca. Qusay, who had made brought benefits to the Quraysh, placed this idol inside the Kaaba and placed fortune arrows in front of it. The other Arabs also put their idols in and around the Kaaba and placed arrows of fortune in front of it. When the Arabs were involved in important activities such as travel, trade, or marriage, they pulled arrows in front of the idols and acted accordingly. Thus, the Quraysh left the path of Ishmael and Abraham, which was the religion of Allah, and worshipped lifeless and bloodless idols they had made of stone, mud-brick, wood, even of flour-palm paste.²²

5. Hadith forgery: Some with good intentions and some with purpose, the attribution of some falsehood and false information to the Prophet is regarded in history as a fabrication of Hadith. In this way, the basis for the formation of a lot of bid'ah within the religion has been prepared. The scrupulousness of the narrators about the reliability of the hadith is to prevent such a course. This may be the reason for the saying of the hadith, "*Do not tell a lie against me for whoever tells a lie*

²¹ According to 'Abdul Qahir al-Suhrawardi, the recollections that come to the heart are measured by Sharia. If it falls in accordance with *fard* or *naflah*, it is practiced, and if it is in *haram* or *makruh*, it is abandoned. If there is an equal situation, it shall be acted according to the nearest legitimate measure, which would be contrary to the desire of the soul. (Abdul Qahir al-Suhrawardi, *Awarif*, p. 465). Al-Ghazali, on the other hand, is of the opinion that it would mean the annulment of the sharia of Western knowledge, which is contrary to the religion's laws. (Al-Ghazali, *Ihya Ullum al-Din*, I, 171-174). According to Sun'ullah Gaybi, Sharia is the essence of the truth and the truth is the core of the Sharia. The claim of truth that opposes Shariah, which is explicit, is falsehood. The person who claims a matter that does not conform to the law as truth is heretical and perverting. But those who accept the truth that is agreed with the Shari'a will be regarded in the right path. Those who claim the opposite are heretics. All saints of perfection are the men of the tawhid. (Sun'ullah Gaybi, *Akaidname*, İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Bursa, no: 854/4, vr. 26-27).

²² Ibn Hisham, *al-Sirat al-Nabawiyya*, Ed. Ömer Abdusselam Tedmuri, Beirut 1408/1987, I, 79-85

against me (intentionally) then he will surely enter the Hell-fire."²³ However, despite all this, many fabricated hadiths have emerged and the scholars have seen that one way to get rid of them is to collect such words and bring them to the attention of people. In spite of this, it is clear that some people, especially on screens today, who are announcing hadiths as fabrications, do not display anything of this effort, attention and diligence of the old scholars. What they say and what they spread turns the service to Islam into loss because every utterance or practice made up and put into color of religion distorts religion from its essence.²⁴

Superstitions

Superstition means "empty words, meaningless practices, inconsistent thoughts." In the religious sense, "they are void beliefs and practices that have no religious or logical basis and are considered to be worshipped in the name of religion". It is also possible to call them 'void faith'. In other words, they are words, actions, and behaviors that are not at the core of religion, which are introduced into religion in a number of ways and which are accepted in society as religious beliefs and worship. Many of the superstitions have descended from superstitious religions and entered into the life of societies. But there are also superstitions invented by humans over time. For example, the superstition that "if the person with car sickness (who feels sick on a trip) drinks some petrol, he will find relief" is of this kind.

Difference between bid'ah and superstitions

Due to the similarities, bid'ah and superstition are sometimes confused with each other. From the point of sameness and separation, we can evaluate bid'ah and superstitions in three parts:

1. While all of the bid'ah are religious-looking, some of the superstitions are related to daily life and independent of religion. For example, tying rags to tombs is a religious-looking bid'ah and superstition. However, the superstition of "seven-month-born child lives, eight-month-born does not live" is not religious.

²³ Bukhari, "İlim", hadith no: 110; Al-Nawawi, *Riyad al-Salihin*, p. 754 (hadith no: 1378).

²⁴ For more information, see: Yaşar Kandemir, *Mevzu Hadisler*, Ankara 1980, p. 187-195.

2. There are bid'ah that fall within the scope of superstition and that do not. Good (hasanah) bid'ah are not considered superstitions, while bad (sayyiah) bid'ah are superstitions. Building minarets and reciting the adhan from there, performing *tarawih* prayers with congregations for twenty rak'at is considered good bid'ah, so they do not fall within the scope of superstition. In contrast, believing that ghouls emerge from graves and summoning the souls of the deceased is both bid'ah and superstition.

3. Bid'ah are practices contrary to the Sunnah of the Prophet. Therefore, the emergence of bid'ah was after the birth of Islam. However, the emergence of superstitions goes far back in history. As superstitions are vanity, we can say that they began to appear with the corruption of the true religion after Adam.

Superstitions and Religion

Some people from the past to the present have claimed that religion and many aspects that are religious are superstitions. For example, the Quran says, "*And when Our verses are recited to them, they say, 'We have heard. If we willed, we could say [something] like this. This is not but legends of the former peoples.'*"²⁵ The polytheists declared the words of the Quran as 'legends' and superstitions. Likewise, they declared the miracles shown by the Prophets as tales of the ancients.²⁶ Today, some materialists and positivists, who regard experiment and observation as the only source of knowledge, place all religious beliefs, especially the belief in Allah, into the scope of *superstitions*. As they do not see them with naked eyes, they consider the things that are revealed in the Quran and Sunnah as unreal, such as angels, Jinn and Satan. They deny that there is a soul beyond the human body because they do not accept what is outside the material dimension. According to them, worship, asking for help from Allah, and linking moral rules to reward and sin are all superstitions. It is necessary for the religious to strengthen their position against the idea that regards religion as a complete superstition. For this reason, there is a need for specific knowledge to distinguish between the true religion and superstitions. Otherwise, there is a faltering situation between the fact that religion is considered

²⁵ al-Anfal: 8/31.

²⁶ al-An'am: 6/25; al-Anfal: 8/31; an-Nahl: 16/24; al-Mu'minun: 23/83.

a complete superstition and the fact that superstitions are converted into religion. It is possible to mention four different views on religion and superstitions:

1. Those who regard every traditional practice among the people as a part of the religion... According to them, there is no such thing as superstition. This group expands the area of religion to the extreme, and shows an understanding that respects and advocates all kinds of religious practices. It is observed that those who oppose religion attack with the same approach by showing a number of points that are not from religion. Such people are campaigning against religion through bad treatments and practices, for example committing acts of honor and beating women. However, these behaviors are often due to ignorance.

2. Those who define Islam as the religion of reason and consider anything that does not stand to reason as superstition. In particular, efforts to adapt Islam to the understanding of the modern era have brought with them some extreme views and practices. For example, the denial of miracles and wonders, the denial of intercession, claiming that prayers are unnecessary as they prevent people from working, fasting is harmful as it decreases power, the incident of *miraj* (the Prophet's ascension) has not happened...

3. Those who consider religion a complete superstition. Some anti-religious and atheist circles tend to call religious beliefs and practices purely superstitious. According to them, religion is a number of practices unique to the people of the past ages. The fact that man relies on beings other than himself is the denial of the self. Man can overcome any difficulty with his own intellect and means. So Allah, angels, and jinns are nothing but superstitions because it is not possible to prove such beings by experiment and observation. Human beings only accept the existence they know and recognize through experimentation and observation. Everything except experimentation and observation is unreal and superstitious.

4. Those on the side of distinguishing between religion and superstition. These are the people of the right path who consider the book, sunnah, ijma and qiyas altogether as the religious proofs and evidences and consider everything outside this framework bid'ah and superstitious because there are rules for determining what is religious and what is not. By implementing these rules, bid'ah and superstitions can be exposed. But the people who will do this need to have sufficient information knowledge and sincerity. The claims of those with

malevolent intentions who produce ideas without having the knowledge cannot be respected for their religious claims.

Reasons for the emergence of superstitions

1. Fears: People seek some material or spiritual basis to overcome and suppress their fears. When they cannot find a material basis, they resort to spiritual quests. If a person's religious consciousness is not strong, he relies on a number of superstitions or fabricates them himself. Whistling while walking through the cemetery and resorting to psychics or jinn to overcome some psychological fears can be an example of this.

2. Desires: People search ways to achieve things that are desired. They resort to superstitions if they can't do in normal ways. Attaching rags to tombs to have a child, to hang baby models, to visit various people and places to get rid of a number of diseases are examples of this.

3. Smugness: Mankind has a structure that admires itself and what it does. Man even makes effort to change the religion that Allah has revealed in accordance with his own desires and passions. One reason for the corruption of religions is this smugness. Allah Almighty describes this nature of man as follows: "Then is one to whom the evil of his deed has been made attractive so he considers it good [like one rightly guided]? For indeed, Allah sends astray whom He wills and guides whom He wills. So do not let yourself perish over them in regret. Indeed, Allah is Knowing of what they do."²⁷ In this way, smugness has a great role in the emergence of many superstitions in history.

Number of superstitions

It is very difficult to determine the exact number of superstitions because certain issues that are considered superstitious by some may not be regarded so by others. The research conducted by the Directorate of Religious Affairs based on the data obtained from provincial directorates revealed the existence of 1380 different superstitions in Turkey. According to the classification, 335 of these superstitions are related to family, 319 to funeral, 272 to health, 78 to cemeteries, 49 to *hidrellez* (old Turkish celebration of spring), 39 to fortune, 170 to worships, 17 to hospitality, 9 to

²⁷ Fatir: 35/8.

magic, 9 to jinn and fairy, 8 to ashura, 7 to halal-haram, 6 to amulet, 2 to solar eclipse. Evaluations can be made based on these numbers. In this sense, multifaceted evaluations have already been made in the Diyanet Monthly published by the Directorate.²⁸ But it is also necessary not to fall into a pessimism by looking at these numbers. It is a fact that most of them are believed by a very small minority, and many of them have been out of people's agenda in parallel with the development of education and religious consciousness. However, this number and those that count should not be underestimated. It is obvious that the religious and cultural consciousness levels of people should be raised, especially in education. So it is clear that this work by the Directorate of Religious Affairs will contribute in this sense.

We should not see superstitions as a problem limited only to Islam and the Eastern world. As mentioned earlier, it is a fact that many of the superstitions that exist in Islamic societies are descended from ancient religions and beliefs. Besides, many superstitions still exist in the west today. For example, superstitions such as the belief that numbers 13 and 17 are sinister, donkeys are protective against any mafia, the horseshoe is auspicious, the black cat is sinister, and the owl is a sign of evil are common beliefs in Western societies even today.²⁹

Conclusion

The announcement of religion and its practice started with the sending and commissioning of Muhammad Mustafa (peace be upon him) as a prophet. Therefore, the revelation and practice of religion are simultaneous developments. It is not unique to the Prophet but also applies to all previous prophets. No one has any privileges in religion. The verses addressing the prophets, such as *"So remain on a right course as you have been commanded"*³⁰ to the Prophet, *"And We wrote for him on the tablets [something] of all things - instruction and explanation for all things, [saying], 'Take them with determination and order your people to take the best of it. I will show you*

²⁸ See *Diyanet Aylık Dergi*, Haziran 2006.

²⁹ See "Bunlar da Batı'nın hurafeleri" <http://www.hurriyet.com.tr/bunlar-da-bati-nin-hurafeleri-4708173> (13.03.2016; 22:04).

³⁰ Hud: 11/112; Ash-Shuraa: 42/15.

the home of the defiantly disobedient."³¹ about Moses, states that each prophet is responsible for the provisions revealed by the respective religion. Therefore, the prophet is the person who brings religion and who is personally addressed by it. That's the religion was first practiced by by the Prophets himself because He has the quality to be the first role model. Accordingly in the Quran, the definition of a good example is made for the Prophet. Therefore, the Prophet himself, together with his followers, is the subject of the commandments of the religion. In religion, there is no privilege for or discrimination against anyone, including the Prophet.

The continuation of this practice with the second and third generations ensured that Sunnah gained its entrenched characteristic. Accordingly, the fact that the Prophet praised the first three generations is a strong sign that the transformation of Sunnah into established principles has taken place through these hands. As a matter of fact, sociologically, the successful implementation of a practice and the acquisition of the property of settlement depends on the continuation through several generations. That is why the Prophet drew attention to the first three generations.

It is inevitable that some contrary attitudes and behaviors will emerge along with Sunnah's involvement in life because the human is constantly in pursuit of innovation and in search of behaviors peculiar to himself. He seeks social support for every innovation he invents to garner both self-satisfaction and appreciation, and tries to make others partner in his innovation. This quest for innovation is called bid'ah in religion if it is contrary to the practice of the Prophet and in such a way as to render it invalid. In addition to this, practices that do not conform to reason and logic, which are religiously objectionable, and which are sometimes harmful to individuals and society, or which have no benefit, are described as superstitions. Since the existence of superstitions dates back to earlier times and to some extent emerged independent of religion, bid'ah has a broader framework of meaning. For this reason, the true religions have struggled with existing superstitions throughout history and have taken measures to prevent new superstitions and bid'ah from emergence. because bid'ah and superstitions are like discrete herbs added to religion later and presented as an element of its nature. In this respect, bid'ah and superstitions function as alienating the divinities of religion.

³¹ al-A'raf: 7/145.

This alienation means either that the adherent will move away from the true religion or that the religion will lose its originality. Indeed, the falsification of Judaism and Christianity resulted from the introduction of such bid'ah and superstitions into religion. Even in the time of Moses, the Jews who saw people worshiping idols wanted a similar practice for themselves. Samiri's request for the calf idol by taking the opportunity of Moses' leave was also a bid'ah. In the same way that the Jews tried to hide some of the verses of the Torah during the time of the Prophet could also be considered in the scope of bid'ah. Indeed, similarly, the fact that the Christians glorify Jesus in a way that transcends his human dimension, that they fabricate a lot of superstitions about his death, and that they finally regard him as "the son of God" is a development that detracts from the essence of the religion. These and similar other beliefs and practices have caused irreparable damage to both religion and religion's adherents throughout history, and have led to difficult gaps between the true religion and its followers.

References

- Abd al-Qahir al-Baghdadi, *Usul al-Din*, İstanbul 1928.
- Abdul Qahir al-Suhrawardi, *Dar al-kutub al-Alimiya*, Dar al-Kutub al-Arabi, Beirut 1966.
- Al-Ajluni, *Kashf al-khafa and muzil al-ilbas*, Beirut 1405/1985.
- Ahmad Emin, *Fajr al-Islam*, Cairo nd., Mektebet al-Nahda al-Misriyya.
- Ali al-Kari, *Da al-meali ala bed al-emali*, İstanbul 1985.
- Aydınli, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, İstanbul 2006.
- Al-Baydawi, *Anwar al-Tanzil wa-Asrar al-Ta'wil*, Beirut 2001.
- *Diyanet Aylık Dergi*, Haziran 2006.
- Abu Bakr ibn Arabi, *al-Awasim min al-Qawasim*, Ed. Ammar Talibi, Algeria nd.
- Abu al-Mu'in al-Nasafi, *Al-Tamhid fi Qawa'id al-Tawhid*, Cairo 1987.
- Abu al-Mu'in al-Nasafi, *Tabsirat al-adilla*, Ed. H. Atay, Ş.A. Düzgün, Ankara 2003.
- Fakhr al-Din al-Razi, *Tafsir Al-Kabir*, Ihya al-Turath al-Arabi, Beirut nd.
- Al-Ghazali, *Ihya Ulum al-Din*, Dar al-Kutub al-Arabi, Beirut nd.
- Ibn Hisham, *al-Sirat al-Nabawiyya*, Ed. Ömer Abdusselam Tedmuri, Beirut 1408/1987.

- Imam Rabbani Ahmad al-Sirhindi, *al-Maktubat*, Fazilet Neşriyat, İstanbul, nd.
- Kandemir, Yaşar, *Mevzu Hadisler*, Ankara 1980.
- Karadaş, Cağfer, *Ana Hatlarıyla Kelam Tarihi*, İstanbul 2015.
- _____, *İslam'ın İnanç Yapısı*, Bursa 2006.
- Qushayri, *al-Risala*, Ed. Ma'ruf Zureyk-Ali Abdulhamid Baltaci, Beirut 1410/1990.
- Maturidi, *Ta'wilat Ahl As Sunnah*, Ed. Fatima Yusuf al-Hiyami, Beirut 1425/2004.
- Muhammad Husain Al Kashif al-Ghiṭa *Asli al-Shia and usuluha*, Cairo 1377/1958.
- Nasir al-Din al-Tusi, *Risalah fi qawaid al-aqaid*, Ed. Ali Hasan Hazım, Beirut 1413/1992.
- _____, *Tecrîdü'l-akâid*, Ed. A.M.H. Süleyman, Alexandria 1996.
- Al-Nawawi, *Riyad al-Salihin*, (together with Subhi Salih, Manhal al-Waridin), Pamuk Yayınları Ofset Baskı, İstanbul 1990.
- Sun'ullah Gaybi, *Akaidname*, İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Bursa, no: 854/4, vr. 26-27.
- al-Suyuti, *Miftah al-jannah fi al-ihitaj bi-al-sunnah*, Medina 1408.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991.
- Al-Zamakhshari, Al-Kashshaf, al-Meketebet al-Tevfikiyya, Cairo nd.
- <http://www.hurriyet.com.tr/bunlar-da-bati-nin-hurafeleri-4708173> (13.03.2016; 22:04).

البدعة والخرافة كأداتين للاغتراب عن الدين *

أ. د. جعفر قراداش

جامعة أوداغ - كلية الإلهيات؛ علم الكلام: caferkaradas@hotmail.com

ترجمة: فهمي صوغوق أوغلو

الخلاصة:

لقد استعرضتُ في هذه المقالة البدعة والخرافة اللتين تأتيان بمثابة اغتراب للمتدينين عن دينهم، أو انحراف عن حقيقة دينهم. ولفهم هاتين الأداتين لا بد من توضيح مكانة السنة من حيث كيفية تمثيلها لحقيقة الدين وأصالتها. ومن أجل ذلك تطرقنا أولاً لمفهوم السنة وتطورها، ثم مفهومي البدعة والخرافة، وأسباب ظهورهما، مع ملاحظة الفرق بينهما. واستهدفنا في هذا البحث أن نكشف الفرق الأساسي بين السنة التي تمثل حقيقة الدين و«البدعة والخرافة» اللتين تمثلان الاغتراب عن الدين.

الكلمات المفتاحية: اغتراب، بدعة، خرافة، دين.

Dine Yabancılaşma Aracı Olarak Bid'at ve Hurafe

Özet

Makalede dindarın dine yabancılaşması veya dinin özünden ve özgünlüğünden sapması anlamına gelen bid'at ve hurafe konuları ele alınmıştır. Bu iki hususun tam olarak bilinebilmesi için de öncelikle dinin özünü ve özgünlüğünü temsil eden sünnete yer verilmesi gereği açıktır. Sünnet özellikle anlam çerçevesi ve oluşum süreci noktasından ele alınırken bid'at ve hurafe mana ve mahiyetlerinin yanı sıra ortaya çıkış nedenleri noktasından da incelenmiştir. Ayrıca çoğu zaman birbirine karıştırılan hurafe ile bid'at arasındaki farklara dikkat çekilmiştir. Bu çalışmayla dinin özgünlüğünü temsil eden sünnet ile yabancılaşmayı temsil eden bid'at ve hurafe arasındaki temel ayrımı ortaya koymak hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dine, Yabancılaşma, Bid'at, Hurafe.

Bid'ah and Superstitions as Tools of Alienation from Religion

Abstract

Bid'ah and superstitions, which means deviation from essence of religion, is the topic of this article. In order to understand this point truly, it essential to focus on Sunnah, which represent essence of religion. Bid'ah and superstitions are evaluated in terms of their origins and meanings. Besides, differences between bid'ah and superstitions are highlighted in this article. In this study, aim is to differentiate Sunnah, essence of religion, and bid'ah and superstitions, representations of alienation.

Keywords: Bid'ah, Superstitions, Alienation, Religion

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Dine Yabancılaşma Aracı Olarak Bid'at ve Hurafe" التي نشرت في العدد الثالث من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (جعفر قراداش، البدعة والخرافة كأداتين للاغتراب عن الدين، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٦، العدد: ٣، ص ٢٣-٤٤). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

المدخل:

نلاحظ أن تطبيق الدين بشكل خاطئ يرجع إلى عصر نشأة الإسلام، إلا أن الوحي وعصمة النبي كانا يمنعان المفاهيم الخاطئة. ولكن قد تلاشى هذان الحاجزان بعد وفاته صلى الله عليه وسلم. ومع ذلك نرى أن الصحابة والتابعين وأتباعهم نجحوا في مكافحة المفاهيم غير الصحيحة. ولكن العصور المتقدمة لم يكن لها نصيب وفيه ضد الأفكار الحديثة. ولذلك فبعد الجيل الثالث اتبع الناس العلماء المعتمدين الذين عاشوا قبل القرن الثالث، راجين اتباع الإسلام كما اعتنقه النبي صلى الله عليه وسلم فسموا هذا الاتباع سنة، وأوما ما سوى ذلك بدعة وخرافة. والسنة هي تطبيق الدين بشكل صحيح. والبدعة هي انحراف في الدين باسم الدين والتدين. وبهذا المفهوم تكون البدعة هي اغتراب المتدين أو المنتسب إلى الدين عن الدين، أو هي ابتعاد عن حقيقة الدين وفقدان أصالته. وكي نفهم البدعة والخرافة بشكل صحيح لا بد لنا أن نتعرف أولاً على تعريف السنة وماهيتها.

السنة:

لكل علم ولكل مذهب تعريف خاص به للسنة، فعند أهل الحديث: هي أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته. ويضم هذا التعريف أفعال النبي صلى الله عليه وسلم قبل النبوة وبعدها، وعند الأصوليين: هي أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته التي تصلح أن تكون دليلاً شرعياً. وعند الفقهاء: هي أحكام دينية دون الفرض والواجب. وهناك تعاريف أخرى؛ مثل تعريفها بأنها: أسلوب حياة النبي صلى الله عليه وسلم، أو كل حكم صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم^(١). وهناك تعريف آخر للسنة يتركز على تطبيقها وهو: أن السنة أسس تظهر من القرآن الكريم وأفعال النبي صلى الله عليه وسلم^(٢). ونفهم من هذا الأخير أن السنة أفعال تتناسب مع أقوال النبي وأفعاله وتقريراته. ونضيف إلى هذا «بيانات العلماء المتأخرين التي تتناسب مع أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته»، مراعين المجال الفكري وعلى رأسه المعتقدات؛ لأنه لا يسعنا إنكار إحداث الناس أفكاراً وناذج تطبيقية مستندين إلى أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته.

السنة من حيث كونها مرتبطة بالقرآن تكون شرحاً أو تطبيقاً له بفعل النبي صلى الله عليه وسلم. أو قوله أو تقريره. ومن هنا نقول: إن السنة ليست مستقلة عن القرآن الكريم، وكذلك القرآن ليس مستقلاً عن السنة. إذن فمفهوم السنة مفهوم شامل؛ يضم القرآن وأقوال النبي وأفعاله وتقريراته. فنقول بعبارة أخرى: إن معنى السنة يحتوي على القرآن الكريم. ولقد نقل السيوطي عن البيهقي عن مكحول الدمشقي أن القرآن يحتاج إلى

(١) انظر: 'Sunnet' md، İstanbul 2006، Hadis Istılahları Sözlüğü، Abdullah Aydınlı.

(٢) .Aydınli, Hadis Istılahları ,sunnet. md

السنة أكثر من احتياج السنة للقرآن؛ لأن السنة هي شرح للقرآن وتطبيق له في الحياة اليومية^(٣). هذه النظرية تؤيدها الآية الكريمة: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ﴾ [سورة النحل: ٤٤]. وهناك تفاسير لفهم هذه الآية الكريمة منها: أن القرآن كله مجمل يحتاج إلى توضيح من الرسول صلى الله عليه وسلم، ومنها: بعض القرآن مجمل وبعضه محكم. والمجمل يحتاج إلى التوضيح من الرسول صلى الله عليه وسلم. ويقول الرأي الثالث: إن النبي مكلف في هذه الآية بتبليغ جميع ما أوحى إليه. فيتضح لنا من هذه التفاسير أن النبي صلى الله عليه وسلم كان مكلفاً بشرح معاني القرآن الكريم مع تبليغه للناس^(٤).

نعرف السنة من خلال هذه المعلومات تعريفاً آخر فنقول: إن السنة: هي العمل والفكر اللذان تقبلهما الأمة الإسلامية، مستندة إلى المعلومات الصحيحة عن النبي صلى الله عليه وسلم التي نقلها الصحابة والتابعون. ومن هنا نقول: إن السنة ظاهرة دينية تمثل أصالة الدين. وهذا هو المعنى المتداول للسنة بين العلماء. ومعنى كلمة السنة في اصطلاح أهل السنة بهذا المعنى أيضاً. وبحسب هذا التعريف تكون أفعال النبي صلى الله عليه وسلم نموذجاً حقيقياً للمسلمين. إذ فهيمت الأجيال المتأخرة هذا التعريف بهذا الشكل: السنة تقبل طرز حياة النبي صلى الله عليه وسلم بأفكاره وأفعاله، واتباع تطبيقاته.

في النقطة التي وصلنا إليها نلاحظ أن للتطبيق دوراً أساسياً في مفهوم السنة. ومع أن الاعتقاد ليس له مجال صالح للتطبيق، فيمكننا الأخذ بالكلام والقول في المعتقدات كواجهة لتطبيقها.

إن الله تعالى لا يغيب عنه شيء؛ فهو ينظر إلى ما في القلوب. والإنسان علمه ظاهر ومحدد، لا يسعه إلا الاطلاع على الأقوال والأفعال الظاهرة؛ لأن طريق التعلم للإنسان ما ظهر منه من الأقوال والأفعال. فقاعدة «نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر»^(٥) استقرت في أذهان الناس منذ القرون الأولى في الأمة. ويظهر اعتقاد المرء في أفعاله وكلامه، فلذلك الحكم بالظاهر يكون من السنة. وقد عامل النبي صلى الله عليه وسلم الصحابة بالطريقة نفسها. وقد اكتفى المتكلمون بالحكم في الإيحاء بظاهر الإقرار، وعليه تترتب الأحكام الدنيوية والدينية؛ لأنه لا يمكن لأحد سوى الله أن يطلع على السرائر^(٦). وإذا أضفنا الأمور الاعتقادية إلى مفهوم السنة نعرفها بما يلي: السنة هي اتباع المرء قولاً وفعلاً لتطبيقات النبي والسلف الصالحين الذين عاشوا إلى الجيل

(٣) السيوطي: مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة، المدينة ١٤٠٨، ص ٤٣-٤٤.

(٤) الرازي، فخر الدين: التفسير الكبير، إحياء التراث العربي، بيروت، (٢٠ / ٣٧-٣٨).

(٥) روى العجلوني هذه العبارة بلفظ: أمرت أن أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر. انظر إلى: كشف الخفاء ومزيل الإلباس، بيروت ١٩٨٥/١، (٢٢٣-٢٢١).

(٦) الإمام الماتريدي: تأويلات القرآن، الناشر: فاطمة يوسف الخيمي، بيروت ٢٠٠٤/١٤٢٥، (٤ / ٥٥٩). أصول الدين، عبد القاهر البغدادي، طبع في إسطنبول ١٩٢٨، ص ٣٤٧-٣٥٥. النسفي، أبو معين: التمهيد لقواعد التوحيد، طبع في القاهرة ١٩٨٧، ص ١٠٠.

الثالث. فإذاً يكون تكفير من يظهر إسلامه بأفعاله وأقواله بدعة؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكفر أحداً أظهر إسلامه - ولو لم يؤمن بقلبه - من المنافقين. وفي نهاية المطاف السنة استقرار تطبيقات النبي صلى الله عليه وسلم في السلف الصالحين الذين هم من الأجيال الثلاثة، وتحول هذا الاستقرار نموذجاً لجميع المسلمين من بعدهم. والسنة ضد البدعة التي هي إتيان ما ليس له شبيه في الدين.

يمكن أن يقال: مراحل تشكل السنة التي تقدم التطبيقات العملية ثلاث: الأولى: تطبيقات النبي والخلفاء الراشدين، والثانية: تطبيقات التابعين، والثالثة: تطبيقات تابعي التابعين.

وسبب هذا التقسيم أنه يستند إلى قول النبي صلى الله عليه وسلم: خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم^(٧). وسبب مدح النبي صلى الله عليه وسلم لهذه القرون الثلاثة يعود إلى تطبيقات هؤلاء لما أخذوه عن النبي صلى الله عليه وسلم كما هو، ودورهم في استقرار تطبيقهم للسنة؛ لأنه لو كان هناك فاصل زمني بين هذه القرون لاختلت السنة، واختل الدين الذي يُستمد من السنة. فإن ما بذلته هذه القرون الثلاثة في استقرار السنة يستحق المدح والثناء. ومن المعلوم استحالة استقرار السنة في وقت قصير. وتعبير آخر لا يمكن أن تستقر السنة في المجتمع في وقت يسير؛ لأن الاستقرار لا يقع إلا بمرور وقت مناسب، ولأن السنة من مستلزمات معناها أن تعم بين الناس استعمالاً وتطبيقاً. إذ السنة تتضمن أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته. والسنة هي تطبيق الدين الإسلامي. وبما أن النبي صلى الله عليه وسلم هو الميّن والشارح للدين فلا بد من اعتبار تطبيقاته أولاً. وكما ذكرنا سابقاً؛ فلا استقرار هذه التطبيقات في المجتمع لا بد من مرور زمن كافٍ. ولم يتمكن جميع الصحابة من معرفة كل ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير. ولم يشهد جميع الصحابة ولم يعلموا منه كل تطبيقاته صلى الله عليه وسلم. وهذا الواقع يستلزم مدة حياة ثلاثة أجيال؛ ليتعلم الصحابي من صحابي، والتابعي من صحابي، وتابع التابعين من التابعي.

إن ما قاله أحمد أمين في تقييم مراحل تكون الفكر الإسلامي في المجتمع الإسلامي يؤيد ما قلناه في استقرار السنة؛ إذ قال: «بعد فتح الممالك تفرق الصحابة في الأمصار وكان من هؤلاء الصحابة علماء رحلوا للتعليم فكانوا نواة لمدارسها. إن هؤلاء الصحابة العلماء كانت لهم شخصيات علمية مختلفة كان لها أثرها في مدارسها. وأن أكبر الشخصيات تأثيراً في الأمصار هي: عبد الله بن عمر في المدينة وعبد الله بن مسعود في الكوفة وعبد الله بن عباس في مكة وعبد الله بن عمرو بن العاص في مصر.

لم يكن هؤلاء الصحابة يحيطون علماً بكل ما قاله النبي صلى الله عليه وسلم وفعله، وبكل ما يتعلق بتعاليم الدين، بل كان منهم من صحب النبي في بعض الأوقات دون بعض، ففاته علم حمله غيره، لذلك علم كل منهم شيئاً وغاب عنه شيء. ويضاف إلى هذا أن بعض الأمصار كان يعرف من الحديث ما لم يعرفه الآخر.

(٧) البخاري، الشهادات، ٩. مسلم، فضائل الصحابة، ٢١٢. الترمذي، الفتن، ٤٥. عجلوني، كشف الخفاء، (١/ ٤٧٥-٤٧٦).

خلف هؤلاء الصحابة التابعون فتلقوا عنهم، وحلوا محلهم في رفع لواء العلم، وشعر كثير منهم أن في الأمصار الأخرى علماً غير علمهم، فأكثروا من الرحيل، فكانت هناك حركة دائمة للعلماء؛ فمصري يرحل إلى المدينة ومدني إلى الكوفة وكوفي إلى الشام، وشامي إلى هنا أو هناك. وهكذا عملوا على توحيد الوطن العلمي، وكان من نتائج هذا التقليد الفروق التي سببتها الشخصيات العلمية المختلفة من الصحابة، وأخذ عن التابعين طبقات أتت بعدهم سارت على مناهجهم^(٨).

هذه الأجيال الثلاثة هي التي نشرت السنة في المجتمع الإسلامي بتطبيقها في حياتهم اليومية وبتلقيها الآخرين. وبما أن النبي صلى الله عليه وسلم مدحهم، فلا يُتصور أنهم اصطنعوا سنناً من عندهم. وهم الذين بذلوا جهداً كبيراً لإحياء السنة النبوية الشريفة. وهم كانوا كما نقلنا عن أحمد أمين: يسافرون إلى الأمصار لتعلم السنن. فلذلك عدنا تطبيقاتهم سنة. وبسبب جهد هؤلاء وفراساتهم فيما عملوا، ولأن معنى السنة هو تطبيق الإسلام، فقد صارت جميع المؤسسات الإسلامية مستقرة. والأجيال الثلاثة علموا هذه الحقيقة، فحذروا البدع، وعارضوا المبتدعين معارضة قوية.

عندما نلاحظ اليوم خطر البدع وتأثيرها السلبي على المجتمع نفهم مدى أهمية معارضتهم ومحاربتهم للبدع والخرافات. وقد اكتملت مرحلة تنزيل السنن على الحياة اليومية خلال الأجيال الثلاثة التي مدحها النبي صلى الله عليه وسلم من الصحابة والتابعين وأتباع التابعين^(٩).

البدعة:

إذا كانت السنة مناسبة لجوهر الدين وعيشه في حالتها (الأصلية - الجوهرية) فالبدعة هي اسم الابتعاد عن هذه الحالة وفقدانها. وبمعنى آخر فالبدعة هي ابتعاد المنتسب ونفوره من الدين؛ لأن عيش الدين بشكل صحيح وسليم يكون بالوفاء لجوهره كأول يوم. فالابتعاد عن هذا الجوهر والخط الصحيح يجر الشخص إلى مجارٍ أخرى ويتسبب في ضلاله. وهكذا فإن ابتعاد الشيطان عن الرحمة وطرده كان بسبب ابتداعه لطريق جديدة على الرغم من أمر الله تعالى؛ لأن ضمان أصالة الدين مرتبط بحماية الوحي الإلهي كما نزل. وعندما خُلِقَ آدَمُ عليه السلام فإن أسلوب إبليس هو مثال صارخ لمواجهة أوامر الله تعالى. فإن جواب إبليس الذي لا يتداخل مع جوهر الأمر: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ ﴿١٦﴾﴾ على سؤال الله تعالى له: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [سورة الأعراف: ١٢] هو أول بدعة في التاريخ. والمناقشات حول القدر هي من نماذج البدع في مجال الإيمان في التاريخ الإسلامي؛ تلك البدع التي هي بمعنى إحداث شيء ما غير موضح وغير معلن من قبل. فعندما كانت أسس العقيدة محددة في عصر النبي صلى الله عليه وسلم، وكانت هذه الأسس مستقرة في عصر

(٨) أمين، أحمد: فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ص ١٩٢.

(٩) Çağfer Karadaş, İslam'ın İnanç Yapısı, Bursa 2006, s. 153-158

الصحابة وفيما بينهم، فإن فرقة ما فتحت في نهاية عصر الصحابة في البصرة هذا الموضوع للمناقشة. وإن تسمية هذه الفرقة بالقدرية ليست بسبب إنكارهم القدر بل هي بسبب تحديثهم عن القدر ومناقشاتهم له. وما ذكره مسلم والترمذي أن «أول من تكلم / قال في القدر معبد الجهني» دليل على كون القدر موضوع مناقشة في ذاك العصر. وعندما وصل هذا الخبر لعبد الله ابن عمر كانت ردة فعله أن ذلك الموضوع لم يكن موضوع مناقشة بأي شكل كان بين الصحابة وفي منطقة الحجاز. فانقاد فتح هذه المناقشة يدل على أنهم ابتدعوا وخالفوا القوانين الأساسية والمستقرة في ذاك العصر. وقد تهمّشت هذه المجموعة بسبب عبارة عبد الله بن عمر: «لا أريد أن أرى وجوههم، ولا أن يروا وجهي». وسبب هذا التهميش هو تصويرهم كمبتدعين عن أصل الدين بإحداثهم شيئاً جديداً في الدين.

إن تأكيد أبي بكر بن العربي لذلك بقوله: «إن الروايات المروية عن منع التحدث في القدر موضوعة» هو دليل آخر على عدم تحدث الصحابة حول هذا الموضوع في عصرهم؛ لذلك فإن فتح أي موضوع لمناقشة القدر لم يرد بين الصحابة بحال من الأحوال. فمثل هذه الفرقة وغيرها ومع مرور الزمن قد سُموا أهل بدعة من قبل الكتلة الرئيسية التي تعيش الدين من خلال السنة^(١٠).

ومثال البدعة في العبادات قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصَدِيحًا قَدْ وَفُوا الْعَذَابَ بِمَا كُفَرُوا ﴾ [سورة الأنفال: ٣٥]. فقد وضحت الآية الكريمة إحداث المشركين عبادة، وهي أنهم أثناء طواف الكعبة يقومون بالتصفيق والتصفير، وهم بعملهم هذا كانوا ينحرفون عن دين إبراهيم. وهذا مثال صارخ لكيفية إفساد الدين الحق والعبادات عن طريق البدع. ومن جهة أخرى فإن عبادة المشركين هذه أصححت مصدر أذى للنبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه الذين كانوا يقومون بالعبادة في الكعبة. وتبعاً لذلك فقد كانوا يقومون بالتصفير والتصفيق للتشويش على النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته وإزعاجهم أثناء صلاتهم^(١١).

ومن الناحية السياسية فإن مسألة تعيين الخليفة أخذت مكانتها في الأدبيات الإسلامية كمثال آخر للبدعة، اعتماداً على النص الذي لم يتضح تطبيقه، ولم تتم مناقشة من قبل النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه. ومع وفاة النبي صلى الله عليه وسلم قد تم اختيار أبي بكر أولاً، وبعده عمر ثم عثمان باختيار المسلمين له، ولم يعترض أحد منهم حتى علي رضي الله عنه على هذا الاختيار. وعلي رضي الله عنه بالذات قد تم اختياره من قبل

(١٠) انظر إلى: مسلم، كتاب الإيمان، ١. الترمذي، كتاب الإيمان، ٤. ابن العربي، أبو بكر: العواصم من القواصم، الجزائر، (٢/ ١٩٠).

(١١) انظر إلى: الزمخشري: الكشاف، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (٢/ ٢٣٩-٢٤٠). الرازي، فخر الدين: التفسير الكبير، المجلد ١٥، ص ١٥٩-١٦٠. البيضاء: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، بيروت ٢٠٠١، (١/ ٣٨٤).

الأكثرية خليفة في المدينة. وهو بهذا الشكل لم يُعترض على تعيينه خليفة ولم يدّعي نفسه إماماً مُختاراً بالنص. وفي هذه الحال يكون ادعاء تحديد الإمامة بالنص والوضع والواقع يعني اقتراح طريقة ونظام جديد لم يطبق بأي شكل من الأشكال من قِبل المنتسبين الأوائل إلى الدين.

هذا الادعاء الجديد بتعيين الإمام بالنص قد ولد فكرة عصمة الإمام، وهذا يعني المساواة مع النبي صلى الله عليه وسلم أو التقدم عليه في موضع ما. فهذا الادعاء الذي اخترعه الشيعة انعكس مع مرور الزمن على بعض الفرق الصوفية في قولهم إن الشيوخ المرشدين محفوظون من الأخطاء والخطايا، والنظر إليهم على أنهم أئمة وصلوا لدرجة إنتاج سلطة بديلة في الدين.

ومن جهة أخرى؛ فإن أساس ادعاء فكرة المهدي ومصدرها عند الشيعة بدعة، وكذا ادعاء تعيين الأئمة بالنص^(١٢). وفي هذا الحال فإن تحديد البدعة مرتبط بمعرفة حدود السنة، وتثبيتها بنموذجها الأصلي. وهكذا فإن مجال السنة اكتسب الوضوح لحد كبير بفضل نقلها متواترة من جيل إلى جيل، وتقبل الكتلة الرئيسة لها على أنها سنة، وإن أي بيان أو تطبيق يخالف ذلك يُعتبر بدعة في الدين، ولكن هذا التطبيق اقتصر على مجال العقيدة والعبادة من قِبل أكثر العلماء، ولكن العرف بين الناس والعادة وبعض التقاليد لم تُعتبر بدعة. ومن هنا يمكننا تعريف البدعة أنها «تطبيق يخالف - بأي شكل كان - أصول الدين وتطبيقات عصر النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين وتابعي التابعين في مجال العقيدة والعبادات». ولكن الأحكام والتطبيقات المأخوذة بصفة الاجتهاد والقياس من أصول الدين مرجعاً لا تُعتبر بدعة. وتعبير آخر فإن الاجتهاد والقياس هما أحكام جديدة ظهرت بأخذ أصول الدين أساساً لذلك. ولا تُعتبر التطبيقات التي ظهرت عن طريق الاجتهاد والقياس من البدع.

إن موضوع البدعة موضوع حساس. ولذلك يجب الحذر لدرجة كبيرة في موضوع تثبيت التطبيق إذا كان بدعة أو لا، وقد تُحدّدت طريقة كل الأحكام الدينية ونظامها. وفي هذا الإطار فإن المصادر الأساسية للمراجعة هي الأدلة الأربعة: الكتاب، السنة، والإجماع، والقياس. وبجانب هذه الأسس الأربعة توجد أدلة أخرى، ولا يمكن جعل الأحكام التي تعتمد على هذه الأدلة بدعة؛ لأن الاجتهاد الذي قام به العلماء المسلمون لا يمكن عده بدعة بسبب كونه في إطار العملية التي تحدثنا عنها.

ويقول آخر: إن التطبيقات التي وضعت من أجل الاجتهاد لا تدخل في نطاق البدعة، ولا يمكن دخول

(١٢) البغدادي، عبد القاهر: أصول الدين، ص ٢٨٤-٢٨٦. النسفي، أبو المعيد: تبصرة الأدلة، أنقرة ٢٠٠٣، (٢/ ٤٤٥-٤٦٠). الطوسي، نصر الدين: تجريد العقائد، الإسكندرية ١٩٩٦، ص ١٣٥-١٥٠. الطوسي، نصر الدين: رسالة في قواعد العقائد، بيروت ١٤١٣هـ- ١٩٩٢م، ص ٨٣-٩٣. أمين، أحمد: فجر الإسلام، ص ٢٦٦-٢٧٨. كاشف الغطاء: محمد حسين أصل الشيعة وأصولها مقارنة مع المذاهب الأربعة، القاهرة ١٩٥٨\١٣٧٧، ص ١٣٣-١٤١.

بعض التطبيقات من نوع العرف والعادة تحت نطاق البدعة أيضاً، فالحياة متغيرة وديناميكية لدرجة كبيرة. وكما أنه ليس من الصحيح البحث في القرآن والسنة عن حكم صريح متعلق بكل تطور، فمن غير الممكن أيضاً إيجاد جواب صريح له دائماً. فمثل هذا النهج يجعل الحياة عملة ومحدودة؛ لأن الأوامر والنواهي معينة في الدين. فهناك مجال واسع جداً متروك فعله أو تركه لاختيار الإنسان، ويسمى المباح، والقيام بالترتيب في هذا المجال متروك للإنسان. وهذا يعني أن الإنسان يمكنه القيام ببعض الترتيبات الشخصية أو الاجتماعية في مجال المباح، فهذه الترتيبات والتصرفات التي يقوم بهذا الشكل لا تندرج تحت نطاق البدعة.

ونقطة حساسة أخرى؛ وهي دخول بعض التطبيقات في الدين تحت مسمى السنة في حين، ودخول بعضها في نطاق الحظر تحت مسمى البدعة في حين آخر. وخاصة أن بعض الفرق الدينية تحاول إظهار تطبيقات قادتها تحت نطاق السنة. ومثل هذا أيضاً هو إحداث سنة معتمدين على بعض الكلام المختلق تحت مسمى الحديث. وكما قال الإمام الرباني «أحمد فاروق السرهندي»: البدعة هي التي تسبب في إزالة سنة. على سبيل المثال: إن نوايا الصلاة اللفظية الطويلة التي تعتبر بدعة تمنع المشاركة باكرراً في صلاة الجماعة التي تعتبر سنة^(١٣). وإن تحذير النبي صلى الله عليه وسلم في هذا السياق مهم جداً: «من أحيا سنة من سنتي قد أميتت بعدي فإن له من الأجر مثل من عمل بها من غير أن ينقص من أجورهم شيء، ومن ابتدع بدعة ضلالة لا ترضي الله ورسوله كان عليه مثل آثام من عمل بها لا ينقص ذلك من أوزار الناس شيئاً»^(١٤).

وإن سبب اختلاط السنة والبدعة ببعضها هو وجود فرق دقيق جداً بينهما في بعض الأمور، ولا يمكن ملاحظة هذا الفرق أحياناً؛ مثل: زيارة القبور فهي سنة، ولكن طلب المدد من القبور بدعة. فيجب أن تكون زيارة القبور من أجل تذكر الموت والدعاء للأموات في القبور، وعدا هذا فمن غير الصحيح تحويل الزيارة لمصالح دنيوية؛ لأنه بالانتقال إلى حياة القبر تنتهي فترة العمل، وبذلك لا يمكن القول بإفادة الأموات للأحياء. ومن جهة أخرى؛ فإن أخذ بعض التطبيقات الاجتماعية المناسبة للعادات والتقاليد في نطاق البدعة قد قطع باب الاطمئنان والراحة داخل المجتمع. حتى إن إلغاء ممارسات كهذه تسبب في اختفاء الكثير من التطبيقات والقيم الثقافية. ولهذا السبب فهناك فائدة في تفريق العنصر الثقافي والبدعة عن بعضها. إن كتابة الأشعار لمجد النبي صلى الله عليه وسلم وقراءتها مع الموسيقى هي قيمة ثقافية، ويمكن تقييم حفل المولد النبوي في هذا النطاق أيضاً. وفي حال عدم عدّ الناس هذه الفعاليات تطبيقاً دينياً ملزماً، أي عبادات من نوع: الفرض أو الواجب أو السنة، فلا يوجد هناك مانع للقيام بها.

ومن جهة ثالثة فإن كل نشاط جميل يفعله المؤمن لرضى الله تعالى، ولا يدخل في نطاق النواهي الدينية

(١٣) الإمام الرباني أحمد السرهندي المكتوبات، نشرات الفضيلة، إسطنبول، المجلد ١، ص ١٥٩-١٦٠.

(١٤) مسلم، العلم، ٦. الترمذي، العلم، ١٦.

يعتبر عبادة. وعند النظر من هذا الإطار فإن إنشاد المولد مع كونه نشاطاً ثقافياً هو عبادة نوعية أيضاً. ولكن النقطة الحساسة هنا هي عدم اعتبار هذا النشاط أمراً دينياً، وعدم جعله إلزامياً وإجبارياً. فالقيام بمراسم ما تطوعاً مع ذكر الله ومدح رسوله لا مانع منه من الناحية الدينية. ولكن جعل حفل إنشاد لأربعينية الميت أو أربعينية المولد الجديد إلزامياً، وانتظار شيء من هذه الناحية وإجبار الناس على ذلك، ذنب وخطيئة، وهو بدعة واضحة.

وأخيراً: فليس من الصحيح القيام بالتخريب من أجل القضاء على البدعة. فنهج كهذا يفتح الطريق لنتائج مضرّة أكثر. وليس صحيحاً أيضاً هدم القبور والأضرحة ذات القيمة التاريخية والفنية المصنوعة قبل مئات السنين؛ لأن أحجار هذه القبور والأضرحة الموجودة على الأرض التي نعيش عليها هي سندات الملكية التي تضمن أن هذه الأرض عائدة لنا في حياتنا هذه. ونستطيع عرضها كوثيقة تاريخية تجاه الأعداء الذين يدعون الحق في أرضنا. وهذه الأبنية أيضاً هي قيمة تمثل الفن والثقافة، فلا يجوز تعويض الضرر بالضرر في الدين. ويمكن تقليل الاعتناء ببناء قبر مصنوع حديثاً، ولكن من غير الصحيح تخريب قبر مصنوع قبل مئات السنين.

أسباب ظهور البدع:

الأول: السعي لعيش الدين بشكل جيد: فهذه العبارة يقابلها في آثارنا التقليدية الإفراط الذي يعني المبالغة في الدين. فإن بعض الناس يخضعون للإسراف والإفراط باسم عيش الدين بشكل أفضل. والسعي لعيش الدين بشكل أفضل قد ظهر بدءاً من عصر الصحابة. إذ إن النبي صلى الله عليه وسلم كره لبعض أصحابه الصوم المتواصل والصلاة المتتالية وترك الزواج، ومنعهم عن مثل هذه الأمور، ولم يتقبل من أبي الدرداء وعبد الله بن عمرو بن العاص صوم الدهر والصلاة من دون النوم، فبيّن لهم أن للجسم حقاً وللعين حقاً وللأهل حقاً^(١٥). ومن أمثلة هذا أن يقلد بعض الناس - في عصرنا هذا - الذين يقفون في عرفات، فهم يقفون في أماكن مخصصة في بلدتهم تقليداً لهؤلاء. وهذه بدعة؛ حيث إنها تخالف أصول الحج والوقوف في عرفات، مهما كانت نيات هؤلاء. وكذلك صلاة الليل جماعة، لأن النبي صلى الله عليه وسلم صلاها في حجرته، ولو كانت النية في هذا راجعة إلى الأمور الخيرية، مثل إحضار الناس الذين لا يصلونها إلى هذه الجماعة. فهذه الأفعال تؤدي إلى غض البصر عن كون العبادات ليس لها زمان أو مكان معينين، وتؤدي إلى تداخل المفروضات بالسنن أيضاً.

الثاني: احترام الماضي: وسببه بحث الناس عن الأصل والأصالة، ورؤية الماضي كأداة دافعة، وأخذ القوة المعنوية للحاضر والمستقبل. وفي الحقيقة فإن الاحترام للماضي مقبول إذا كان في حد الاعتدال والاقتصاد. فمن المعلوم أن للإنسان صلة بهاضيه، ابتداءً بأبويه. وهذا الولاء فطري، فلهذا السبب أمر الله بصلة الرحم. ولكن

(١٥) صبحي الصالح: منهل الواردين شرح رياض الصالحين، استنبول طبعة الباموك، ١٩٩٠م ١٤٣-١٤٧.

الإفراط في هذا الأمر وتقديس الماضي وتقبل جميع التراث وجعله من الدين يكون في نطاق البدعة. وقد ذم القرآن الكريم المشركين الذين يذهبون إلى المقابر تفاخراً^(١٦). وهذا من أسباب العنصرية والقومية في الحاضر. وكما أشرنا سابقاً؛ فإن عصيان إبليس كان بسبب العنصرية. وهذا الفهم أدى إلى تقديس كبار القوم والملة عبر الزمن، وجعلهم يرون كبار القوم كأنبياء، فلا يُرفض كلامهم، وتقبل جميع أقوالهم وأفعالهم كأساس من أركان الدين.

الثالث: الاحترام الشديد للإمام أو الزعيم: أول نموذج لهذا كان جعل سيدنا علي إماماً منصوباً على إمامته من مبادئ الاعتقاد، وذلك عند الشيعة. وكذلك تعيين بعض شيوخ التصوف بالاستخلاف من قبل أستاذه وكأنه توظيف من الله تعالى. وكذلك صار بعض زعماء الدين لدى بعض الناس كأنهم معصومون ومحفوظون من الأخطاء، وعدَّ جميع أوامرهم من أوامر الدين. وبعبارة أخرى قبول الإمام معصوماً عند الشيعة، وقبول الولي محفوظاً عند الصوفية جعل أقوالهم وأفعالهم من أوامر الدين. بينما نرى عند القشيري أن الحفظ لا يرفع المحنة وإمكانية ارتكاب الذنوب^(١٧). ولكن إفراط بعض المتصوفة في مفهوم الحفظ أدى إلى ظهور بعض البدع الجديدة. رغم إصرار كبار شيوخ التصوف على الأخذ بظاهر الشريعة الإسلامية منعاً لهذه البدع، ولكن جهودهم هذه ما منعت من انتشار البدع في مذهبيهم^(١٨).

الرابع: القيم الثقافية والدينية القديمة: وهذا يعني نقل بعض القيم الاجتماعية والثقافية إلى الإسلام وعدها منه. وفي الحق ليست منه. ويعدُّ هذا من قبيل البدع؛ فلذلك كافحه الإسلام، مثل: الأوثان والمعتقدات الوثنية. فقد كافحت جميع الأديان الساموية هذه البدع. وقصة ابتداء الوثنية في مكة نموذج قوي لهذه البدع. إذ إن عمرو بن لحي الذي كان من كبار أهل مكة ذهب إلى الشام لتجارة له. وكان الناس هناك يعبدون الأصنام، فأعجبه صنيعهم، فأخذ صنماً من هناك وأحضره إلى مكة ليعبده الناس، وسماه هبلأ. هكذا بدأت الوثنية في مكة، فوضعه قصي - الذي كان له خدمات كثيرة لأجل قومه - في الكعبة، ووضع أمامه الأزلام. فوضع

(١٦) سورة التكاثر: ١-٢، انظر الماتريدي: التأويلات (٥/١٣٥).

(١٧) القشيري: الرسالة، بيروت ١٤١٠-١٩٩٠، ص ٣٥٩-٣٦٠. القاري، علي: ضوء المآلي على بدئ الأمالي، إسطنبول ١٩٨٥،

Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, "Hıfz" ve Mahfuz" mad

(١٨) بالنسبة لعبد القاهر السهروردي فالخطرات تقاس بميزان الشريعة. إذا كانت توافق المفروضات والمسئونات فتؤخذ وإذا كانت توافق المحرمات والمكروهات فتترك، وإذا كانت تتعادل والمكروهات والمسئونات فيرجح الجانب الذي يخالف الهوى (السهروردي، عبد القاهر: العوارف، ص ٤٦٥) وبالنسبة للغزالي أي معلومة باطنية تخالف الظاهر فهذا يعني إبطال الشريعة؟ (الغزالي: إحياء علوم الدين، ١/١٧١-١٧٤) وبالنسبة لصنع الله غيبي فالشريعة ظاهر الحقيقة والحقيقة باطن الشريعة، وادعاء الحقيقة التي تخالف ظاهر الشريعة فهو باطل. وأي مدع يدعي بما يخالف ظاهر الشريعة فهو ضال مضل. وأما الذي يقر بالحقيقة التي لا تخالف ظاهر الدين فهو موحد. ومن ادعى غير ذلك فهو ملحد. والأولياء الكاملون كلهم من أهل

التوحيد. (Sun'ullah Gaybî, Akâidnâme, İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Bursa, no: 854/4, vr. 26-27).

الآخرون أيضاً ما صنعوه في الكعبة وأطرافها، ووضعوا الأضلام أمامهم أيضاً. وكان من عادة العرب وضع الأضلام أمام الأصنام، وسحبها حين السفر أو التجارة أو الزواج أو ما شابه ذلك من الأمور المهمة. وهكذا تركت قريش دين الله تعالى وسنة إبراهيم وإسماعيل، وبدؤوا يعبدون مصنوعاً من الحجر أو الشجر أو من التمر والدقيق^(١٩).

الخامس: وضع الحديث: فإسناد القول أو المعلومات قصداً إلى النبي صلى الله عليه وسلم، مما لم يقله - ولو بنية حسنة - يعدّ في التاريخ وضعاً للحديث. وهذا قد مهد طريقاً سالكاً للبدع. وتدقيق المحدثين في صحة الحديث يهدف لمنع هذه الاتجاهات. وقد يكون سبب ورود حديث «من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»^(٢٠) منع ذلك. ومع هذه الجهود فقد ظهرت كثير من الأحاديث الموضوعية، وأمام هذا الواقع فقد أفرد العلماء بعض التأليفات في هذا الموضوع، وجمعوا الأحاديث الموضوعية فيها. ومع ذلك نلاحظ اليوم من يتقول بتلك الأحاديث الموضوعية في التلفاز، وهؤلاء فاقدون لما كان عليه العلماء الأجلاء من التدقيق. وما يشيرون من الأحاديث الموضوعية يحول (جهد) خدمة الإسلام إلى إبعاد عن الإسلام؛ لأن جميع الأقوال الموضوعية التي تنزيه بزي الإسلام تُبعد عن أصالة الدين^(٢١).

الخرافة:

الخرافة لغة تعني «الكلام الفارغ، والعمل من دون وعي، والتفكير غير الصحيح». أما مفهومها الديني فيعني المعتقدات الباطلة التي تظهر باسم الدين، وليس لها أصل ديني أو عقلي. وهي اعتقاد خال من أي مستند. وبعبارة أخرى: الخرافة هي كل قول أو فعل أو معاملة يحسبه المجتمع اعتقاداً دينياً أو عبادة دينية، ودخل في الدين لاحقاً بطريقة ما، وليس موجوداً في أصل الدين. وأكثر الخرافات دخلت في المجتمع منتقلة من الأديان الباطلة. وهناك خرافات أخرى أوجدها أناس مع مرور الزمن، مثل خرافة عدم الشعور بالعثيان في السفر بالخالفة إذا شرب الإنسان البنزين.

تمييز الخرافة من البدعة:

نلاحظ أن هناك اختلاطاً بين البدعة والخرافة. فنلخص الأمور المتشابهة والمتفارقة بينهما في ثلاثة أقسام: أولاً: إن جميع البدع لها مظهر ديني، بينما بعض الخرافات لها علاقة بالحياة اليومية، فمثلاً ربط الخرق على الأضرحة بدعة وخرافة، ولها مظهر ديني. بينما خرافة «أن الصبي إذا ولد في الشهر السابع من الحمل يعيش، أما الذي ولد في الشهر الثامن يتوفى» فهي خرافة ليست دينية.

(١٩) ابن هشام: السيرة النبوية، بيروت ١٤٠٨/١٩٨٧، المجلد ١، ص ٧٩-٨٥.

(٢٠) البخاري: كتاب العلم رقم الحديث ١١٠، النووي: رياض الصالحين، رقم الحديث ١٣٧٨.

(٢١) للمعلومات الإضافية انظر: Yaşar Kandemir, Mevzu Hadisler, Ankara 1980, s. 187-195.

ثانياً: هناك بدع تندرج تحت اسم الخرافة، وهناك عكس ذلك. فالبدع الحسنة لا تعدّ خرافات، أما البدع السيئة فهي خرافات. فعلمة المآذن وقيام الأذان فيها تعتبر من البدع الحسنة، وكذلك صلاة التراويح جماعة عشرين ركعة، فهذه الأمور لا تندرج تحت اسم الخرافة. وفي مقابل ذلك الاعتقاد بظهور الشبح من القبور، وعملية استدعاء الأرواح بدعة وخرافة.

ثالثاً: البدع عمل يخالف السنة الشريفة: وبهذا المعنى يكون وقت ظهور البدع بعد الإسلام، وأما الخرافات فقد ترجع إلى العصور القديمة. وبما أن الخرافات معتقدات باطلة فقد بدأت تظهر بعد سيدنا آدم عليه السلام بتحريف الأديان.

الخرافة والدين:

لقد ادعى بعض الناس - سلفاً وخلفاً - أن بعض الأمور الدينية خرافات. فالقرآن الكريم بيّن هذه النقطة نقلاً عما قاله المشركون: ﴿وَإِذَا تَنَالَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَأُفْتِنَا وَمِثْلَ هَذَا إِن هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴿٣١﴾﴾ [سورة الأنفال: ٣١] فعّد المشركون أن ما ذُكر في القرآن مجرد خرافات. وكذلك قالوا عن روايات المعجزات^(٣١).

وبعض الماديين والوضعيين الذين لا يرون مصدراً للعلم إلا التجربة يجعلون جميع ما يتعلق بالدين خرافات. ويحسبون ما أخبر به القرآن والسنة من الغيبات غير حقيقي. ويرفضون وجود الروح الذي هو ما وراء الجسد بسبب عدم قبولهم ما هو غير مادي. فالعبادات والاستعانة بالله وربط الأخلاقيات بالشواهد والعقاب ليس إلا خرافات بالنسبة لهم. وتقوية موقف المتدينين ضد مفهوم عد الدين خرافة بأكمله ضروري. ولا بد من تمييز معلومات لتفريق أصل الدين عن الخرافات، وإلا فسوف يبقى الدين بأكمله تحت تهمة الخرافات. ويمكننا أن نذكر في مسألة الدين والخرافة أربعة اتجاهات:

الرأي الأول: هم الذين يعدون كل المعاملات التي يعملها الناس مستندة إلى الدين. فهؤلاء يفرطون في توسيع إطار الدين، ويعدون جميع ما له مظهر ديني من الدين. ونرى الذين يهاجمون الدين - بالإشارة إلى ما هو ليس من الدين في الأصل -، فيشتبه عليهم الدين والخرافة. فمثلاً يرون ضرب النساء من الدين، فيحاربون الدين من خلال هذه الأمور. وفعلمهم هذا أكثره عن جهالة.

الرأي الثاني: هم الذين يعرفون الإسلام بأنه دين العقل، ويعدون ما يعارض عقلم خرافات. والجهود التي كيفت الإسلام بمفهوم العصر الحديث جاءت ببعض التطرفات الفكرية والعملية، مثل إنكار المعجزات والكرامات وما شابه ذلك. وكذلك إنكار الشفاعة، وعدم وجوب الصلاة إذا كانت تمنع الوظيفة، وجعل

(٢٢) الأتعام ٢٥١٦، الأنفال ٣١٨، النحل ٢٤١١٦، المؤمنون ٨٣٢٢٣.

الصوم مضرًا ويخفف من طاقة العمل، وكذلك إنكار معراج النبي لأنه لا يعقل حدوثه...

الرأي الثالث: هم الذين يرون الدين كله خرافة. فبعض الملحدين يصفون المعتقدات الدينية والأعمال الدينية بالخرافة. ويعتقدون أن الدين أعمال خاصة ببعض الناس في القرون الماضية. فاعتماد الإنسان على غيره إنكار لنفسه. فالإنسان لديه قوة كافية بعقله لحل جميع المشكلات ومواجهتها. إذن فالإله والمَلَك والجن ليسوا إلا خرافات؛ لأن هذه الموجودات لا يمكننا أن نعرفها بالتجربة والمشاهدة. ومعلومات الإنسان تكون بالتجربة العلمية والمشاهدة الحسية، وما سوى ذلك خرافة بحتة.

الرأي الرابع: هم الذين يقولون بتفريق الدين عن الخرافات. وهؤلاء يستندون إلى الأدلة الشرعية، كالكتاب والسنة والإجماع والقياس، ويعدون ما سوى ذلك بدعة وخرافة. وهؤلاء هم الذين أفسطوا فاستقاموا، ولديهم قواعد يفرقون بها الأمور الدينية عن غيرها. وبهذا المعيار تميز البدع من الخرافات. ولكن لا بد من أن يكون هؤلاء من أهل العلم والتقوى، فلا عبرة لمن ليس له علم ديني في هذا المجال.

أسباب ظهور الخرافات:

١- المخاوف: يبحث بعض الناس عن مستندات مادية أو معنوية لتقليل مخاوفهم والتغلب عليها. وإذا لم يجدوا مستنداً مادياً يدخلون في البحث عن مستند معنوي، وإذا لم يكن شعورهم الديني قوياً فسيستندون إلى الخرافات. مثلاً: التصفير عندما يعبر المقبرة، ومراجعة العرافين لإزالة بعض مخاوفهم النفسية.

٢- الطموحات: يبحث الناس عن الأسباب التي تحقق طموحاتهم ومطالبهم. فإذا لم ينالوها بطريق عادي يرجعون للخرافات. مثلاً: ربط الخرق على الأضرحة لإنجاب الولد، أو تعليق تماثيل الولد. وكذلك زيارة القبور للشفاء.

٣- الإعجاب بالنفس: إن في فطرة بني آدم الإعجاب بالنفس أو الإعجاب بالعمل إلى حد أن الإنسان غيّر ما نزله سبحانه وتعالى من الأديان. فبعض أسباب تحريف الأديان يرجع إلى هذا الأمر. وقد ذكر الله تعالى هذا بقوله: ﴿ أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ فَلَا تَذْهَبُ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَتًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴿٨﴾ [سورة فاطر: ٨]، وكذلك كثير من الخرافات سببها العُجب.

عدد الخرافات:

تحديد عدد الخرافات صعب للغاية؛ لأن هناك أموراً قد يعدّها بعض الناس خرافة دون غيرهم. لقد ثبتت شؤون الديانة التركية - بعد بحث أجرته الإدارات المحلية للشؤون الدينية - أن في تركيا ١٣٨٠ خرافة. وبعد تصنيف الخرافات نجد ٣٣٥ منها متعلقة بالعائلة، ٣١٩ منها متعلقة بالجنائزات، ٢٧٢ منها متعلقة بالصحة، ٧٨ منها متعلقة بالمقابر، ٤٩ منها متعلقة بالخضر وإلياس، ٣٩ منها متعلقة بالخطوط، ١٧٠ منها

متعلقة بالعبادات، ١٧ منها متعلقة بالضيوف، ٩ منها متعلقة بالعرفاء والسحر، ٩ منها متعلقة بالجان، ٨ منها متعلقة بعاشوراء، ٧ منها متعلقة بالحلال والحرام، ٦ منها متعلقة بالأحجبة، ٢ منها متعلقة بكسوف الشمس.

هذه الأرقام تعطينا فكرة معينة عن الخرافات. وهناك تقييماً من نواحٍ عدة في المجلة التي تنشرها الشؤون الدينية التركية^(٢٣). ولكن لا بد من عدم التشاؤم من هذه الإحصائيات؛ لأن هذه المعتقدات لا يتبناها إلا أناس قليلون، ويتصاعد ترك هذه الخرافات بالتوازي مع كثرة التعلم. ومن ناحية أخرى لا بد ألا تنتهون أمام هذه الأرقام. ولإزالة هذه الأفكار لا بد من دراسة الأمر بجدية، ورفع ثقافة المجتمع ووعيه. وعليه فهذه الإحصائيات التي أجرتها شؤون الديانة التركية مفيدة جداً.

لا ينبغي لأحد أن يرى هذه المشكلة مشكلة الشرق فقط، إذ إننا نعرف - كما ذكرنا سابقاً - أن الخرافات لها جذور تاريخية قبل الإسلام. ونعرف أن في الغرب أيضاً خرافات كثيرة. فمثلاً يعدّ الرقم ١٣ أو ١٧ من الأرقام المشؤومة، ورأس الحمار حامياً من شرور الأشرار، والقطة السوداء سبباً للتشاؤم، وتغريد الغراب إشارة للفساد. وهذه الخرافات منتشرة في الغرب إلى اليوم^(٢٤).

النتيجة:

لقد بدأ نشر الدين وتطبيقه بعد إرسال النبي صلى الله عليه وسلم وتوظيف الله له. إذن فمجيء الدين وتطبيقه متلازمان. وذلك الأمر ليس مخصوصاً بالنبي صلى الله عليه وسلم فحسب، بل هو شأن جميع الأنبياء والمرسلين؛ لأن الدين ليس فيه خصوصية لأحد. كما ذُكر في الآية في حق النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿فَأَسْتَفْتِرُكُمْ أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كَمَا أَمَرْتُ﴾ [سورة هود: ١١٢، والشورى: ١٥]، وكذلك قيل لموسى عليه السلام: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَنْبِيَاءِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَا حُذْوًا بِأَحْسَنِهَا سَأُرِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ﴾ [سورة الأعراف: ١٤٥]. فهذه الآيات تبين أن جميع الأنبياء كانوا مكلفين بها أوتوا. فالأنبياء هم الذين جاؤوا بالدين وكانوا مخاطبين بما جاؤوا به. من هنا نقول: إن النبي صلى الله عليه وسلم كان أول من طبق الدين الذي جاء به. ولأنه اتصف بهذه الصفة، فقد وصفه القرآن الكريم بالأسوة الحسنة. فإذن النبي كان مخاطباً بالأوامر الإلهية مع منتسبيه. وفي الدين ليس هناك خصوصية لأحد، ومن ضمنهم النبي صلى الله عليه وسلم.

لقد حقق دوام هذا التطبيق للسنة في الجيلين الثاني والثالث خصوصية الاستقرار. فمدحُ النبي صلى الله عليه وسلم للأجيال الثلاثة فيه إشارة قوية إلى تحول السنة إلى المبادئ بأيدي هؤلاء، واستقرارها في المجتمع. ومن وجهة لعلم الاجتماع فالتنفيذ الناجح في التطبيق يكون باستدامته عبر أجيال عدة. وتركيز النبي صلى الله عليه وسلم على الأجيال الثلاثة كان لهذا السبب.

(٢٣) Diyanet Aylık Dergi, Haziran 2006

(٢٤) انظر: Bunlar da Batı'nın hurafeleri' <http://www.hurriyet.com.tr/bunlar-da-bati-nin-hurafeleri->

إن ظهور معاملات غير متوازنة بعد انتقال السنة إلى الحياة أمر لا بد منه؛ لأن من طبيعة الإنسان البحث بشكل دائم عن الأمور الجديدة، فيبحث دائماً عن دعم اجتماعي لما فعله، ليتقبله الناس، ولإشباع رغبات نفسه. وإذا كان هذا البحث يخالف أعمال النبي أو يجعله دون أثر فهو بدعة. وإذا كان يخالف العقل والمنطق أو محظوراً دينياً أو مضرراً للأفراد والمجتمع أو ليس له أية منفعة فهو خرافة.

والخرافات بما أنها ترجع إلى العصور القديمة، وتظهر خارجة عن النطاق الديني بشكل مباشر، فهي أوسع من مفهوم البدعة. فلذلك كافحت الأديان السماوية الخرافات القديمة والبدع الجديدة؛ لأن البدع والخرافات كأعشاب ضارة مضافة إلى الدين، وتُعرض على أنها من الدين.

وبهذه الخصوصية فالبدع والخرافات تُبعدُ منتسب الدين عن الدين. وهذا الاغتراب عن الدين يعني الابتعاد عن الدين الصحيح وفقدان أصالته. فإن التحريف في ديني اليهودية والنصرانية كان بسبب إدخال البدع والخرافات. وقصة السامري تعدّ من نهاذج بدع اليهود، إذ رأى قوماً يعبدون العجل فأحب أن يكون هذا التعبد فيهم أيضاً. وكذلك كتمان اليهود للتوراة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم قد نعهده من بدعهم. ومن بدع المسيحيين أن يرفعوا شأن عيسى عليه السلام فوق مرتبة العبودية، وأن يُشيعوا الأمور المتعلقة بقتله، وأن يروا عيسى عليه السلام ابناً لله تعالى، وهذه الأمور أبعدت المسيحيين عن أصالة دينهم. وهذه الأشياء كان لها ضرر كبير على منتسبي الدين، ووضعت فاصلاً عريضاً بينهم وبين المنتسبين الحقيقيين للدين.

المصادر العربية:

- البغدادي، عبد القاهر: أصول الدين، إسطنبول ١٩٢٨.
- السهروردي، عبد القاهر: عوارف المعارف، دار الكتب العربي، بيروت ١٩٦٦.
- صبحي الصالح: منهل الورددين شرح رياض الصالحين، استنبول طبعة الباموك، ١٩٩٠.
- العجلوني: إسماعيل بن محمد، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، بيروت ١٩٨٥\١٤٠٥.
- أمين، أحمد: فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة من دون تاريخ.
- القاري، علي: ضوء المآلي على بدء الأمالي، إسطنبول ١٩٨٥.
- البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، بيروت ٢٠٠١.
- ابن العربي، أبو بكر: العواصم من القواصم، الجزائر من دون تاريخ.
- النسفي، أبو المعين: التمهيد، أنقرة ٢٠٠٣.
- الرازي، فخر الدين: التفسير الكبير، إحياء التراث العربي بيروت من دون تاريخ.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: إحياء علوم الدين، دار الكتب العربي، بيروت من دون تاريخ.
- ابن هشام: السيرة النبوية، بيروت ١٩٨٧\١٤٠٨.
- السرهندي، الإمام الرباني أحمد فاروق: المكتوبات، دار الفضيلة، إسطنبول من دون تاريخ.
- القشيري، عبد الكريم: الرسالة، بيروت ١٩٩٠\١٤١٠.

- الإمام الماتريدي: تأويلات أهل السنة، بيروت ٢٠٠٤\١٤٢٥.
- كاشف الغطاء، محمد حسين: أصل الشيعة وأصولها مقارنة مع المذاهب الأربعة القاهرة، ١٩٥٨\١٣٧٧.
- الطوسي، نصر الدين: الرسالة في قواعد العقائد، بيروت ١٩٩٢\١٤١٣.
- الطوسي، نصر الدين: تجريد العقائد، الإسكندرية، ١٩٩٦.
- النووي: رياض الصالحين، إسطنبول ١٩٩٠.
- السيوطي: مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة، المدينة ١٤٠٨.
- الزمخشري: الكشاف، المكتبة التوفيقية، القاهرة من دون تاريخ.

المراجع والمصادر الأجنبية:

- Aydın, Abdullah, Hadis İstılahları Sözlüğü, İstanbul 2006.
- Diyanet Aylık Dergi, Haziran 2006
- Kandemir, Yaşar, Mevzu Hadisler, Ankara 1980.
- Karadaş, Çağfer, Ana Hatlarıyla Kelam Tarihi, İstanbul 2015.
- _____, İslam'ın İnanç Yapısı, Bursa 2006.
- Sun'ullah Gaybî, Akâidnâme, İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Bursa, no: 854/4, vr. 26-27.
- Uludağ, Süleyman, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1991
- <http://www.hurriyet.com.tr/bunlar-da-bati-nin-hurafeleri-4708173> (13.03.2016; 22:04).

Din ve Yabancılaşma: İmkânlar, Fırsatlar ve Tehlikeler

Faruk KARACA*

Özet

Çok genel bir anlam içeren yabancılaşma kavramına değişik disiplinlerden farklı anlamlar yüklense de kavrama yüklenen anlamların yoğunlaştığı alan bireysel temelde olup, yabancılaşma bireyde meydana gelmektedir. Gelişimsel bir doğaya sahip olduğunda hayatının hemen her aşamasında yabancılaşmayla karşı karşıya olan insanın bu süreçle başa çıkmak için yardım ve destek alabileceği alanlardan birisi de dindir. Dinler yabancılaşma sürecindeki insana bu süreci başarılı bir şekilde yönetmek için önemli imkân ve fırsatlar sunsa da, yeni yabancılaşma alanları üretebilecek tehlikeler de içermektedir. Dinin bu sürece olumlu katkısı onun yeterince doğru bir şekilde öğrenilip imkânlar ölçüsünde hayata geçirilmesiyle doğru orantılıdır.

Anahtar kelimeler: Yabancılaşma, birey, din, imkân, fırsat, tehlike

Religion and Alienation: Facilities, Opportunities and Dangers

Abstract

Alienation occurs in the life of individual; although, the concept itself have many different meanings within different disciplines. Religion is a field that can help individual to overcome alienation in evolutionary nature. Although religion may help alienated people to overcome this problem, it has also potential to cause alienation. If religion is learned properly, it will help people positively. This relationship is positively correlated.

Keywords: Alienation, individual, religion, facility, opportunity, danger

Çok genel bir nitelik taşınması ve sosyal-psikolojik hayatın bütün alanlarında meydana gelen bir sürecin ortak paydasını oluşturması, yabancılaşma kavramının tanımlanmasını oldukça güçleştirmektedir. Yabancılaşma kavramına yakın diğer kavramlar ile yabancılaşma kavramı arasındaki ayrımın her zaman açık olmaması, kavramla ilgili karışıklık ve belirsizliği daha da artırmış¹ ve ona birbirine zıt ve çelişik anlamlar da yüklenmiştir. Yabancılaşma kavramı, son zamanlarda literatürdeki satırlardan çıkararak, modern insanın teneffüs ettiği havadan, içinde yaşadığı muhite kadar hemen her şeyini belgeleyen bir derinliğe ulaşmıştır².

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, Din Psikoloji Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi , fkaraca@ata.uni.edu.tr., (0442) 231 2134.

¹ Tolan, Barlas, *Çağdaş Toplumun Bunalımı (Anomi ve Yabancılaşma)*, Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Yayınları, Ankara, 1980, s. 305.

² Kılıç, Sadık, *Yaban'cı'laşma, (İnsana Karşı Toplumsal Süreç)*, Rahmet Yayıncılık, İstanbul, 1984, s. 14.

Yabancılaşma kavramının Latin orijini *alienare* fiilinden türetilen "*alienatio*"dur³. Latince başkası ve yabancı anlamlarına gelen "*alienus*" kavramı ise, zihni hastalıklarla ilgili kılındığında, kişinin kısmen veya tamamen kişilik aidiyetini kaybetmesi suretiyle bizzat kendi kendine ve içinde yaşadığı topluma yabancılaşıp, kendi öz faaliyetlerinin kontrolünün sona ermesini ifade eder⁴. Yabancılaşma kavramı, Latin kullanımında olduğu gibi Ortaçağ İngilizcesinde de şuursuzluk veya bilişsel gücü kaybetme manasında kullanılmıştır⁵. Nitekim Fromm'un da belirttiği gibi Fransızcada "*aliéné*", İspanyolca'daki "*alienado*" kelimeleri, ruh hastası manasında kullanılmakta⁶ ve halen akıl hastalarına bakan doktorlara "*alienist*" denmektedir⁷. Yani ruhsal denge bozukluğu yaşayan insanlar, çevreleriyle münasebetlerinden koştukları için, bu terim onlar hakkında kullanılmaktadır. Kavramın, günümüzde daha çok insanın kendisini, çevresindeki insanlarla ve eşya ile ilişkilerinden tamamen ayrı ve yabancı hissetmesi manasında kullanılması da bundan dolayıdır⁸. Amerikan sosyolojisinin, yabancılaşmayı yaratan sosyal koşulları veri kabul edip, yabancılaşmayı bireyin psikopatolojisine indirgeme yönündeki genel eğilimi de bu durumla paralellik arz etmektedir. Nitekim "*etkisizlik*", "*geri çekilme*", "*ilgisizlik*", "*duyarsızlık*", "*farksızlaşma*", "*kararsızlık*", "*kopukluk*", "*normsuzluk*" ve "*yalıtılmışlık*" kavramları, yabancılaşma kavramıyla yakın ilişkili ve bazen eşanlamlı olarak kullanılmaktadır⁹. Bu bağlamda; kötümserlik, kinizm (ahlakı hor görme), güvensizlik ve duygusal gerilik durumlarını içine alan bir sendrom olarak da tanımlanan yabancılaşma kavramı, diğer insanlara güvenmeme ve sosyal olarak onaylanan ve kişiler arası ilişkileri düzenleyen kuralları reddetmeyi kapsayan tutumlar ile kişilik özelliklerinin kompozisyonunu içermektedir¹⁰.

Yabancılaşmayı daha iyi anlayabilmek için insan kavramını tanımlamak gerekir. Zira ancak bu tanımdan hareketle insanın yabancılaşıp yabancılaşmadığı ortaya konabilir. O halde insan denen varlıktan ne anlamak gerekir? İnsanı insan yapan nedir?

İnsan; düşünen, bilen, eylemde bulunan, değer duygusu, dinî eğilimleri, zaman bilinci olan, çalışan, seven, korkan, ideleştiren ve bunlar gibi salt kendisine özgü

³ Schacht, Richard, *Alienation*, George Allen and Unwin Ltd., London, 1970, s. 1.

⁴ Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2000, s. 817.

⁵ Schacht, Alienation, s. 2.

⁶ Fromm, Erich, *Çağımızın Özgürlük Sorunu*, Çev. Bozkurt Güvenç, Gündoğdu Yayınları, 3. Basım, Ankara, 1995, s. 56.

⁷ Fromm, Erich, *Çağımızın Özgürlük Sorunu*, Çev. Bozkurt Güvenç, Gündoğdu Yayınları, 3. Basım, Ankara, 1995, s. 10; Drever, James, *A Dictionary of Psychology*, Penguin Books, Baltimore, 1955, s. 12.

⁸ Güngör, Erol, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, Ötügen Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1986, s. 171, (22. Dipnot).

⁹ Gold, Martin, Juvenile Delinquency as a Symptom of Alienation, *Journal of Social Issues*, 1969, 25 (2), s.122; Schacht, Alienation, s. 155.

¹⁰ Gould, Laurence J., "Conformity and Marginality: Two Faces of Alienation", *The Journal of Social Issues*, 1969, 25 (2), s. 44, 51.

nitelikleri olan bio-psişik ve sosyal bir bütün olarak tanımlanabilir. O zaman yabancılaşma, bahsedilen özellikleri yeterince bünyede bulunduramamak suretiyle bu bütünlüğü sağlayamamak anlamına gelir. Bu durumun doğal sonucu ise iç ve dış dünyada meydana gelen uyumsuzluk problemidir.

Yabancılaşmaya neden olan faktörler genellikle sosyal olsa da yabancılaşma bireyde meydana gelir. Bireyin iç dünyasında gerçekleşen yabancılaşmanın ilişkilerine yansımaları ise sosyal yabancılaşmaya neden olur ve bireysel ve sosyal yabancılaşma sürekli olarak birbirini üretir. Esasen bu durum sadece yabancılaşmaya özgü olmayıp insanın diğer birçok özelliği için de geçerlidir. Bununla birlikte yabancılaşmaya meydan okuyan dinler de dâhil olmak üzere herhangi bir sistemin doğasına uygun olmayan durumlarla karşılaşması sonucunda işleyiş ve fonksiyonlarında meydana gelen zayıflama ve bozulma da yabancılaşma olarak tanımlanabilir. Burada şunu da hatırlatmak gerekir ki, yukarıda verilen insan tanımı *ideal insanı* tasvir eder. Bu durumda ideal aşamaya gelinceye kadar insanın belli düzeylerde yabancılaşması kaçınılmaz bir olgu olarak karşımıza çıkar. Hatta olgunluk düzeyine ulaşıncaya kadar hayatın tamamının bir yabancılaşma süreci olduğu söylenebilir. Bu durumda yabancılaşma, bir taraftan gelişimsel bir olgu olan insan hayatının doğal bir parçası veya sonucu iken diğer taraftan onu gelişime iten güçlü bir motivasyon olarak da düşünülebilir.

Hayatın aslında bir yabancılaşma süreci olduğu söylenebilir. Zira bireyin karşılaştığı her yeni durum onun için yabancı olup onu bu yeni duruma uyum sağlamaya bazı durumlarda da onunla baş etmeye zorlayarak ondaki potansiyeli harekete geçirir. İnsanlar, hayatlarında karşılaştıkları bu yeni durumların bir kısmıyla kendi kaynaklarıyla baş edebilirken bir kısmıyla da baş edemez. Bu durum onları hayatlarının çeşitli dönemlerinde farklı dozlarda yardıma muhtaç hale getirir. Örneğin yeni doğan bir bebeğin hayatta kalması tamamen başkalarının yardımına muhtaçken, sağlıklı bir kişilik gelişimi gerçekleştirebilmesi için de o sıklıkla başkalarının yardımına ihtiyaç duyar. Sağlıklı bir kişilik gelişimi için ilahi bir yardım olarak da değerlendirilebilecek olan dinler, insanların değer sistemine giriş yaptıkları andan itibaren gelişim rehberleri olarak işlev görmeye başlarlar. Örneğin birey-Tanrı ilişkisi İslam ekseninden kurulduğu zaman Rab-kul ilişkisine dönüşür. Bu ilişkiyle Müslüman sıfatını kazanan insan, kişisel gelişimi konusunda Allah'ın rehberliğine güvenen ve bu konuda kendini ona teslim eden birey demektir. Bundan sonra o artık bir nevi insanlaşma serüveni olan yabancılaşmayla tek başına baş etmeye çalışan biri değil, bu problemle Allah'la birlikte başa çıkmaya çalışan biridir. Peki, insanın her karşılaştığı yeni şey yabancıysa, din ve dolayısıyla Allah onun için yabancı değil midir?

İnsanın varlık yapısında bulunan özelliklerden biri de dinî eğilimdir. Dini terminolojide fitrat kavramıyla ifade edilen bu eğilimin muhtevasında; *üstün bir güç arama veya yaratanını tanıma ve onunla temasa geçme* potansiyeli bulunur. Dindarlığın genetik temeli olarak kabul edilen bu durum konusunda din ile bilim neredeyse

ittifak halindedir. Kur'an'da kullanılan fitrat kavramı¹¹ ve konuyla ilgili hadisler¹², bu kavramın ilk yaratılış sırasında Allah'ın insan tabiatına bahsettiği, tek Tanrı inancına meyilli olma, yaratanını tanıma eğilimi ve ruh temizliği gibi olumlu yetenek ve yatkınlıkları ima eder¹³. Çevresel faktörlerin etkisiyle bu eğilimde meydana gelen zayıflama ve asıldan uzaklaşma sonucunda insanın Allah'a yönelik bu eğilimi başka faktörlerle maskelenebilir, giderek dumura uğrayabilir ve sonunda din olarak tanımlanan Allah-insan ilişkisi kurulamaz veya tamamen kopma noktasına gelebilir. Bunun yerine *profan ve seküler* değerler ikame edilerek, Tanrı kavramı insanların dimağlarında *lafz-ı bi medlül* (mânâsını kaybetmiş kuru lafız) durumuna düşebilir¹⁴. Bu durumlar bir taraftan dinsel yabancılaşma olarak anlaşılabilirken, diğer taraftan bireyin varlık yapısında bulunan önemli bir potansiyeli ortaya çıkaramama anlamında *bireysel yabancılaşma* olarak nitelendirilebilir. Yani insanın kendine yabancılaşması ile Allah'a yabancılaşması veya dinsel yabancılaşma aynı düzlemde değerlendirilebilir. Bu bağlamda yabancılaşmanın belki de en geniş anlamı, bireyin kendi içinde ve etrafında olup bitenlerle ilgili gerçeklikleri fark edememek anlamındaki *gerçeğe yabancılaşmadır*. Bu bağlamda varlık yapısında Allah'tan bir nefha taşıyan insana Kur'an'da şöyle seslenilir: “*Yeryüzünde Allah'a işaret eden deliller vardır. Aynı işaretlerden sizin iç dünyanızda da vardır. Görmeyecek misiniz?*”¹⁵. Bu durumda yabancılaşma, Allah da dâhil olmak üzere bireyin iç ve dış dünyasındaki mevcut imkân, fırsat ve muhtemel tehlikelerle ilgili farkındalık noksanlığına tekabül eder.

Yukarıda bahsedildiği gibi dinsel bir yatkınlıkla dünyaya gelen insanın Allah'la şuursal bir temas kurması zor bir olgu değildir. Zira insanların büyük çoğunluğu bir taraftan din ile az çok tanışık olan bir aile ortamında dünyaya gelirken, diğer taraftan çoğu kere hayat problemleri zayıf bir yapıya sahip insanın üstün bir güç arama ve ona sığınma eğilimini de harekete geçirmektedir. Ancak esas sorun bundan sonra başlamaktadır. Zira hayat zorluklarının etkisiyle Allah'la zaman zaman şuursal temas kurmak başka, bu teması uzun süre yaşamak ve devam ettirmek başka şeylerdir. İşte dinler, Allah'la bu temasın nasıl kurulup devam ettirilebileceği sorusunu yanıtlayan sistemlerdir. Bu sorunun cevabını vahiy veren dinler, onu peygamberlerin örnek yaşantılarıyla somut bir şekilde insanlara sunmuşlardır. Yani Rab-kul ilişkisinin en mükemmel biçimleri peygamberler tarafından sergilenmiştir. Zira onlar kişisel gelişimleri konusunda kendilerini en üst düzeyde Allah'a teslim eden şahsiyetlerdir. Bu durumu Hz. Peygamberin “*Beni Rabbim terbiye etti ve terbiyemi en güzel bir şekilde yaptı*”¹⁶ hadisinde net bir şekilde görmek mümkündür. Peki, peygamberlerin yaşadıkları yabancılaşma konusunda

¹¹ Rum, 30/30.

¹² Buharî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, es-Sahîh, el-Mektebetül'İslamiyye, İstanbul (tarihsiz), Tefsîr-u Sûre, 30, 1; Cenâiz, 79, 80; Müslim, Kader, 22.

¹³ Hökelekli, Hayati, Fitrat, TDV İslam Ansiklopedisi, s. 47-48.

¹⁴ Kılıç, *Yaban'cılılaşma*, s. 143.

¹⁵ Zâriyât, 51/20-21.

¹⁶ el-Hindî, *Kenzu'l-ummâl* XI/406; Süyûtî, *el-Câmiu's-sağîr*, I/12

neler söylenebilir, onlar hiç yabancılaşma yaşamamış mıdır? Bu soruya Hz. Muhammed özelinde cevap verecek olursak, cevap kesinlikle ‘evet, yaşamıştır’ olacaktır. Çünkü Kur’an’ın da ifade ettiği gibi bütün peygamberler insandır¹⁷ ve yabancılaşma insanın kaderidir. Peygamber olmak bir anlamda misliyle yabancı olmak demektir. Zira Hz. Muhammed ilk vahye muhatap olduğu zaman da yaşadığı bu durumu başkalarına anlatırken de vahiy kesildiği zaman da yoğun bir yabancılaşma yaşamıştı. Tebliğe başladığı zaman karşılaştığı durumlar da, boykota uğradığı zaman da, kendi kavmine karşı eline kılıç alıp savaşa çıktığı zaman da, kazma kürekle hendek kazarken de kendine yabancı şeylerdi. O bu sorunların üstesinden, şuurunda Allah’ı yaşatması sayesinde, ona sığınarak, sırtını ona vererek, ondan yardım bekleyerek, psikolojik olarak ondan beslenerek, kimi zaman da onun gücüyle meydan okuyarak gelmiştir. Bütün bunlar esasen bir taraftan insani gelişim ve bireysel dindarlık açısından “*Rabbinin onu terbiye etmesi*”, diğer taraftan ise yeni bir dinin dünya üzerinde yayılması sürecidir.

Peygamberler gibi kaderi yabancılaşma olan bütün insanların bu süreçte Allah’tan üst düzey yardım almaları mümkündür. Yani Allah’ın peygamberlere vahiy yoluyla yaptığı rehberlik diğer insanlar için de geçerli olup bunun en genel adı din yoludur. Buna göre din, yabancılaşmayla mücadele sürecinde insan için önemli imkânlardan biridir. İlahi rehberlik zaman zaman kalbe doğuş ve ilham şeklinde gerçekleşen doğrudan müdahalelerle vaki olur ki bu durum kişisel gelişim yolcusu insan için önemli bir fırsatlar oluşturur. Allah’tan doğrudan beslenme anlamına gelen ilham birey için önemli bir motivasyon sağladığı gibi onun algılarını da keskinleştirir. Bu durumun doğal sonuçlarından biri ferasettir. Ancak bir hadis-i kudsî’de “Siz bildiklerinizle amel ederseniz, ben size bilmediklerinizi öğretim” şeklinde ifade edildiği gibi ilham pozitif davranış şartına bağlanmıştır. Buna göre aynı zamanda bir yabancılaşma süreci olan kişisel gelişim serüveninde ister dolaylı, isterse doğrudan olsun din yoluyla Allah’tan yardım almak mümkündür. Ancak bu durum da belli şartlara bağlıdır ve bu şartların yeterince yerine getirilememesi yeni yabancılaşmalara neden olabilir. Yani din bir taraftan yabancılaşma sürecindeki insana ciddi katkılar verme potansiyeline sahipken, diğer taraftan onu daha da yabancılaştırması mümkündür.

Dinin yabancılaşma sürecine pozitif katkı sağlamasının iki temel şartı bulunmaktadır. Bunlardan birincisi yeterli düzeyde sahih din bilgisidir. Dini hayatın önemli bir boyutunu oluşturan bilginin sahih kaynaklardan doğru bir şekilde ve yeterli düzeyde edinilmemesi durumunda Allah’ın insanlara rehberlik yapması mümkün olmadığı gibi, bu durumun tehlikesi insanın iyi niyetle ancak Allah’a değil başkalarına kul olmasıdır. Aklını ve bilişsel yeteneklerini doğru din bilgisi edinmenin hizmetine sunmak yerine dini hayatlarına rehberlik etmeleri için başkalarının hizmetine sunan insanlar yabancılaşmaya daha açık pozisyonadadır. Benzer bir şekilde dini yanlış kaynaklardan öğrenen, doğru kaynaklardan eksik

¹⁷ Tevbe, 9/128.

öğrenen veya yeterince öğrenemeyen, onu hurafelerden ayırt edemeyen dindarlar da yabancılaşmaya daha açık pozisyonudadır. Zira eksik ve yanlış din bilgisi bazen dini sınırları olduğundan çok daha dar bir kalıba sokarak insanların bunalıma girmelerine neden olurken bazen de neredeyse bütün sınırları ortadan kaldırarak dinin insan hayatına yaptığı organizasyonu ortadan kaldırmaktadır ki sadece bu durumlar bile açık bir dinsel yabancılaşmadır. Küçük bir yasağı çiğneyen insanların yıllarca sürecek cehennem azabıyla korkutulmaları veya basit bir olumlu davranışa cennetin bütün kapılarının açılması bu durumun en basit örneklerinden ikisi iken, dindarlığın doğruluk, dürüstlük, adalet, çalışkanlık, üretkenlik, emanete riayet etme, yardımlaşma, diğerkâmlık gibi sosyal içerikli davranışlardan soyutlanarak namaz, oruç, hac ve zekât gibi ibadetlerden ibaret bir olgu olarak algılanması da açık bir dinsel yabancılaşmadır.

Dinin yabancılaşma sürecine pozitif katkı sağlaması için onu doğru bilemek de yeterli değildir. Bu durumun ikinci temel şartı ise yeteri düzeyde hayata aktırılmasıdır. İnandığı dininin kendisi için öngördüğü rehberlik ilkelerini yeteri düzeyde hayatına aktarmadan bireyin inancının kendisini dönüştürmediğini düşünmesi de bir yabancılaşma olduğu gibi, bu tür dindarları gözlemleyip din hakkında kanaat oluşturmak da yabancılaşmadır. Dinin hayata aktırılması ise ona verilen değerle doğru orantılıdır. İnancına yeteri derecede değer vermeyen insanın onu ciddiye alması mümkün olmadığı gibi, ciddiye almadığı şeyi hayatına aktarması da olası değildir. Bu durumda inanca yeterince değer vermemek veya verememek günümüz dindarlarının temel sorunlarının bir diğeri olarak diğer bir tehlikeyi oluşturmaktadır. Kanaatimizce bu durum, eksik ve yeterince doğru olmayan din bilgisiyle birlikte yanlış din algısının sonucudur. Zira insanların büyük çoğunluğu dini kendi kişisel gelişim süreçlerinde yararlanabilecekleri bir imkân ve fırsattan ziyade, istemedikleri halde sırtlarına yüklenen bir sorumluluk olarak algılamakta ve onu bir borç olarak görmektedir. Bu algı dinin hayata aktırılmasını zorlaştırdığı gibi onu anlamdan yoksun hale getirmekte ve bu durum onun gelişimsel fonksiyonlarını da sınırlandırmaktadır. Zira borç ödeme insanda haz yerine hafiflik duygularını aktif hale getirerek yakınlaşma yerine uzaklaşma meydana getirmektedir. Çünkü ödenmeyen borç bireye cezayı hatırlattığı için ondaki korku duygularını aktif hale getirmektedir. Böylece özellikle ibadetlere borç duygusuyla yaklaşmak bir taraftan ibadetlere motivasyonu düşürürken diğer taraftan dinin sadece koruyucu fonksiyonlarının ortaya çıkmasına imkân vermektedir. Hâlbuki yabancılaşma sürecindeki insana dinin esas katkısı geliştirici fonksiyonlarının devreye girmesiyle gerçekleşmektedir. Bu fonksiyonlar ise korkuyla beslenen dindarlıkta değil, sevgiyle beslenen dindarlıkta ortaya çıkmaktadır.

Hangi motivasyonlarla olursa olsun, ibadetler birey şuuruna Allah'ı taşıyan ve orada canlılığını sağlayan temel faktörler ibadetlerdir. İbadete başvurmayan bir dinin kuru bir felsefeden öteye geçmesi mümkün olmadığı gibi, ibadete başvurmayan bir insanın dini gelişim de mümkün değildir. Allah'ın birey

şuurunun aktif bölgesinde var olması ve burada varlığını devam ettirmesi, insan ile Allah arasındaki ayrılığın sona ermesi anlamına gelir ki, bu durum olgun dindarlığa tekabül eder. Kur'an'da "*namazın kötülüklerden alıkoyması*"¹⁸ şeklinde ifade edilen bu durum, gerçekte namazla birlikte şuurunda Allah'la birleşen bireyin kötülükten uzak durmayı başarabileceğine işaret eder. İbadetlere yönelme ve icrada yaşanan problemler dini hayattaki temel yabancılaşma nedenleridir. Buna göre, dinî nasrlara gönülden inanmamak ve şüpheyile bakmak, en azından dinî pratikleri ifa edebilecek düzeyde dinî bilgiye sahip olmamak, ibadetlerden psikolojik tatmine ulaşamamak, açık dinsel yasaklara, alışkanlık haline getirecek kadar sıklıkla riayet etmemek dinsel yabancılaşmanın değişik alanlarda gözlemlenen farklı yansımaları olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda, en çok yaygınlık kazanan tembellik, yalan, bedavacılık, dedikodu, israf, zina, hırsızlık, sahtekârlık, haksızlık, zülüm, dinî bireysel menfaatleri temin etmede bir araç olarak kullanmak gibi davranışlar, hem insani gelişim noksanlığı hem de dinsel yabancılaşmanın farklı görünüşleri veya sonuçları olarak değerlendirilebilir.

Esasen dinin yabancılaşma sürecindeki bireye en büyük katkısı farkındalık düzeyini yükselterek gerek kendi içinde gerekse etrafındaki imkân, fırsat ve tehlikelerin farkına varmasına yardım etmesidir. Bu bağlamda günümüz dindarlarının karşı karşıya oldukları en büyük tehlikelerden biri farkındalık eksiklikleri sonucu yaşadıkları dinsel savunma mekanizmalarıdır. Büyük çoğunluğu ibadet hayatında ortaya çıkan savunma mekanizmalarının devreye girmesiyle birlikte insanlar gittikçe kendi bireysel gerçekliklerinden uzaklaşarak âdete bir yalan anaforunun içine girmelerine rağmen kendileri gerçeği yaşadıklarını zannetmektedir.

Şöyle ki, inanılan ve bağlanılan değerler kendilerine uygun davranış üretmek istemelerine karşın insanın başka faktörlerin etkisinde kalarak onlara uygun davranışlar gerçekleştirememesi, bilişsel yönü ağır basan bir çelişki yaşanmasına neden olmaktadır. Bu çelişkidenden kurtulmak için en çok başvurulan yollardan birisi ise savunma mekanizmalarıdır. Savunma mekanizmaları kimi zaman bireyin kendisini davranışa zorlayan inançlarını bilinçaltına itilmesi suretiyle bastırma, kimi zaman da inanç-davranış arasındaki uyumsuzluğu çeşitli şekillerde mazur gösterebilecek argümanlar üretmek suretiyle mantığa bürüme şeklinde çalışmaktadır. Bu durumda inanca yönelik algı değiştirilerek; aslında onların bilişsel yönlerinin ağırlıkta olduğu, davranış üretmeseler de sistemde kalabilecekleri, Allah'ın insanların ibadetlerine ihtiyacı olmadığı, merhameti sonsuz olan Allah'ın inancına uygun davranmayanları da affedebileceği, dinin bir iç temizliği olduğu ve kendisinin başka yollarla da bu durumu başarabileceği gibi kısmen rasyonel argümanlar boy göstermeye başlamaktadır. Davranışlarını inançlarına uydurmakta zorluk çeken dindarların başka bir yönelimi ise, inançları üzerinde küçük rötuşlar yaparak onları davranışlarına uygun hale getirmektir. Bu

¹⁸ Ankebut, 29/45.

şekilde içsel çelişkiden kurtulan bireyin inançları ile davranışları arasındaki döngüsel ilişki bu sefer yeni inançları ile eski davranışları arasında etkin hale gelmektedir.

Dinî hayatına savunma mekanizmalarını bulaştıran bireylerin bu durumdan kurtulmaları kolay değildir. Zira savunma mekanizmalarının doğasında bulunan realiteden kopukluk dinsel savunma mekanizmaları için de geçerlidir. Bu durumun doğal sonucu ise dinî yaşadığını sanan veya kendini dindar biri olarak algılayan birisinin gerçekte öyle olmamasıdır. Bu durumun en basit delili, dini ritüelleri hayatında sıkça icra eden bireylerin dinin onaylamadığı davranışları da sıkça icra etmesidir ki bu durumlar dinsel yabancılaşma göstergeleridir. Bu şekilde gittikçe dinsel gerçeklik dünyasından uzaklaşan bireyin, doğru bir din veya ibadet algısına dönmesi her geçen gün daha da zorlaşmaktadır. Zira bireyi bu tür bir yönelimden kurtaran temel faktör faktörlerin başında gelen dramatik yaşantılar olsa da, bu tür yaşantılar onları deneyimleyen herkesin dinsel farkındalığını yükseltmemektedir.

Dinî hayatta en sık başvurulmuş savunma mekanizmalarından biri de bireyin kendine zor gelen ibadetleri az veya hiç icra etmeyip, nefesine kolay gelenleri daha fazla yaparak diğer ibadetleri telefi etme (ödünleme) çabasıdır. Bu duruma ihlal edilen dinî yasaklar sonucunda oluşan günahkârlık hissini yatıştırılması için daha çok müracaat edilmektedir. Örneğin zengin bir dindar, dinî yaşantısındaki eksiklikleri öğrencilere burs vererek veya hayır işlerine bolca harcama yaparak ödünleme yoluna gidebilmektedir. Bu durum bazı bireylerde din adına yapmış oldukları harcamaları dinî yasak çiğnemek için bir tür kredi şeklinde düşünme yanılığını bile oluşturabilmektedir. Hâlbuki ibadetlerin temel amacı, nefsi terbiye ederek bireyde Allah şuurunu geliştirmek ve canlı tutmaktır. Bu tür savunmalar ise, bireyde Allah şuurunun gelişmesine değil nefsin iştahının kabarmasına hizmet etmektedir. Buna göre din koyucusu tarafından tavsiye edilmiş olsa da, bireyde Allah şuurunun gelişmesine katkıda bulunmayan hiçbir davranışın ibadet olamayacağı açıktır. Bu bağlamda İslâm dinine göre bazı dinî yasakların çiğnenmesi sonucunda icra edilmesi istenen kefarete olgusundaki ölçünün, insanın nefesine zor gelen şeye göre ayarlanması manidardır. Örneğin bilerek yeminini bozan zengin birinin kefareti, on fakiri yedirmek veya doyurmak değil, üç gün oruç tutmaktır.

İbadet hayatındaki yabancılaşmadan kurtulma konusunda en işlevsel yollardan biri, onlardaki anlamsal boyuta odaklanmaktır. Örneğin inandığı dinin temel kaynaklarının dilini bilmeyen insanların büyük çoğunluğu genellikle öğrenmiş oldukları hazır dua kalıplarıyla dua ederler. Bu durum çoğu kere Allah ile nasıl bir iletişime girildiği ve ondan neler istendiğinin farkına varılmadan dua etmeyle sonuçlanır. Ancak dinî gelişim zorunlu olarak dinsel farkındalık veya dinî bilincin yükselmesiyle gerçekleştiği için dua bu sürece önemli bir katkı sunamaz. Aynı durum diğer ibadetler için de geçerlidir. Örneğin belli bir zamanı ve kendine özgü rükünleri olan bir duadan ibaret olan namaz, sözlü birtakım duaların okunmasını

gerektirir. Arapça bilmeyen insanlar bu duaları ne anlama geldiklerini bilmeden okuyarak ibadetlerini ifa ederler. Aynı durum namazlarda okudukları surelerin anlamlarını bildikleri halde onları anlam üzerine yoğunlaşmadan okuyanlar için de geçerlidir. Bu durumun doğal sonucu ise verimsiz bir ibadet hayatıdır. Nitekim bazı dindarlar ibadetlerinde aradıkları huşu ve psikolojik tatmine ulaşamadıklarından ötürü giderek dine yabancılaşır¹⁹.

İbadet dilinin incelendiği bir araştırmada, ibadet dilinin dinî hayat alanında yabancılaşma yaratabilecek bir faktör olduğu tespit edilmiştir. Buna göre namazlarında okudukları sureleri anlamları üzerinde düşünerek okuyan bireylerin, “namaz surelerinin anlamlarını bilmeyen”, “anlamlarını bildiği halde manaları üzerinde düşünmeden okuyan” ve “Türkçe ibadetten yana” olanlardan anlamlı derecede daha yüksek düzeyde içsel dinî motivasyon sergilediği görülmüştür. İlgili bulgular tersinden incelendiğinde de benzer bir durum ortaya çıkmıştır. Buna göre içsel dinî motivasyon açısından düşük düzeyde bulunan deneklerden namaz kılmayanların oranı %21.8’ iken, bu oran içsel dinî motivasyon düzeyi yüksek grupta sadece %2.6’dır. Bunun gibi yüksek düzey grupta namazda okunan surelerin anlamları üzerinde düşünme oranı, %30.3 iken, bu oranın içsel dinî motivasyon açısından düşük grupta %13.5’e düşmüştür²⁰.

Yukarıdaki bulgular, dinî inanç ve davranışlar arasındaki sıkı ilişkiyi ortaya koyduğu gibi, dinî pratiklerin uygulanma esnasındaki farkındalık düzeyinin önemini de açık bir şekilde gözler önüne sermektedir. Zira tıpkı bir kimsenin bakış açısını genişletmeyen herhangi bir bilgi veya eylemin güdük kalmaya mecbur olması gibi, dinî farkındalığı yükseltmeyen ibadetler de benzer bir şekilde güdük kalmaya veya savunma mekanizmasına dönüşmeye mahkûmdur. Buna göre dinî şuuru geliştirecek ibadetlerde ihlâs ve samimiyet önemli olmakla birlikte yeter şart değildir. İbadet esnasında bireyin ne yaptığını bildiği gibi hangi diyaloglara girdiği, Allah’a hangi konularda söz verdiği ve ondan ne istediğini de bilmesi gerekir. Aksi durumda ibadetler, otomatikleşmiş bedensel hareketlerden öteye geçememe tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Zira dinî uygulamalarda mana üzerine yoğunlaşmayan bireyler, ibadet esnasında şuurlarının aktif bölgesini meşgul eden şeyle ilgilenmekte ve içinde buldukları dinî uygulama ikinci plana düşmektedir. Bu bağlamda insanların kaybetmiş olduğu bazı eşyaların yerini namaz esnasında hatırlamaları veya yoğunlaşmış oldukları konularla ilgili ilginç fikirler keşfetmeleri sıkça rastlanan durumlardandır. Ayrıca ibadetlerde okunan duaların anlamlarını öğrenmek ve onları anlamları üzerinde yoğunlaşarak ibadet esnasında orijinal formundan okumak sanıldığı kadar zor bir durum olmayıp, dinini ciddiye alan ve ona değer veren herksin yapabileceği bir şeydir.

Sonuç olarak kendisine hangi anlam yüklenirse yüklensin yabancılaşma, gelişimsel bir özelliğe sahip olan insan yavrusunun kaçınılmaz kaderidir.

¹⁹ Karaca, Faruk, *Din Psikolojisi*, Eser Ofset, Trabzon, 2015, s. 162.

²⁰ Karaca, Faruk, *Psiko-Sosyal Açıdan Yabancılaşma ve Dini Hayat*, Bil Yayınları, İstanbul, 2001, s. 224-226.

Yabancılaşma bir taraftan hayatı zorlaştırırken diğer taraftan hayatta kalabilmek adına potansiyellerini geliştirmek için insandaki gelişim ateşine odun atmaktadır. Gelişim yolunda mesafe kat etmek, yabancılaşmayla daha kolay baş etmek anlamına gelmekte, insanlar gelişim sorunuyla başa çıkmak için değişik kaynaklardan yardım almaktadır. Bu konuda yardım alınabilecek önemli alternatiflerden biri olan dinler, tarih boyunca insanlar için her zaman çekim merkezi olmuştur. Ancak yapısal olarak dini ilgisi yüksek olan insanların dinlere gösterdiği itibar ve eğilim, onlardan yeterince yararlanmasını garanti etmemektedir. Hatta bazı durumlarda dinlerin insan hayatına yeni yabancılaşma alanları eklemesi dahi mümkündür. Dinlerin bu sürece pozitif katkı üretmesi, onların yeterince doğru bir şekilde öğrenilip imkânlar ölçüsünde hayata aktarılması şartlarına bağlı olup bu durumun tersi aksi istikamette sonuçlar doğurmaktadır.

KAYNAKLAR

- Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2000.
Buharî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, es-Sahîh, el-Mektebetül'l-İslamiyye, İstanbul ts.
- Drever, James, *A Dictionary of Psychology*, Penguin Books, Baltimore 1955.
- Fromm, Erich, *Çağımızın Özgürlük Sorunu*, Çev. Bozkurt Güvenç, Gündoğdu Yayınları, 3. Basım, Ankara 1995.
- Gold, Martin, Juvenile Delinquency as a Symptom of Alienation, *Journal of Social Issues*, 1969, 25 (2), s. 121-136.
- Gould, Laurence J., Conformity and Marginality: Two Faces of Alienation, *The Journal of Social Issues*, 1969, 25 (2), s. 39-64.
- Güngör, Erol, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, Ötüken Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1986.
- Hökelekli, Hayati, "Fitrat", *TDV İslam Ansiklopedisi*, XIII, 47-48.
- Karaca, Faruk, *Din Psikolojisi*, Eser Ofset, Trabzon 2015.
- Karaca, Faruk, *Psiko-Sosyal Açıdan Yabancılaşma ve Dini Hayat*, Bil Yayınları, İstanbul 2001.
- Kılıç, Sadık, *Yaban'cı'laşma, (İnsana Karşı Toplumsal Süreç)*, Rahmet Yayıncılık, İstanbul 1984.
- Schacht, Richard, *Alienation*, George Allen and Unwin Ltd., London 1970.
- El-Hindî, Ali b. el-Muttaki, *Kenzu'l-ummâl fî süneni'l-ekvâl-i ve'l-efal*, Tah. Bekri Hayati ve Saffet es-Seka, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1981.
- Tolan, Barlas, *Çağdaş Toplumun Bunalımı (Anomi ve Yabancılaşma)*, Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Yayınları, Ankara 1980.
- Warren, Howard C., *Dictionary of Psychology*, Houghton Mifflin Company, The Riberside Press, Cambridge 1934.

Religion and Alienation: Facilities, Opportunities and Dangers*

Faruk KARACA*

Abstract

Alienation occurs in the life of individual; although, the concept itself has many different meanings within different disciplines. Religion is a field that can help individuals to overcome alienation in evolutionary nature. Although religion may help alienated people to overcome this problem, it has also potential to cause alienation. If religion is learned properly, it will help people positively. This relationship is positively correlated.

Keywords: Alienation, individual, religion, facility, opportunity, danger

Din ve Yabancılaşma: İmkânlar, Fırsatlar ve Tehlikeler

Özet

Çok genel bir anlam içeren yabancılaşma kavramına değişik disiplinlerden farklı anlamlar yüklense de kavrama yüklenen anlamların yoğunlaştığı alan bireysel temelde olup, yabancılaşma bireyde meydana gelmektedir. Gelişimsel bir doğaya sahip olduğunda hayatının hemen her aşamasında yabancılaşmayla karşı karşıya olan insanın bu süreçle başa çıkmak için yardım ve destek alabileceği alanlardan birisi de dindir. Dinler yabancılaşma sürecindeki insana bu süreci başarılı bir şekilde yönetmek için önemli imkân ve fırsatlar sunsa da, yeni yabancılaşma alanları üretebilecek tehlikeler de içermektedir. Dinin bu sürece olumlu katkısı onun yeterince doğru bir şekilde öğrenilip imkânlar ölçüsünde hayata geçirilmesiyle doğru orantılıdır.

Anahtar kelimeler: Yabancılaşma, birey, din, imkân, fırsat, tehlike

The fact that it has a very general nature and is the common denominator of a process that occurs in all areas of social-psychological life makes it very difficult to define the concept of alienation. The distinction between other concepts close to the

* This paper is the English translation of the study titled "Din ve Yabancılaşma: İmkânlar, Fırsatlar ve Tehlikeler" published in the 3th issue of *İlahiyat Akademi*. (Faruk KARACA, "Din ve Yabancılaşma: İmkânlar, Fırsatlar ve Tehlikeler", *İlahiyat Akademi*, sayı: 3, 2016, s. 45-54.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

* Prof. Dr., Psychology of Religion, Ataturk University, fkaraca@ata.uni.edu.tr., (0442) 231 2134.

concept of alienation and the concept of alienation is not always clear, and this further increases¹ the confusion and uncertainty of the concept, and it is also loaded with opposite and contradictory meanings. The concept of alienation has recently come out of lines in literature, documenting almost everything from the air that modern man inhales to the environment in which he lives².

The Latin origin of the concept of alienation is “*alienatio*”, derived from the verb *alienare*³. The concept of “*alienus*”, which means another and alien in Latin, refers to the end of the control of one’s own activities by alienating himself and the society in which he lives by partially or completely losing his personal belonging when his mind is related to diseases⁴. The concept of alienation was used in medieval English, as in Latin, to mean unconsciousness or loss of cognitive power⁵. Indeed, as Fromm stated, the words “*aliéné*” in French and “*alienado*” in Spanish are used in the meaning of the mentally ill⁶ and the doctors who are currently caring for the mentally ill are called “*alienists*”⁷. In other words, this term is used about people who experience mental balance disorder, because they are disconnected from their relationships with their environment. This is why the concept is used today in the sense that more people feel completely separate and unfamiliar from their relations with the people and things around them⁸. The general tendency of American sociology to accept data on the social conditions that create alienation and reduce alienation to the psychopathology of the individual is also paralleled by this situation. The concepts of “ineffectiveness”, “withdrawal”, “apathy”, “insensitivity”, “indifference”, “ambivalence”, “disconnection”, “normlessness” and “isolationism” are closely related to the concept of alienation and are sometimes used as its synonyms⁹. In this context, pessimism, cynicism (contempt for morality), is defined as a syndrome of emotional insecurity and alienation that the concept of retardation cases, and reject socially approved attitudes and

¹ Tolan, Barlas, *Çağdaş Toplumun Bunalımı (Anomi ve Yabancılaşma)*, Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Yayınları, Ankara 1980, p. 305.

² Kılıç, Sadık, *Yaban'cı'laşma, (İnsana Karşı Toplumsal Süreç)*, Rahmet Yayıncılık, İstanbul, 1984, p. 14.

³ Schacht, Richard, *Alienation*, George Allen and Unwin Ltd., London 1970, p. 1.

⁴ Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2000, p. 817.

⁵ Schacht, Alienation, p. 2.

⁶ Fromm, Erich, *Çağımızın Özgürlük Sorunu*, Transl. Bozkurt Güvenç, Gündoğdu Yayınları, 3rd Edition, Ankara 1995, p. 56.

⁷ Fromm, Erich, *Çağımızın Özgürlük Sorunu*, Transl. Bozkurt Güvenç, Gündoğdu Yayınları, 3rd Edition, Ankara 1995, p. 10; Drever, James, *A Dictionary of Psychology*, Penguin Books, Baltimore, 1955, p. 12.

⁸ Güngör, Erol, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, Ötüken Yayınları, 3rd Edition, İstanbul 1986, p. 171, (22nd Footnote).

⁹ Gold, Martin, Juvenile Delinquency as a Symptom of Alienation, *Journal of Social Issues*, 1969, 25 (2), s.122; Schacht, Alienation, p. 155.

interpersonal relations to trust other people and rules that regulate the composition includes covering of personality characteristics¹⁰.

To better understand alienation, it is necessary to define the human concept. It is only by this definition that it can be revealed whether human beings are alienated or not. Then what do we have to understand from a human being? What makes a man human?

Human beings can be defined as a bio-psychic and social entity that thinks, knows, acts, has a sense of value, religious tendencies, has a sense of time, works, loves, fears, idealizes, and has unique qualities among others. Then alienation means not being able to maintain this integrity by not being able to adequately bear the mentioned characteristics. The natural result of this situation is the problem of incompatibility occurring in the inner and outer world.

While the factors that cause alienation are usually social, alienation occurs in the individual. The reflection of the alienation that takes place in an individual's inner world on their relationship causes social alienation, and individual and social alienation consistently produce each other. In fact, this situation is not only unique to alienation but also applies to many other characteristics of man. However, the weakening and deterioration in the mechanism and function of any system, including religions that challenge alienation, as a result of encountering situations that are not in accordance with its nature, can also be defined as alienation. It is necessary to remember here that the definition of man given above depicts the *ideal* human. In this case, the alienation of human beings at certain levels until they reach the ideal stage is an inevitable phenomenon. It can even be said that the whole of life is a process of alienation until it reaches its level of maturity. In this case, alienation can be considered as a natural part or consequence of human life, which is a developmental phenomenon on the one hand, while on the other hand it can be considered a powerful motivator that drives development.

It can be suggested that life is actually a process of alienation because every new situation an individual faces is alien to him, forcing him to adapt to this new situation, and in some cases to cope with it activates his potential. People can cope with some of these new situations in their lives with their own resources, but they can't cope with some others. This condition puts them in need of different doses of help at various periods of their lives. For example, it is known that the survival of a newborn baby needs the help of others. However, the baby often needs the help of others also to develop a healthy personality. Religions, which can also be considered a divine aid for healthy personality development, begin to function as developmental guides from the moment people enter the value system. For example, when the individual-God relationship is established from the Islamic axis,

¹⁰ Gould, Laurence J., "Conformity and Marginality: Two Faces of Alienation", *The Journal of Social Issues*, 1969, 25 (2), p. 44, 51.

it turns into the Lord-servant relationship. The person who gains the title of a Muslim through this relationship means the individual who trusts the guidance of Allah on his personal development and who submits himself to Him in this regard. After that, he is no longer someone who is trying to deal with alienation alone, which is a kind of humanization adventure, but he is someone who is trying to deal with this problem with Allah. So, if every new thing that man encounters is a stranger, is religion and therefore Allah not of these strangers?

One of the characteristics found in the nature of human beings is religious tendency. In the context of this trend, which is expressed in religious terminology by the concept of nature, there is *the potential to seek a superior power or to know and contact its creator*. Religion and science are almost in alliance regarding this condition, which is considered to be the genetic basis of religiosity. The concept of human nature¹¹ as mentioned in the Quran and related hadiths¹² imply positive abilities and predispositions given by Allah to human nature during the first creation, such as inclination to belief in one Allah, tendency to know its creator, and soul cleansing¹³. As a result of the weakening and disengagement that occurs in this tendency due to environmental factors, the tendency towards Allah may be masked by other factors, it may become increasingly dumbed down and eventually the relationship between Allah and man can not be established, or it may come to the point of total disengagement. Instead, by substituting *the profane and secular values*, the concept of God can become void words that have lost meaning in the minds of people¹⁴. While these situations can be understood as religious alienation on one hand, on the other hand they can be characterized as *individual alienation* in the sense of not being able to reveal an important potential in an individual's entity structure. In other words, the alienation of man to himself and the alienation to Allah or to religion can be evaluated on the same plane. Perhaps the broadest meaning of alienation in this context is *alienation to reality* in the sense of the individual not being able to notice the realities of what is happening in and around him or her. In this context, the person who carries a soul from Allah in the nature of being is addressed as follows in the Quran: "*And on the earth are signs for the certain [in faith]. And in yourselves. Then will you not see?*"¹⁵. In this case, alienation corresponds to a lack of awareness of the possibilities, opportunities, and possible dangers present in the inner and outer world of the individual, including Allah.

As mentioned above, it is not difficult for a person born with a religious predisposition to have a conscious contact with Allah because the vast majority of people are born in a family environment that is more or less familiar with religion

¹¹ Ar-Rum, 30/30.

¹² Bukhari, Abu Abdullah Muhammad b. Ismail, al-Sahih, al-Maktabat al-Islamiyya, Istanbul (no date), Tefsir-u Sare, 30, 1; Cenaiz, 79, 80; Müslim, Kader, 22.

¹³ Hökelekli, Hayati, Fitrat, *TDV İslam Ansiklopedisi*, p. 47-48.

¹⁴ Kılıç, *Yaban'cı'laşma*, p. 143.

¹⁵ Adh-Dhariyat, 51/20-21.

on one hand, on the other hand, life problems often trigger the tendency of a weak person to seek superior power and seek refuge in it. But the real problem begins after that because it is one thing to have conscious contact with Allah from time to time due to the difficulties of life, and it is another thing to live and maintain this contact for a long time. Here, religions are systems that answer the question of how this contact with Allah can be established and maintained. The religions that gave the answer to this question by revelation presented to people in a concrete way with the exemplary lives of the prophets. In other words, the most perfect forms of the relationship between Lord and servant were exhibited by the prophets because they are individuals who submit themselves to Allah at the highest level regarding their personal development. It is possible to see this clearly in the hadith of the Prophet, “*my Lord has taught me and has done my manners in the best way.*”¹⁶ So, what can be said about the alienation experienced by the prophets, have they never experienced alienation? If we answer this for the Prophet Muhammad in particular, the answer will certainly be ‘yes, He has experience’ because, as the Quran says, all prophets are human beings¹⁷, and alienation is man's destiny. To be a prophet means to be a stranger twice as much. Accordingly, Muhammad experienced an intense alienation when he addressed the first revelation and when he told others about the situation he had experienced, and when the revelation was stopped. The situations he faced when he started the communicate, when he was boycotted, when he went out to fight against his own people, when he was digging a ditch with a pickaxe and a shovel, were strange things to him. He has overcome these problems by taking refuge with Allah, by giving his back to Him, by seeking help from Him, by feeding Him psychologically, and sometimes by challenging others with His power. All this is essentially the process of “*nurturing by His Lord*” in terms of human development and individual piety, and on the other hand the spread of a new religion across the world.

It is possible that all people whose destiny is alienation, such as the prophets, receive high-level help from Allah in this process. In other words, Allah's guidance to the prophets through revelation applies to other people, and the most common name for it is the way of religion. According to this, religion is one of the important opportunities for human beings in the process of combating alienation. From time to time, divine guidance is realized through direct interventions in the form of birth and inspiration to the heart, which creates an important opportunity for a person who is a traveler of personal development. Inspiration, which means direct feeding from Allah, provides an important motivation for the individual and sharpens his perceptions. One of the natural consequences of this situation is foresight. However, in a *hadith qudsi*, inspiration is bound to positive behavior, as stated in “*if you work with what you know, I will teach you what you do not know.*” According to this, it is possible to get help from Allah through religion, whether indirectly or directly,

¹⁶ al-Hindi, *Kanz al-ummal* XI/406; Suyuti, *al-Jamiu al-saghir*, I/12

¹⁷ At-Tawbah, 9/128.

in the adventure of personal development, which is also a process of alienation. However, this situation also depends on certain conditions, and failure to adequately meet these conditions can lead to new alienations. In other words, while religion has the potential to make serious contributions to the person in the process of alienation, it is possible to alienate him even further.

There are two basic conditions for religion to contribute positively to the process of alienation. The first of these is sufficient knowledge of the true religion. It is not possible for Allah to guide people if the information that constitutes an important dimension of religious life is not obtained properly and adequately from the proper sources, and the danger of this situation is that man is a servant of others but not of Allah in good faith. People who put their minds and cognitive abilities at the service of others to guide their religious lives instead of providing them with the right knowledge of religion are more open to alienation. Similarly, religionists who learn the religion from wrong sources, not the right ones, or who do not learn enough, who do not distinguish it from superstitions are also more open to alienation because incomplete and incorrect knowledge of religion sometimes causes people to become depressed by putting religious boundaries in a much narrower pattern than they are, and sometimes by eliminating almost all boundaries it destroys the organization of religion into human life, even in these cases it is a clear religious alienation. While most simple examples of this situation are fearing people who violate minor rules with a hell that will last for years or opening the gates of heaven to those who do simple favors; the understanding that being religious is a matter only of praying, fasting, pilgrimage and alms, abstracting it of piety, truthfulness, honesty, fairness, hard work, productivity, security, solidarity, altruism and many other social behaviors is an explicit alienation.

It is not enough to hone it correctly for religion to contribute positively to the process of alienation. The second basic condition of this situation is that it is implemented at a sufficient level. It is also alienation for the individual to think that his faith does not transform himself without sufficiently conveying the guiding principles of his religion to his life, as well as to observe such devout people and to form an opinion about religion based on this observation. The practice of religion in life is directly proportional to the value given to it. It is not possible for a person who does not value to take it seriously, nor is it possible for him to transfer what he does not take seriously into his life. In this case, not giving or not being able to give enough value to faith poses another risk as another of the fundamental problems of today's religious people. In our opinion, this is the result of a wrong perception of religion, along with incomplete and insufficiently accurate knowledge of religion because the vast majority of people perceive religion as a responsibility and see it as a debt that they do not want, rather than an opportunity and chance that they can take advantage of in their own personal development process. This perception makes it difficult for religion to be realized in life, as well as making it devoid of meaning and limiting its developmental functions because debt discharging

activates the feelings of weakness instead of pleasure, bringing the tendency to distance instead of proximity because the unpaid debt reminds the individual of the penalty, it activates the feeling of fear. Thus, approaching the worships with a sense of debt on one hand reduces the motivation for them, on the other hand it allows only the protective functions of religion to be lived. However, the main contribution of religion to the human being in the process of alienation is realized by the introduction of its development functions. These functions are not revealed in piety fueled by fear, but in piety fed by love.

Regardless of the motivations, worship is one of the main factors that carry Allah into the consciousness of the individual and provide vitality there. It is not possible for a religion that does not ask for worship to go beyond a dry philosophy, nor is it possible for a person who does not tend to worship to develop in religious terms. The fact that Allah exists in the active zone of individual consciousness and continues to exist here means the end of the separation between man and Allah, which corresponds to mature religiosity. This situation, which is stated in the Quran as "*keeping prayer from evil*,"¹⁸ indicates that the individual who joins with Allah in his consciousness during prayers may actually succeed in staying away from evil. The problems of orientation to worship and execution are the main reasons for alienation in religious life. Based on this, not believing in religious doctrines by heart and being skeptical against them, not having at least an acceptable level of religious knowledge to perform religious practices, not being able to achieve psychological satisfaction from worship, not being able to observe explicit religious prohibitions and habitual behaviors can be considered different reflections of religious alienation observed in different areas. In this context, the most widespread habits like laziness, lying, freeloading, gossip, waste, adultery, theft, dishonesty, injustice, oppression, and abusing religion for personal interests can be considered lacks in human development or different manifests and results of religious alienation.

In fact, religion's greatest contribution to the individual in the process of alienation is to raise awareness and help him to realize the possibilities, opportunities, and dangers both within and around him. In this context, one of the greatest dangers facing today's religious people is the religious defense mechanisms they experience as a result of lack of awareness. The vast majority of people think that they are living the truth, even though they are moving away from their individual reality and entering into a pattern of lies, with the introduction of the defense mechanisms that have emerged in religious life.

That is, although the believed and adopted tend to produce behaviors that are appropriate to them, the inability of the human to perform these behaviors under the influence of other factors causes a contradiction that outweighs the cognitive aspect. One of the most commonly used ways to get rid of this contradiction is

¹⁸ Al-'Ankabut, 29/45.

defense mechanisms. Defense mechanisms sometimes work in the form of suppression of the individual's beliefs, which forces him to act, by pushing him into the subconscious mind, and sometimes by producing arguments that can justify the discrepancy between belief and behavior in various ways. In this case, the perception of faith evolves. Individuals begin to produce partially rational arguments and think that their cognitive sides are stronger, they can survive in this system even without practices, Allah doesn't need anyone's worship, Allah is the merciful one and may forgive those who don't act in His way, religion is a matter of inner peace and the destination can be reached in different other ways. Another orientation of religious people who have difficulty fitting their behavior into their beliefs is to do this by a little retouching on their beliefs. In this way, the cyclical relationship between the beliefs and behaviors of the individual who has survived the internal contradiction becomes effective this time between their new beliefs and old behaviors.

It is not easy for individuals who infect their religious life with defensive mechanisms to get out of this situation because the disconnection from the reality inherent in defense mechanisms applies to religious defense mechanisms as well. The natural consequence of this situation is that someone who thinks he is religious or who perceives himself as a religious person is not really so. The simplest evidence of this situation is that individuals who frequently perform religious rituals in their lives also frequently perform behaviors that are not approved by religion. These are the indicators of religious alienation. In this way, it becomes more and more difficult for the individual who is moving away from the world of religious reality to return to the true perception of religion or worship because while the major factors that save the individual from this kind of orientation are dramatic experiences, such experiences do not raise the religious awareness of anyone who experiences them.

One of the most frequently used defense mechanisms in religious life is the effort of the individual to make concessions by not performing the prayers that are difficult for him or her, but by practicing the prayers that are easy. This situation is applied more to appease the feeling of sinfulness caused by the violated religious prohibitions. For example, a wealthy devotee can compromise the shortcomings of his religious life by giving scholarships to students or spending lavishly on charity work. This may even create the illusion that some individuals think of their expenses in the name of religion as a form of credit to violate the religious prohibition. The main purpose of worship, however, is to improve the consciousness of Allah in the individual by nurturing the soul and keeping it alive. Such defenses serve not to improve the consciousness of Allah but to increase the appetite of the soul. Accordingly, it is clear that no behavior that does not contribute to the development of the consciousness of Allah in the individual can be worshipped, even though it has been recommended by the religious person. In this context, it is meaningful that the measure of atonement, which is required to be

performed as a result of the violation of certain religious prohibitions according to the religion of Islam, is adjusted according to what is difficult for the human soul. For example, the penance of a rich person who intentionally breaks his oath is not to feed ten poor people, but to fast for three days.

One of the most effective ways to get rid of alienation in worship is to focus on the semantic dimension in them. For example, the vast majority of people who do not know the language of the basic sources of the religion they believe in often pray with the ready prayer patterns they have learned. This often results in praying without realizing what kind of communication is made with Allah and what is asked of Him. However, prayer cannot contribute to this process as religious development necessarily occurs with the rise of religious awareness or consciousness. The same applies to other types of worshipping. For example, the prayer, which consists of a prayer with a certain time and distinctive rules, requires the recitation of some oral invocations. People who do not speak Arabic perform their prayers by reciting these prayers without knowing what they mean. The same is true for those who know the meaning of the surahs they recite in prayer, but do not focus on the meaning. The natural consequence of this situation is an unproductive life of worship. As a matter of fact, some religious people become increasingly alienated from religion due to their inability to achieve the awe and psychological satisfaction they seek in their worship¹⁹.

In a study of the language of worship, it was found that the language of worship is a factor that can create alienation in the field of religious life. Accordingly, individuals who read the surahs for prayers by thinking about their meaning were found to exhibit significantly higher levels of internal religious motivation than those who *“do not know the meaning of the surahs of prayer”, “read them without thinking about their meaning, despite having the knowledge”* and *“favor worshipping in Turkish”*. A similar situation arose when these findings were examined in reverse. According to this, 21.8% of subjects with low levels of internal religious motivation did not pray, while this ratio was 2.6% for the group with high levels of internal religious motivation. The rate of thinking about the meanings of the surahs recited in prayer in the high level group was 30.3%, while this rate decreased to 13.5% in the low-level group in terms of internal religious motivation.²⁰

The above findings reveal the close relationship between religious beliefs and behaviors, as well as the importance of the level of awareness during the practice of religious rituals. Just as any information or action that does not extend a person's point of view is obliged to remain stumped, the forms of worshipping that do not raise religious awareness are similarly bound to remain stumped or become defensive mechanisms. According to this, while purity and sincerity are important in the worship that will improve religious consciousness, they are not alone

¹⁹ Karaca, Faruk, *Din Psikolojisi*, Eser Ofset, Trabzon, 2015, p. 162.

²⁰ Karaca, Faruk, *Psiko-Sosyal Açıdan Yabancılaşma ve Dini Hayat*, Bil Yayınları, İstanbul, 2001, p. 224-226.

enough. As the individual knows what to do during worship, he also needs to know what dialogues he enters into, what he promises to Allah, and what he wants from Him. Otherwise, the worships face the risk of not being able to move beyond automated bodily movements because individuals who do not focus on meaning in religious practices are interested in what preoccupies the active region of their consciousness during worship, and their religious practice falls into secondary importance. In this context, it is common for people to remember the location of some lost items during prayer or to discover interesting ideas about the subjects they have concentrated on. In addition, it is not as difficult to learn the meaning of the prayers recited in worship and to read them from their original form during worship by concentrating on their meaning, and it is something that anyone who takes his religion seriously and values it can do.

As a result, alienation is the inevitable fate of the human cub, which has a developmental characteristic, no matter what meaning is attached to it. While alienation makes life difficult on one hand, on the other hand it throws wood into the fire of human development in order to develop their potential for survival. Moving along the path of development means more easily dealing with alienation. People get help from different sources to deal with the problem of development. Religions, which are significant alternatives for help, have always been the center of attraction for people throughout history. However, the reputation and inclination of people with structurally high religious interest to religions do not guarantee that they get enough use of them. In some cases it is even possible for religions to add new areas of alienation to human life. The positive contribution of religions to this process depends on the conditions of learning them correctly enough and transferring them to life in the measure of possibilities, and the opposite results in the other direction.

References

- Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2000.
- Bukhari, Abu Abdullah Muhammad b. Ismail, *al-Sahih al-Maktabat al-Islamiyya*, İstanbul nd.
- Drever, James, *A Dictionary of Psychology*, Penguin Books, Baltimore 1955.
- Fromm, Erich, *Çağımızın Özgürlük Sorunu*, Transl. Bozkurt Güvenç, Gündoğdu Yayınları, 3rd Edition, Ankara 1995.
- Gold, Martin, Juvenile Delinquency as a Symptom of Alienation, *Journal of Social Issues*, 1969, 25 (2), p. 121-136.
- Gould, Laurence J., Conformity and Marginality: Two Faces of Alienation, *The Journal of Social Issues*, 1969, 25 (2), p. 39-64.
- Güngör, Erol, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, Ötüken Yayınları, 3rd Edition, İstanbul 1986.
- Hökelekli, Hayati, "Fıtrat", *TDV İslam Ansiklopedisi*, XIII, 47-48.

- Karaca, Faruk, *Din Psikolojisi*, Eser Ofset, Trabzon 2015.
- Karaca, Faruk, *Psiko-Sosyal Açıdan Yabancılaşma ve Dini Hayat*, Bil Yayınları, İstanbul 2001.
- Kılıç, Sadık, *Yaban'cı'laşma, (İnsana Karşı Toplumsal Süreç)*, Rahmet Yayıncılık, İstanbul 1984.
- Schacht, Richard, *Alienation*, George Allen and Unwin Ltd., London 1970.
- al-Hindi, Ali ibn al-Muttaki, *Kanz al-ummal fi süneni'l-ekvâl-i ve'l-efal*, sunan al-akwâli wa Ed. Bakri Hayati and Saffat al-Saka, Muassasah Al-Risalah, Beirut 1981.
- Tolan, Barlas, *Çağdaş Toplumun Bunalımı (Anomi ve Yabancılaşma)*, Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Yayınları, Ankara 1980.
- Warren, Howard C., *Dictionary of Psychology*, Houghton Mifflin Company, The Riberside Press, Cambridge 1934.

الدين والاعتراب؛ الفرص والتحديات *

أ. د. فاروق قراجه

جامعة أتاتورك - فلسفة الأديان: fkaraca@ata.uni.edu.tr

ترجمة: إسماعيل يلماز

الخلاصة:

على الرغم من أن مصطلح الاعتراب يحتوي على معاني متعددة في مختلف التخصصات، لكن تتركز هذه المعاني في الأساس الفردي حيث يتحقق الاعتراب في الفرد؛ إذ يتميز الفرد بالطابع التطوري، الذي يواجه الاعتراب في كل مرحلة من مراحل الحياة تقريباً، ولكي يواجه هذه الإشكالية يأتي الدين كطرف أساسي مساعد له في هذه المواجهة.

وبالرغم من أن الأديان تتيح للفرد في مراحل الاعتراب فرصاً كبيرة للمواجهة بنجاح، لكنها في الوقت نفسه لا تخلو من المخاطر؛ إذ يجب أن يفهم الدين بشكل صحيح لمواجهة هذه التحديات، ومن ثم لن تتولد طرق جديدة لإدارة الصراع بين الذات الإنسانية من جهة، والاعتراب من جهة أخرى ما لم يتحقق فهم دقيق للدين بمعرفة خصائصه ومتغيراته.

الكلمات المفتاحية: الاعتراب، الفرد، الدين، الإمكانيات، الفرص، التحديات.

Din ve Yabancılaşma: İmkânlar, Fırsatlar ve Tehlikeler

Özet

Çok genel bir anlam içeren yabancılaşma kavramına değişik disiplinlerden farklı anlamlar yüklense de kavrama yüklenen anlamların yoğunlaştığı alan bireysel temelde olup, yabancılaşma bireyde meydana gelmektedir. Gelişimsel bir doğaya sahip olduğunda hayatının hemen her aşamasında yabancılaşmayla karşı karşıya olan insanın bu süreçle başa çıkmak için yardım ve destek alabileceği alanlardan birisi dedindir. Dinler yabancılaşma sürecindeki insana bu süreci başarılı bir şekilde yönetmek için önemli imkân ve fırsatlar sunsa da, yeni yabancılaşma alanları üretebilecek tehlikeler de içermektedir. Dinin bu sürece olumlu katkısı onun yeterince doğru bir şekilde öğrenilip imkânlar ölçüsünde hayata geçirilmesiyle doğru orantılıdır.

Anahtar Kelimeler: Yabancılaşma, birey, din, imkân, fırsat, tehlike

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Din ve Yabancılaşma: İmkânlar, Fırsatlar ve Tehlikeler" التي نشرت في العدد الثالث من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (فاروق قراجه، الدين والاعتراب؛ الفرص والتحديات، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٦، العدد: ٣، ص ٤٥-٥٤). من الواجب أن يستند في الاقتباس إلى المقالة التركية.

Religion and Alienation Facilities, Opportunities and Dangers

Abstract

Alienation occurs in the life of individual; although, the concept itself have many different meanings within different disciplines. Religion is a field that can help individual to overcome alienation in evolutionary nature. Although religion may help alienated people to overcome this problem, it has also potential to cause alienation. If religion is learned properly, it will help people positively. This relationship is positively correlated.

Keywords: Alienation, individual, religion, facility, opportunity, danger

لقد بات من الصعب جداً تحديد مفهوم الاعتراب لأنه ذو منحى عام، إذ يشكل الدّعاة المشتركة لجميع مجالات الحياة الاجتماعية والنفسية.

وفي الحقيقة، إن التمييز بين مفاهيم أخرى قريبة من الاعتراب ومفهوم الاعتراب ليست واضحة دائماً، مما يزيد من الارتباك وعدم اليقين بشأن هذا المفهوم^(١)؛ حيث تظهر له معانٍ متعكسة ومتناقضة أحياناً! وفي العصر الحديث اتسع مفهوم الاعتراب ليشمل كل شيء تقريباً؛ من الهواء الذي يستنشقه الإنسان المعاصر إلى البيئة التي يعيش فيها^(٢). وقد استمد المعنى اللغوي للاعتراب من أصل فعل «alienatio» لاتيني هو «alienare»^(٣) والذي يأتي في اللاتينية بمعنى أجنب، أو آخرين، «alienus».

وإذا تعلق الأمر بالأمراض العقلية، فإن المعنى يفيد الاعتراب عن الذات والمجتمع؛ إذ يفقد الشخص الولاء للجماعة حين يفقد الولاء لنفسه^(٤). وقد استخدم مفهوم الاعتراب، في اللغة الإنجليزية في العصور الوسطى كاستخدامه في اللاتينية بمعنى أن: يفقد وعيه، «Alienne»^(٥)، أو يفقد السلطة المعرفية بالواقع كما في اللغة الفرنسية على ما يشير كروم، ويستخدم بمعنى المريض النفسي^(٦)؛ إذ ما زال يسمى طبيب الأمراض العقلية «alienado» بالإسبانية، والمختل عقلياً يطلق عليه في اللسان الإسباني نفسه «alienist»^(٧)، حتى الآن.

(١) Tolan, Barlas, *Çağdaş Toplumun Bunalımı (Anomi ve Yabancılaşma)*, Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Yayınları, Ankara, 1980, s. 305

(٢) Kılıç, Sadık, *Yaban'cılaşma, (İnsana Karşı Toplumsal Süreç)*, Rahmet Yayıncılık, İstanbul, 1984, s. 14

(٣) Schacht, Richard, *Alienation*, George Allen and Unwin Ltd., London, 1970, s. 1

(٤) Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2000, s. 817

(٥) Schacht, *Alienation*, s. 2

(٦) Fromm, Erich, *Çağımızın Özgürlük Sorunu*, Çev. Bozkurt Güvenç, Gündoğdu Yayınları, 3. Basım, Ankara, 1995, s. 56.

(٧) Fromm, Erich, *Çağımızın Özgürlük Sorunu*, Çev. Bozkurt Güvenç, Gündoğdu Yayınları, 3. Basım

وبعبارة أخرى تستخدم هذه العبارة للتعبير عن الأشخاص الذين يعانون من ضعف التوازن العقلي لأنهم منفصلون عن محيطهم وعمًا حولهم من الموجودات. وهذا هو سبب شيوع هذا الاستخدام مؤخرًا في كثير من الكتابات^(٨).

والاتجاه السائد في علم الاجتماع الأمريكي يحيل الاغتراب إلى الظروف الاجتماعية التي تخلقه وهذا لا يقلل من شأن الاضطرابات النفسية التي قد تكون سببًا في نشوئه بكل حال؛ فإن مفاهيم «الوحدة»، و«الانسحاب»، و«اللامبالاة»، و«الحساسية»، و«الاختلاف»، و«التردد»، و«الانفصال عن الواقع»، و«عدم المعيارية»، و«العزلة»... وغيرها كلها مفاهيم نفسية ترتبط ارتباطًا وثيقًا ومرادفًا أحيانًا بمفهوم الاغتراب^(٩). في الوقت ذاته الذي يعني فيه مفهوم الاغتراب «التشاؤم»، و«السخرية»، و«انعدام الأمن»، و«التباعد العاطفي»، و«عدم الثقة بالآخرين»، و«رفض قواعد الالتزام الجماعي»، و«نبذ العلاقات الفردية»...^(١٠) وغيرها من المفاهيم التي تدخل في إطار علم الاجتماع.

فمن أجل فهم أفضل للاغتراب يكون من الضروري تحديد مفهوم الإنسان أولاً؛ لأننا بعد هذا التعريف سيكون من اليسير علينا تحديد مدى قرب هذا الإنسان من الاغتراب أو بعده عنه.

إذن ينبغي لتكوين هذا التعريف الذي نشده أن نجيب عن أسئلة أولى ضرورية منها: «من الإنسان؟» أو «ما الذي يجعل الإنسان إنسانًا؟».

ويمكن تعريف الإنسان كما هو معلوم من كل علوم الفيزياء الحيوية والاجتماع التي لدينا؛ بأنه ذلك الكائن الذي يملك صفات «التفكير، والعلم، والعمل، والشعور بالقيم الأخلاقية والدينية، والوعي بالوقت، والخوف...» فبناء على ذلك يصح تعريف الاغتراب بأنه عدم القدرة على تحقيق هذا التكامل من خلال عدم وجود ما يكفي من الميزات المذكورة. والنتيجة الطبيعية لهذا الوضع هي مشكلة التعارض الذي يحدث في العالمين الداخلي والخارجي للإنسان.

ومن هنا يصح أن نعزي عوامل الاغتراب إلى العوامل الاجتماعية عادة، غير أن مظهر الاغتراب مظهر فردي؛ إذ ينعكس الاغتراب الذي يحدث في العالم الداخلي للفرد بسبب من العزلة الاجتماعية الخارجة عنه

(٨) Güngör, Erol, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, Ötüken Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1986, s. 171, (22). Dipnot

(٩) Gold, Martin, Juvenile Delinquency as a Symptom of Alienation, *Journal of Social Issues*, 1969, 25 (2), s.122; Schacht, Alienation, s. 155

(١٠) Gould, Laurence J., "Conformity and Marginality: Two Faces of Alienation", *The Journal of Social Issues*, 1969, 25 (2), s. 44, 51

فالعلاقة بين العالمين ديالكتيكية متأججة وليس هذا تحديداً لظاهرة الاعتراب على وجه الخصوص، بل لكل الظواهر النفسية الأخرى لدى الإنسان.

ومع ذلك، يمكن تعريف الاعتراب بشكل أدق «بأنه ضعف وتدهور في أداء نشاط اجتماعي منظم، بما في ذلك الأديان التي تتحدى الاعتراب، نتيجة لمواجهة الإنسان ظروفًا غير ملائمة لذاته».

وينبغي أن نذكر هنا إن تعريف الإنسان المذكور آنفاً يصف شخصاً مثالياً، وذلك النوع من البشر نادر الوجود؛ لذا فالاعتراب ظاهرة لا مفر منها في الواقع. ويمكن الزعم أن كل أشكال الحياة هي عملية اغتراب متداخلة حتى نصل إلى المستوى المثالي، ومن ثم يبدو الاعتراب دافعاً قوياً في حياة الإنسان من جهة، ومن جهة أخرى فهو ظاهرة طبيعية لتنميته الذاتية.

ويمكن القول: إن الحياة هي في الواقع عملية اغتراب كبرى؛ لأن كل وضع جديد يواجه الفرد يُعدُّ غريباً عنه أحياناً، ومناسباً له أحياناً أخرى، والإنسان يتحرك دائماً لمواجهة هذه الأوضاع الجديدة، فحيناً ينجح بإمكاناته الذاتية في التجاوب والاندماج، وأحياناً يفشل في المواجهة فيقع أسيراً للاغتراب. وهو في كل الأحوال لا يستغني عن معاونة الآخرين له، فعلى سبيل المثال يبقى الطفل حديث الولادة على قيد الحياة بمساعدة أمه لا محالة في ذلك وقد يحتاج الرجل البالغ كذلك إلى مساعدة الآخرين أيضاً لتكوين شخصية سليمة.

فالأديان في هذا الصدد يمكن أن تعدَّ منحةً إلهيةً لتنمية شخصيات سوية، فتبدأ مع الإنسان من لحظة البداية. فعلى سبيل المثال تتحول علاقة «الشخص بالرب» في المنظور الإسلامي إلى علاقة «العبد بالله». فيبدو الشخص الذي حصل على لقب مسلم في هذا الصدد كمن يثق في التوجيه الإلهي في إعادة تشكيل شخصيته بحيث يسلم نفسه إليه، وبعد ذلك يواجه المسلم الاعتراب ليس منفرداً بل بمعاونة ربه.

حسناً، إذا كان الشيء الجديد الذي يواجهه الإنسان في رحلة حياته غريباً أجنبياً عنه، فهل الدين، وبالتالي الله يكون أجنبياً عنه كذلك؟

إن الميل الديني واحدٌ من الخصائص الموجودة في كيان الإنسان، ذلك الذي يعبر عنه بالفطرة، التي يبحث فيها الإنسان عن القدرة المطلقة، أو التعرف على الخالق، ومن ثم الاتصال به، إن الدين والعلوم على وشك الاتفاق أن التدين قائم بالوراثة في الفطرة الإنسانية^(١١).

إن الباحث في القرآن الكريم والأحاديث المتعلقة^(١٢) بهذا الموضوع يدرك أن هذه الصفات والميول

(١١) سورة الروم: ٣٠.

(١٢) البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، المكتبة الإسلامية، إسطنبول، كتاب التفسير، باب الجنائز، رقم

٨٠/٧٩، ومسلم ٣٠/١.

الإيجابية مثل الميل إلى الاعتقاد بالله، أو التعرف عليه، ومن ثم التطهير الروحي، موهبة خلقها الله في طبيعة الإنسان^(١٣). ونتيجة لضعف هذا الاتجاه من تأثير العوامل البيئية وخروجه على طبيعته الأصلية، يمكن أن يستتر هذا الميل من البشر تجاه الله بعوامل أخرى، فتكون النتيجة ضموهم هذه العلاقة الروحية، التي يعقبها الانهيار الديني للإنسان في نهاية المطاف.

ومن الممكن أن تحلَّ القيم الدنيوية والعلمانية محلَّ القيم الدينية، ويتحول مصطلح الألوهية في الفكر البشري إلى لفظ مجرد بلا معنى^(١٤) فهذا اغتراب ديني يفهم من جانب واحد، ويمكن وصفه أنه اغتراب فردي أيضاً. وبعبارة أخرى فإن اغتراب البشر الذاتي هو طرف من الاغتراب الديني ويمكن أن يقال: «الاغتراب الفردي» أو «الاغتراب الديني» أو «الاغتراب عن الإله» بالمعنى نفسه.

ولعل أوسع معنى للاغتراب في هذا السياق هو الاغتراب عن الحقيقة؛ حيث إن الفرد لا يمكنه تصور واقع ما يحدث في نفسه وما يدور حوله في هذا السياق، فالإنسان الذي يحمل النفخة الإلهية يسمى في القرآن بالموقين: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ﴿٥١﴾ وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٥٢﴾﴾ [سورة الذاريات: ٢٠-٢١]. لذا يعني الاغتراب هنا نقصاً في معرفة الامكانات الداخلية والخارجية للإنسان، ومن ثمَّ عدم وعي بالمهالك التي تحيط به، هذا القصور المعرفي تؤكده الجهالة بالله.

وكما ذُكر أعلاه، فإنه ليس من الصعب حقيقةً أن يأتي الإنسان إلى العالم وفي داخله ذلك الميل الديني لإجراء اتصال واعٍ بالله؛ لأن الغالبية العظمى من الناس يأتون إلى العالم في بيئة أسرية هي أكثر أو أقل معرفة بالدين من جهة، ومن جهة أخرى، فإن أي شخص ضعف بناؤه الداخلي نتيجة ضغط مشكلات الحياة في كثير من الأحيان يتحرك للحصول على ملاذ آمن في جناب الله.

ولكن المشكلة الرئيسة تبدأ من هذا الحين، لأنه تحت تأثير صعوبات الحياة، يبدو الاتصال المعنوي موقوتاً وليس مستداماً، أما المحافظة على ديمومة الاتصال فشيء آخر، وهنا يبرز الدين ليؤسس منظومة اتصال دائم بالله، من خلال تتبع مسارات الأنبياء، والاهتداء بآثارهم من خلال تجارب ملموسة. وبعبارة أخرى عرضت الأديان أفضل أشكال علاقة العبد بربه ممثلة في الأنبياء؛ لأنهم هم الأشخاص المثاليون الذين سلّموا أنفسهم لله حق التسليم، ومن الممكن أن نرى هذا الأمر بوضوح في حديث النبي: «أَدَبَنِي رَبِّي فَأَحْسَنَ تَأْدِيبِي»^(١٥).

(١٣) Hökeleki, Hayati, Fitrat, TDV İslam Ansiklopedisi, s. 47-48

(١٤) Kılıç, Yaban'cı'laşma, s. 143

(١٥) الهندي، علي بن المتقي، كنز العمل في سنن الأفعال والأفعال، ١١/٤٠٦ والجامع الصغير ١/١٢.

ماذا يمكن أن يقال عن الاعتراب؟ هل شاهد الأنبياء الاعتراب وعرفوه؟

لو أجبنا عن هذا السؤال من حياة النبي محمد لكان الجواب أي نعم، لأن القرآن يؤكد على بشرية الأنبياء والرسول واحد منهم: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [سورة التوبة: ١٢٨].

والاعتراب هو مصير البشر. وكونه نبي يعني أن درجة الاعتراب لديه عالية جداً؛ فقد اغترب عند أول مخاطبته بالوحي، وفي أثناء تبليغه الوحي، وعند انقطاع الوحي بشكل مكثف، وكان مغترباً عند الصعوبات التي واجهته فترة التبليغ، وعند المحاصرة، وعندما سَلَّ سيفه ليحارب قومه! وعند حفر الخندق بالفأس والمِعْوَل؛ لقد نجح في تجاوز كل هذه الصعوبات بحفظ الله له في وعيه الداخلي، وبلجونه إليه، وإسناد ظهره عند جنبابه، وكان انتظار المدد الإلهي معيناً له في كل لحظة، وأحياناً تحدّي الناس بسلطة الله. كل هذا كان بمثابة الأساس العملي لـ «أدبني ربّي» في مجال الوعي الداخلي، وعلى الجانب الخارجي مثل الاعتراب أساساً لنشر دين جديد.

ومن الممكن تكرار التجارب النبوية على مستوى الأفراد، فالوحي خاص بالأنبياء ولكن يمكن ترجمته إلى التدين لجميع الناس. ووفقاً لذلك يبرز الدين على أنه أهم فرص البشر في النضال ضد الاعتراب، فالعناية الإلهية لصيقة بالمتدينين؛ فأحياناً تتدخل مباشرة، وأحياناً تأتي بصورة إلهامات ترافق الإنسان المتدين في تجاوز صعوبات حياته.

ويعني الإلهام التغذية المباشرة من الله مما يوفر حافزاً هاماً للفرد، ومن ثم يشحذ تصوراتنا نحو نفسه والعالم، فتكون «الفراسة» هي النتيجة الطبيعية لذلك الإلهام الإلهي. ومع ذلك قد تكون الفراسة نتيجة جهد متواصل في العبادة كما في الحديث القدسي «لَوْ عَمِلْتَ بِمَا تَعْلَمُ، عَلِمْتُكَ مَا أَعْلَمُ وَلَا تَعْلَمُ».

فالدين وفقاً لهذا التصور يمثل فيض الإمداد الإلهي للإنسان بشكل مباشر أو غير مباشر، ثم إن عملية الاعتراب مغامرة لا بد منها تعتمد على شروط معينة، وعدم الوفاء بهذه الشروط قد يؤدي إلى اغتراب جديد، والدين من جانبه يسهم بشكل فعال في إنجاح الخروج من مأزق الاعتراب.

وهناك نوعان من الشروط الأساسية لإسهام الدين الإيجابي في هذه العملية؛ وأولها معرفة الدين الصحيح. وليس من سبيل هداية الناس سوى أخذ الدين عن معينه الصحيح من مصادره الأصلية بشكل كافٍ، وخطورة هذا الوضع تكمن في الإنسان الذي قد يقع أسيراً في عبودية غير الله بدون شعور بنية حسنة.

إن من يقدم خدماته الدينية للناس على أنه مرشد لهم من غير أن يحفّز العقل والملكات المعرفية فيهم، فهو يفتح لهم أبواب اغتراب أكثر ممّا يوصدها أمامهم. وشبيه بذلك هؤلاء المتدينون الذين يتعلمون معلوماتهم

الدينية من مصادر خاطئة، أو الذين يتعلمون معلوماتهم الدينية من مصادر صحيحة ناقصة غير مكتملة أو غير قادرة على تمييز الدين الحق من الخرافة هم أيضاً أكثر انفتاحاً على الاغتراب؛ لأن المعلومات الدينية الناقصة أو غير الدقيقة تسبب للناس في بعض الأحيان إحباطاً نفسياً عن طريق قَوْلَبة الدين في حدود أضيق من حدوده الرحبة، أو على العكس رفع الحدود الدينية تماماً في عملية انفتاحية تمثل اغتراباً جديداً للإنسان.

من المهم أن نلاحظ التدين الحقيقي في استخراج الأخلاق والسلوكيات الموجَّهة لحياة البشر مثل: «البرِّ، والصدِّق، والعدل، والاجتهاد، والإنتاجية، والتحرُّر، والتعاون، والإيثار، في حين أن اثنين من أبسط الأمثلة على التدين الزائف ذلك الترهيب الشديد للبشر إن هم ارتكبوا ذنباً صغيراً، أو الإفراط في وصف النعيم لمن فعل من الصالحات شيئاً يسيراً! أو هؤلاء الذين يُقصرُونَ التدين على الجانب الشكلي في العبادات كالصلاة والصيام والحج والزكاة فقط.

ومن أجل الإسهام الإيجابي في مسيرة الاغتراب الديني لا يمكن أن يُكتَفَى فقط بالمعرفة الصحيحة به. ففي هذه الحالة يلزم تطبيق الشرط الثاني وهو تغير حياة البشر نحو الاطمئنان بلزوم جناب الله، فكما يُعدُّ اغتراباً اعتقاد الفرد بالدين الذي يؤمن به دونها تطبيق فعلي له، فكذلك تكوين فئات حول الدين بناء على مراقبة أمثال هؤلاء المتدينين الشكليين، يعد اغتراباً ثانياً.

وأما التطبيق الفعلي للدين في الحياة فهو يوازي تماماً القدر الممنوح له من الاهتمام، فالإنسان الذي لا يمنح دينه قيمة بالدرجة الكافية لا يمكنه أن يتعامل معه بإخلاص، ومن ثم تصبِح حياته الدينية ضرباً من الطقوس الدينية الفارغة، وهي مشكلة جدُّ خطيرة تواجه متديني العصر الحديث مما يشكل خطورة إضافية.

وفي اعتقادنا إن هذا الوضع هو نتاج لقصور العلوم الدينية، أو عدم كفايتها، إلى جانب التصور الديني المغلوط فيه، حيث إن كثيراً من الناس يتصورون الدين على أنه عبء ومسؤولية ملقاة على عاتقهم، أو ذنْبٌ يجب عليهم أدائه، ولا ينظر هؤلاء الناس إلى الدين على أنه فرصة قرب حقيقي بالله، أو مصدر للتوافق الروحي مع الكون والناس.

وكما أن هذا التصور يصعب على الإنسان الممارسة الفعلية للدين في الحياة، فإنه يجرمه من إدراكه كذلك، وهذه الحالة تحدد وظائف تطوره. حيث إن أداء الدين بهذا الشكل يُجَلُّ في الإنسان مشاعر اللامبالاة محلَّ الاطمئنان، ويتسبب في بُعْدِهِ بدل أن يكون سبب قرب به؛ لأن الدين الذي يركز على الجزاء والعقوبة الأخروية باستمرار يُزَكِّي مشاعر الخوف فيه؛ فيصير التقرب إلى الله خاصة في العبادات بإحساس أداء الدِّين المفروض عليه خوفاً من العذاب، وليس رغبة في المحبة الإلهية والثواب، فيبدو الاغتراب حينئذ ظاهراً أيّما ظهور.

إن أداء العبادات بإخلاص تقرب الوجود الإلهي إلى التصور البشري، فتؤسس المعية؛ فالدين الذي لا

تتجسد في العبادات بإخلاص لا يعدُّو أن يكون أكثر من فلسفة جافّة، فوجود الله عز وجل في المنطقة النشطة من شعور الفرد، واستمرارية وجوده هناك تنهي الفراق بين الخالق والإنسان، وهذا الوضع يعبر عنه بالتدين الكامل مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ...﴾ [العنكبوت: ٤٥]، وتشير الآية في الحقيقة إلى أنّ الفرد الذي توحد شعوره بالله تعالى في الصلوة قادرٌ على الابتعاد عن المنكرات.

إنّ الابتعاد عن العبادات في مواجهة المشكلات المعيشية يعد من أسس الاعتراب في الحياة الدينية، ذلك أنّ عدم الإيمان القلبي بالنصوص الدينية والنظر إليها بشبهة وعدم تطبيقها في أدنى المستويات يؤدي إلى الاعتراب، وكذلك عدم الوصول إلى الطمأنينة النفسية في العبادات وعدم الانتهاء عن المحظورات الدينية الظاهرة لدرجة تحولها إلى عادات وممارسات يمكن أن يعد كذلك من الاعتراب الديني الذي يمكن مشاهدته في ميادين متعددة، وبمظاهر مختلفة. وفي هذا الصدد فإنّ: الكسب والكذب والتطفّل والغيبة والإسراف والزنا والسرقه والغش والتعدّي والظلم وأمثالها من التصرفات التي نالت أكبر شهرة، والتي يمكن أن تستخدم كوسيلة من الوسائل لتأمين المنافع الشخصية، فإنها يمكن أن تُعدّ نقصاً في البناء الشخصي للإنسان، كما يمكن أن تعدّ مظاهر مختلفة للاعتراب الديني أو من نتائجه.

إن أكبر إسهام يمكن تقديمه للإنسان من جهة الدين في مسيرة الاعتراب هي رفع مستوى الوعي لديه، مما يساعده في إدراك السوانح والفرص والمهالك، سواء تلك التي في داخله هو أم التي في محيطه. وهكذا فإن من أكبر المخاطر التي يواجهها متدينو عصرنا هي آليات الدفاع التديني الناتجة عن تدني مستوى الوعي بالدين ذاته. فالغالبية العظمى من الناس عندما يظهرون آليات الدفاع في حياتهم التعبدية، يتعدون وباستمرار عن واقعهم الشخصي؛ فيحسبون أنفسهم يعيشون الواقع على الرغم من ممارستهم الكذب والنفاق كل لحظة. أي أن القيم التي يؤمنون بها ويؤمنسون عندما تطالبهم بإصدار تصرفات تتوافق معها، فإنهم يعجزون على المستوى الإجرائي من أدائها لبقائهم تحت تأثير المؤثرات الحياتية الأخرى مما يتسبب في دخول الفرد دوامة من المتناقضات يكون فيه الجانب المعرفي هو المؤثر الغالب.

فتبدو آليات الدفاع هي الأكثر ظهوراً للتغلب على هذا التضاد، فتعمل أحياناً على إسقاط المعتقدات التي تجبر الفرد على القيام بتصرفات معينة من خلال دفعها إلى اللا شعور، وأحياناً أخرى تعمل على إسدال ستار المنطق من خلال استصدار حجج تخلق له أعداءاً بأنواع شتى تبرر له عدم التوافق بين المعتقدات والتصرفات. لكن ذلك يحدث دون إلغاء الجانب المعرفي من العقائد أو طمس معالمها بل يبقى لها أثر ما في الشعور وإن لم يظهر ذلك في التطبيق.

إن المدافعين عن التدين الشكلي لا ينجون بسهولة من هذا المأزق؛ لأن طبيعة الدفاع منقطعة عن الواقع،

والنتيجة الطبيعية لذلك هي الانفصال بين الشخص والدين، بحيث يظهر للناس متدينًا وهو ليس كذلك، وأبسط دليل على هذا أن من يطبق التدين بشكل مكثف، يطبق ما ليس دينيًا بشكل مكثف أيضًا وهذا في الحقيقة اغترابٌ دينيٌّ فمن يتعد عن التدين الواقعي الحقيقي صعب أن يعود إليه، وفي كل وقت يزداد الأمر صعوبة. وإن ما يبعد الشخص عن الميل إلى الاغتراب هو العيش في الحياة الدراماتيكية ولكن هذا يختلف من شخص لآخر.

إن الأفراد الذين يمزجون آليات الدفاع في حياتهم الدينية ليس من السهل عليهم التخلص من هذا الواقع؛ لأن الانقطاع عن الواقع الموجود في طبيعة آليات الدفاع نفسه موجود داخل آليات الدفاع الدينية. والنتيجة الطبيعية لهذا هي أن الذي يحسب نفسه أنه يطبق الدين أو يصور نفسه على أنه شخص متدين هو ليس كذلك، وأبسط دليل على هذا الواقع هو أن الأفراد الذين يطبقون الأحكام (الطقوس) الدينية بكثرة في حياتهم، يارسون كذلك بكثرة التصرفات التي لم يوافق عليها الدين، وبالطبع هذه الوقائع تمثل دلائل للاغتراب الديني. وبهذا الشكل تكون عودة الفرد الذي يتعد عن عالم الحقيقة الدينية، تكون عودته إلى التصور الصحيح للدين أو العبادة كلما مرت الأيام صعبة.

ومن إحدى آليات الدفاع التي يتم التوجه لها بشكل كبير هي محاولة قيام الفرد في بعض الأحيان أو عدم قيامه أبداً بتطبيق العبادات التي يجد فيها صعوبة عليه، والتجاؤه للتطبيق المكثف للعبادات التي يجدها سهلة على نفسه حتى يتلافى (بعملية تعويضية) العبادات الأخرى التي قَصَّرَ فيها، وهذا الواقع يتم الرجوع إليه بكثرة لتسكين الإحساس بالذنب الناتج عن ارتكاب المحظورات الدينية. فمثلاً: يتوسل المتدين الغني طريق تقديم المنح للطلاب، أو الإنفاق بسخاء على الأعمال الصالحة للتعويض عن التقصير في حياته الدينية. ومن الممكن والحال كذلك أن يتصور أولئك الناس تلك النفقات على أنها تأمين لهم من مهالك الآخرة! مع أن الغاية الأساسية للعبادات هي تقوية الشعور بالله في الفرد من خلال تربية النفس والحفاظ على نشاطها.

وأما هذا النوع من الدفاع فبدلاً من أن يقوي الشعور بالله في الفرد يقوم بزيادة شهيته للذنوب، ومن ثم لا يصبح العمل التعبدية عبادة ما لم يزد في شعور العبد بالله، وفي هذا الصدد يُستحبُ حسب التصور الإسلامي أن تكون كفّارات الذنوب ممَّا يَصْعُبُ على العبد أدائه من أعمالٍ كي تُحَقِّقَ الرَّدَّعَ الدَّائِيَّ المقصودَ بعدم العودة مرة أخرى، لا أن تكون مخرجاً وملاذاً آمناً للإنسان كلما حلَّ به ذنبه أو أحاطتْ به خطيئته! فمثلاً كفارة الغني الذي يَحْنُثُ في يمينه عمداً ليس إطعامُ عشرة مساكين، بل صيامُ ثلاثة أيامٍ.

ومن إحدى السبل الفعالة في موضوع التخلص من الاغتراب في الحياة التعبدية، هي التركيز على البعد

المعنوي الذي فيها. فمثلاً الغالبية العظمى من الناس الذين لا يتقنون لغة المصادر الأساسية للدين الذي يؤمنون به، يقومون غالباً بالدعاء بصيغ الدعاء التي تعلموها، وتنتهي هذه حالة في أحايين كثيرة بالدعاء الذي لا يُدرك فيه كيفية التواصل مع الله تعالى، وما الذي يمكن طلبه منه. مع الأهمية القصوى للدعاء في العبادة، والأمر نفسه ينطبق على العبادات الأخرى؛ فمثلاً الصلاة التي تؤدّى في وقت محدد والتي هي عبارة عن دعاء له أركانه المخصصة، تُوجِبُ قراءة مجموعة من الأدعية القولية، والناس الذين لا ينطقون اللغة العربية يقومون بإداء عباداتهم بقراءة هذه الأدعية من غير أن يدركوا المعاني التي تحملها، والأمر نفسه يجري على الذين يعلمون معاني السور التي يقرؤونها في الصلوات ولكنهم يقرؤونها من غير تدبر لتلك المعاني التي تحملها، فتكون النتيجة الطبيعية لهذا الواقع: «حياة تعبدية غير مثمرة». ولذا فإن بعض المتدينين يغتربون عن الدين بسبب عدم وصولهم للخشوع والطمأنينة النفسية التي يبحثون عنها في عباداتهم^(١٦).

ولقد توصل أحد الباحثين في مجال (لغة العبادة) إلى نتيجة مؤداها أن هذه اللغة قد تكون سبباً في الاعتراب الديني، ونتيجة لهذا فإن الأفراد الذين يقرؤون السور في صلواتهم بتدبر معانيها أبدوا بدرجة لافتة للنظر دلائل خشوع وخشية من الذين «لا يعلمون معاني السور في الصلاة» أو من الذين «لا يتدبرون المعنى مع علمهم به» والنتيجة ذاتها ظهرت بسلب الخشوع والخشية عند من لا يتدبرون أو يفهمون المعنى من الأتراك على سبيل المثال في البحث المذكور.

فجاءت نتائج الاستبيان على الذين يمتلكون الحافز الديني الداخلي في أدنى مستوياته من الذين لا يُصلُّون ممن خضعوا للاستبيان بنسبة: ٢١, ٨٪ بينما جاءت نسبة من لديهم الحافز الديني في أعلى مستوياته ليسجل ٢, ٦٪ فقط.

ومثل هذا فإن نسبة الذين يتدبرون معاني السورة المقروءة في الصلاة من مجموعة المستوى العالي هي ٣٪, ٣٠ بينما نزلت هذه النسبة في مجموعة الذين لديهم الحافز الديني الداخلي على المستوى الأدنى ١٣, ٥٪^(١٧).

وكما أن الاستنتاجات الواردة أعلاه توضح العلاقة الوثيقة بين الاعتقاد الديني والأفعال الدينية، كذلك تضع وبشكل واضح أمام الناظرين أهمية مستوى الوعي أثناء تطبيق تلك الأفعال، فكما أن الفرد الذي لا يوسع أفقه مجبور على التبعية، كذلك العبادات التي لا ترتقي بمستوى الوعي فإنها بالشكل نفسه محكومة بالعقم أو التحول إلى آليات للدفاع الأصمّ.

(١٦) Karaca, Faruk, *Din Psikolojisi*, Eser Ofset, Trabzon, 2015, s. 162

(١٧) Karaca, Faruk, *Psiko-Sosyal Açından Yabancılaşma ve Dini Hayat*, Bil Yayınları, İstanbul, 2001, s. 224-226

وبالرغم من أهمية الإخلاص والصدق في العبادات التي تنمي الشعور الديني، فإنها ليست الشرط الكافي فيه، فلزام على الفرد مع ذلك أن يعلم أي مناجاة مع الله يجريها؟ وأي المواضيع التي عاهد الله تعالى عليها وهو في عالم الأرواح قبل الخلق؟ ومن ثم يعلم ما يطلبه الله منه وفق هذا الميثاق، وإلا فإنه يبقى وجهاً لوجه مع خطورة تحول العبادات إلى حركات بدنية آلية لا تتجاوزها، حيث إن الأفراد الذين لا يركزون على المعاني في الممارسات الدينية، ينشغلون حَتَمًا بالأمور الخارجة عن الصلاة، والتي تشغل المنطقة النشطة من شعورهم أثناء العبادة، ومن ثم تتراجع الممارسات الدينية التي يمارسونها إلى الدرجة الثانية.

وفي هذا الصدد فإن من الأمور المصادفة بكثرة أن يتذكر الناس أماكنَ بعض مفقوداتهم أثناء أداء الصلاة! أو إيجاد حلول عجيبة للموضوعات التي ركزوا اهتمامهم فيها!

إن تعلم معاني الأدعية التي تُتلى، والتركيز على فهم معانيها، وقراءتها بصيغتها الأصلية ليس أمراً صعباً كما يُعتَقَد، بل يستطيعه كل من يهتم بدينه ويضعه في مناط الأولوية.

وختاماً، فإن الاغتراب مهما حمل من المعاني يعد قَدَرًا محتوماً للوجود الإنساني الذي يمتلك خصائص التطور؛ فهو يُقَوِّم مسار الحياة من جهة، ويرمي بالحطب في نار تطوير مسار حياة الإنسان وقدرات بقائه من جهة أخرى، ومن ثمَّ يظهر قَطْع المسافة في سبيل تطوير حياة الإنسان وكأنه التعامل مع الاغتراب بمرونة، وهنا تبرز الأديان على أنها المعين أو أبرز المعينات على قطع مسافات الاغتراب دونما ألم نفسي، لذا غدت عبر التاريخ مركز جذب لكثير من الناس.

ولكن من حيث البنية يبدو المتدينون الحقيقيون أكثر الناس محافظة على أنفسهم من آلام الاغتراب لقرهم المعنوي، ويمكن في بعض الأحيان أن تضيف الأديان مجالات للاغتراب جديدة، لكن يبقى التعامل معها بشكل سليم لو اتبعت شروط الدين الصحيحة بالقدر الكافي، وإن عكس هذا الأمر يمكن أن يحدث لو اختلف شرط من الشروط في هذا الطريق.

المراجع العربية:

- الهندي، علي بن المتقي، كنز العمل في سنن الأقوال والأفعال، تح: بكري حياتي وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨١.
- البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، المكتبة الإسلامية، إسطنبول.

المراجع الأجنبية:

- Budak, Selçuk, Psikoloji Sözlüğü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2000.
- Drever, James, A Dictionary of Psychology, PenguinBooks, Baltimore 1955.
- Fromm, Erich, Çağımızın Özgürlük Sorunu, Çev. Bozkurt Güvenç, Gündoğdu Yayınları, 3. Basım, Ankara 1995.
- Gold, Martin, Juvenile Delinquency as a Symptom of Alienation, Journal of Social Issues, 1969, 25 (2),

s. 121-136.

- Gould, Laurence J., Conformity and Marginality: Two Faces of Alienation, The Journal of Social Issues, 1969, 25 (2), s. 39-64.
- Güngör, Erol, Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik, Ötüken Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1986.
- Hökelekli, Hayati, "Fitrat", TDV İslam Ansiklopedisi, XIII, 47-48.
- Karaca, Faruk, Din Psikolojisi, Eser Ofset, Trabzon 2015.
- Karaca, Faruk, Psiko-Sosyal Açıdan Yabancılaşma ve Dini Hayat, Bil Yayınları, İstanbul 2001.
- Kılıç, Sadık, Yabancılaşma, (İnsana Karşı Toplumsal Süreç), Rahmet Yayıncılık, İstanbul 1984.
- Schacht, Richard, Alienation, George Allen and Unwin Ltd., London 1970.
- Tolan, Barlas, Çağdaş Toplumun Bunalımı (Anomi ve Yabancılaşma), Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Yayınları, Ankara 1980.
- Warren, Howard C., Dictionary of Psychology, Houghton Mifflin Company, The Riberside Press, Cambridge 1934.

“Din”dârâne Yabancılaşma

Prof. Dr. Mustafa TEKİN*

Özet

Bu makale, din ve yabancılaşma arasındaki ilişkiye bir boyutuyla değinmektedir; dinin yabancılaştırıcı işlevi var mıdır? Burada din, iki farklı kategoride ele alınmıştır; teorik din ve sosyolojik din. Genel anlamda din yabancılaşmayı aşacak bir potansiyel olarak tanımlanmakla birlikte, gündelik sosyal hayatta yaşanan dinin bir takım yabancılaştırıcı işlevlerinden bahsetmek mümkündür. Bu açıdan biz, makalede, sosyolojik din ile yabancılaşma arasında pozitif ilişkiler olduğu tezini öne sürmekteyiz. Bu tez üç başlık altında denemeye çalışılmıştır. Bunlar; fikri ve zihinsel yabancılaşma, Din kültüründe yabancılaşma ve gündelik ibadet ve pratiklerde yabancılaşma. Makalede yabancılaşma, daha çok insan ve hakikat arasındaki ilişkiler içerisinde analiz edilmiş ve nihayet belirli oranda bir yabancılaşma işaretlerinin var olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din, Yabancılaşma, Teorik Din, Sosyolojik Din, Kültür

Religiously Alienation

Abstract

This article mentions the relations between religion and alienation with a facet; Does religion alienate humanbeing? We handle religion into two categories; theoretical and sociological religion. In general sense, religion is characterized as a potential power for going beyond alienation. But it is possible to mention positive functions for religion in daily social life. We propose that there are positive corelations between sociological religion and alienation in this article. This thesis is tried in three categories; Intellectual and mental alienation, alienation in religious culture and alienation in daily social life. Alienation was analyzed within the relations between humanbeing and truth. At last, it is possible to mention alienation.

Key Words: Religion, Alienation, Theoretical Religion, Sociological Religion, Culture

Bu makalenin konusunu teşkil eden iki kavram olan din ve yabancılaşma, içinde yaşadığımız dünyada hem ayrı ayrı hem de birbirleriyle pozitif ya da negatif ilişkileri içinde sürekli tartıştığımız bir alandır. Postmodernizm, imajlar dünyası,

* Prof.Dr. Mustafa Tekin, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölüm Başkanı, İstanbul ,Türkiye, mtekin7@hotmail.com.

tüketim toplumu gibi kavramlar eşliğinde bugün yabancılaşma, önemli bir problematik haline gelmiştir. Zira yabancılaşma kavramını çözümlenme, giderek onunla ilintili olduğu kadar, diğer alanlarla ilişkilerini de ele almayı zorunlu kılmaktadır. Diğer yandan şehirlerin nüfusunun artışı, şehirleşme, kültür endüstrisi, popüler kültür, hızlı iletişim insanın ruhunu “kendi”sine bile yetişmesini zorlaştırırken, şiddetin yaygınlaşması, demoralizasyon, geleneksel ilişki ağlarının çökmesi ve şizofreninin artışı bize adres olarak yabancılaşmayı göstermektedir.

Makalemiz din ve yabancılaşma ilişkisini sosyolojik olarak incelemek üzere kendisini sınırlandırmıştır. Hiç şüphesiz bu ilişkiyi incelemek, her iki kavramın diğeri üzerindeki şekillendirici ve form oluşturucu etkisi kadar, karşılıklı etkileşimlerini de sosyal tezahürleriyle ele almamızı gerektirmektedir. Biz böyle bir genel çerçeveyi tartışmaktan burada imtina ederek analiz sınırlarımızı biraz daha daraltacağız. Bu bağlamda sadece dinin yabancılaştırıcı etkilerine dair bir sosyolojik analiz yapmakla yetineceğiz.

Tartışma alanımızı netleştirmek adına şu iki hususu da ekleme zarureti duymaktayız. Bilindiği gibi dinin yabancılaşma karşısında pozitif ve negatif etkilerini belirten tezler bulunmaktadır. Bu konudaki ilahiyat makaleleri daha çok dini yabancılaşmayı aşmayı sağlayacak bir unsur şeklinde konumlandırma yaparak tartışmaya dahil olurlar. Biz burada dinin yabancılaştırıcı boyutlarına değinerek farklı bir tartışma yapmayı planlıyoruz. Bu tartışmanın içinde bulunduğumuz konjonktürde (müslümanların sınıfsal, kültürel, sosyal, siyasal değişimler geçirdiği bir dönemde) anlamlı ve aktüel olduğunu düşünmekteyiz.

Peki dinin yabancılaştırıcı boyutu derken, din kelimesiyle nasıl bir içerik kastetmekteyiz? Bu bağlamda tartışmayı daha işlevsel kılabilmek açısından dini operasyonel olarak iki boyutta düşünebiliriz. İlki; dinin teorileridir; yani dinin soyut söylem halini kastediyoruz. Buna teorik din de diyebiliriz. İkincisi de, teorik dinin toplumla buluşarak bir pratiğe kavuşmasıdır ki, burada din bir toplum içinde formelliğe kavuşur ve pratik olarak çeşitlenir. Buna biz “sosyolojik din” diyeceğiz. Bizim din ve yabancılaşma ilişkisine dair analizlerimizde büyük oranda sosyolojik dinin içerimleri kullanılacaktır.

Makalemizin sınırlılıklarına dair bu netleştirmeyi yaptıktan sonra, tezimizi de ifade edebiliriz: Türkiye’de dindar muhafazakar çevrelerin 1980’lerden itibaren yaşadığı dönüşüm, refah düzeyinin artışı, sınıfsal yükselmeler ve çevreden merkeze doğru yürümeye eşlik eden İslam anlayışı ve pratikleri söz konusudur. Kimi zaman konformizme kayan bu dini anlayış ve pratikler muvacehesinde müslümanların dine dair iddialarında bir gerçekleştirim olarak irtifa kaybı yaşanmaktadır. Üretilen yeni “dini kültür” ve pratikler bir yabancılaşmayı beraberinde getirmektedir. Öte yandan daha büyük ölçekte küresel adaletsizlik ve güvensizlik ortamının bir sonucu olarak İslam’ı bir ideal gören yapıların radikalleşerek yabancılaştıklarını öne sürebiliriz. Şimdi öncelikle kavramsal bir çerçeve çizmek adına yabancılaşma ve din kavramlarını içerikleri ve birbirleriyle ilişkilerine kısaca bakabiliriz.

A) Yabancılaşma:

Yabancılaşma kavramı modern zamanların aktüel bir tartışma konusu olarak öne çıkmaktadır. Kavramın yüklendiği olumsuz içerik, “insan “üzerine yeniden düşünmeye sebep olmaktadır. Zira insanın başkalaşması ve bunun sebeplerine dair bir analizi içine almaktadır. Bu bağlamda yabancılaşmayı her şeyden önce “insanın kendisi ile buluşmasının önündeki her şey, ya da “kendi”si ile arasına giren mesafe şeklinde tanımlamak mümkündür. Buradaki “mesafe”, bir hacim ve mekansallıktan ziyade, insana “kendi”sini görmesini engelleyen her türlü sosyal, siyasal, kültürel vb. süreçler olarak okunabilir. Dolayısıyla insanın bir “kendi”lik olarak kalmasının önündeki tüm engeller yabancılaştırıcıdır. İnsanın kendi gerçekliği ile buluşamaması sonucu, bu gerçekliğin yerine ikame olmaya çalışan unsurlar sebebiyle insan, başkalaşan bir varlık olarak ortaya çıkmaktadır.

Yabancılaşma, söz konusu olduğunda, iki ismi burada anmamız gerekmektedir. Birincisi Hegel’dir. Doğa ve kültür ayırımından yola çıkan Hegel, doğayı kültüre öcelemede, doğal dünyaya bir karşıtlık olarak insanın ikinci dünyayı kurduğunu belirtmektedir. Hegel açısından genel bilince göre iki dünya vardır. Doğa dünyası ve tinsel dünya. Tin dünyası, insanın meydana getirdiği bir dünya olup, ne kadar tanrısal olanla tasarlanırsa tasarlanınsın tinsel bir dünyadır. İnsanda gerçekleşir ve onun tarafından var kılınır.¹ Tinin Fenomenolojisinde Hegel yabancılaşmayı, tinin tikel bireyselliğini kurmak ve özsel karakterini oluşturmak için gerekli fakat aşılması gereken bir uğrak noktası olarak değerlendirmektedir.² Anlaşıldığı kadarıyla Hegel’e göre, insan bu zorunlu uğrak noktasını aşarak, doğal olan ile tekrar ilişki kurabildiği oranda bu yabancılaşmayı aşabilecektir. Hegel, insanın ürettiği kültürün kendisi ile doğal dünya arasında nasıl bir engel oluşturduğuna burada dikkat çekmektedir.

İkinci önemli isim Karl Marx’tır. Marx, yabancılaşmayı “emek” kavramı üzerinden analiz etmektedir ki, temel problem bir yandan açığa çıkan kitlesel emek gücü diğer yandan onun metalaşmasıdır. Marx’a göre emeğin ürettiği nesne, emeğin karşısına yabancı bir şey, emek ve üretimden bağımsız bir güç olarak çıkar. Emeğin ürünü maddeleşmiş emek olup emeğin nesneleşmesidir. Emeğin bu şekilde nesneleşmesi, işçiler açısından gerçekliğin yok olması, nesneye bir kölelik ve mal sahipliği de yabancılaşma olarak ortaya çıkmaktadır.³ Burada emek ve üretilen emtianın nesneleşmesi ve üretenden bağımsız bir güç olması önemli bir problemdir. Marx’a göre, “Nesneye sahip olmak öylesine bir yabancılaşma olmuştur ki, işçi ne kadar fazla nesne üretirse kendini o kadar azına sahip olabilir ve kendi ürününün, sermayenin egemenliği altına o kadar girer. Bütün bu sonuçlar şu tanımlamanın kapsamında vardır: İşçi kendi emeğinin ürününe, yabancı nesneyleymiş gibi bir ilişkidedir. Bu öncülden bakılınca açıkça görülür ki işçi kendisini ne kadar harcarsa, karşısında yarattığı yabancı, nesnel dünya da o derece güçlenir, kendisi –iş dünyası- ne kadar yoksullaşırsa, kendine ait şeyler de o kadar

¹ G.W.F. Hegel, *Tarihte Akıl*, Çev. Önay Sözer, 2. Baskı, İst., Kabcacı Yay., 2003, s. 55.

² Temel Demirer-Sibel Özbudun, *Yabancılaşma*, Ankara, Öteki Yay., 1999, s. 12.

³ Karl Marx, *1844 El Yazmaları*, Çev. Murat Belge, 2. Baskı, İst., Birikim Yay., 2003, s. 75.

azalır. Tıpkı dindeki durum. İnsan Tanrı'ya ne kadar çok şey verirse, kendine o kadar az şey kalır... Yani işçinin nesneye aktardığı hayat, yabancı ve düşman bir şey olarak kendi karşısına çıkmaktadır.”⁴ Tüm bunların doğal bir sonucu olarak üretenin etkinliği, kendisinin olmaktan çıkar ve kişi kendi benliğini yitirir.⁵

Hegel ve Marx'ın yabancılaşmaya yaklaşımları, ister istemez insan doğası ya da fıtrat kavramını önplana çıkarmaktadır. Zira ister Hegel'in doğa ve tinsel dünya ayrışmasında, isterse Marx'ın emek üzerinden analizinde olsun insanın yabancılaşması, doğası ile arasına giren mesafede gerçekleşmektedir. Burada doğa, en yalın insani hal şeklinde tanım bulmaktadır. Batı'da “doğa” kavramına dikkat çekişin kanaatimizce iki bakımdan anlamı vardır. Birincisi, modern zamanlara girerken, Hıristiyanlığın insanın gelişebilmesi (tabiri caizse insan-ı kamil olabilmesi) için insani tutkuların bastırılmasını öngören yaklaşımlarına bir itirazı temsil etmektedir. İkincisi de, hümanistik bakış açısının yeniden inşası ve tabiata bakışı öne çıkarmasıdır ki, vahyi dinin bakış açısı karşısında gözlem ve deneye dayanmak bağlamında iyi bir başlangıç noktasıdır. Fakat Batı'da “doğa” (bilhassa insan doğası) kavramının kullanılışı, “fücur” ve “takva”⁶ ayırtedilmeksizin insanın birçok kendiliğinden taleplerini kapsar. Bu noktada “fıtrat” kavramının doğa ile farklılaşmasından bahsedilebilir.

Esas tartılması gereken, insanın ürettiklerinin (kültür de dahil) onu kendisine yabancılaştırması yani kendisi ile arasına giren unsur haline gelmesi söz konusudur. İnsanın temel ihtiyaçları, gündelik yaşamı içerisinde bir şekilde karşılanmaya çalışılmaktadır. Bu anlamda eşyalar insanın hayatını idame ettirmesi ve kolaylaştırması gerekli araçlardır. Fakat bu araçların bir müddet sonra, insan hayatının amaçları haline dönüşmesi kişiyi insani imkan ve potansiyellerini geliştirici bir hayat hedefinden yoksun bırakması, yabancılaştırıcı bir nitelik taşımaktadır. Mesela; barınak temel bir insan ihtiyacıdır. Ancak insanın barınak ihtiyacı için hayatının gelecek yıllarını ipotek altına alması, uzun süreli borçlanması, kişinin eylem ve hayatını kendisine yabancılaştırabilir. Ya da ev içindeki eşyalar insan hayatını kolaylaştırmak için araç olması gerekirken, tüketim toplumunda sürekli yenilenen ve insanların daimi olarak kendileri için çalışması gereken amaçlara dönüşebilir. Böylece insanın gündelik hayatta temel ihtiyaçlarını giderme biçimlerine dair ürettiği kültür, davranış kalıpları ve hatta imajlar birer yabancılaştırıcı unsura dönüşürler. Bu açıdan Hegel ve Marx'ın meseleyi önemli bir yerden yakaladıklarını söylemeliyiz.

B) Din ve Yabancılaşma:

İnsan dünyada kendi isteği ile bulunmamaktadır. Doğal olarak ilk farkındalıkla birlikte, “kendi”si ve içinde bulunduğu dünyayı tanımaya yönelik sorular soracaktır. “İnsanın “kendi” ve “dünya” ile karşılaşması neticesinde sorduğu sorular anlam arayışlarına dairdir. Bu, tıpkı bilmediğimiz bir mekana geldiğimizde mekanı tanımak ve bu mekanda bulunuşumuzun sebebi ve ne olacağımızla ilgili

⁴ Karl Marx, a.g.e., s. 75-76.

⁵ Karl Marx, a.g.e., s. 78-79.

⁶ Şems: 91/8.

yükselttiğimiz endişelere benzer. Dünyaya nasıl ve niçin geldiği, niçin yaşandığı ve ölüm sonrası, tüm insanlar için merak konusu olduğu kadar kaygı konusudurlar da. İnsan teki bunların anlamlarını bilmek ister; ancak “kendi” ve “dünya” üzerine düşüncelerinin ortaya çıkardığı sonuç; sınırlı bir varlık olarak kendisi ve dünyaya dair ihatalı bir bilgi sahibi olamayacağıdır. İnsan teki, bu bilme çabasından tabii ki vazgeçmez, ancak her seferinde kendi “güç” ve “sınır”larına çarparak durur. Öte yandan “kendi”si ve “dünya”ya (buna eşya da diyebiliriz) dair hakikati (gerçekliği) anlayabilmesi için bilgi, tecrübe, içsel süreçlerle geliştirilen yargılar hayatın içerisinde yeniden test edilirler. İnsan tekinin “kendi”sini tanımasının yegane amacı ise yabancılaşmayı aşmaktır. Kendisini ve dünyayı kendi gerçekliği ile tanıyamaması ise yabancılaşmanın tezahürüdür. Zira “hakikat”e dair bir çarpıtma yabancılaşmayı derinleştirir.⁷ Anlaşılacağı üzere, yabancılaşma açısından temel problem, insanın geldiği yer, yaşam sebebi ve öldükten sonraki durum gibi kendisi ve dünyası ile ilgili hakikatle sağlıklı bir ilişki kuramamasıdır.

İnsanın neliği ve dünyada bulunuşu yani kendi hakikatine dair çok farklı ideolojiler, felsefeler ve dinler görüşler ortaya koymuşlardır. Bu görüşler içerisinde ideoloji ve felsefeler, insanı dünya sınırları içerisinde tanımlarlarken, metafizik ve öte dünyaya dair görüşleri olmadığından hakikat anlayışları da seküler ve sınırlıdır. Belki hakikat konusunda en ihatalı öneriyi insana dinler sunmuşlardır. Zira, dinler insana nereden geldikleri, niçin yaşadıkları ve öldükten sonraki gerçekliğe dair⁸, insanın zihnindeki anlam soru(n)larını gidermeye çalışmışlardır. İşte tam da bu noktada insanın yabancılaşmayı aşmaya çalışma çabasında dinler en ciddi imkanı oluşturmaktadırlar. Toplumlara peygamber gönderilmesini de, insanları “kendi”likleriyle yüzyüze getirmek bakımından anlamlı olduğunu söyleyebiliriz.

Dünyada bulunuş ve dünyadaki yaşam, insanı nihai amaç ve hedeflerinden uzaklaştırıcı işlevler de görür. Gerçekte dünya, insan için ebedi bir hayatın imkanlarını hazırlaması açısından bir fırsattır. Fakat dünyanın temel hedef ve gaye haline gelmesi, insanın yabancılaşmasının önemli bir boyutunu oluşturmaktadır. Nitekim tasavvufi yaklaşımlar bu duruma yoğunlukla dikkat çekmişlerdir. Bilhassa Vahdet-i Vücut felsefesinde, dünyaya karşı oluşturulan negatif tavır, neticede insanın yabancılaşması ile ilintili görünmektedir. Buna göre, “bütününden koparak dünyaya gelen insan, dünyada hasret çekmekte ve bütününe kavuşmayı, O’nda yok olmayı, Onunla olmayı arzulamaktadır. Bu durum, yani ayrılık baştan başa insana bir yabancılık duygusu vermektedir. Diğer yandan dünyada bulunuş, “aslı”nda ayrı bulunmak bağlamında zaten bir yabancılaşma durumunu ifade etmektedir. Bu, insana “ne”liği üzerine tekrar odaklanmasını sağlarken bir yola götürür: Dünyaya yabancılaşmak. Genelde tasavvufun özelde Mevlâna’nın insanın dünyaya gelişten itibaren yaşadığı yabancılaşma duygusuna karşı önerdiği şey,

⁷ Mustafa Tekin, “Ateizm İle Teizm Arasında Yabancılaşma-Hangi ‘Ara’da Görüşeceğiz?”, *Birikim*, S. 320, st., 2015, s. 94.

⁸ Jean Chevalier, “Din Fenomeni”, *Din Fenomeni*, Çev. Mehmet Aydın, Konya, Din Bilimleri Yay., 1993, s. 10-11.

insana yabancı olan, onu yabancılaştırması muhtemel dünyaya yabancılaşmak.⁹ Burada tasavvufi düşüncenin dünya ile sağlıklı ilişki kurup kuramadığı tartışmasını bir kenara bırakarak, “dünya”nın insan ile hakikatin arasına giren önemli bir perde olabileceği gerçeğini göstermesi bağlamında tasavvufun vurgularını hatırlatmaktayız. Ayrıca “dünyaya yabancılaşmak” kavramsallaştırmasının, yabancılaşmaya olumlu bir anlam yüklediğini; böylece insanın “kendi”liğiyle tekrar buluşabilmesinin imkanlarını üretebileceğini belirtmeliyiz.

Diğer yandan insanın dünyadaki üretimlerinin (kültür, teknoloji vb.) kendi gerçekliğinden uzaklaştırabileceğini ve bir yabancılaşmaya sebep olacağını belirtmiştik. Dinler genel anlamda sade bir yaşam tarzını öğütlerken büyük oranda gerçekleştirmek istedikleri insanın kendi gerçekliğini kaybetmemesidir. İnsan tarafında oluşturulan ve Hegel’in tinsel dediği bu üretimler, tarihte devasa bir birikim oluşturmakta; insan ise bu birikimlerin ağırlığı altında ezilip kendini kaybedebilmektedir. Dinlerin tam da bu noktada hatırlatıcı işlevleri olduğunu söyleyebiliriz.

Buraya kadar dinlerin ve özelde İslam’ın (teorik dinin) insanın yabancılaşmasının önünde bir direnç olabileceğini, “kendi”liğiyle karşılaşmasının imkanlarını ürettiğini, insanı bir bütün olarak ihata ettiğini ve “hakikat”e onu akraba kıldığını ifade etmeye çalıştık. Ancak tüm bunlar dinlerin ve özelde islam’ın hedef ve ideallerini bize göstermektedir. Fakat gündelik hayatta müslümanların yabancılaşma ile ilişkilerini incelemek meselenin bir başka boyutudur. Biz bundan sonra farklı açılardan müslümanların islam anlayışlarının bir yabancılaşma üretip üretmediğini analiz etmeye çalışacağız.

C) Dinin Yabancılaştırıcı Rolü:

Yukarıda belirttiğimiz gibi, ortaya konulan bazı islam anlayışları ve üretilen pratiklerin yabancılaşmaya sebep olduğu tezini işlemeye çalışacağız. Bunu da üç başlık altında gerçekleştirmek istiyoruz.

1- Zihni ve Fikirselle Yabancılaşma:

İnsan için merkezi önem taşıyan bir kavram söylemek gerekirse, herhalde bunu “hakikat” olarak ifade etmek lazımdır. Hakikat bir yandan Allah’ı işaret eden “Hak” ile yakın bağlantılar taşıırken, diğer yandan asla, esasa, gerçeğe uygunluk gibi içerimleri de taşımaktadır. Şüphesiz Hak olarak Allah ile gerçeğe uygunluk (hakikat) arasında vazgeçilmez bir ilişki bulunmaktadır. Her şeyden önce eşyanın yani şeylerin bir hakikati ve gerçekliği vardır. İnsan, kendisini ve bu eşyayı bir şekilde algılar. Fakat her algı sonucu oluşan bilginin gerçekliğe tekabülüyeti kuşkuludur. Bu, hem insandaki zaafiyetten ve eksiklikten hem de eşyanın konumu ve perspektifinden kaynaklanan bir durumdur. Eşyanın hakikati Allah’ın yanındadır; dolayısıyla hakikatin yatay düzlemde farklı tezahürleri ve yansımaları üzerinde insan konuşmakta ve aslında eşyanın ve kendisinin hakikatini

⁹ Mustafa Tekin, “Mevlâna Celâleddin Rûmî’de Din ve Yabancılaşma”, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.1, Malatya, 2010, I,111.

yakalamaya gayret etmesi ile kendisi ile olan mesafesini de kısaltmaktadır. Burada birinci derecede insandan beklenen şey; hakikate uygun olanı aramasıdır. Sosyal düzlemde bunun yansımaları ise, gündelik hayat, Tanrı-insan ve çevre ile ilişkilerde ve davranışlarda, kendi düşüncesi, ideolojisi ve davranışlarını haklı çıkarmaya çalışmak değil; tam tersine batıl ve yanlışla pürüm vermemek ve haksız olduğu durumlarda hakikati sahibine teslim etmektir.

Bu noktada görünen birinci problem, kendi din algılarını en doğru kabul ederek müslümanların yanlışlarına bigane kalmalarıdır. Elbetteki İslam, müminleri tarafından bir hakikatin ifadelendirilmesi, Tanrı-insan, insan-insan ve insan-çevre ilişkilerine dair gerçekliğe dikkat çekmiştir. Fakat total olarak müslümanların bir "hakikat" arayışından ziyade kalıplaşmış, etiketlenmiş, garantilenmiş bir İslam savunusu içine girmeleri ve neticede bu anlayışlarını hakikatin önüne geçirmeleri, en başta zihni ve fikrî düzeyde İslam anlayışının bizzat kendisinin bir yabancılaştırıcı unsur olabileceğini, insan ile hakikat arasında bir mesafe aralayacağını/aratıldığını bize göstermektedir. Bu problemin birkaç türlü yansıması üzerinde durmak belki konuyu daha iyi açıklamamızı sağlayacaktır.

İlkin, İslam anlayışlarının ve buna dair bilgilerin oluşmasında bir özne olarak insan ve bir nesne olarak dini metinleri (Kur'an ve Sünnet) iki boyut olarak görürsek, hem bizzat metnin ifadeleri hem de insan öznenin anlaması ve algılayışı gibi iki önemli riskin sağlıklı bir anlamlandırma; dolayısıyla hakikati elde etmek üzere cehd gösterme faaliyetinin önünde durduğunu kabul etmeliyiz. Bunun anlamı; anlama ve algılamanın mutlak olmadığı; sonucu ise, insanın hakikati elde etme çabasının sürekli bir arayış ve kendini yenilemiş olduğudur. Müslüman dünyanın donukluğu biraz da bu sabitlemeden kaynaklanmakta; dolayısıyla "hakikat" konjonktürel bir saptamaya indirgenmektedir. Doğrusu biz bunu müslüman toplumlarda soyut, donmuş İslam savunularında görmekteyiz. Öncelikle zihni bir zaafiyet olan bu durum, bir mekana, zamana kayıtlanmış İslam anlayışını o mekan ve zamanın kültür ve tarihini de yedeğine alarak hakikat ile insan arasında büyük mesafe açılmakta; din açıcı bir öğe olması gerekirken gettücü bir anlayışla hakikatten uzaklaşma sığınağına dönüşmektedir. Müslümanların "hakikat"le karşılaşmak, onu talep etmek gibi açık yüreklilikle gerçekleştirmeleri gereken talep ve tefekkür, yerini her halükarda kimi dar İslam algılayışlarının savunusuna bırakabilmektedir. Gerçekte müminin sürekli arayışı eşyanın hakikatine dair olmalıdır. Bu açıdan hakikate saygı ve talep bir zihni duruşu gerektirmektedir.

İslam dünyasının bu konuda ciddi sorunları bulunmaktadır. Gündelik hayattaki aldatmalar, maddeye düşkünlük, gaflet ve bilhassa Allah, insan ve çevrenin hukukuna saygıda gözlemleyebildiğimiz bu zaafiyetler, kişi ile hakikat arasına giren mesafeler şeklinde ortaya çıkmaktadır. Daha da önemlisi, hakikatle kişi arasındaki bu mesafenin dinsel söylemlerden meşruiyet üretebilmesidir. Bu çerçevede adaletin yerine gelmemesi (yani eşyanın yerli yerine oturtulması) de aynı derecede hakikatten uzaklaşma ile birinci dereceden ilintili görünmektedir. Biz bunun her şeyden önce zihni ve fikrî bir problem olduğunu düşünüyoruz.

Zihni ve fikirsel yabancılaşmayala ilintili ikinci sorun, müslümanların dünyevi araçlarla ve özelde iktidarla kurduğu ilişkiler ve bunların meydana getirdiği zihniyet dönüşümleridir. Tüm diğer dinler dinler gibi İslam da mü'minlerinden hayata ve olaylara karşı belirli tutumlar takınmasını ister ve bekler. Bu açıdan insanı kuşatan tüm kurum ve eşyalarla belirli tarzda ilişki kurmasını öğütler. Bu anlayışta her türlü ilişki belirtilen çerçevelerde kurulduğu zaman insanı olgunlaştırır ve kendisi olmasını sağlar. Burada iktidar derken sadece merkezi bir iktidarı kastetmediğimizi, Foucaultçu anlamda toplumda varolan her türlü iktidar düzeylerine atıfta bulunduğumuzu belirtmeliyiz. Müslümanın dünyada bulunuşu, ona bir sorumluluk yüklemekte ve sahip olduğu güç mekanizmalarını (para, iktidar, makam vb.) bu sorumluluğun bir gereği olarak adaletin tesis edilmesine yönlendirmek istemektedir. Güç mekanizmalarının aynı zamanda kendi doğasında bulunan dönüştürücü vasıfları, bir müddet sonra “hakikat”in değil gücün merkezde olduğu bir haklılaştırımı getirebilmektedir. Gücün ayartıcılığı her türlü iktidar düzeylerinde bir yabancılaştırıcı işlev görebilmektedir.

Türkiye dindar şeklinde isimlendirilen zümrenin 1980'lerden bu yana periferiden merkeze ve alt sınıftan orta ve üst sınıflara doğru yükselişine şahitlik etti. Bu durum, ekonomiden siyasete çok farklı alanlarda ve sosyal kurumlarda yansımalarını gösterdi. Ailede bireyselleşme ve değer kayıpları, sınıflar arasında artan mesafeler, tesettürün içeriğinin boşalması, dünyevileşme sürecinin hızlanması gibi bir takım pratikler müslümanların zihin dünyasını da büyük oranda dönüştürdü. Esas sorun ise, insan, dünya ve Allah ile bu dönüşen zihinlerle yeni bir ilişki kurma biçimidir ki, yabancılaşma da tam bu noktada başlamaktadır. İşin ilginç yanı, zihnin ve duruşun bu yabancılaşması yine kendisine din içinden meşruiyet bulabilmektedir. Böylece yorumlardan da destek alarak müslümanın hakşikatten uzaklaşmasını sonuçlayabilmektedir. Burada kimi islam anlayışı ya da algıları Marx'ın deyişle söyleyecek olursak, gerçekliğin üzerini örterek bizzat yabancılaştırıcı bir işlev görebilmektedir. Dönüşümün kendi içindeki döngüsü, çoğu zaman insan tekinin yaşadığı duruş ve zihniyet krizini farkedilmez kılmaktadır.

Diğer bir problem de farklı iktidar düzeylerinin, her türlü edimlerinin din adına haklılaştırımı da, müslüman zihnini hakikate yabancılaştırmaktadır. Daha önce periferide bulunurken yaşanan mağduriyet, ekonomik, kültürel, sosyal ve siyasal merkeze yürümelerin sonucu olarak gücün haklılaştırımı gibi bir tavrı gündeme getirebilmektedir. Bilhassa dindar camiadaki farklı iktidar düzeylerini algılama ve haklılaştırma yaklaşımlarında bu durum daha net izlenebilmektedir. Bu da gücün kendi dönüştürücü doğası ve hakikati talepte yaşanan zaafiyetleri göstermesi bağlamında önemli görülebilir.

2- “Din Kültürü”nde Yabancılaşma:

Her din kendi doğuş şartlarında toplumla buluştuktan sonra kurumsallaşır ve daha sonra yayılarak farklı kültürlerle temasa gelerek etkileşimin bir parçası olur. İslam da önce Arap toplumuna indikten sonra bu süreci yaşamıştır. Bugün gelinen noktada, dünyanın çok farklı coğrafyalarında müslümanlar farklı kültürel öğelerin içinden islam'ı deneyimlemektedir. Diğer yandan tarihsel süreçte dinin anlaşılması

üzerine ilmi araştırmalar yapılmış olup, bugün çok devasa bir ilmi birikime de sahip bulunmaktayız. Aradan geçen 1400 sene gibi çok uzun bir zaman dilimi, bugünün müslümanlarının üretilen dini kültüre uğrayarak islam'ı algılamalarını birlikte getirmektedir. Hiç şüphesiz bunun toplum için olumlu işlevleri kadar olumsuz sonuçları da bulunmaktadır. Bu olumsuzlukların başında da yabancılaşma gelmektedir.

Burada konuyla ilgili sorunun c farklı boyutuna değinmek istiyoruz. Birincisi, yukarıda da bahsettiğimiz gibi din, ona ait yorumlar ile kültür ve geleneğin konumudur. İnsan içine doğduğu toplumun kültürünü sosyalleşme sürecinde içselleştirir. Aslında dine ait birçok unsuru da bu kültürel kalıplar içerisinde öğrenir. Diyebiliriz ki, çok geniş kitleler, kültürle birlikte öğrendikleri kalıp ve bilgileri çoğunlukla sorgulamaksızın hayatları boyunca kesin doğrular olarak sahiplenirler. Böylece oluşan gelenek, kültür, insanın islam ve hakikate dair anlayışının önünü tı kayabilmektedir. Burada bunu bir metaforla anlatabiliriz. Dağın tepesinde elimizle yaptığımız bir kartopunu aşağıya doğru bıraktığımızda, küçük kartopu yere indiğinde devasa bir kütleye dönüşecektir. Hakikat, z, küçük ve sade iken, oratda duran bu devasa kütleye, ona tarih, kültür ve geleneğin karışması sebebiyle "hakikat" ile olan mesafesini artırmaktadır. Daha da önemlisi, bu kültür ve gelenek garip bir biçimde dinselilik kazanarak, hakikatin etrafında bir kutsallık haresi oluşturarak âdeta ona ulaşmayı engelleyen bir duvara dönüşebilmektedir. Topumlarda kültür ve geleneğin sahip olduğu statü, neredeyse hakikatle özdeşleşip tuhaf bir dinselilik de kazanmaktadır.

Diğer bir nokta da, dine dair yorumların dinin önüne geçmesi, böylece yenilenme arayışlarında sürekliliğin nnn tıkanması, yorumların sabitlenerek "hakikat"ın yerine ikame olan bir dogma haline gelmesidir. Hakikaten İslam düşüncesi söz konusu olduğunda, çok devasa bir birikimden söz etmek gerekmektedir. İslam'ın Gazalici, İbn Rşd, Fazlurrahman, Nasr, İkbal, İbn Teymiyeci yorumları ve anlaşılma biçiminden bahsedilebilir. Hiç şüphesiz bu yorumlar, İslam'ın anlaşılması ve hakikate giden yolda katkılarda bulunmaktadır. Ancak bunlardan herhangi biriyle İslam'ı özdeşleştirmek ya da bunlardan birisi içinde takılıp kalmak, dar ve sınırlı olanla evrenseli anlatmaya çalışmak demektir. Evrenselin bu dar sınırlar içinde tanımlanmaya çalışılması, kişi ile hakikat arasına ciddi mesafeler koymaktadır. Üstelik daraltıcı bu tür din yorumlarına itirazların tekfir mekanizmasıyla karşılaşması, hakikati değil dogmacılığı merkeze almaktadır.

Anlattığımız bu sorunlarla da bağlantılı ikinci boyut ise, tarihsel süreç içerisinde bir dönemde dine dair yorumların ya da bir çok sorunun zmlerinin dinin kendisiyle eşitlenmesi, onun bir üzüm olmaktan çıkması hatta ağdaş sorunları karşılayabilme kapasitesi sona erse de, bu özdeşleştirmenin devam etmesidir. Biz buna "**indirgemeci zdeşleştirmecilik**" ismini vermekteyiz. Bu kavramla kastettiğimiz şudur: Dinin bir konudaki temel hedefini gerçekleştirmek üzere bir dönemde oluşturulan formel yapıların, daha sonraki dönemlerde ilk maksadın unutulması bu formelliğin temel amaç haline gelmesidir. İndirgemecidir; nkn formelliğe indirger. Halbuki o formel yapılar içinde yaşanılan dönemin sorunları için oluşturulmuş cevaptır. zdeşleştirmecidir; nkn formu maksatla özdeşleştirir.

Bu, bir müddet sonra gelecek dönemlerde geleneğin ve din adına formların insan sırtına yük olmasını sonuçlamaktadır. Tabii ki formelleştirme, toplumların işleyişinde tarihsel süreçte kaçınılmazdır. Ancak sorun, bu formların giderek belirleyici olması ve hakikatin yerine geçmesidir.

Bir diğer sorun da, islam tarihi boyunca oluşmuş cemaat ve tarikat yapıları ile onların ürettiği kültürün meydana getirdiği yabancılaşmadır. Bu konuyu da kendi içerisinde iki boyutlu ele alabiliriz. İlkin, toplumda varolan cemaat ve tarikatların, kendilerini “islam’a giden yol” olarak konumlandırımları önemli bir problemdir. Gerçekte İslam’ın bir yorumu ve bir katkı olarak görülmesi gerekirken, sergiledikleri, inhisarcı ve dışlayıcı tavırlar sorunludur. Diğer yandan bu grupların içinde üretilen kültürün kalıplaşmış tavır ve tutumları da çoğu zaman dinin maksadı ve hakikate dair ufukların kaybedilmesini sonuçlamaktadır. Grup üyeleri ve müntesiplerine yüklenen görevler, icra edilen âyinler, bazan bir hedefini şaşırılmışlık hali yaşatmaktadırlar. Diğer taraftan lider kültürünün kimi zaman, bir yol göstericilikten çıkarak dinsel hegemonya üretebilmesi, hakikati arayışın cemaat ve lider sınırlarında kayboluşuna eşlik etmektedir.

İkinci boyut ise, İŞİD gibi neo-selefi hareketlerin yükselişi ve islam adına yaptıkları icraatlardır. İktisadi, sosyal, siyasal bir takım faktörlerin de kuvvetli etkisiyle oluşan bu yapıların, İslam’ı salt bir şiddet haline getirmeleri aslında yabancılaşmanın boyutlarını göstermesi bağlamında önemlidir. Zira asıl hedefi “yaşatmak” olan İslam’ın, insan öğütücü bir mekanizmaya dönüştürülmesi söz konusudur. Üstelik tekdir söylemi, ürettiği dinsel meşruiyet çerçevesi ile yabancılaşmanın boyutlarını giderek derinleştirmektedir. Modernleşme serüveni içerisinde ezilmiş ve sömürülmüş müslüman halklara bir telafi sunuyormuş gibi görünen bu yapıların gelenek, kültür, insan ve hatta Tanrı ile; dolayısıyla hakikatle sorunlar yaşadığı bir gerçektir.

Bu başlık altında, toplumun ürettiği kültür ve özelde dini içerikli kültürün yabancılaştırıcı boyutlarına işaret ettik. Şunu belirtmeliyiz ki, kültür üretimi toplumlar için kaçınılmazdır. Buna Hegel de işaret etmektedir. Ancak sorun; bu üretilen kültürün, sürekli sorgulanması ve kritik edilmesi konusunda yaşanan zaafiyetlerdir. Bu durumda kültür, insan ile hakikat arasında aşılmaz bir engele dönüşmektedir. Bir de buna dinsel meşruiyet kazandırılması durumunda, dinin ufuk açıcı olması gereken işlevi yabancılaştırıcı bir pozisyona dönüşmektedir.

3-Gündelik Pratiklerde Yabancılaşma:

Dinin insan hayatında çok boyutlu etkileri bulunmaktadır. Bu, dinin kapsayıcı niteliğinden kaynaklandığı gibi, insanın anlam arayışı ile de ilintilidir. Din, inanç olduğu kadar ibadet ve gündelik hayat demektir aynı zamanda. Bu başlık altında gündelik hayat ve bazı ibadet pratiklerinde yabancılaşmanın nasıl tezahür ettiğine dair analizlerde bulunmak istiyoruz.

Bu konuda en tipik örnek tüketim ahlakı ve tüketim ilişkilerinde gözlemlenmektedir. Bilindiği gibi tüketim toplumu, kendi kültür ve ahlakını dayatmaktadır. Her konuda bir istihlak kültürünün ortaya çıkışına dindar denilen kesimlerin ekonomik, siyasal ve sosyal yükselişinin eşlik edişi ile kimlikler

dönüşmekte ve dinin insan ve topluma dair hedefleri ve ufuklarının kaybolmasını sonuçlamaktadır. Biz bu problemin çok boyutlu yansımalarını izleyebilmekteyiz. Söz gelimi; evler eşyalarla dolu olup, neredeyse insana onun içinde yer kalmamıştır. Bu durum misafirlik, komşuluk, akrabalık ilişkilerini ciddi olarak dönüştürmekte ve kişiyi bireyselleştirerek iç labirentlerinde kaybolmasına sebep olmaktadır. Eşyalarla küçülen evlere ebeveynlerin girmesi bile zorlaşmaktadır. Tüketimin kendi ilişki ve ahlakını dayatması, dinsel söylemler tekrar edilmeye devam etse bile, onun içeriklerinin hayattaki karşılıklarını tüketmektedir. Bu durum netice itibarıyla tüketim ahlakı ve ilişkilerinin dinsel söylemlerle karışık bir meşruiyet bulmasını da sonuçlamaktadır.

Diğer yandan tüketim zihniyetinin, insanlararası ilişkileri de tüketmesi, dinin kurmaya çalıştığı ilişkilerde bir gelip geçicilik duygusu oluşturmakta ve hafızayı sıfırlamaktadır. 1980'lerden itibaren değişen ekonomik ve toplumsal gelişme ve dindar kesimlerin sınıfsal yükselişleri sonucu, dönüşen pratikler söz konusudur. Bu pratikler formel olarak üzerlerinde dini bir renk taşımakta; gerçekte tüketim ahlakının içeriğini belirlediği bu formlar böylece dinsel bir hüviyet kazanabilmektedir.

İbadet hayatında gözlemlenen kimi tezahürler de bu yabancılaşmanın izlerini üzerlerinde taşıyor görünmektedir. İbadetler temelde amaç olmayıp, Allah ile olan ilişkiyi canlı tutma, sürekli bir teyakkuz ve arınma maksadıyla icra edilirler. Meselâ; namazın beş vakit kılınması, hem insanın arınması hem de güzergahtan sapmama maksadıyla bağlantılıdır. Namazların hem zarf hem de mazruf olarak icrası, müminlerde bu sonucu hasıl etmeye yöneliktir. Kur'an-ı Kerim, Hz. Şuayb (AS) üzerinden bir gerçeği dile getirmektedir. Hz. Şuayb'ın ölçü ve tartıda dürüst olmaları gerektiği şeklindeki öğüdü karşısında kavmi, "bunu sana namazın mı emrediyor?" şeklinde bir tepki göstermektedirler ki¹⁰, ibadetlerin hedefi ve gündelik hayatla bağlantıları burada ifade edilmektedir. Gündelik hayatta dinilik ve ahlakilik arasındaki kopuş, ibadetleri kendi dar çerçevesinde bir mekanizmaya dönüştürebilmekte ve ibadetler bir ritüel haline gelmektedir. Böylece total olarak ibadetlerin kişiyi hakikat yolunda güzergâha sabitlemesi fonksiyonu -ki biz bu güzergâha Sırat-ı Müstakim diyebiliriz- berhava olmaktadır.

Belki ibadet konusunda yabancılaşmaya en güzel örnek hac ve umre yolculuklarında izlenebilir. Öncelikle hac ve umre son 10-15 yıllık süreçte yükselen bir değer haline gelmiştir. Fakat gerçekte bir arınma olması gereken bu "kutsal yolculuk"lar, alışveriş ve tüketime boğulmakta ve hatta daha ileri giderek arınma mekanik bir süreç olabilmektedir. Kimi zaman umre ve hac yolculuklarının "defteri temizlemek" söylemine matuf icrası, yıl boyunca biriken günahların otomatik temizlenmesi gibi bir zihniyeten beslenmesine işaret etmektedir. Hac ve umrenin bir mümin olarak kişiye yüklediği sorumluluk ve arınmanın ifade ettiği anlam, burada içerik boşalmasına uğramaktadır. Böylece görünüşte bir ibadet icra edilmekte, ancak bunun "hakikat" güzergahına yaptığı katkı bulanıklaşmaktadır. Diğer yandan hac ve umrenin bir inanç turizmine dönüşmesi de söz konusu

¹⁰ Hüd: 11/86-87.

olmuştur. Dolayısıyla hac ve umre, bir ibadet olmaktan ziyade turistik boyutlarıyla insan hayatında öncelenebilmektedir. Bilhassa son yıllarda “inanç turizmi” ifadesinin yaygınlaşması ve hatta seküler içerikleriyle dinsel meşruiyet kazanması bu bağlamda okunabilir.

Yine teknoloji ve bilhassa iletişim araçlarının yaygınlaşmasıyla birlikte, insanlararası ilişkilerin yüzyüze olmaktan çıkarak sanala doğru dönüşmesi ile bireyselleşmenin derinleşen olumsuz etkileri de bir yabancılaşmayı doğurmaktadır. Dinin cemaat, ziyaret ve yüzyüze ilişkiler vurgusunun pratiklerde zayıflaması, soğuk mesaj ve görüntülere dönüşmesi, dostluk, arkadaşlık ve en önemlisi de topluma karşı sorumluluk duygusunu zayıflatmaktadır. Ezan sesli cep telefonları ve alarmlar, dinsel içerikli mesajlar da bu zaafiyeti aşmak yerine derinleştirebilmektedir. Bu tür bir yalnızlaşma, kişiyi kendi içine kapatarak yabancılaştırmaktadır.

Sonuç Yerine:

Yabancılaşma, içinde yaşadığımız çağın niteliklerinin de hızlandırdığı önemli bir handikaptır. Teorik din –ki burada İslam’ın temel söylemlerini kastetmekteyiz- yabancılaşmayı aşacak içeriklere sahiptir. Ancak bilhassa özelde Türkiye’nin yaşadığı değişim ve şu anki yaşam göz önüne alındığında, ciddi oranda toplumda yabancılaşmanın yaşandığından bahsedebiliriz. Biz makalede, yabancılaşmayı daha çok insan ile hakikat arasındaki ilişkilerden yola çıkarak ele aldık. Bu çerçevede düşündüğümüzde, yabancılaşmanın en başta müslümanların zihinsel düzeydeki duruşlarında belirlediğini gözlemlemek mümkündür. Sosyal hayattaki diğer pratikler de aslında bu zihinsel durumun yansımalarından ibarettirler. Belki görünüşte dindarlık göstergelerinin yükselişine bakarak argümanlarımıza itiraz edilebilir. Fakat bu dindarlık göstergelerinin yükselişi, sorunları okumada yanaltıcı olabilir. Dinin önemli bir meşruiyet kaynağı olması, bazan dinsel bazı anlayışların eşlik ettiği yabancılaşmaya sebep olabilir. Fakat bu toplumda varolan her şeyin olumsuz algılanmasını da gerektirmez.

KAYNAKLAR:

- Chevalier, Jean; “Din Fenomeni”, *Din Fenomeni*, Çev. Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yay., Konya1993.
- Demirer, T.-Özbudun, S.; *Yabancılaşma*, Öteki Yay., Ankara 1999.
- Hegel, G.W.F. ; *Tarihte Akıl*, Çev. Önay Sözer, 2. Baskı, Kabcacı Yay., İst. 2003.
- KUR’ÂN-I KERİM.
- Marx, Karl; *1844 El Yazmaları*, Çev. Murat Belge, 2. Baskı, Birikim Yay., İst 2003.
- Tekin, Mustafa; “Ateizm İle Teizm Arasında Yabancılaşma-Hangi ‘Ara’da Görüşeceğiz?”, *Birikim*, S. 320, st. 2015.
- _____, “Mevlâna Celâleddin Rûmî’de Din ve Yabancılaşma”, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I, S.1, Malatya 2010.

Religious Alienation*

Mustafa TEKİN**

Abstract

This article mentions the relations between religion and alienation with a facet; Does religion alienate human-beings? We divide religion into two categories; theoretical and sociological religion. In the general sense, religion is characterized as a potential power for going beyond alienation. But it is possible to mention positive functions for religion in daily social life. We propose that there are positive correlations between sociological religion and alienation in this article. This thesis is tried in three categories; Intellectual and mental alienation, alienation in religious culture and alienation in daily social life. Alienation was analyzed within the relations between human-beings and truth. At last, it is possible to mention alienation.

Keywords: Religion, Alienation, Theoretical Religion, Sociological Religion, Culture

“Din” dârâne Yabancılaşma

Özet

Bu makale, din ve yabancılaşma arasındaki ilişkiye bir boyutuyla değinmektedir; dinin yabancılaştırıcı işlevi var mıdır? Burada din, iki farklı kategoride ele alınmıştır; teorik din ve sosyolojik din. Genel anlamda din yabancılaşmayı aşacak bir potansiyel olarak tanımlanmakla birlikte, gündelik sosyal hayatta yaşanan dinin bir takım yabancılaştırıcı işlevlerinden bahsetmek mümkündür. Bu açıdan biz, makalede, sosyolojik din ile yabancılaşma arasında pozitif ilişkiler olduğu tezini öne sürmekteyiz. Bu tez üç başlık altında denenmeye çalışılmıştır. Bunlar; fikri ve zihinsel yabancılaşma, Din kültüründe yabancılaşma ve gündelik ibadet ve pratiklerde yabancılaşma. Makalede yabancılaşma, daha çok insan ve hakikat arasındaki ilişkiler içerisinde analiz edilmiş ve nihayet belirli oranda bir yabancılaşma işaretlerinin var olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din, Yabancılaşma, Teorik Din, Sosyolojik Din, Kültür

The concepts of religion and alienation, the topics reviewed in this study, are included in an area where we discuss them separately or collectively considering

* This paper is the English translation of the study titled ““Din” dârâne Yabancılaşma” published in the 3th issue of *İlahiyat Akademi*. (Mustafa TEKİN, ““Din” dârâne Yabancılaşma”, *İlahiyat Akademi*, sayı: 3, 2016, s. 55-66.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Prof. Dr. Mustafa Tekin, Istanbul University, Faculty of Divinity, Head of the Department of Philosophy and Sciences of Religion, Istanbul, Turkey, mtekin7@hotmail.com.

their positive or negative relationships with one another. Alienation has become a significant problem along with the concepts such as post-modernism, world of images and consumption society because analyzing the concept of alienation has become more related to the concept itself, and this process obligates examining the relationships of this concept with other disciplines on one hand. On the other hand, increase in urban population, urbanization, culture industry, popular culture, and rapid communication make it difficult for people to catch up with their own "spirits". Moreover, generalization of violence, demoralization, demolition of traditional relational networks and increase in schizophrenia cases all indicate alienation.

This study was limited with the sociological review of the relationship between religion and alienation. Examining this relationship requires reviewing the formal and shape-related effects of these concepts over one another and studying the mutual interactions along with their social aspects. The scope of the analyses in this study will be narrower while the study avoids from discussing the general framework. A sociological analysis will be performed only in regard to the alienation-related effects of religion.

The following two points should also be mentioned to clarify the discussion topic: As known to all, there are theses reflecting the positive and negative effects of religion on alienation. The theological articles in this topic can be included in the discussion by positioning them as the elements that will enable people to overcome religious alienation. This study aims to perform a different discussion while mentioning the alienation-related aspects of religion. This discussion is believed to be meaningful and actual in the conjuncture (a period when Muslims undergo class-related, cultural, social and political changes) we are in.

What sort of content is meant by mentioning the alienation-related aspect of the religion? The religion can be divided into two dimensions for making the discussion more functional. The first reflects the religious theories, meaning the religious abstract discourse. This can also be regarded as theoretical religion. The second indicates the transformation of theoretical religion into practices through society. Religion here achieves formality in a society and has variations as practices, which will be called "sociological religion." Sociological religious implications will be used in the analyses regarding the relationship between religion and alienation.

After determining the limitations of the study, the thesis can be explained. The transformation of religious people following the 1980s, increase in wealth, class-related advancements, and centrist Islamic ideology and practices have appeared in Turkey in time. Muslims' claims regarding the religion have decreased in time in line with these religious ideologies and practices which have been occasionally based on conformism. On one hand, the new "religious culture" and practices bring forth a movement of alienation. On the other hand, it is fair to state that the structures regarding Islam an ideal have been radicalized and alienated as a result of the global injustice and distrust environment on a larger scale. The following section briefly reflects the relationships between the concepts of alienation and religion to form a conceptual framework first.

A) Alienation:

The concept of alienation is regarded as an actual discussion topic of the modern times. The negative content of the concept causes one to think over the concept of "human" once again. This concept also covers an analysis regarding the alienation of humans and relevant reasons. Accordingly, alienation can be defined as anything before the meeting of one with oneself or the distance between one and the oneself. The distance here can be considered as any type of social, political or cultural processes that prevent one from realizing oneself instead of being regarded as a volume-related concept or spatiality. Therefore, all obstacles before staying as "self" are alienated. As a result of one's failure in realizing one's own reality and because of the elements serving for the purpose of replacing this reality, one becomes alienated.

Two people should be mentioned when it comes to alienation. One of them is Hegel who prioritizes nature over culture considering the differentiation between nature and culture and states that humans established a second world against the natural world. There are two worlds according to the common sense, namely, natural and spiritual world according to Hegel. The spiritual world was founded by the people, and it will remain as so no matter how much it was designed with sacred concepts. This world is present with and by human elements.¹ Hegel regards alienation as a necessary point to be overcome to establish the particular individuality of the spirit and to form the essential characteristics in the *Phenomenology of Spirit*.² According to Hegel, one will be able to overcome the concept of alienation as much as one reaches beyond this point and reestablishes relationships with the natural elements. Hegel here stresses what sort of obstacles emerge between the culture people have formed by themselves and the natural world.

The second important name is Karl Marx. Marx assesses alienation through the concept of "labor". The main problem here is the mass labor force and its commodification. According to Marx, the product of labor appears as a foreign and independent factor before the labor and production. The product of labor is the materialized labor indicating the objectification of labor. The objectification of labor in this way emerges as the termination of reality and slavery to objects for the workers while ownership appears as alienation.³ The important problem here is the objectification of labor and produced good and transformation of them into a force that is independent from the producer. According to Marx, "Possessing an object causes such an alienation that the more a worker produces, the less he/she can have, and the worker submits to the domination of the capital. All these results can be found within this definition: A worker is in a relationship with the product of his/her labor that is similar to the relationship with a foreign object. From that perspective, it is clear that the more a worker forces himself/herself, the more

¹ G.W.F. Hegel, *Tarihte Akıl*, Çev. Önay Sözer, Second Edition, İst., Kabalıcı Yay., 2003, p. 55.

² Temel Demirer-Sibel Özbudun, *Yabancılaşma*, Ankara, Öteki Yay., 1999, p. 12.

³ Karl Marx, *1844 El Yazmaları*, Trans. Murat Belge, Second Edition, İst., Birikim Yay., 2003, p. 75.

his/her foreign and objective world becomes powerful. However, the number of worker's possessions decreases as the worker's career becomes poorer, which is also the case for religion. The more one presents to God, the less is left for one... In other words, the life a worker reflects to the object emerges as a foreign and opposing element for the worker."⁴ As a natural result of all these, the effectivity of the producer becomes foreign for him/her, and that producer loses the self.⁵

The perceptions of Hegel and Marx toward alienation inevitably make the concepts of human nature and personality more distinct. Alienation of humans occurs on the distance between the nature and people both in Hegel's differentiation between natural and spiritual world and Marx's analysis on labor. Nature here is defined as the purest form of humans. This study indicates that there are two meanings behind the western emphasis on the concept of "nature". One of them reflects the modern objection to the Christian ideology that human desires should be suppressed to be the perfect man (*insan al-kamil* in Islam), while the other stresses the reestablishment of humanistic ideology prioritization of nature. Revelations are some of the good beginning points for considering the observations and experiments before the religious perceptions. However, the use of the concept of "nature" (particularly the human nature) covers many self-related desires of people without paying attention to their levels of morals⁶. The differentiation between the concepts of "characteristics" and nature can be mentioned here.

What should be discussed is the alienation between people and what they produce (including culture), or the transformation of one's products into the objects between the one and oneself. People make an effort to meet their basic human needs in their daily lives in some way. Accordingly, objects are needed by people to maintain and facilitate their daily lives. However, these objects turn into objectives for people after some time and deprive people of a life goal that can improve their states and potentials, which can be regarded in the context of alienation. For instance, sheltering is a basic human need. However, people's actions and lives may become alienated for them when they mortgage their future and get into long-term debts. Household goods should serve for the purpose of facilitating human life but they may turn into the goals which are always renewed in the consumption society and for which people always have to work. Therefore, the culture, behavioral patterns or even the images people generate to meet their daily human needs all turn into an element of alienation. It should be noted that Hegel and Marx approached the subject from an important point.

B) Religion and Alienation:

People do not come to this world intentionally. They naturally ask questions about themselves and the world they are in after they become aware for the first time. The questions people ask as a result of the contact between the "self" and the

⁴ Karl Marx, *ibid.*, p. 75-76.

⁵ Karl Marx, *ibid.*, p. 78-79.

⁶ Shams: 91/8.

“world” are related to seeking meaning, which is similar to our attitudes and concerns arising when we come to a place we do not know the purpose of recognizing the place, understanding the reason for being there and learning what will happen next. The reasons why people come to this world and the life after death are both an issue of curiosity and concern for them. Their selves aim to understand this issue but the result of thinking over the “self” and “world” is that they, as the creatures with limits, cannot have thorough information about themselves and the world. They do not give up their purpose of learning but their “abilities” and “limits” prevent them every time. Moreover, the judgments developed with information, experience and internal processes to understand the reality regarding the “self” and “world (this can also be called the objects)” are retested in life. The main purpose for the self in defining itself is to overcome alienation. The failure in recognizing itself and the world is an indicator of alienation for the self because distorting the “reality” deepens the concept of alienation.”⁷ The main problem in terms of alienation is the failure of people in establishing a proper relationship with the reality regarding the place they come, the reason they live and the life after the death.

The quality and presence of people on the world, i.e. different ideologies regarding their own realities, philosophies. and religions created different ideas. Ideologies and philosophies among these ideas define people within the borders of the world, but people’s realities are secular and limited as they do not have an idea regarding metaphysics and the life after death. The most detailed recommendation regarding life after death has been probably offered by religions which aim to clarify the meaning-related issue(s) of where people come from, why they live and what will happen after death⁸. It is precisely at this point that religions constitute the most serious opportunity in an attempt to overcome alienation. It is fair to state that sending prophets to societies is meaningful for making people face their “selves”.

The presence and life in the world also serve to distract people from their final purposes and targets. The world is actually an opportunity for people to get ready for life after death. However, making the world the main goal constitutes a significant dimension of one’s alienation. Sufism-related approaches have often focused on this issue. The negative attitude toward the world seems to be related to one’s alienation in the philosophy of unity of existence. Accordingly, “humans who come to the world after getting released from the divine authority have longing in the world and desire to return back to that authority and be extinct or present before the God. This situation, i.e. the separation, gives people a complete feeling of alienation. On the other hand, presence in the world already reflects a case of alienation in regard to being separate. While this case enables people to refocus on their characteristics, a path is opened for them: Being alienated from the world.

⁷ Mustafa Tekin, “Ateizm İle Teizm Arasında Yabancılaşma-Hangi ‘Ara’da Görüşeceğiz?”, *Birikim*, p. 320, date: 2015, p. 94.

⁸ Jean Chevalier, “Din Fenomeni”, *Din Fenomeni*, Trans. Mehmet Aydın, Konya, Din Bilimleri Yay., 1993, p. 10-11.

What Sufism in general and Mawlana in particular recommends against the feeling of alienation following birth is to become alienated from the world which is already foreign for them and will possibly make them alienated.⁹ We reflect the emphases of Sufism to make sure they indicate the reality that the “world” can be an important wall between the people and truth while putting the discussion of whether Sufism ideology establishes a proper relationship with the world aside. In addition, it should be noted that the conceptualization related to “becoming alienated from the world” assigns a positive meaning to alienation and that people can generate the opportunities to meet with their “selves” once again.

This study already reflected that people’s productions on the world (culture, technology etc.) can divert them from their own reality and cause a sense of alienation. While religions generally recommend a simple life style, what they aim to ensure is that people do not lose their own realities. These productions called spiritual by Hegel generate extensive historical accumulations and people are overwhelmed and possibly lose themselves under these accumulations. It is fair to state that religions remind relevant aspects in this regard.

This study mentioned that religions in general and Islam (theoretical aspects) in particular may constitute a resistance before people’s alienation, generate the opportunities for meeting with the “self”, reflect people collectively and make them familiar with the “reality”. However, these points indicate the aims and ideals of religions including Islam. Reviewing Muslims’ relationships with alienation in the daily life is another dimension of the issue. The following sections will analyze whether Muslims’ Islamic perceptions cause an alienation from different perspectives.

C) Alienation-Related Role of Religion

As mentioned before, this study focuses on the hypothesis that certain Islamic perceptions and relevant practices cause alienation under three subtitles.

1- Mental and Ideological Alienation

The concept that is critical for humans would be “reality”. While this concept has close ties with “truth” reflecting Allah, it also contains terms such as fitness to essence, truth and reality. There is certainly an irreplaceable relationship between Allah and fitness to truth (or reality). First and foremost, all objects have a reality in their essences. People somehow perceive themselves and objects. However, the correspondence of information arising from each perception to reality raises concerns, which arises from one’s weakness and deficiencies, and objects’ positions and perspectives. Allah thoroughly knows the reality of objects. However, people talk over the different aspects and reflections of reality and shorten the distance

⁹ Mustafa Tekin, “Mevlâna Celâleddin Rûmî’de Din ve Yabancılaşma”, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I.1, Malatya, 2010, I,111.

between themselves and objects by making an effort to grasp the reality in the objects and their spirits. What is expected from people first is to seek whatever fits the reality. The reflection of this over the social environment is disapproving the myths and wrongs and giving credit to the right people instead of justifying personal ideas, ideologies and behaviors in daily life and the relationships with God and environment.

The first problem here is to be alienated from Muslims' wrongs while accepting the personal religious perceptions as the truth. It is without a doubt that Islam pointed the truth in Muslims' expressions of a reality and the truth in the relationships between God and humans, between different people, and between humans and the environment. Muslims, however, have defended a stereotyped, labeled, and guaranteed Islamic ideology and prioritized this approach over reality, which indicates that the Islamic perception at a mental and ideological level is actually an alienation-related approach and that this approach will/did create a distance between the humans and reality. Analysis over a couple of different reflections of this problem will probably help detail the issue.

If we regard humans as a subject and religious texts (Quran and Sunnah) as an object in the formation of Islamic perceptions and relevant information, we should realize that two important risks like textual statements and understanding and perception of human subjects stays as an obstacle before making the subject meaningful properly and making an effort to reach the reality. Accordingly, this means that understanding and perceiving is not an absolute action. The result of this process is that one's pursuit of reality is a constant search and renewal of the self. The unresponsive characteristics of the Muslim world partially arise from this stabilization, and therefore, "reality" is reduced to a conjunctural determination. This can be seen in the abstract, unresponsive ideologies of Muslim societies. First of all, this situation, which is a mental weakness, takes the Islamic understanding recorded in a place and time into the backup of the culture and history of that place and time and opens a great distance between the truth and the human; religion should be an exploratory element; The sincere demands and thoughts of Muslims which include demanding or facing with "reality" may be replaced with certain shallow Islamic perceptions in this regard. Believers' constant search should be related to the reality of objects. Accordingly, respect and demands regarding the reality require a mental attitude.

Islam has severe issues in this regard. Deceptions in daily life, fondness for objects, carelessness, Allah, and people's weaknesses regarding respect toward one another and environmental law emerge as the distances between the people and reality. More importantly, this distance between reality and people can be justified with the religious discourses. Failure to implement justice (or failure of objects) in this regard seems to be related to falling away from truth at the same (primary) level. First and foremost, we believe this is a mental and ideological problem.

The second issue related to mental and ideological alienation is the relationships between Muslims and mortal objects in general and ties with the government in particular, and the ideological transformations arising from these. Like all other

religions, Islam asks and expects all believers to display certain attitudes against life and situations. Accordingly, religions recommend people to establish certain relationships with all institutions and objects. All sorts of relationships enable people to be more mature and self-aware when established within certain rules. A central authority is not meant solely by saying government. Instead, all Foucault-related authority levels in society are mentioned in this regard. The presence of Muslims in the world assigns a responsibility to them. These people aim to use their authority-related mechanisms (money, government, offices) to establish justice as a necessity of this responsibility. The transformational characteristics of the authority mechanisms may create a process of justification where authority, instead of "truth", is at the center. The seductive aspects of authority may have an alienation-related function for all sorts of government.

Turkey has witnessed the move of the class named religious people from the periphery to center and seen their rise from the low to middle and upper classes since the 1980s, which had reflections in many different areas and social institutions from economy to politics. Certain practices such as individualization and value loss, distances between the classes, loss of the meaning in wearing hijab, and faster process of materialization significantly transformed the mental world of the Muslims. The main problem, however, is the form of establishing a new relationship between humans, the world and Allah with these transformed minds. This is exactly where alienation begins. The interesting point here is that the alienation of mind and stance can be justified by religions. Therefore, Muslims may move away from the reality by receiving support from different comments. Various Islamic approaches and perceptions covers the truth, as noted by Marx, and serves for an alienation-related purpose. The process in the transformation itself often makes the crisis regarding the stance and ideology of one imperceptible.

Another problem is that the justification of different authority levels and all sorts of gains for religion makes the Muslims' minds alienated from reality. The issues experienced when the Islamic ideology was at the periphery may bring forward an attitude such as the justification of authority as a result of getting positioned in economic, cultural, social. and political center. Moreover, this is more obvious in the approaches of perceiving and justifying different authority levels among the religious people, which can be regarded as important for the specific transformational nature and reality of authority to reflect the weaknesses seen in demands.

2- Alienation in Religious Culture

Every religion becomes institutionalized after meeting with the societies under the conditions of relevant periods, and they become a part of interaction after spreading and contacting with different cultures. Islam experienced this process after being revealed to the Arabic society. Muslims from different geographies of the world can experience Islam through different cultural elements in the present time. Religious studies on understanding the religion have been performed thus far,

and we have a massive Islamic experience at the moment. A long period of time since the revelation of Islam (1400 years) causes Muslims to consider the modern religious culture in perceiving Islam, which has certainly both positive and negative results for society. Alienation is the primary element among these negative results.

This study reflects three different dimensions of the relevant issue. The first is that religion reflects the position of culture and tradition along with the religious comments as noted above. People internalize the culture of their society through the socialization process. They learn many religious aspects in these cultural patterns. It is fair to state that masses adopt the patterns and information learnt through culture as the absolute truth without even questioning them. Thus, the tradition and culture in this regard may block one's perceptions regarding the reality. A metaphor can be used to make the issue clearer. If we release a small snowball from the top of a hill, it will turn into a massive ball when it reaches the bottom. Reality is essential, minor and simple. However, the distance with the mass and reality increases as history, culture and traditions start to play a role. More importantly, this culture and tradition may become religious in an interesting way, create a sanctity around reality and turn into a wall blocking the access to this sanctity. The social status of culture and tradition may be religious in a strange manner after almost being combined with reality.

Another significant point is that religious comments may begin to overshadow the religions. Thus, stability is blocked in the search for renewal and comments turn into a dogma to replace the reality. A mass scientific accumulation should be mentioned when Islamic ideology is studied. The Islamic interpretations and perceptions related to the movements of Ghazali, Averroes, Fazlur Rahman, Nasr, Iqbal and Ibn Taymiyyah can be mentioned here. These interpretations contribute to the efforts to understand Islam and to follow the path to truth. However, relating any of these with Islam or getting stuck with one of these means making an effort to explain the universal concepts through limited resources. The efforts to define the universal concepts through these limited resources generate serious distances between the people and reality. In addition, the relationship between these religious interpretations with limited resources and the concept of takfir focuses on dogmatism rather than the reality.

The second dimension related to these issues is the equalization of religious interpretations or solutions of many issues with the religions, transformation of these solutions into unintended formats, and the continuation of this equalization even if the capacity to meet the modern problems reaches the end. This is called "**reductionist equalization**", which means that formal structures developed in a certain period to fulfill certain religious goals turn into the main target after the initial purpose is forgotten in the following periods. This is reductionism because the concept is reduced to the level of formality. However, these formal structures are the answer to the issues of the relevant periods. They are related to equalization because they equalize form with the purpose, which results in generating religious traditions and forms to be a burden for the people in the following periods. Formalization is certainly unavoidable for the societies in the historical process.

However, the problem is that these forms are becoming more determinant and replace the reality.

Another issue is the congregations and cults formed throughout Islamic history and the alienation arising from their cultures. This issue can be examined under two dimensions. The first is that the congregations and cults position themselves as the “path to Islam” which is already a significant issue. Although they should be regarded as an Islamic interpretation and contribution to diversity, their monopolist and exclusionary attitudes are problematic. Moreover, the stereotyped attitudes and behaviors of the culture in these groups often result in losing the aspects regarding the purpose of religions and limits of the reality. The duties assigned to group members and followers or even the religious ceremonies sometimes deviate from their intended meanings. On the other hand, the leading culture can produce a religious hegemony after losing the guiding characteristics, which is accompanied by the loss of the search of reality within the borders of congregation and leadership.

The second dimension reflects the rise of neo-Salafist movements such as ISIS and their activities under the name of Islam. These structures formed due to the strong effects of certain factors such as financial, social, and political aspects make Islam a pure form of violence, which indicates the dimensions of alienation. Islam, a religion which mainly aims to enable people to live in peace, is transformed into a human grinder. The takfir discourse deepens the dimensions of alienation within its religious legitimacy frame. It is a fact that these structures which appear to present a compensation to the Muslim people who have been oppressed and exploited in the adventure of modernization have problems with tradition, culture, other people, and even God and therefore, reality.

This study reflected the culture of society and alienation-related dimensions of religious culture under this section. It should be noted that culture generation is inevitable for societies, which is also indicated by Hegel. However, the problem is the weakness experienced in questioning this culture and criticizing it. In this case, culture turns into an insoluble issue between humans and reality. Religions which should illuminate people start to be associated with alienation when this issue is justified religiously.

3- Alienation in Daily Practices

Religions have multi-dimensional effects in one’s life, which arises from the inclusionary quality of religion and is related to the search for meaning. Religion also covers both practices and daily lives. This study analyzes how alienation affects the daily lives and certain religious practices under this title.

The most typical example in this regard can be seen in consumption ethics and relationships. As known to all, consumption society insists on its own culture and ethics. Identities are transformed as the emergence of consumption culture in every area is accompanied by the economic, political, and social rise of the sections called religious, which results in the loss of religious purposes and scopes regarding

people and society. We can witness the multi-dimensional reflections of this problem. In other words, houses are now full of household goods, so there is almost no space left for people, which seriously affects the relationships with the guests, neighbors, and relatives and causes people to get lost in personal labyrinths. It becomes harder for people to get in the houses which have become narrower in time. The fact that consumption dictates its own relationships and ethics consume the real-life practices of religion even if the religious discourses are repeated, and this results in the justification of consumption ethics and relationships with the combination of religious discourses on one hand.

On the other hand, the consumption-based ideology also consumes the interpersonal relationships, which creates a temporariness in the religious relationships and resets people's memories. Certain practices have been transformed as a result of religious classes' rise following the economic and social developments after the 1980s. These practices formally have religious characteristics and these forms, the content of which is determined by the consumption ethics, may gain a religious identity.

Certain reflections of religious practices seem to bear the traces of this alienation. Practices are not the essential religious goals. They are performed for the purpose of keeping the relationship with Allah active and being cautious and purified. For instance, performing prayer five times a day is related to purifying and making an effort not to deviate from the divine path. Visible and invisible aspects of praying serve such purposes for the believers. The Quran reflects a fact through Shuayb, whose nation reacted to him saying "O Shu'ayb, does your prayer command you" when he told them to be careful in measurements¹⁰, which reflects the goals of prayers and their relationships with the daily lives. The termination of the relationships between religiousness and ethics transforms prayers into a mechanism within its narrow scope, and prayers may turn into a ritual. Therefore, prayers' function of directing people to the path of reality, which can be called *Sirat al-Mustaqim*, get distorted in this regard.

The most suitable example for alienation in terms of prayers can be seen in the pilgrimage or umrah trips, both of which have become a trend in the last 10-15 years. However, these sacred trips which should purify people now include shopping and consumption activities, or the purification process may be mechanical in time. These trips are also occasionally related with the statement "cleaning the records", which reflects receiving support from an ideology of automatically cleaning all sins throughout the year. The content of the responsibility related to pilgrimage and umrah and the meaning of purification becomes nullified in this context. On one hand, a prayer is seemingly performed but its contribution to reality becomes unclear. On the other hand, pilgrimage and umrah have turned into a belief tourism. Therefore, they are prioritized with their touristic dimensions in one's life. The generalization regarding the concept of belief

¹⁰ Hud: 11/86-87.

tourism or religious justification of it with its secular content can be assessed accordingly.

In addition to the spreading of technological and communicational means, the extensive negative impacts of personalization create an alienation through the transformation of interpersonal relationships from face-to-face concepts to virtual facts. The weakening of religious emphases of visits and face-to-face relationships in practices and transformation of them into insincere messages and images weaken friendships and feelings of responsibility toward society. Mobile phones playing adhan and alarms and other religious messages make this weakness deeper instead of overcoming it. Such an isolation makes people more isolated and alienated.

Conclusion

Alienation is a significant handicap, the qualities of which are strengthened by the present time. The theoretical religion, which indicates the basic discourses of Islam, has the content that will help overcome alienation. However, particularly considering the changes and current state in Turkey, we can mention severe social alienation in our society. This study reviewed the concept of alienation considering the relationships between people and truth. From this point of view, it is fair to state that alienation first emerges in the mental stances of Muslims. Other practices in social life are nothing but the reflections of this mental case. The arguments in this study may be opposed considering the rise of religiousness indicators. However, these indicators may be misleading in assessing the problems. The fact that religion is a significant justification resource may cause alienation that is occasionally accompanied by certain religious approaches. However, this does not require perceiving anything social as negative.

Reference

- Chevalier, Jean; "Din Fenomeni", *Din Fenomeni*, Trans. Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yay., Konya 1993.
- Demirer, T.-Özbudun, S.; *Yabancılaşma*, Öteki Yay., Ankara 1999.
- Hegel, G.W.F. ; *Tarihte Akıl*, Trans. Önay Sözer, Second Edition, Kabcı Yay., Ist. 2003.
- QURAN AL-KAREEM.
- Marx, Karl; *1844 El Yazmaları*, Trans. Murat Belge, Second Edition, Birikim Yay., Ist 2003.
- Tekin, Mustafa; "Ateizm İle Teizm Arasında Yabancılaşma-Hangi 'Ara'da Görüşeceğiz?", *Birikim*, p. 320, date: 2015.
- _____, "Mevlâna Celâleddin Rûmî'de Din ve Yabancılaşma", *I.U. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I, I.1, Malatya 2010.

الاغتراب التديني (الديني)*

أ. د. مصطفى تكين

جامعة اسطنبول - كلية الإلهيات؛ قسم فلسفة الأديان: mtekin@hotmail.com

ترجمة: رياض علو

الخلاصة:

يتطرق هذا المقال إلى وجه العلاقة بين الدين والاعتراب. والبحث فيما إذا كان الدين يشتمل على عامل تغريبي أم لا؟ وقد تم تناول الدين هنا على أساس تصنيفين مختلفين هما الدين الشكلي والدين / الاجتماعي / التطبيقي. وعلى الرغم من تعريف الدين بشكل عام أو اعتباره وسيلة للتغلب على الاعتراب، إلا أنه يمكن الحديث عن جملة من العوامل التغريبية للدين السائد في الحياة الاجتماعية اليومية للناس. وانطلاقاً من هذا الجانب فإننا نستعرض في هذا المقال الفكر القائل بوجود علاقات إيجابية بين الاعتراب والدين الاجتماعي. وتمت دراسة هذه الأطروحة تحت ثلاثة عناوين رئيسية هي: الاعتراب الفكري والعقلي، والاعتراب في الثقافة الدينية، والاعتراب في العبادات والمعاملات "الممارسات" اليومية. ولقد تم تحليل الاعتراب في المقال بشكل أكثر ضمن إطار العلاقات القائمة بين الإنسان والحقيقة، كما تم التوصل في النهاية إلى نتيجة تفيد بوجود علامات الاعتراب بنسب معينة.

الكلمات المفتاحية: الدين، الاعتراب، الدين النظري، الدين الاجتماعي، الثقافة

"Din" dârâne Yabancılaşma

Özet

Bu makale, din ve yabancılaşma arasındaki ilişkiye bir boyutuyla değinmektedir; dinin yabancılaştırıcı işlevi var mıdır? Burada din, iki farklı kategoride ele alınmıştır; teorik din ve sosyolojik din. Genel anlamda din yabancılaşmayı aşacak bir potansiyel olarak tanımlanmakla birlikte, gündelik sosyal hayatta yaşanan dinin bir takım yabancılaştırıcı işlevlerinden bahsetmek mümkündür. Bu açıdan biz, makalede, sosyolojik din ile yabancılaşma arasında pozitif ilişkiler olduğu tezini öne sürmekteyiz. Bu tez üç başlık altında denenmeye çalışılmıştır. Bunlar; fikri ve zihinsel yabancılaşma, Din kültüründe yabancılaşma ve gündelik ibadet ve pratiklerde yabancılaşma. Makalede yabancılaşma, daha çok insan ve hakikat arasındaki ilişkiler içerisinde analiz edilmiş ve nihayet belirli oranda bir yabancılaşma işaretlerinin var olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din, Yabancılaşma, Teorik Din, Sosyolojik Din, Kültür

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Din" dârâne Yabancılaşma التي نشرت في العدد الثالث من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (مصطفى تكين، الاغتراب التديني (الديني)، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٦، العدد: ٣، ص ٥٥-٦٦). من الواجب أن يستند في الاقتباس إلى المقالة التركية.

Religiously Alienation

Abstract

This article mentions the relations between religion and alienation with a facet; Does religion alienate humanbeing? We handle religion into two categories; theoretical and sociological religion. In general sense, religion is characterized as a potential power for going beyond alienation. But it is possible to mention positive functions for religion in daily social life. We propose that there are positive corelations between sociological religion and alienation in this article. This thesis is tried in three categories; Intellectual and mental alienation, alienation in religious culture and alienation in daily social life. Alienation was analyzed within the relations between humanbeing and truth. At last, it is possible to mention alienation.

Keywords: Religion, Alienation, Theoretical Religion, Sociological Religion, Culture

يُعد كل من مفهوم الدين ومفهوم الاغتراب اللذين يشكلان موضوع المقال، سواء بذاتها أم بعلاقتها الإيجابية.

والسلبية ميداناً خصباً لنقاشاتنا وأبحاثنا المستمرة في هذه الحياة. ولقد تحول الاغتراب مع مفاهيم أخرى مثل: ما بعد الحداثة وعالم الصور ومجتمع الاستهلاك، تحول اليوم إلى إشكالية جدية ومهمة، وذلك لأن تحليل مفهوم الاغتراب أصبح بالتدرج يستوجب تناول علاقاته وارتباطاته مع ميادين أخرى إلى جانب تناوله بذاته، فكل الأمرين على القدر نفسه من الأهمية. ومن جانب آخر، فبينما يعقد ويصعب ازدياد عدد سكان المدن والتمدن وصناعة الثقافة وثقافة المشاهير أو الشهرة ووسائل الاتصال السريع من أمر تنمية الإنسان حتى لروحه وذاته وتلبية احتياجاتها، فإن انتشار العنف وانهار الحالة النفسية وتحطم شبكة العلاقات التقليدية وازدياد حالات انفصام الشخصية يبرز لنا عنواناً عريضاً هو: الاغتراب.

يتأطر مقالنا هذا بدراسة سوسيولوجية العلاقة بين الدين والاغتراب؛ إذ مما لا شك فيه أن دراسة هذه العلاقة تحتم علينا التوقف على تأثيراتها المتبادلة بمظاهرها الاجتماعية إلى جانب تناول التأثير الصياغي والبنوي الذي يمتلكه كل من المفهومين على الآخر. وأما في هذا المقال فإننا سوف نتجنب الخوض في النقاش بمثل هذا الإطار العام وسنحاول قدر الإمكان تضييق حدود تحليلنا، وعلى هذا فسوف نكتفي في هذا السياق بالقيام فقط بتحليل سوسيولوجي حول العوامل التغريبية للدين.

ونرى ضرورة إضافة أمرين آخرين بهدف إيضاح وتحرير ميدان البحث والنقاش. فكما هو معلوم أن هناك طروحات عدة تبين التأثيرات السلبية والإيجابية التي يمتلكها الدين تجاه الاغتراب. فالمقالات اللاهوتية التي تكتب في هذا المجال تدخل إلى هذا النقاش أو الجدل من خلال اعتبار الدين عاملاً فعالاً في تجاوز

الاغتراب. وأما نحن فإننا نسعى هنا بالدخول في نقاش مغاير من خلال تناول الأبعاد التغريبية للدين. ونعتقد بأن النقاش الذي نخوضه واقعي وذو قيمة ومعنى في ظل الظروف الراهنة التي يمر فيها المسلمون بتحويلات وتغييرات طائفية، وثقافية، واجتماعية، وسياسية.

إذاً؛ فما المضمون الذي نقصده بكلمة الدين عندما نتحدث عن البعد أو الجانب التغريبي للدين؟

يمكننا في هذا السياق، بغية جعل النقاش عملياً أكثر، التوقف على بعدين للدين.

أما الأول؛ فهو نظريات الدين. ونقصد بذلك حالة الخطاب القوي المجرد للدين.

وأما الثاني؛ فهو دخول نظريات الدين إلى حيز التطبيق العملي بتماسه مع المجتمع، حيث إن الدين هنا يكتسب شكلاً أو صيغة داخل مجتمع ما ويتنوع تطبيقياً. وسوف يتم خلال تحليلنا الذي يتناول العلاقة بين الدين والاغتراب وبنسبة كبيرة استخدام مضامين الناحية الاجتماعية التطبيقية^(١).

وبعد أن قمنا بهذا التوضيح حول تحديد جوانب مقالنا يمكننا التعريف بطرحنا أيضاً؛ فإنه يطال المفاهيم والممارسات الإسلامية التي رافقت ما شهدته أوساط المحافظين المتدينين اعتباراً من عام ١٩٨٠ من تحولات وازدياد لمستوى الرفاهية وارتفاع وتيرة الاصطفاف الطائفي وانتقالها من الموقع الثانوي والجانبى للحياة نحو المركز. فأحياناً تحدث لدى المسلمين خيبة أمل واقعية بشأن المزاعم أو الدعوات الدائرة حول الدين في إطار هذه المفاهيم والممارسات المنزلة نحو ما يُعرف بالترف الفكري. وإن «الثقافة الدينية» والممارسات الطارئة أو المنتجة حديثاً تجلب معها نوعاً من الاغتراب. ومن ناحية أخرى يمكننا استعراض تحول الجماعات التي تعتبر الإسلام ديناً مثالياً إلى حالة من الراديكالية أو التطرف والوقوع في دائرة الاغتراب وذلك كإحدى نتائج انعدام العدالة والأمن والمساواة على نطاق واسع في العالم. والآن وقبل كل شيء سوف نلقي نظرة سريعة ومختصرة على مضامين مفهومي الاغتراب والدين وعلاقتها المتبادلة بغية رسم إطار مفهومي.

أ) الاغتراب:

يتصدر مفهوم الاغتراب الموضوعات التي تدور حولها النقاشات في العصور الحديثة. ويُعد المضمون السلبي الذي تم إضافؤه على هذا المفهوم سبباً لإعادة التفكير من جديد حول «الإنسان». وذلك لأنه يتضمن تحليلاً حول تحول الإنسان أو انسلاخه عن ذاته وأسباب ذلك. وفي هذا السياق يمكن تعريف الاغتراب قبل كل شيء بأنه «كل شيء يحول دون التقاء الإنسان مع ذاته»، أو «المسافة التي تفصل بينه وبين ذاته». وإن المسافة التي نتحدث عنها يمكن قراءتها بكونها مساراً اجتماعياً أو سياسياً أو ثقافياً يشكل عائقاً أمام رؤية الإنسان «لذاته»، وذلك أكثر من كونها واقعة مكانية. وعلى هذا فإن كافة العوائق التي تحول دون تمكن الإنسان من أن

(١) يمكن تسمية نظريات الدين وتطبيقاته العملية بالدين النظري والاجتماعي.

يكون «ذاته» هي عوامل تعريبيه. فنتيجة لعدم تمكن الإنسان من الالتقاء مع حقيقة ذاته، وبسبب العوامل أو العناصر التي تعمل على الحلول محل هذه الحقيقة يظهر الإنسان ككائن متحول أو منسلخ عن ذاته وربما متممض لذات أخرى.

عند الحديث عن الاغتراب يتبادر إلى ذهننا اسمان مهان لا بد من ذكرهما في هذا المجال. أما الأول فهو هيغل Hegel. الذي ينطلق في نظريته من التمييز بين الطبيعة والثقافة. فهو يقدم الطبيعة على الثقافة، ويقول إن الإنسان قد أسس عالماً ثانياً مغايراً لعالم الطبيعة. فوفقاً لرأي هيغل هناك عالمان من حيث الوعي العام، وهما عالم الطبيعة وعالم الروح «الروحي». فالعالم الروحي هو العالم الذي أحدثه الإنسان، وهو عالم روحي بغض النظر عن تصميمه الإلهي. وهو يتحقق في الإنسان ويظهر للوجود من قبله^(٢).

يصف هيغل الاغتراب في كتابه «ظواهرية الروح» بأنه مرحلة ضرورية تضطر الروح لعبورها لتتمكن من تأسيس فرديتها الخاصة وتكوين شخصيتها الجوهرية، ولكنها واجبة التجاوز، فهي مؤقتة^(٣).

ويُفهم من ذلك أن الإنسان وفقاً لرأي هيغل بإمكانه التجاوز أو التغلب على الاغتراب بقدر تمكنه ونجاحه في تجاوز هذه المرحلة الضرورية وإقامة العلاقة من جديد مع مرحلة الطبيعة. فهيجل يلفت النظر هنا إلى العقبة التي شكلتها ثقافة الإنسان بين ذاته وبين عالم الطبيعة.

وأما الاسم الثاني فهو كارل ماركس. إذ يحلل ماركس الاغتراب من خلال مفهوم «العمل»؛ حيث إن المشكلة الأساسية تتمثل في ظهور قوة العمل الجماهيرية الجماعية من جهة، ومن جهة أخرى في تحولها إلى سلعة. فوفقاً لرأي ماركس فالشيء الذي ينتجه العمل أي «النتاج» يظهر كشيء غريب تجاه العمل وكقوة مستقلة عن العمل والمنتج. فتتاج العمل يصبح عملاً متحولاً إلى مادة، ويتحول المقابل (الأجرة) إلى مادة أدى إلى فقدان حقيقته بالنسبة للعمال ثم عبودية للمادة ورغبة في التملك الأمر الذي تسبب في ظهور الاغتراب الذاتي^(٤). .. إن ما يحدث هنا من تحول لعمل والسلعة المنتجة إلى قوة مستقلة عن المنتج يشكل مشكلة ذات خطورة وأهمية. فحسب وجهة نظر ماركس «أصبح امتلاك الأشياء اغتراباً جدياً بحيث إنه كلما زاد إنتاج العامل من الأشياء قلت الأشياء التي يملكها، وزاد وقوعه تحت سيطرة وسيادة إنتاجه ورأس ماله.

إن كل هذه النتائج تدخل ضمن التعريف الآتي: إن علاقة العامل مع نتاج عمله الذاتي «الشخصي» كعلاقته مع شيء غريب. وإذا ما انطلقنا من هذه المقدمة يتبين بأنه كلما زاد العامل من اجتهاده في عمله وبذل نفسه ازداد العالم المغترب المشيء الذي يخلقه قوةً ضده، وكلما أصبح هو وعالمه الداخلي أكثر فقراً قلت الأشياء

(٢) هيغل، العقل في التاريخ، ترجمة: أوناي سوزر، ط ٢، إسطنبول، منشورات كابالجي، ٢٠٠٣، ص ٥٥.

(٣) غل دمير - سبيل أوزبودون، الاغتراب، أنقرة، منشورات أوتكي، ١٩٩٩، ص ١٢.

(٤) كارل ماركس، مخطوطات ١٨٤٤، ترجمة: مراد بلغة، ط ٢، إسطنبول، منشورات بيريكيم، ٢٠٠٣، ص ٧٥.

العائدة إليه. وذلك تماماً كما هو الحال في الدين. إذ كلما بذل الإنسان لإلهه أشياء أكثر بقي له أقل... أي إن الحياة التي منحها العامل للأشياء تواجهه كشيءٍ عدوٍ وغريب^(٥). وكتيجة طبيعية لكل ذلك يخرج نشاط المنتج من كونه لذاته «نفسه» وعلى هذا فإن الشخص يفقد هويته الذاتية^(٦).

إن مفهوم الطبيعة أو الفطرة البشرية تنصدر بصورة حتمية مقاربات هيغل وماركس للاغتراب. وذلك لأن اغتراب الإنسان، سواء في تقسيم هيغل للعالم إلى طبيعي وروحي أم في تحليل ماركس الذي يتم من خلال العمل «الجهد»، يتحقق في المسافة التي تفصل بين الإنسان والطبيعة. يتم تعريف الطبيعة هنا على أنها أنقى حالة إنسانية. وحسب قناعتنا فإن الاهتمام بمفهوم «الطبيعة» في الغرب يشير إلى ناحيتين.

الناحية الأولى تمثل اعتراضاً، مع الدخول إلى عصر الحداثة التي تولي الأولوية لكبح جماح الرغبات والطموحات الإنسانية من أجل تمكين المسيحية من تنمية وتطوير الإنسان ليكون - إن جاز التعبير - إنساناً كاملاً.

والناحية الثانية هي إعادة تكوين وجهة النظر المؤمنة بالإنسانية وجعل الأولوية للنظرة المتجهة إلى الطبيعة. إذ تُعد نقطة بداية جيدة في سياق الاعتماد على المشاهدة والتجربة ضد وجهة نظر دين الوحي. إلا أن استخدام مفهوم الطبيعة «وبالأخص طبيعة الإنسان» في الغرب يشمل دائرة واسعة من متطلبات ورغبات الإنسان النابعة من ذاته البشرية دون تمييز بين «الفجور» و«التقوى» [سورة الشمس: ٨]. وفي هذه النقطة يمكن الحديث عن حصول تمايز أو اختلاف بين مفهوم «الفطرة» والطبيعة.

إن الأمر الأساسي الذي ينبغي وضعه تحت المجهر هو تحول المنتجات التي يوجدها الإنسان - بما في ذلك الثقافة - إلى عامل يغربه عن ذاته؛ أي تحولها إلى عنصر يفصل بينه وبين ذاته.

يجري العمل على تلبية الاحتياجات الأساسية للإنسان بشكل ما ضمن نطاق الحياة اليومية. وبهذا المعنى فإن الأشياء - التي هي عبارة عن وسائل ضرورية لتأمين استمرارية حياة الإنسان وتسهيلها - عندما تتحول بعد مدة من الزمن بحد ذاتها إلى أهداف لحياة الإنسان، وتبعد الشخص عن هدف تحقيق حياة مطورة للإمكانات والطاقات البشرية فإنها تحمل طبيعة أو صفة تغريبية. فمثلاً؛ يُعد المسكن حاجة إنسانية أساسية، لكن إدخال الإنسان لسنوات حياته المستقبلية تحت وطأة الرهون، واللجوء إلى قروض طويلة الأجل في سبيل تلبية حاجة المسكن قد يغرب عمل الشخص وحياته عن نفسه. وكذلك فإن الأشياء المنزلية في البيت ينبغي في الأصل أن تكون وسيلة لتسهيل حياة الإنسان، ولكنها يمكن أن تتحول في المجتمع الاستهلاكي إلى أهداف

(٥) المرجع السابق ص ٧٥ - ٧٦.

(٦) المرجع السابق ص ٧٨ - ٧٩.

بذاتها حيث تستوجب تبديلها باستمرار ودفع الإنسان إلى العمل من أجلها. وهكذا فإن ما ينتجه الإنسان من ثقافة، وأنماط سلوك، من أجل تلبية حاجاته الأساسية في الحياة اليومية تتحول إلى عامل تعريبي. وفي هذا الصدد لا بد أن نقول إن هيغل وماركس قد تناولا المسألة من جانب مهم.

ب) الدين والاغتراب:

لم يوجد الإنسان في هذه الدنيا بإرادته الشخصية. وإنه بطبيعة الحال مع وعيه الأول سوف يطرح أسئلة حول نفسه والعالم الذي وجد بداخله. وإن الأسئلة التي يطرحها الإنسان نتيجة مواجهته مع نفسه والدنيا تدور حول البحث عن الغاية والمعزى. وهذه الأسئلة أو الحالة تشبه تماماً ما يحدث لأحدنا عندما يوجد لأول مرة في مكان لا يعرفه، فيبدأ بمحاولة التعرف على المكان والبحث عن سبب وجوده، وما يترافق مع ذلك من تنامي مشاعر القلق والتوتر حول الأحداث المحتملة التي يمكن أن يواجهها.

إن مسائل كيفية القوم إلى الدنيا وسببه وغاية الحياة وما بعد الموت تشكل مصدر قلق وانشغال لبال الناس جميعاً بقدر اهتمامهم بها. ولا شك أن الفرد يودّ معرفة هذه المسائل والتوصل إلى معانيها وفهمها؛ إلا أن النتيجة التي تتوصل إليها أفكاره حول «نفسه» و«العالم» أو الدنيا لن تكون معلومات كافية محيطة بكل شيء حول الدنيا ونفسه لكونه كائناً محدوداً. وبالطبع فإن الإنسان لن يتخلى عن محاولته وسعيه لمعرفة هذه المسائل التي تقلقه، إلا أنه في كل مرة سوف يتوقف مصطدماً بحدوده المحدودة. ومن جانب آخر: إن المعلومات والتجارب والمحاكمات المطورة بالعمليات الداخلية من أجل فهم حقيقة الدنيا والذات يمكن إعادة اختبارها وتجربتها داخل الحياة. أما الهدف الوحيد لمعرفة الفرد لذاته أو فهمه هو تجاوز الاغتراب والتغلب عليه، وأما عدم تمكنه من التعرف على ذاته وعلى الدنيا بحقيقتها فهو مظهر من مظاهر الاغتراب. وذلك لأن التخبط بشأن «الحقيقة» أو «الانحراف عنها يعمق الاغتراب»^(٧).

ويُفهم مما تقدم أن المشكلة الأساسية من ناحية الاغتراب هي عدم تمكن الإنسان من إنشاء علاقة صحيحة سليمة مع الحقيقة المتعلقة بنفسه وبالدنيا والمسائل التي أشرنا إليها آنفاً؛ مثل المكان الذي جاء إليه وسبب الحياة وأحوال ما بعد الموت.

لقد طرحت الأيديولوجيات والفلسفات والأديان الكثير من الآراء ووجهات النظر المختلفة حول ماهية الإنسان ووجوده في الدنيا؛ أي حول حقيقة ذاته. وتدور آراء الأيديولوجيات والفلسفات حول تعريف الإنسان ضمن حدود الدنيا، ولأنها لا تمتلك آراء وأفكاراً حول الميتافيزيقيا والحياة الأخرى فإن مفاهيم الحقيقة

(٧) مصطفى تكين Mustafa Tekin، «الاغتراب بين الإلحاد والإيمان - أين نلتقي؟»، بيريكيم Birikim، st. S. 320، عدد: ٣٢٠،

لديها أيضاً محدودة بحدود الدنيا. ولعل التي قدمت للإنسان إضاءات وتوضيحات أكثر إحاطة وشمولاً في موضوع الحقيقة هي الأديان. وذلك لأن الأديان تحاول الإجابة على أسئلة الإنسان الأساسية التي هي: من أين جاء؟ ولماذا يجيء؟

أي ما الغاية من الحياة؟ وما حقيقة ما بعد الموت؟^(٨) وهكذا يزيل إشكالات الفهم والمعرفة التي تشغل عقله وفكره بشأن هذه المسائل. وفي هذه النقطة بالضبط تشكل الأديان الإمكانية والفرصة الأكثر أهمية في مسألة سعي الإنسان ومحاولته التغلب على الاغتراب. وبإمكاننا القول هنا إن إرسال الأنبياء إلى الأمم والمجتمعات أيضاً له مدلول وهدف من ناحية حمل الإنسان على مواجهة هويته وجهاً للوجه.

إن الوجود في الدنيا والحياة القائمة فيها تلعب دوراً في خلق عوامل تبعد الإنسان عن هدفه أو غايته النهائية. فالدنيا في الواقع هي فرصة مهمة للإنسان من أجل التحضير لحياة أبدية. إلا أن تحول الدنيا إلى هدف وغاية أساسية بحد ذاتها يشكل بعداً مهماً لاغتراب الإنسان. وقد أشارت المقاربات والاتجاهات التصوفية بكثرة إلى هذه الحالة، وبشكل خاص فلسفة وحدة الوجود؛ حيث يلاحظ بشكل واضح جنوح الإنسان نحو الاغتراب وارتباطه به نتيجة الموقف السلبي الذي يتشكل في هذه الفلسفة تجاه الدنيا. فترى هذه الفلسفة "أن الإنسان الذي جاء إلى هذه الدنيا منفصلاً عن كله يعيش في الدنيا حالة حسرة وشوق، ويرغب بشدة في اللقاء بكله والفناء فيه والبقاء معه. وهذه الحالة، أي الفراق، تخلق إحساساً وشعوراً اغترابياً بين جوانح الإنسان. ومن جانب آخر فإن الوجود في الدنيا في سياق عدّه فراقاً يعبر بطبيعة الحال عن حالة اغتراب. وبينما تؤمن هذه الحالة للإنسان التركيز من جديد على ماهيته، فإنها في الوقت ذاته تقوده إلى طريق التغرب عن الدنيا. وبناء عليه فإن الشيء الذي يوصي به أو يقدمه التصوف بشكل عام، وتصوف مولانا جلال الدين الرومي بشكل خاص، للإنسان لمواجهة الإحساس الاغترابي الذي هيمن عليه ابتداء من قدومه إلى هذه الدنيا هو التغرب عن الدنيا الغربية عن الإنسان والتي من المحتمل أن تصيبه بحالة الاغتراب"^(٩).

وهنا ندع جانباً مناقشة مسألة نجاح أو عدم نجاح الفكر التصوفي في تأسيسه علاقة سليمة مع الدنيا، ونذكر بتأكيدات التصوف حول مسألة إمكانية تحول الدنيا لحاجز مهم يفصل بين الإنسان والحقيقة. وبالإضافة إلى ذلك نبين إضفاء مفهوم أو نظرية «التغرب عن الدنيا» التي جاء بها التصوف معنىً إيجابياً على الاغتراب، إضافة إلى إمكانية خلقها فرص التقاء الإنسان مع ذاته من جديد.

ومن جهة أخرى فقد أوضحنا إمكانية تحول المنتجات الثقافية والتكنولوجية وغيرها التي يوجد بها الإنسان في الدنيا إلى عوامل تبعده عن حقيقة ذاته فتصبح سبباً من أسباب الاغتراب. عندما توصي الأديان

(٨) جين شيفليير، «ظاهرة الدين»، ترجمة، محمد آيدن، قونيا، منشورات علوم الدين دين بيليمر، ١٩٩٣، ص ١٠-١١.

(٩) مصطفى تكين، «الدين والاغتراب لدى مولانا جلال الدين الرومي»، مجلة كلية الإلهيات، عدد ١، ملاطيا، ٢٠١٠، ١/١١١.

بحياة متسمة بالصفاء والبساطة بشكل عام فإن ما تود تحقيقه بنسبة كبيرة هو عدم فقدان الإنسان لحقيقة ذاته. إن هذه المتوجات التي وصفها هيغل بالروحية والمشكلة من قبل الإنسان تكون تراكمًا هائلًا في التاريخ، ويُمكن أن يُسحق الإنسان تحت ثقل هذه التراكمات ويفقد ذاته، ويمكن القول إن للأديان وظائف تذكيرية في هذه النقطة بالتحديد، وإن الأديان ولاسيما الدين الإسلامي ومن الناحية النظرية منه تحديدًا يمكن أن تكون سداً منيعاً أمام اغتراب الإنسان، وإنها أتاحت فرصاً لالتقائه مع ذاته، وأحاطت بالإنسان ككل، وجعلته قريباً إلى الحقيقة إلا أن كل هذه الامور ترينا أهدافاً ومثاليات الأديان وبخاصة الدين الإسلامي. ولكن دراسة علاقات المسلمين مع الاغتراب في الحياة اليومية تُعد بعداً آخر للمسألة. وإنما من الآن فصاعداً سوف نحاول التحليل والبحث فيما إذا كانت مفاهيم المسلمين الإسلامية تولد الاغتراب أم لا. وذلك من زوايا مختلفة.

ج) الدور التغريبي للدين:

كما ذكرنا آنفاً أننا سوف نحاول دراسة الفرضية القائلة: إن بعض مفاهيم الإسلام وممارساته العملية التي ظهرت إلى الوجود تشكل سبباً للاغتراب. ونود القيام بذلك تحت ثلاثة عناوين رئيسية:

١- الاغتراب الذهني والفكري:

إذا تطلب الأمر منا ذكر مفهوم يحمل أهمية مركزية بالنسبة للإنسان فلا بد بكل الأحوال من التعبير عنه بـ "الحقيقة". فبينما تحمل الحقيقة من جهة معاني قريبة من كلمة "الحق" التي تشير إلى الله تعالى، فإنها من جهة أخرى تحمل مضامين أخرى مثل: مطابقة الأصل والأساس والواقع.

إن هناك علاقة حتمية بين الله كحق لا شك فيه وبين الحقيقة المطابقة للواقع. فقبل كل شيء هناك حقيقة وواقعية للأشياء، وإن الإنسان يتصور ذاته وهذه الأشياء بشكل ما إلا أن نتيجة كل تصور مشكوك بمطابقتها لحقيقة المعلومة المشكولة، وهذا الأمر هو حالة نابعة من الضعف والنقص الموجود في الإنسان، ومن واقع الأشياء ومنظورها ومشهداها أيضاً. وأما حقيقة الأشياء فعند الله تعالى، وعليه فإن الإنسان على المستوى الأفقي يتحدث عن المظاهر والانعكاسات المختلفة للحقيقة، وفي الأصل يقلص المسافة التي بينه وبين نفسه من خلال السعي لإدراك حقيقة ذاته والأشياء. وهنا يكون الشيء المنتظر من الإنسان بالدرجة الأولى هو البحث عن الشيء المطابق للحقيقة. وأما انعكاس هذا على المستوى الاجتماعي فليس محاولة إثبات الإنسان أحقية أفكاره ومعتقداته وتصرفاته في الحياة اليومية وفي علاقاته مع الإله والإنسان والمحيط وفي أفعاله، وإنما على العكس من ذلك وهو عدم التهاون مع الباطل والخطأ، والتسليم لصاحب الحقيقة في الأحوال التي يظهر فيها عدم أحقيته.

إن المشكلة الأولى التي تبدو في هذه النقطة هي اعتبار تصوراته الدينية هي الأصح وعدم الاكتراث بأخطاء المسلمين. فالإسلام بالنسبة للمؤمنين به دلالة وتعبير عن حقيقة ما، ولفت للأنظار أو إشارة إلى الحقيقة

الدائرة حول علاقة الإله مع الإنسان، والإنسان مع الإنسان، والإنسان مع الطبيعة أو البيئة المحيطة به. إلا أن جنوح المسلمين إجمالاً نحو الدخول ضمن سياق إسلام مقولب ونمطي أكثر من البحث عن «الحقيقة»، والذي يؤدي بالنتيجة إلى تقديم هذه المفاهيم على الحقيقة، يظهر لنا احتمالية تحول مفهوم الإسلام بحد ذاته وبشكل خاص على المستوى الذهني والفكري إلى عامل تعريبي، وتشكيله لحد أو حاجز فاصل بين الإنسان والحقيقة. إن التوقف على عدة انعكاسات لهذه المشكلة قد يساعدنا في توضيح وشرح المسألة بشكل أفضل.

الانعكاس الأول: إذا ما اعتبرنا الإنسان، بوصفه فاعلاً والنصوص الدينية بوصفها مفعولاً به، إذا ما اعتبرناهما بعدين في مسألة تكوّن مفاهيم الإسلام والمعارف التي تدور حولها، فلا بد لنا من الإقرار بأن نشاط الاجتهاد له الدور الأبرز والمتصدر في محاولتنا لتكوين معنى سليم لأمرين خطيرين ومهمين مثل فهم وتصوير عبارات النص بالذات وكذلك الإنسان الفاعل، ومن ثمّ التوصل إلى الحقيقة. وهذا يعني أن الأفهام والتصورات والاستنباطات ليست مطلقة، والنتيجة هي أن يكون الإنسان خلال سعيه للتوصل إلى الحقيقة في حالة بحث وتجديد وتطوير مستمر لنفسه.

إن حالة الجمود التي تسود العالم الإسلامي نابعة نوعاً ما من الثبات؛ والحاصل تقليص الحقيقة وحصرها بحالة ظرفية معينة، والحق أننا نرى هذا ضمن المدافعات عن الفهم لجامد للإسلام الذي ينتشر في المجتمعات المسلمة.

إن هذه الحالة التي تُعد بالدرجة الأولى ضعفاً ذهنياً تحدث شرخاً كبيراً بين الإنسان والحقيقة باستنساخ فهم للإسلام مقيد بمكان وزمان ما، وكذلك ثقافة وتاريخ ذلك المكان والزمان؛ وبينما ينبغي أن تكون هذه المدافعات عاملاً شارحاً ومفسراً للدين فإنها تتحول بفهم قاصر وضيق إلى مصدر للابتعاد عن الحقيقة.

إن التأمّلات والمطالب التي ينبغي على المسلمين القيام بها وتحقيقها بمصادقّة وإخلاص، مثل التواجه مع الحقيقة والسعي في طلبها، يمكن على أية حال أن تترك مكانها المدافع عن جملة من المفاهيم الإسلامية الضيقة. وفي الواقع ينبغي أن يكون بحث المؤمن المستمر دائراً حول حقيقة الأشياء، وهذا الأمر يستلزم توفر موقف عقلي أو ذهني محترم للحقيقة ومطالب بها.

يعاني العالم الإسلامي من مشكلات ومعضلات جدية في هذا الموضوع. فمظاهر الضعف التي يمكن أن نلاحظها في الحياة اليومية من حالات الخداع والاحتيال والغش والهوس بالمادة والغفلة، وخاصة في مجال احترام ومراعاة حقوق الله والإنسان والبيئة، تتجلى على شكل حواجز أو مسافات تفصل بين الشخص والحقيقة. والأهم والأخطر من ذلك هو احتمالية أو إمكانية الاستخدام الخاطيء للخطاب الديني لتوليد حالة من المشروعية لهذه المسافة التي تفصل بين الشخص والحقيقة بالاعتماد على الخطاب الديني. وفي هذا الإطار

يُعدُّ عدم إحقاق العدالة (أي وضع الأشياء في أماكنها) مرتبطاً بالدرجة الأولى بالابتعاد عن الحقيقة. ونعتقد أن هذا الأمر مشكلة عقلية «ذهنية» وفكرية قبل كل شيء.

أما المشكلة الثانية المرتبطة بالاغتراب الذهني والفكري فهي العلاقات التي أقامها المسلمون مع الأدوات والوسائل الدنيوية وبشكل خاص مع السلطة، وما جلبته هذه العلاقات من تحولات ذهنية.

إن شأن الدين الإسلامي هو كشأن كافة الأديان الأخرى يطلب من المؤمنين اتخاذ مواقف محددة تجاه الحياة والأحداث والوقائع ويتنظر منهم الالتزام بذلك. وانطلاقاً من هذا فإنه يوصي بإقامة علاقة بنمط معين مع الهيئات كافة والأشياء المحيطة بالإنسان. ووفقاً لهذا المفهوم فعندما تقام كل علاقة ضمن الإطار المعين لها فإنها تعمل على إنضاج الإنسان وتضمن له أن يكون ذاته.

وينبغي أن نوضح هنا أن المقصود بالسلطة التي ذكرناها هنا ليس فقط السلطة الحاكمة المركزية، وإنما يضاف إليها مختلف أصناف السلطة الموجودة في المجتمع ومستوياتها وذلك بالمفهوم الفوكولتي.

إن وجود المسلم في الحياة الدنيا يحمله مسؤولية، ويطلب منه توجيه آليات القوة أو أدواتها التي يمتلكها كالنقود والسلطة والمكانة والمنصب وغيرها لإقامة العدالة كإحدى موجبات هذه المسؤولية. فالخصائص التحويلية لآليات القوة الموجودة في الوقت نفسه في طبيعتها يمكن أن تجلب مع مرور الوقت أحقية كون القوة هي في المركز وليست «الحقيقية». ويمكن أن يقوم انحراف أو فساد القوة في مختلف مستويات السلطة بوظيفة تغريبية.

لقد شهدت الطبقة أو الزمرة التي سميت بالطبقة المتدينة التركية نقلة نوعية اعتباراً من عام ١٩٨٠ وإلى اليوم، إذ انتقلت من الموقع الثانوي إلى المركزي، وارتقت من التصنيفات الدنيا إلى الوسطى والعليا. وقد ظهرت انعكاسات لهذه الحالة في الكثير من الميادين الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. وقد أحدثت جملة من الممارسات والتطبيقات، مثل فقدان القيم في داخل العائلة والتحول إلى الفردية، وازدياد الهوة بين الطبقات، وضياح مضمون الحجاب، وتسارع عملية الدنيوية «أو التحول إلى التعلق بالدنيا»، أحدثت تحولاً كبيراً لعالم العقل «الذهن» لدى المسلمين. وأما أساس المشكلة فهو يتمثل بإقدام الإنسان على تأسيس علاقة جديدة بين الدنيا وبين الله بهذه العقلية المتحوّلة إذ يبدأ الاغتراب في هذه النقطة بالضبط. وإن الجانب الملفت والمثير للاهتمام هو إمكانية عثور اغتراب الذهن والوضع هذا على مشروعيته من جديد ومن داخل الدين. وهكذا بإمكانه أن يؤدي إلى إبعاد المسلم عن الحقيقة مستمداً شواهد ومؤيداته من التفسيرات الدينية. وإذا أردنا هنا التحدث عن بعض المفاهيم أو التصورات الإسلامية مستخدمين تعبيرات ماركس نقول: إن التغطية على الحقيقة يمكن أن تقوم بحد ذاتها بوظيفة تغريبية. وإن دورة التحول تغيب الإنسان في كثير من الأحيان عن إدراك أزمة الوضع أو الذهنية التي يعاني منها.

ومن المشكلات الأخرى: إضفاء السلطة المختلفة الشرعية على مختلف أعمالها وإجراءاتها وإظهارها بمظهر الحق باسم الدين. فهذا الأمر أيضاً من شأنه تغريب عقل المسلم عن الحقيقة. ومن الوارد أن يجلب من كان مضطهداً ويعاني من التهميش الاقتصادي والثقافي والاجتماعي والسياسي عند انتقاله إلى المركز وصناعة القرار نمطاً مثل إضفاء المشروعية على القوة. ويمكننا ملاحظة هذا الأمر بكل وضوح في التوجهات التشريعية؟ وفهم مستويات السلطة المختلفة وخاصة لدى الجماعات الدينية. وتبدو أهمية هذا الأمر في سياق إظهار القوة لطبيعتها التحويلية ونقاط ضعفها المطالبة بالحقيقة.

٢- الاغتراب في «الثقافة الدينية»:

إن كل دين بعد تماسه مع المجتمع ضمن ظروف ولادته يتحول إلى طبيعة مؤسسية، ثم بعد ذلك ينتشر ويلتقي مع ثقافات مختلفة ويصبح جزءاً من تفاعلاتها. وقد شهد الإسلام أيضاً هذه العملية بعد نزوله في المجتمع العربي. وفي الوضع الراهن الذي وصلنا إليه اليوم يبارس المسلمون في شتى بقاع الأرض المختلفة الإسلام من خلال عناصر ثقافية متنوعة ومختلفة. ومن جهة أخرى فقد أجريت العديد من الأبحاث والدراسات العلمية بشأن فهم الدين في السياق التاريخي، وأصبحنا نمتلك اليوم ثروة علمية هائلة.

لقد مرت مرحلة زمنية طويلة جداً متمثلة بألف وأربعمئة سنة على الثقافة الدينية للمسلمين اليوم جالبة معها مفاهيم وتصورات كثيرة للإسلام. ومما لا شك فيه أن هذا الأمر كما يتضمن بالنسبة للمجتمع عوامل إيجابية، فإنه وبالقدر ذاته يحتوي على نتائج سلبية. ويأتي الاغتراب في مقدمة هذه السلبات.

نريد أن نتناول هنا ثلاثة أبعاد مختلفة للمشكلة المتعلقة بالموضوع. الأول، كما ذكرنا في الأعلى أيضاً، هو الدين ووضع الثقافة والأعراف والتقاليد مع التفسيرات العائدة إليه.

يستوعب الإنسان ويتشرب ثقافة المجتمع الذي يولد فيه ضمن عملية تنشئة اجتماعية، وإنه بالأساس يتعلم الكثير من الأمور والمسائل الخاصة بالدين ضمن هذه القوالب الثقافية. ويمكننا القول إن هناك شرائح واسعة في المجتمع تبني المعلومات والقوالب والصور التي تلقتها وتعلمتها مع ضمن عملية التثقيف الحياتية وتعتبرها صائبة بشكل قطعي طوال حياتها دون التوقف عليها وإجراء محاكمة فكرية وعقلية لها. وهكذا فإن مثل هذه الأعراف والتقاليد والثقافة قد تشكل عائقاً أمام فهم الإنسان للإسلام والحقيقة. ويمكن أن نوضح هذا الأمر من خلال مثال تشبيهي متمثل بكرة الثلج؛ فعندما ندرج كرة ثلجية صغيرة صنعناها بأيدينا من أعلى قمة جبلية نحو الأسفل، فإنها سوف تتحول إلى كتلة هائلة عندما تصل إلى الأرض. فكذلك الحقيقة إذ هي جوهرية وصغيرة وصافية، وأما ما نراه من الكتلة الكبيرة فهي عبارة عن تراكم التاريخ والثقافة والتقاليد عليها. وبسبب هذا التراكم والاختلاط تزداد المسافة بعداً عن الحقيقة. والأهم والأخطر من ذلك هو اكتساب هذه الثقافة والتقاليد صفة دينية بطريقة غريبة، وتشكيلها هالة من القداسة حول الحقيقة، ومن ثم إمكانية تحولها

إلى جدار شاق يعيق الوصول إليها. فالوضعية التي تتمتع بها الثقافة والتقاليد داخل المجتمع تتساوى تقريباً مع الحقيقة وتكتسب صفة دينية تدعو للاستغراب والتعجب.

ومن ناحية أخرى إن احتلال التفسيرات والشروحات المتعلقة بالدين مكانة متقدمة على الدين، ومن ثم إعاقتها للعمليات والدراسات التجديدية يؤدي إلى ثبات التفاسير والتحول إلى حالة دوغماتية تأخذ مكان «الحقيقة». وفي الواقع عندما يجري التطرق إلى الفكر الإسلامي فينبغي حتماً التحدث عن تراكم هائل. فيمكن البحث أو التحدث عن العديد من أنماط وأشكال التفاسير والأفهام التي تدور حول الإسلام؛ مثل أسلوب الغزالي وابن رشد وابن تيمية وفضل الرحمن وأسلوب الناصري والإقبالي. لا شك أن هذه التفاسير تقدم إسهامات على طريق السير إلى الحقيقة وفهم الإسلام، إلا أن مساواة أي من هذه الأنماط أو الاتجاهات بالإسلام، أو الاكتفاء بأي واحد منها والتعلق به والبقاء في فلكه يُعد محاولة لفهم أمر عام وعالمي من خلال أمر ضيق ومحدود. وإن من شأن محاولة تعريف وفهم الأمر العالمي العام ضمن دائرة هذه الحدود الضيقة أن توجد هوة ومسافة كبيرة بين الإنسان وبين الحقيقة. وعلاوة على ذلك فإن مواجهة الاعتراضات على هذا النوع التضييقي من التفاسير الدينية بآلية التكفير تقصي الحقيقة وتعطي للدوغماتية مكانة مركزية.

أما البعد الثاني والمرتبط بهذه المسائل أو المشكلات التي تحدثنا عنها فهو مساواة جملة التفاسير الدائرة حول الدين في فترة زمنية وتاريخية معينة، أو الحلول المبتكرة لجملة من المسائل ضمن هذه الفترة بالدين ذاته، والإصرار على التمسك بهذه المساواة والمماثلة حتى بعد ابتعاد هذه التفاسير أو الحلول عن طبيعة كونها حلولاً، وفقدانها لقدرتها على مواجهة المشاكل المعاصرة. ونطلق على هذا الأمر تسمية أو مصطلح «التماثلية الاختزالية». وإن المقصود بهذا المصطلح هو: تحول الصيغ أو التراكيب الشكلية التي تتكون في فترة زمنية معينة لتحقيق إحدى الغايات الأساسية للدين، بشأن مسألة أو موضوع ما إلى غاية أساسية في فترات لاحقة، ونسيان المقصد الأول. نسميها اختزالية لأنها تختزل الغاية الأساسية في الشكل. في حين أن تلك الصيغ الشكلية هي أجوبة لجملة من المسائل التي طرأت في مرحلة زمنية معينة. وهي تماثلية لأنها تماثل الشكل مع الغاية والمقصد. وتؤدي هذه الحالة في المستقبل إلى تحول التقاليد والأعراف والأشكال والصيغ المستحدثة باسم الدين لحمل ثقيل على كاهل الإنسان. لا ريب أن تكون الصيغ والأنماط الشكلية أمر لا مفر منه في حياة المجتمعات خلال مسيرتها التاريخية. إلا أن المشكلة تكمن في تحول هذه الأشكال والصيغ بشكل تدريجي إلى عناصر رئيسية حاسمة وحلؤها محل الحقيقة.

ومن المشكلات الأخرى أيضاً، هو الاغتراب الذي جلبته الطرق والجماعات التي تشكلت عبر التاريخ الإسلامي والثقافة التي أنتجتها. ويمكننا تناول هذا الموضوع ببعدين: الأول: إن وضع الطرق والجماعات الموجودة في المجتمع نفسها بمقام «الطريق المؤدي إلى الإسلام» يُعد مشكلة مهمة وخطيرة. ففي الحقيقة ينبغي

النظر إليها على أنها تفسير أو إغناء للإسلام، إلا أنّ ما يُكوّن الإشكالية هو المواقف الإقصائية والحصريّة التي تقدمها هذه الكيانات. ومن جهة أخرى فإنّ المواقف وأنماط السلوك المقبولة للثقافة المتكوّنة داخل هذه المجموعات تؤدي في غالب الأحيان إلى ضياع مقصد الدين وغايته، وانسداد آفاق الحقيقة. وإنّ الواجبات التي يتم تكليف أعضاء الجماعة والمتسبين إليها بها، والطقوس التي تتم ممارستها داخلها تخلق في بعض الأحيان حالة اضطراب وتخبّط في الهدف. ومن جانب آخر فإنّ احتمالية ابتعاد منصب القيادة عن الطبيعة الإرشادية وإنتاجه لاحتكار وهيمنة دينية تؤدي إلى اختفاء البحث عن الحقيقة في حدود الجماعة والقيادة.

وأما البعد الثاني فهو صعود الحركات السلفية الجديدة مثل «داعش» وما تقوم به من أعمال باسم الإسلام. فما تقوم به هذه الكيانات المتشكلة بتأثير قوي بجملة من العوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، من تحويل للإسلام إلى حالة من العنف المطلق يحمل بالأصل أهمية في سياق إظهار أبعاد الاغتراب. وذلك لأنّ ما تقوم به هذه الجماعات هو تحويل الإسلام الذي يهدف بالأساس إلى «الإحياء» إلى آلية لسحق الإنسان. وبالإضافة إلى ذلك فإنّ الخطاب التكفيري يعمق بالتدرّج أبعاد الاغتراب في إطار المشروعية الدينية التي يوجد لها. وإنّ هذه الكيانات التي تبدو وكأنها تقدم طوق نجاة للشعوب المسلمة التي تعاني من الاستعمار والاضطهاد في ظل مغامرة التحديث والمعاصرة تعاني في الواقع من مشاكل مع التقاليد والثقافة والإنسان وحتى مع الإله؛ ومن ثمّ مع الحقيقة. وهذا الأمر حقيقة بيّنة.

لقد أشرنا تحت هذا العنوان إلى الأبعاد التغريبية للثقافة التي ينتجها المجتمع، وبشكل خاص الثقافة التي تحمل طابعاً دينياً. وينبغي أن نبين الأمر الآتي: وهو أنّ إنتاج الثقافة أمر لا مفر منه بالنسبة للمجتمعات. وقد أشار هيغل إلى هذا الأمر أيضاً. إلا أنّ المشكلة تتجلى في نقاط الضعف التي تظهر في موضوع إخضاع الثقافة المنتجة للمحاكمة والدراسة والتدقيق المستمر. وفي هذه الحالة تتحول الثقافة إلى عائق بين الإنسان والحقيقة لا يمكن تجاوزه. وعلاوة على ذلك، إذا ما أضفيت عليها مشروعية دينية، فإنّ وظيفة الدين التي يجب أن تكون مشرّعة مفتوحة الآفاق تتحول إلى عامل تغريبي.

٣- الاغتراب في الممارسات اليومية:

للدين تأثيرات ذات أبعاد كثيرة على حياة الإنسان. وكما أنّ هذه الحالة نابعة من الطبيعة أو الخصوصية الشمولية للدين، فإنّها كذلك مرتبطة ببحث الإنسان عن المغزى والمقصد. إنّ الدين عبارة عن اعتقاد، وعبادة وحياة يومية في الوقت ذاته، فكل هذه الجوانب لها نفس القدر من الأهمية تقريباً. ونريد تحت هذا العنوان أن ندخل في بحث وتحليل حول كيفية ظهور الاغتراب في الحياة اليومية وفي ممارسة وتطبيقات بعض العبادات.

إنّ النموذج الأبرز والأكثر شيوعاً في هذا الموضوع يبدو في الأخلاق الاستهلاكية وفي العلاقات الاستهلاكية. وكما هو معلوم أنّ مجتمع الاستهلاك يفرض ثقافته وأخلاقه الذاتية. لقد حدث تحول في الهويات

أو الشخصيات مع الصعود الاقتصادي والسياسي والاجتماعي للطبقات التي تسمى بالمتدينة والذي ترافق مع ظهور ثقافة الاستهلاك في كل مجال، وأدى ذلك إلى فقدان الدين لأهدافه وآفاقه الدائرة حول الإنسان والمجتمع. وبإمكاننا تلمس انعكاسات هذه المشكلة وبأبعاد كثيرة جداً. ومثال ذلك؛ إذا ألقينا نظرة على المنازل نجد أنها ممتلئة بالأشياء أو الأدوات التي تسمى بالمنزلية، ويشق على الإنسان أن يجد لنفسه مكاناً بين هذه الأشياء. إن هذه الحالة تحدث تحولاً جدياً في واجبات الضيافة وفي علاقات الجوار والقربى، وتؤدي إلى جنوح الشخص نحو الفردية، وتتسبب بضياعه في المتاهات الداخلية. وقد صُعب حتى دخول الوالدين إلى هذه البيوت التي صُغرت وحُجّمت مساحاتها بالأشياء المكتظة داخلها. وإن استمر تكرار الخطابات الدينية فإن فرض الاستهلاك لعلاقاته وأخلاقه يستهلك الأصداء والاستجابات التي تتلقاها مضامينها في الحياة. وتؤدي هذه الحالة بالنتيجة أيضاً إلى حصول الأخلاق والعلاقات الاستهلاكية على مشروعية متداخلة مع الخطابات الدينية.

ومن جهة أخرى فإن عقلية الاستهلاك تستهلك أيضاً العلاقات بين الناس، وتسهم في إيجاد إحساس وقتي وعابر في العلاقات التي يعمل الدين على تأسيسها، وتمسح الذاكرة.

لقد أصبحت الممارسات المتحولة مداراً للبحث والنقاش في مسألة الاغتراب نتيجةً للتغيرات الاقتصادية وتطور المجتمع والصعود الطبقي للجماعات الدينية اعتباراً من ثمانينات القرن العشرين. وتحمل هذه الممارسات شكلياً لوناً دينياً؛ وبالفعل فإن هذه الصيغ والأشكال التي حددت مضامينها أخلاق الاستهلاك بإمكانها، بناء على ما ذكرنا، اكتساب هوية دينية، ويبدو أن جملة من المظاهر التي يمكن ملاحظتها في الحياة التعبدية أو حياة العبادة تحمل هي الأخرى آثار هذا الاغتراب.

إن العبادات ليست أهدافاً أساسية لذاتها، وإنما يُطلب القيام بها بقصد إبقاء الصلة مع الله حية، وكذلك بهدف التطهر والتيقظ المستمر. فمثلاً؛ إقامة الصلوات خمس مرات في اليوم مرتبطة بقصد تطهر الإنسان من جهة، وبقصد عدم انحرافه عن الصراط المستقيم من جهة أخرى. فإقامة الصلوات كظرف وكمظروف موجهة لتحصيل هذه النتيجة لدى المؤمنين. ويذكر القرآن الكريم حقيقة عن النبي شعيب عليه السلام، وهي رد قومه على نصحه لهم بضرورة الصدق في الكيل والميزان. حيث إن القرآن الكريم يذكر أن رد قومه على هذه الوصية أو النصيحة كان على الشكل الآتي: ﴿يَسْئَلُونَكَ فَأْمُرْكَ﴾ [هود: ٨٦-٨٧]، فهذا الرد يدل على وجود الروابط بين هدف العبادات وبين الحياة اليومية. وإن الانفصال الذي يحصل في الحياة اليومية بين الديني والأخلاقي من شأنه تحويل العبادات إلى آلية محصورة في إطارها الضيق، وتصبح هذه العبادات مجرد طقوس شكلية. وبالمحصلة تتلاشى وظيفة العبادات المتمثلة بتثبيت الإنسان على مساره في سعيه على طريق الحقيقة؛ أي على ما نطلق عليه تسمية الصراط المستقيم.

لربما نجد أفضل مثال وأ نموذج على الاغتراب بخصوص موضوع العبادة في رحلة الحج والعمرة. أولاً: لقد كان الحج والعمرة قد اكتسبا قيمة مرتفعة في الفترة الأخيرة، والممتدة من ١٠ - ١٥ سنة الأخيرة. إلا أن هذه الرحلات المقدسة التي من المفروض أن تكون رحلات تطهر للإنسان قد أصبحت غارقة في بحر التسوق والاستهلاك، وحتى إن هناك احتمال تحولها بالتدريج إلى عملية تطهير ميكانيكية. وإن ربط أداء الحج والعمرة في بعض الأحيان بالخطاب الدارج المتمثل بـ «تنظيف سجل الأعمال»، فيه إشارة إلى اعتمادها إلى العقلية التي تقول بالتنظيف أو التطهير الآلي للذنوب والخطايا المتركمة طوال أيام السنة. فالمسؤولية التي يحملها الحج والعمرة على الإنسان المؤمن، والمغزى الذي يعبر عنه التطهر تتعرض هنا لعملية التفرغ من مضمونها. وهكذا فإن هذه العبادة تبدو في الظاهر وكأنها عبادة يتم أدائها، ولكن في الواقع لا تسهم بشيء في مضمار «الحقيقة». ومن جهة أخرى يمكن الحديث أيضاً عن تحول الحج والعمرة إلى سياحة إيمانية أو عقدية. وعليه يمكن تصنيف الحج والعمرة في حياة الإنسان بأبعادهما السياحية أكثر من كونها إحدى العبادات. ويمكن في هذا السياق وخاصة خلال السنوات الأخيرة ملاحظة انتشار عبارة «السياحة الإيمانية» وحتى اكتسابها مشروعية دينية بمضامين علمانية.

ومع انتشار التكنولوجيا وخاصة في مجال وسائل الاتصال، أنتجت الآثار السلبية العميقة للفردية التي برزت بابتعاد العلاقات بين الناس عن طبيعتها التلقائية الملموسة «وجهاً لوجه» وتحولها إلى طبيعة افتراضية، أنتجت هي الأخرى نوعاً من الاغتراب. وإن من شأن الضعف الحاصل في الممارسات والتطبيقات بشأن العلاقات التي شدد عليها الدين؛ مثل: الجماعة وتبادل الزيارات واللقاءات الحقيقية وتحولها إلى رسائل ومكالمات مرئية وصوتية باردة، من شأنه إضعاف الصلابة، والصدق، والأهم من كل ذلك إضعاف الإحساس بالمسؤولية تجاه المجتمع. ويمكن للهواتف المحمولة والمنبهات المحتوية على صوت الأذان أن تعمق الضعف الحاصل في الرسائل ذات المضامين الدينية بدلاً من مساهمتها في تجاوزه. إن هذا النوع من العزلة يدفع الشخص إلى التوقع على ذاته ومن ثم الانزلاق إلى حالة الاغتراب.

الخاتمة:

إن الاغتراب عائق مهم وخطير، وسرّعت من تيرته خصائص العصر الذي نعيش فيه. وإن النصوص الدينية - والذي نقصد به هنا الخطابات الأساسية للإسلام - تمتلك مضامين بإمكانها تجاوز الاغتراب والتغلب عليه. ولكن يمكننا التحدث وخاصة عند التمعن بالتغيرات التي شهدتها تركيا وإلقاء نظرة على الحياة الحالية، عن وجود اغتراب في المجتمع وبنسبة كبيرة وخطيرة. ولقد تناولنا الاغتراب في هذه المقالة بشكل أكبر انطلاقاً من العلاقات القائمة بين الإنسان والحقيقة. وفي هذا السياق نعتقد أنه بإمكاننا ملاحظة آثار الاغتراب بالدرجة الأولى في مواقف المسلمين على المستوى العقلي «الذهني». وإن الممارسات الأخرى في الحياة الاجتماعية هي

بالأساس عبارة عن انعكاسات لهذه الحالة الذهنية. ولربما يتم الاعتراض على حججنا وأدلتنا نظراً لارتفاع المؤشرات التدينية كما يبدو. إلا أن ارتفاع هذه المؤشرات التدينية يمكن أن يكون مضللاً في قراءة المشاكل. وإن كون الدين مصدراً مهماً للمشروعية أحياناً يمكن أن يكون سبباً للاغتراب الذي يترافق مع بعض المفاهيم الدينية. إلا أن هذا الأمر لا يستوجب فهماً أو تصوراً سلبياً لكل شيء موجود في المجتمع.

المراجع:

- القرآن الكريم.
- جين شيفليير "ظاهرة الدين"، ترجمة: محمد آيدن، قونيا، منشورات علوم الدين دين بيليمير، ١٩٩٣.
- تمل دميير- سبيل أوزبودون، الاغتراب، أنقرة، منشورات أوتكي، ١٩٩٩.
- هيغل، العقل في التاريخ، ترجمة: أوناي سوزر، الطبعة الثانية، إسطنبول، منشورات كابلجي، ٢٠٠٣.
- كارل ماركس، مخطوطات ١٨٤٤، ترجمة: مراد بلغه، طبعة ثانية، إسطنبول، منشورات بيريكيم، ٢٠٠٣.
- مصطفى تكين، "الاغتراب بين الإلحاد والإيمان- أين نلتقي؟"، بيريكيم عدد ٣٢٠، ٢٠١٥.
- مصطفى تكين، "الدين والاغتراب لدى مولانا جلال الدين الرومي"، مجلة كلية الإلهيات، عدد ١، ملاطيا، ٢٠١٠.

Din, Ülfet ve Yabancılaşma

Bilal SAMBUR*

Günümüz dünyasının en önemli tartışma konularından biri din ve yabancılaşma arasındaki ilişkidir. İnsan, dine yabancılaşmış mıdır? Çoğulculuk, kaçınılmaz olarak yabancılaşmayı gerektirmekte midir? Din, yabancılaşma ve çoğulculuk arasında nasıl bir teolojik yaklaşım geliştirilebilir? Dinin yabancılaşmaya karşı alternatif bir yaklaşımı var mıdır? Din, yabancılaşmanın kaynağı mıdır? Bu soruların tartışılması ve cevaplarının üretilmesi insanlığın geleceği açısından büyük önem taşımaktadır.

Yabancılaşma, sadece modern dönemde insanlık durumunu anlatan bir kavram değildir. Yabancılaşma, ekonomik veya sosyal bir kategorilendirme olmanın ötesinde, insanın bizzat kendisinde ortaya çıkan derin kırılma durumunu ifade etmektedir. Yabancılaşma, insanın dış dünyasından ziyade iç dünyasındaki derin kırılmayı anlatmaktadır. İslam, yabancılaşmayı kendi teolojisi içinde şirk ve cehalet kavramlarıyla ifade etmiştir. Şirk ve cehalet, insanın özüne yani fitratına aykırı her türlü yönelimi ifade etmektedir. Başka bir ifade ile insanın insanlığını zayıflatan, tahrip eden ve yok eden her türlü yozlaşma, yabancılaşmadır.

Yabancılaşma, insanın hem insani olandan, hem ilahi olandan uzaklaşmasıdır. İnsanın özünde ilahi ve insani olan birlikte vardır. Allah'a kulluk bilincini kaybetmek, Allah'a karşı isyan etme veya insanın ilahlaşma temayülü içine girmesi asli yabancılaşmadır. İnsanın, ilahi ve insani olanı birlikte keşfetmesi, aydınlanmadır. İlahi ve insanın birbirine karıştırılması ve dejenerasyonu ise cehalet ve yabancılaşmadır.

İnsan, bir üretim makinası veya ücret karşılığı alınabilen bir nesne değildir. İnsan, hiçbir nesneye indirgenemez. İnsanın asli konumu, varlıkların en şereflişi şeklinde belirlenmiştir. İnsanın şerefini düşüren, zayıflatan ve ihlal eden her şey, yabancılaşmadır. İnsan onuru, İslam'a göre hiçbir şekilde ihlal edilemez.

İslam'ın kırmızı çizgisi Tevhit ve insan onurudur. Cehalet içindeki insan, bir kaos ve anomi halini yaşamaktadır. Allah'ın kim olduğunu ve insanın kim olduğunun karıştırılması asli anomidir. Allah-insan, insan-insan ve insan-kainat ilişkisinin doğru yoldan sapması buhran ve krizin kaynağıdır.

İslam, insanın mala ve maddiyata sahip olmasını, ama onlara köle olmamasını emretmektedir. Mala ve maddi olana kölelik, yabancılaşmadır. Mala ve maddiyata köle olmak yerine, onları insani bir hayatın araçları haline getirmek

* Prof. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Psikoloji Bölümü Başkanı, bsambur@ybu.edu.tr, (0312) 466 75

lazımdır. Mal ve maddiyat, yabancılaşmanın kaynakları olabilecekleri gibi, insani hayatı mümkün kılan araçlar da olabilirler.

İslam, insana güçsüz olmadığını, anlamsız olmadığını, başıboş ve kuralsız olmadığını, yalıtılmış ve terk edilmiş olmadığını, kendinden ve Allah'tan uzaklaşmaması gerektiğini öğretmektedir. Yabancılaşma olarak cahiliye, insani acizliğe, anlamsızlığa, kuralsızlığa, başıboşluğa, izolasyona, insani ve ilahi olandan uzaklaşmaya itmektedir. Aslında yabancılaşma, insanın barbarlaşmasıdır. İslam, insanın insanlaşması anlamında onu eğitmekte, onun en düşük seviyelere düşmesine engel olarak, onun en şerefli varlık olmasını sağlamaktadır.

İnsan hayatı, her açıdan bölünmüştür. Köy ve kent, birey ve toplum, din ve bilim, maneviyat ve akıl, sanat ve maneviyat, din ve felsefe, Allah ve insan, kısacası her şey birbirinden koparılmış ve birbirine karşıt hale getirilmiştir. İnsana ait her şeyin bölünerek birbirine düşmanlaştırılması, yabancılaşmadır.

Allah, insana güçsüz bir varlık olarak bakmamaktadır. İnsan, güçsüzlüğünden dolayı Allah'a yönelmemektedir. İnsan, güçlü olduğu için Allah'a kulluk yapmaktadır. Allah'a kulluk, kölelik anlamında bir özgürlükten vazgeçiş değildir. İnsan, Allah karşısında özgürlüğünden vazgeçmemekte veya sınırlanmamakta, bilakis özgürlüğü tecrübe etmektedir. Allah, insanın özgürlüğünü mümkün kılan temel hakikattir.

İslam, insanı bu dünyaya hapsolan ve sonradan yok olan bir varlık olarak düşünmemektedir. Ahiret, dünyanın tarlasıdır. İslam'da asıl olan dünya-ahiret bütünlüğüdür. Modernite, insanı ahirete yabancılaştırmakta, dünyaya ise bağımlı yapmaktadır. Ahiret ve dünyanın birlikte tanınması, insanın insanlarla ve dünyayla olan ilişkisini sağlıklı ve olgun temellere oturtmaktadır.

İslam, bir bilinç körleşmesi değildir. Kitlelerin afyonu cahiliyedir. Cahiliye, insanı sömürüye razı eder ve ona öğretilmiş çaresizliği emreder. Cahiliye, insanın sapkın bir üretimi olan bir vahşet ideolojisidir. İslam, insanın bilincini diri ve sahil tutan bir aydınlanmadır. Hayatta İslam, olmazsa olmazdır. İnsan hayatında cahiliyenin hiçbir çeşidine gerek ve yer yoktur.

Din, insanın insan olmasını sağlamaktadır. İnsanın sürekliliğini, sosyal ilişkilerini, diğer insanlarla bütünleşmesini din sağlayabilmektedir. İnsan, din sayesinde insanlığa yabancılaşmamaktadır. Din, çoğu zaman insani yozlaşmaların meşrulaştırma aracı olarak kullanılmaktadır. İnsan üretimi olan şeyler, din yoluyla kutsallaştırılabilmektedir. Cahiliyenin temel karakteri, dini araçsallaştırmasıdır.

Yabancılaşma, aslında zulümdür. Zulüm, bir şeyi ait olduğu yerden alıp başka bir yere götürmek olduğu gibi, kişinin kendisini insan yapan unsurlardan arınarak nesneleştirilmesi de zulümdür. İnsanın insanlığını nesneleştirilmesi zulümdür. Yabancılaşma, insana yapılan en büyük zulümdür.

Modern insan, dinin kullandığı dili ve kavramları, inançları ve değerleri anlamamaktadır. Seküler ideolojiler, insanı dine yabancılaştırmışlardır. Tanrı, kutsal kitap, ibadet, dua, peygamber, tevhit, ahiret, hürriyet, kulluk, takva, ülfet, taarrüf ve vahiy gibi kavramları anlayacak derin bir tahayyüle ve tasavvura modern insan sahip değildir. Modern insan, din hakkında konuşma yetisini büyük

ölçüde kaybetmiştir. Dindar insan Tanrı'yla olan ilişkisinden bahsettiği zaman, seküler bir kişinin dindarlık tecrübesini anlamlandıramaması, ciddi bir yabancılaşmanın olduğunu göstermektedir.

Günümüzde insanlar, bütün farklılıklarıyla ortaya çıkmaktadırlar. Çoğulculuk, günümüzün en önemli olgusudur. İnsanlar, çoğulculuklarıyla ortaya çıktıkça, aynı zamanda birbirlerine daha fazla yabancılaşmaktadırlar. Çoğulculuk, bugün yabancılaşmayı besleyen en önemli faktör olarak bilinmektedir. İnsani çoğulculuk, insani tanışmayı ve bilişmeyi sonuç vermelidir. İnsanın farklılıklarından dolayı birbirine yabancılaşması, çok ciddi bir sorundur. İnsani çoğulculuk ve insani tanışmanın birlikte ele alınması, insanlar arası yabancılaşmaya karşı en önemli yaklaşımdır.

İnsanların, farklılıklarıyla birlikte birbirlerine tanış olmaları gerekirken, devletin insani farklılıklar karşısında taraf olması çok ciddi sorundur. İnsanlar, birbirleriyle tanışırken, devlet, her türlü inanca, ideolojiye ve kimliğe yabancı olmalıdır. Devletin, bütün inançlar karşısında tarafsız olması gerekmektedir.

Hayatımız çoğulculuğa geçtikçe, bireysel ve kamusal olan arasındaki modern sınırlar buharlaşmaktadır. Bireysel hayatında dindar olan kişi, kamusal hayatta da dindarlığını tezahür etmeyi arzulamaktadır. Bireysel olan toplumsallaşırken, toplumsal olan da bireyselleşmiştir. İnsanlar, kamusal alanın bir tanışma ve bilişme alanı olmasını istemektedir. Herkes, kendi kimliğini tecrübe edeceği bir dili ve pratiği ortaya koymayı arzulamaktadır.

İnsan doğasını, tek bir teoriye veya yaklaşıma hapsedmemek lazımdır. İnsan doğasına dair sayısız yaklaşım olabilir. İnsan doğasını tek bir teoriyle sınırlamak, çok ciddi bir yabancılaşma hali demektir. İnsan tek bir teoriye hapsedilemeyeceği gibi, tek bir tarihi döneme de hapsedilemez. Belirli bir tarihi dönem, bütün insanların ve çağların geleceğini belirleyen tek ölçü olarak bütün tarihe, zamana ve mekâna teşmil edilemez.

İnsan, canlı, dinamik ve yaratıcı bir varlıktır. İnsanın canlılığı, diğer objelerden bağımsız olarak mevcuttur. İnsanın canlılığının objelere bağımlılıkla tüketilmesi, en büyük yabancılaşmadır. İnsanın, objelerden bağımsız olarak canlı ve dinamik olduğu gerçeği unutulmamalıdır. Diğer objeler, insanın canlılığına ve yaratıcılığına bağlı olarak vardır. İnsan olduğunda, diğer bütün nesnelere yapılmaktadır.

İnsan, genelde güç ve iktidar peşinde olan bir varlık olarak tanımlanmaktadır. İnsanın görevi, doğa üzerinde iktidar kurmak değildir. İktidar ve güç, insanın doğal bir özelliği değildir. İnsanın iktidar peşinde koşan bir hayvan düzeyine düşürülmesi, insanın insanlığını inkâr etmesidir. Doğaya hâkim olma yerine, insanın doğa ile fitri bir ilişki kurması lazımdır. İnsan, doğaya egemen olmak yerine, doğayı imar etme temelinde doğayla ilişki kurmalıdır. İnsanın görevi, doğaya egemen olmak değildir. İnsanın görevi, doğanın içinde onu yıkmadan yaşamaktır.

İnsan, diğer canlılardan farklı bir varlıktır. İnsanın en ayırıcı özelliklerinden birisi hayatını kendisinin inşa etmesidir. Diğer varlıklar, tabiatta hazır buldukları kaynaklarla varlıklarını devam ettirirler. İnsan ise tabiattan elde ettiği ürünleri işleyerek yeme, içme ve barınma gibi ihtiyaçlarını karşılamaktadır. Fizyolojik ihtiyaçlarını karşıladığı gibi insanın, psikolojik, manevi ve ahlaki ihtiyaçlarını da karşılamak için değişme, yenileme ve yaratma faaliyetinde bulunması lazımdır. Hayatını bir bütün olarak sürekli olarak inşa etmeyen insan, kendisinden vazgeçen insandır. Günümüzde bedensel ihtiyaçları ve hazları yaratma konusunda aktif üretimde bulunan insan, manevi, psikolojik ve ahlaki ihtiyaçları için çaba göstermekten vazgeçmiştir. İnsanın yaratıcı güce, çalışmaya ve sevgiye ihtiyacı vardır.

İnsanın yeme, içme ve üreme ihtiyaçları diğer varlıklardan farklıdır. Yememiz, içmemiz ve cinselliğimiz insani olmalıdır. Biz insani bir ortamda hayvan gibi yiyemeyiz, içemeyiz ve cinsel birliktelik yaşayamayız. Bugün insani ihtiyaçların, hayvani tarzda tatmini şeklinde bir gerilemenin olduğunu gözlemlemekteyiz. Biz, yeniden insani şekilde ihtiyaçlarımızı karşılamamanın yollarını keşfetmeliyiz. Yeme, içme ve cinsellik tek başına amaç değildirler. Bunlar felsefi, manevi, ahlaki, estetik, bilimsel ve sosyal açılardan daha iyi ve olgun insanlar olmamız için araçlardır.

İnsanı insan yapan olmazsa olmaz özellikler vardır. Toplumsallık, bilinç ve özgürlük insanın olmazsa olmazıdır. Din, bugün bireyin toplumsallığı ve özgürlüğüne engel olarak konumlanmaktadır. İnsanın özgürlüğüne ve aklına karşı çıkan bir din, insanı olgunlaştırmamaktadır. Akla ve özgürlüğü işlevsiz ve değersiz kılan bir din, insanı yozlaştırmak gibi bir sonuç doğurmaktadır.

Din, bireyin tek başına yaptığı bir faaliyet değildir. Din, kişinin diğer insanlarla beraber yapmış olduğu bir tecrübedir. Din, kişinin hayata dair sahip olduğu anlam çerçevesi ışığında bilinç, sosyallik ve özgürlüğe göre karakterize edilerek şekillenen bir tecrübedir. Bilinçlilik, toplumsallaşma ve özgürleşmenin dindarlık konteksinde birbirinden kopuk olarak gerçekleşmesi mümkün değildir. Din ve özgürlüğün, din ve bilinçliliğin, din ve toplumsallığın birbirine karşıt ve kopuk olması yabancılaşmanın kendisidir.

Özgürlükten bahsettiğimiz zaman, din dışı bir tecrübeden söz etmiyoruz. Özgürlük, dini var eden durumdur. Özgürlük olmadığında dindarlığın gerçekleşmesi mümkün değildir. Dindarlık, özgürlüğün meyvesidir. Özgürlüğü ortadan kaldıran bir din, dindarlık tecrübesi değil, karanlık bir kölelik biçimidir. Özgürlük, kişinin diğer insanlara müdahale etmeden ve dışarıdan bir müdahaleye uğramadan kendisine uygun yaşam tarzını seçmesi ve yaşamasıdır. Dinin insan hayatına müdahale etmenin aracı olarak anlaşılması, dinin özgürlüğü ortadan kaldıran bir araca dönüşmesini sağlamaktadır.

Din, özgürlüğün insan için vazgeçilmez bir değer olduğunu kavramalıdır. Din, özgürlüğü doğru veya yanlış içinde olma pozisyonları bağlamında ele alamaz. Doğruluk veya yanlışlık adına zorlama ve yargılama olmadan, özgürlüğün anlaşılması gerekmektedir. İnsanın doğru ve yanlış seçme hakkı vardır. Din,

insanın yanlış yapma hakkını tanımalı ve yanlışla zor kullanarak müdahale etmeyi reddetmelidir. Manevi ve sosyal baskı ve zorlama olmadan insanın hayatını inşa etmesi doğal bir inşa faaliyetidir. Zorlama ve baskı olmadan insanın kendini gerçekleştirme fitri olan bir durumdur.

Dinin, insan ve toplum arasında kurduğu ilişki önemlidir. Din, kendisini özgürlükle ilişkilendirirken baskı ve zorlamadan uzak tutmalıdır. Din, insana müdahale edilecek objeler olarak değil, sadece insan olarak bakmalıdır. İnsanın insan oluşunu tanınması, ancak diğer insanlara özne olarak bakmakla mümkündür. Toplumsallık, bilinçlilik ve özgürlük, diğer kişilere insani özneler olarak bakmayı gerektirmektedir. Kişinin sosyal ilişkiler içinde dindarlığını, ahlakını, bilimini, ahlakını ve sanatını gerçekleştirme, toplumun insanileştirilmesi ile mümkündür. Dehümanize olmuş bir toplumda insanlaşma mümkün değildir. Toplumun insanlaşması ve özgürleşmesi, toplumun diğer insanlara sunduğu seçeneklerle ve imkanlarla yakından ilgilidir. Özgürlüğün, toplumsal sınırların ötesinde ve hakikat kriterinin dışında kişinin kendisine uygunluk ilkesine göre ve müdahalesizlik haline göre özgürlüğün tanımlanması, kişinin sürekli olarak kendisini değiştirme ve geliştirme mümkün kılmaktadır. Özgürlük anlayışı çerçevesinde din, sürekli bir oluş ve yaratılış durumunu ifade etmektedir. İnsan, özgür bir şekilde toplumsal dünyanın bir üyesi olduğu zaman insandır. Toplumsal dünya, din adına kişinin özgürlüğüne müdahale ettiği sürece, kişi özgürlüğüyle beraber insanlığını da yitirmektedir.

İnsan, sürekli olarak kendini var eden ve oluş halinde olan bir varlıktır. İnsanın kendisini inşa etmesi için önünde sonsuz seçenekler olmalıdır. Din, kişinin kendisini inşa etmesi için önünde duran seçeneklerden herhangi biridir. Din, kişinin önündeki diğer seçenekleri ortadan kaldırdığı zaman bir yabancılaşma ve yozlaşma aracına dönüşmektedir. Din, insan hakkında kesin ve mutlak bir tanımlamada bulunmak yerine, kişiye farklı tanıma yollarını keşfetmesine imkan tanımalıdır. Yabancılaşma, insanın özgürlüğünü yitirmesiyle yakından ilgilidir. Yabancılaşma, insanı yapay hale getirmektedir. İnsanın önündeki seçeneklerinin ortadan kaldırılması anlamında özgürlüğün ortadan kaldırılması, insanın yapaylıkla sınırlanması anlamına gelmektedir.

Yabancılaşma, insanı yaralayan bir durumdur. Yaralama, insanın dıştan kontrolü sonucu oluşmaktadır. Dinin bir tahakküm, kontrol, yönetme ve disiplin aracına dönüştürülmesi, insanın hem fitratına hem potansiyeline yabancılaşmasına neden olmaktadır. Din, bir kontrol ve yönetme aracı olarak en ciddi yabancılaşma aracıdır. Din, eğer ucu açık bir özgürleşme süreci olarak tecrübe edilebilirse, sağlıklı bir durum ortaya çıkabilir. İnsanın elinden hayatı alınarak, dışarıdan bir hayatın kendisine empoze edilmesi, kişiyi basit kontrol edilen bir objeye indirgemektedir. Kontrol saplantısı, kişinin kendisiyle, toplumla ve hayatla özgür ilişkiler kurmasına engel olmaktadır. İnsanın insan üzerinde kontrol ve hegemonya kurma obsesyonuna sahip olması, insanı insana köle etmektedir. Teolojide buna kula kulluk denmektedir. En büyük yozlaşma ve yabancılaşma, insanın insana kul

olmasıdır. Yabancılaşmaya karşı en etkili yol, insanın insana kul olması değil, sadece Allah'a kul olmasıdır. Cahiliye, insanı yıkmaktadır. Cahiliye, insanı din kılıfında yıkmamanın aracıdır. İnsanın bir tüketim ve bitim aracına dönüştürülmesi çok ciddi bir sıkıntıdır. İnsanın nesneye dönüştürülmesi, kişinin fiziksel ve zihinsel olarak dehumanizasyonu demektir. Kişinin sadece düşünen ve hareket eden bir nesneye dönüştürülmesi üzerinde düşünülmesi gereken büyük bir sorundur.

Din, genelde kişiye şekil verme olarak anlaşılmaktadır. Din, adına yeni bir insan yaratma düşüncesi meşrulaştırılmaktadır. Din adına kişinin yeniden yaratılması, aslında ikinci el bir insanın yaratılması demektir. Kişi, kendisine baktığı zaman, kendisini dışarıdan bir ustanın elinden çıkmış ikincil bir ürün olarak görüyorsa, kişinin kendisinden kopukluğu ve yabancılaşması gerçekleşmiş demektir. Din, ikinci el bir insan yaratma aracı değildir. İkinci el bir insan, duygu, düşünce, inanç ve davranış açısından kendisi değildir. O, bir başkasıdır. İkinci el bir kişi, insanlığından çok şey yitiren biridir. İkinci el bir kişilik, kendisini güçsüz ve iktidarsız olarak hissetmektedir. İkinci el bir kişilik, çevresinde olup bitene seyirci kalmakla yetinmeyi başarı sayabilmekte, duygularını kontrol edememekte, kendisini kaderin oradan oraya savurduğu bir yaprak olarak değerlendirebilmektedir. İkinci el kişi, aslında kendisinden kopmuş, kendisini dışarıya teslim etmiş kişidir. İkinci el kişi, kendisine, dünyaya, ilişkilerine ve hayatına bir anlam ve amaç atfedememektedir. İkinci el insan, dış dünya tarafından üretilen insandır. Sahici insan, dış dünya tarafından yaratılan değil, içinde bulunduğu dünyayı yaratan kişidir.

İnsan, kendisini çoğu zaman güçsüz ve aciz hissetmektedir. Kişi, dış dünyada olup bitenleri anlamadığı, dışarıdaki birçok gizemli gücün kendi hayatını kontrol ettiği ve bunlara çaresiz olarak teslim olmaktan başka bir yol olmadığı düşüncesi içinde olabilmektedir. Kişinin hayatı ve hayat felsefesi arasındaki ilişkinin kopması, bir yabancılaşma ve yozlaşma halidir. Kişi, varlığın gizemine yeterince nüfuz edememesi hali ile yaşadığı gerçek arasında derin bir uçurum her zaman oluşabilmektedir. Kişi, böyle bir uçurum halinde gerçeklikten kopabilmektedirler. İnsan hayatı, her gün insani niteliğini yitirerek mekanikleşmektedir. Kişiler, gerçeklikten kopmaları halinde sosyal, siyasal ve kültürel hayat yeterince katılamamaktadırlar.

Din, çoğu zaman insanı bastırma aracı olarak kullanılmaktadır. Din adına yapılan baskı ve bastırma girişimlerinden, en çok akıl payını almaktadır. Dini açıdan makbul olan akıl, sınırlandırılmış bir akıl yürütmeye indirgenmekte, özgürce var olan ve işleyen bir akıl inkar edilebilmektedir. Akıl kadar reddedilen veya bastırılan diğer bir tecrübe de ahlak ve maneviyattır. Din, söylemsel düzeyde ahlak ve maneviyatı yüceltmesine rağmen, siyasal ve ekonomik çıkarların aracına indirgenen din, ahlak ve maneviyatı bastırarak insanı ilkesellikten uzaklaştırıp oportunist bir nesneye dönüştürebilmektedir. Akıl, ahlak ve maneviyat, hayatın özü olan tecrübelerdir. Akı, ahlakı ve maneviyatı bastıran araçsal din, kişinin gelişimini, yapıcılığını, yaratıcılığını, sevincini, coşkusunu, özgürlüğünü, amacını ve davranışını bastırma aracı işlevi görebilmektedir. Dinin insan üzerinde mutlak

bir tahakküm aracı olarak kullanılması, insanı kendisine ve hayata yabancılaştırmaktadır.

İslam, kendisini insanın fitratı olarak nitelemektedir. İslam, insanın öz yeri, yurdu, kökü ve evidir. Günümüzde insan ve İslam arasında yabancılaşma hali söz konusudur. İnsanlar, kişisel ve sosyal çıkarları, ve güç mücadeleleri için İslam'ı araçsallaştırmışlardır. İslam, insanın evidir, yurdudur ve yeridir. Eğer kişi, İslam'ın evinde kendisini güvenlik, esenlik ve özgürlük içinde hissetmiyorsa, insan, İslam'a radikal bir şekilde yabancılaşmış demektir. İnsanlığın önündeki en büyük meydan okuma, İslam'ı kendisine fitrat, yurt ve ev olarak yeniden keşfetmesidir.

İnsanın İslam'ı kendi orijinal evi olarak keşfedebilmesi için, herşeyden önce kişinin sahici anlamda bir kişiliğe sahip olması lazımdır. Sadece insanlara sunmak ve satmak için kurgulanan bir kişilik, hem insanın kendisine hem de İslam'a yabancı kalacaktır. Maskeli ve yapay bir kişilik, hep kendisini insanlığa, Allah'a ve İslam'a yabancı olarak kurgulamıştır. Allah, kendisine satın alacağı kullar aramamaktadır. Allah, salih ameller işleyen ve iman eden sahici ve sahici kullar istemektedir.

İnsanla Tanrı, tabiat ve toplum arasındaki ilişkileri gerçeklikten koparan, insanları tarihin, toplumun, tabiatın paganizmine hapseden bir din, din değildir, sadece bir sapkınlıktır. İslam, insanın kendisiyle, Allah'la, diğer insanlarla ve tabiatla olan ilişkisinin hep realiteyle bütünleşerek gerçekleşmesini istemektedir. Tevhid, namaz, hac, oruç ve zekat, insanın kendisiyle, Allah'la, toplumla ve tabiatla olan ilişkisinin illüzyona dönüşmemesini sağlayan sahici bir çizgide yürümesi için emredilen şartlardır. İslam'ın şartları, insanın bütün ilişkilerinin gerçeklik temelleridirler.

Allah, insanın kendisini tanınmasının kaynağıdır. Allah bilinmeden insanın kendisini bilmesi mümkün değildir. İnsan ve Tanrı'yı karşıt olarak konumlandırarak yabancılaşmanın kaynağı olarak Tanrı'yı görmek büyük bir sapmadır. İnsan, Tanrı'ya yabancılaştıkça kendisinden, diğer insanlardan ve toplumdan sapmaktadır. İslam'a göre Allah, insana şah damarından daha yakındır. Allah, insana yabancılaşmayan ve onu terk etmeyen mutlak hakikattir. Allah ve insan birlikte olduğu zaman yabancılaşma ortadan kalkmakta, onların ayrılığı ise bütün yozlaşmaların kaynağını oluşturmaktadır.

İnsan ürünü olan bir din, yabancılaşma kaynağıdır. Dini, iktidarın, şöhretin, gücün, paranın, zorbalığın ve yalanın aracı olarak kullanan bir pratik, yabancılaşmadır. İktidar, maddiyat ve sahtekarlığın aracı haline getirilen bir din, insan tarafından kullanılan sıradan bir araçtan başka bir şey değildir. İnsanın sıradan amaçlarını gerçekleştirmesinin aracına indirgenen din, din değil, densizliktir. Densizlik olarak din, en büyük yabancılaşmadır.

İslam, insan, insanlık, Allah ve doğa arasında ülfet tesis eden fitrat dinidir. Bugün Tanrı, insan, toplum ve doğa arasındaki fiziksel mesafe azalmış, ama varoluşsal fitri uzaklık artmıştır. İnsanlar, sahte benliklerle taşlaşmışlardır. Taşlaşan insanlar, birbirleriyle ülfete, yakınlığa ve sahiciliğe dayalı ilişkiler

kuramamaktadırlar. İslam, yabancılaşmaya karşı ülfet tezini ortaya koymaktadır. Ülfet, yalnız olma ve yabancı olma hali değildir. Ülfet, Tanrı, insanlık ve doğa ile birlikte iç içe olma, beraber yaşama ve kendini gerçekleştirir. Ülfet, şekilsel anlamda diğer insanlarla beraber olma veya Tanrı'ya kuru ritüeller yoluyla kul olma değildir. Ülfet, kişinin gerçekten insanlığından, yani fitratından gelen duygu, düşünce ve davranışlarla Tanrı'ya kul olması ve insanlığa ait olmasıdır. Ülfet, sahih anlamda ilişkilene ve ait olmaktır. Ülfet, güzel ahlakla insan olmayı gerçekleştirmektir.

Religion, Familiarity and Alienation*

Bilal SAMBUR*

The relationship between religion and alienation is one of the most important discussion topics of the modern times. Have people been alienated from religion? Does pluralism inevitably require alienation? What sort of theological approaches can be developed between religion, alienation, and pluralism? Does religion have an alternative approach toward alienation? Is religion the source of alienation? Discussing and answering these questions is highly important for the future of humanity.

Alienation is not a concept that solely reflects the state of humanity in the present time. Alienation reflects a deep disruption within the essence of one instead of being an economic and social categorization. This concept indicates the internal disruption within the self rather than the apparent external ones. Islam relates alienation with concepts of polytheism and ignorance in its own theology. These two concepts reflect all sorts of orientation which are against the essence of humans. In other words, all kinds of corruptions weakening, damaging or destroying the humanity of people reflect alienation, which

means deviating from both human and divine facts or actions. Humans essentially have both traces of divinity and humanity. Losing the ideology of serving Allah, protesting Allah or adopting an attitude of becoming a Allah is essentially alienation. One's discovery of divine and human elements at the same time means illumination. Confusing and degenerating the divinity and humanity is ignorance and alienation.

A human is not a production machine or an object that can be purchased. A human cannot be reduced to any sort of objects. The essential position of humans is reflected as the most honorable among creatures. Anything that reduces, weakens or violates one's honor is related to alienation. This honor cannot be violated anyhow according to Islam.

The red line of Islam is tawhid and human honor. Ignorant people experience chaos and anonymity. The essential anonymity, however, is the confusion regarding the holy identity of Allah and identity of humans. The deviation of the relationship between Allah-man, man-man and man-universe is the source of the chaos and crisis.

* This paper is the English translation of the study titled "Din, Ülfet ve Yabancılaşma" published in the 3th issue of *İlahiyat Akademi*. (Bilal SAMBUR, "Din, Ülfet ve Yabancılaşma", *İlahiyat Akademi*, sayı: 3, 2016, s. 67-74.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

* Prof. Dr., Yıldırım Beyazıt University, Head of the Department of Psychology, bsambur@ybu.edu.tr, (0312) 466 75 33.

Islam orders people to have goods and property but not to be a slave for these. Slavery to materials is nothing but alienation. Instead of being a slave to goods and materials, it is necessary to make them the means for a humane life. Goods and materials can be the sources of alienation and means enabling a humane life.

Islam teaches people that they are not weak, meaningless, adrift or irregular, isolated or abandoned, and that they should not deviate from themselves and Allah. Ignorance as alienation directs people to helplessness, meaninglessness, irregularity, idleness, isolation and deviation from humanity and divinity. Alienation is essentially the barbarization of humans. Islam teaches people in terms of humanity and ensures that they live as the most honorable creatures by preventing them from falling to the lowest degrees.

Human life is divided from all aspects. Everything including villages and cities, people and society, religion and science, spirituality and rationality, art and spirituality, religion and philosophy, and Allah and people are separated from one another and made opposite. Alienation is the division of all human beings into enemies.

Allah does not regard people as weak creatures. People do not pray to Allah because they are weak. People serve Allah for they are strong. Serving or slavery to Allah is not a renunciation of freedom. People do not abandon or limit their freedom before Allah. Instead, they experience freedom. Allah is the truth making people's freedom possible.

Islam does not consider people as the creatures who are stuck in this world and to be distinct in time. The life after death is like a farm for people. What is essential in Islam is the unity between the world and eternal life. Modernity makes people alienated from life after death and addicted to the world. Collective recognition of the eternal life and world bases people's relationship with one another and world on proper and mature foundations.

Islam is not an atrophy of consciousness. The common and problematic element among the people is ignorance which makes people accept exploitation and orders them learned helplessness. Ignorance is an ideology of cruelty which is a deviant output of humanity. However, Islam is an illumination that keeps one's consciousness alive and precise. Islam is irreplaceable for human life. One needs no type of ignorance in one's life.

Religion helps people be themselves. It can ensure people's stability, maintain their social relationships and enable them to adapt to other people. People do not get alienated from humanity due to religions which are often used as a means for justifying the human corruptions. The objects produced by humans can be sanctified through religions. The main quality of ignorance is that it instrumentalizes religions.

Alienation is essentially a sort of torment which something is taken from where it belongs and is taken somewhere else as well as the objectification of the person by purifying himself from the elements that make him human. One's

objectification toward humanity is a torment. Alienation is the greatest torment toward humans.

Modern people do not understand the religious language, concepts, beliefs, and values. Secular ideologies have alienated people from religions. Modern people do not have the imagination and thoughts to grasp the meanings of certain concepts such as God, the holy book, prayer, praying, prophet, tawhid, afterlife, independence, slavery, taqwa, familiarity, taarroof, and revelation. Modern people have largely lost their ability to talk about religion. Secular people cannot understand the religiousness-related experienced when religious people mention their relationships with God, which indicates a serious alienation.

People of the modern world seem to have differences. Pluralism is the most important fact of the modern day. People become more alienated from one another as they appear with their pluralist characteristics. Pluralism is known to be the most important factor contributing to the concept of alienation. Humane pluralism should result in humane meetings and recognition. People alienate from one another due to differences, which is a serious issue. Examining humane pluralism and meetings collectively is the most important approach toward interpersonal alienation.

Although people need to recognize one another with their differences, governments take sides against the human differences, which is another serious issues. When people get to know each other, governments should disregard all sorts of belief, ideology, and identity. Governments should take no sides against beliefs.

As our lives become plural, modern borders between the personal and public concepts disappear. People who are religious in their personal lives aim to reflect their religiousness to public life. While personal concepts become public, the public ones become personal. People want the public area to be a discussion and recognition area. They also desire to present a language and practice where they can experience their own identities.

Human nature should not be limited to a theory or approach. There may be numerous approaches regarding human nature. Limiting this nature to a single theory means a serious form of alienation. History of humanity cannot be limited to a theory or period. A certain period cannot represent the whole history, time and place as a single criterion determining the future of all people and periods.

Humans are active, dynamic, and creative creatures. Their activeness is independent from the other objects. Consumption of one's activeness through addictions is the greatest form of alienation. It should be remembered that people are active and dynamic with no relation to objects. Other objects are present depending on the activeness and creativeness of humans. All objects can be created when people are present.

Humans are defined as the creatures seeking power and authority. People's duty is not to establish authority over nature. Authority and power are not natural

characteristics for people. Reducing people's status to animals who only make efforts for authority means denying humanity. People should establish an innate relationship with nature instead of attempting to dominate it. Instead of dominating nature, humans should be in a relationship with nature in such a way that they improve it. People's duty is to live without destroying nature.

Humans are different compared to other creatures. One of the most prominent features of humans is that they build their own lives. Other creatures maintain their existence through the resources they find in nature. However, people meet their certain needs such as eating or taking shelter by processing natural elements. While meeting their psychological needs, they also have to perform change-related renewal and creation activities to meet their spiritual and ethical needs. People who do not build their lives entirely are the ones who abandon themselves. They actively work to meet their bodily needs and create pleasures in this regard but they do not make an effort to meet their psychological and ethical needs. Humans need creative power, work, and love.

Their needs related to nutrition and reproduction are different than those of other creatures. Therefore, their such activities should be human. They cannot eat, drink or reproduce like animals in a human environment. However, we observe that there is a regression among people as they meet their human needs in an animalistic way. We as humans should find ways to meet our needs in a humanistic way once again. Eating or sexuality is not solely a purpose. They are just the means of becoming better and more mature people from philosophical, spiritual, ethical, aesthetical, scientific, and social perspectives.

There are certain indispensable characteristics for humans. Sense of community, awareness, and freedom are indispensable for people. Religion today appears as an element preventing one's sense of community and freedom. A religion objecting one's freedom and mind does not mature one, or a religion that makes the concepts of mind and freedom dysfunctional and invaluable corrupts people.

Religion is not an activity one does by oneself. It is a collection of experiences one shares with others. These religious experiences are characterized according to awareness, sociality, and freedom and in line with the set of meanings regarding life. Awareness, socialization, and liberation cannot emerge independently from one another in the context of religiousness. The opposition and irrelevance between religion and freedom, religion and awareness, and religion and sociality is a form of alienation.

The context of freedom does not reflect a non-religious experience. Freedom coexists with religion. Religiousness cannot be present without freedom. It is the product of freedom. A religion terminating freedom is a malevolent form of slavery instead of being an experience of religiousness. Freedom is the ability to choose and live a lifestyle without interfering other people or being interfered by them. Regarding religion as an instrument of interfering in human life causes religion to be transformed into the means of terminating freedom.

Religion should realize that freedom is an indispensable value for man. Religion does not review freedom in the context of being in the positions of doing right or wrong. Freedom should be understood without pressures or judgments regarding truth or falsehood. People have the choice to select the rights and wrongs. Religions should realize people's rights to do wrong and deny forcefully interfering in people's wrongs. Without spiritual and social pressures, it is natural for people to build their own lives. Another natural case for people is that they realize themselves without forcing and pressures.

The relationship between religions, people, and society is significant. While relating itself with freedom, religion should be free of pressures and obligations. Religions should regard people as only humans instead of approaching them as objects to be interfered. One can realize one's humanity only by considering the others as subjects. Sociality, awareness, and freedom require regarding the others as human subjects. People can realize their religiousness, ethical characteristics, scientific acts, morals, and artistic activities through social humanization in their social relationships. However, humanization cannot occur in a dehumanized society. Humanization and freedom of the society are closely related to the social options and opportunities provided to other people. Defining freedom in no relation to social borders and reality criteria but according to the personal suitability criteria and interference-free state enables people to constantly change and improve themselves. Religion reflects a continuous presence and creation within the context of freedom. People are human when they become the members of a social world freely. However, they may lose their humanity as long as the social world interferes with the freedom of people in the name of religion.

Humans are creatures which constantly maintain their existence and presence. However, they should have limitless options to build themselves. Religion is one of these options. It turns into an instrument of alienation and corruption when it terminates people's other options. Religion should enable people to discover different ways of recognition instead of making a certain definition regarding humans. Alienation is closely related to losing freedom, and it makes people artificial. Termination of freedom within the process of terminating one's options means limiting one's acts with artificiality.

Alienation actually hurts people spiritually. It is formed through the external control of people. Transformation of religion into a domination, control, management, and discipline mechanism causes people to be alienated from their natures and potential. Religion as a control and management instrument is the most serious means of alienation. If religion can be experienced as an open-ended period of freedom, a proper state can be achieved. Controlling one's life and imposing another life to one reduces one's status to a simple, controllable object. The obsession of controlling prevents people from establishing free relationships with self, society, and life. People's obsession to control others and establish hegemony over them makes them slaves to each other. This is theologically called serving

someone slavishly, which is the greatest form of corruption and alienation. The most effective way to be followed against alienation is the slavery to Allah rather than to people. Ignorance demolishes people. It is the means of corrupting people in the name of religion. Turning people into the means of consumption is a serious issue. Objectification of people, on the other hand, means dehumanizing people physically and spiritually. Transforming people into an object that just thinks and acts is a great issue to be examined.

Religion is generally regarded as the means of shaping one. The idea of creating a new person in the name of religion is justified. This process actually means creating a second-hand person. If one considers oneself as a second-hand product from the hands of another person, it means one has no relation and becomes alienated from oneself. Religion is not an activity to create a second-hand person. This person does not reflect the original personality from an emotional, ideological, theological, and behavioral aspect, thus becoming someone else. A second-hand person is somebody who loses many human aspects. A second-hand personality means feeling the self as weak and incapable. This form of personality considers staying indifferent to all the actions around as success, fails to control emotions and regards the self as a leaf swaying from side to side due to destiny. A second-hand person is actually someone who has no relation to themselves and succumbs to the others. This person, who is created by the external world, cannot offer a meaning and purpose to the self, world, relationships, and life. However, a true personality reflects the one who creates one's own world instead of being created from the external world.

People often feel weak and incapable. People may not understand what is happening in the world but they may think that many secret powers control their lives and that there is no option but to desperately give in to these powers. Termination of the relationship between one's life and life philosophy is a form of alienation and corruption. A great gap may emerge between people and the reality they experience due to the failure in grasping the mystery of existence. Therefore, people may lose their relation to reality. Human life is becoming less human but more mechanic every passing day. People cannot participate in the social, political, and cultural life adequately if they lose their relation to reality.

Religion is mostly used as the means of controlling people. The mind has the highest share from such attempts and actions of religion. The mind that is religiously appropriate is forced to have a limited scope, and a free and operative mind can be denied in this context. Another factor that is denied or controlled as much as the mind is morals and spirituality. Although religion that is reduced to the level of a political and economic instrument, glorifies morals and spirituality on a discursive level, it can be transformed into an opportunist object while controlling the morals and spirituality and deviating people from principle sets. Reason, morality and spirituality are experiences that are the essence of life. The instrumental religion controlling reason, morals, and spirituality also functions to control one's development, constructiveness, creativity, joys, enthusiasm, freedom,

goals, and behaviors. Using religion as the means of controlling other people makes people alienated from the self and life.

Islam regards itself as natural for people. It is the essence, home, and roots for humans. However, there is an alienation between people and Islam. People instrumentalized Islam for their personal and social interests and power-related efforts. As mentioned before, Islam is a home to people. If people cannot feel safe, well, and free in the home of Islam, this means people are radically alienated from Islam. The greatest challenge before humanity is the rediscovery of Islam as a natural element, country, and home.

People should have a true personality first to discover Islam as their original homes. A personality that is only designed to be offered and sold to people will be alienated from the self and Islam. A masked and artificial personality organizes itself as alienated from humanity, Allah, and Islam. Allah does not seek slaves to be purchased. Instead, Allah wants proper and realist servants performing proper religious practices and have a complete faith.

A religion that terminates the relationships between God, nature, and society while deviating them from reality and that restrains people within the paganism of history, society, and nature is not a religion but a deviance. Islam wants people to associate the relationships with self, Allah, other people, and nature to reality and experience these relationships accordingly. Tawhid, prayers, pilgrimage, and fasting are the conditions ordered to people to follow a true path that enables them to prevent their relationships with self, Allah, society, and nature from turning into an illusion. Islam's pillars are the reality-related grounds for people's all kind of relationships.

Allah is the source for the people to recognize themselves. It is not possible for people to recognize themselves before recognizing Allah. However, regarding God as the source of alienation by positioning people and God as opposite to one another is a great form of deviation. People deviate from themselves, other people, and society as they become more alienated from God. According to Islam, Allah is closer to people than their jugular veins. Allah is the absolute reality that is not alienated from people and does not abandon them. Alienation ends when Allah and people come together but their separation constitutes the sources of all corruptions.

A religion as a human product is a source of alienation. A practice using religion as the means of authority, reputation, power, money, oppression, and lies is a form of alienation. A religion that is transformed into the means of materiality and fraud is nothing but an ordinary instrument used by people. A religion that is reduced to the status of realizing ordinary goals is nothing but a disgrace. Religion as a disgraceful act is the greatest form of alienation.

Islam is a natural religion establishing familiarity between people, society, Allah, and nature. The physical distance between God, people, society, and nature is smaller whereas the existential natural distance is higher today. People have

become indifferent with false selves. These people cannot establish relationships based on familiarity, closeness, and sincerity. Islam presents the familiarity thesis against alienation. Familiarity is not the state of being alone and alienated. It is the coexistence of God, humanity, and nature, and it is a form of self-realization. However, it is not an act of formally being with other people or serving God through insincere rituals. It means serving God and being a true human based on the human and natural emotions, ideas, and behaviors. Familiarity means establishing a true relationship and sense of belonging. It means being a human with proper morals.

الدين بين الألفة والتنافر*

أ.د. بلال صمبور

جامعة يلدرم بايزيد - رئيس قسم علم النفس : bsambur@ybu.edu.tr

ترجمة: عدنان ألكول

إن من أهم الموضوعات المثيرة للجدل في يومنا هذا العلاقة بين التعلق بالدين والنفور منه. هل أصيب الإنسان بالنفور من الدين؟ هل تندفع الأغلبية للنفور القطعي منه؟ فكيف يمكن للدين أن يتخذ سبيلاً بين النفور منه واتباع الأغلبية له؟ وهل يسعى الدين لتقديم نهج بديل يساهم في إيجاد حل لهذا النفور؟ هل الدين هو مصدر النفور؟ كل هذه الأسئلة وإيجاد أجوبة مناسبة لها تحمل قيمة كبيرة وأهمية بالغة من أجل مستقبل الإنسان.

مصطلح «النفور» ليس مصطلحاً حديثاً يشرح لنا وضع الإنسانية في يومنا هذا فقط، وليس مجرد تصنيف اقتصادي واجتماعي فحسب، بل إنه يوحى بانكسار معنوي عميق في داخل الإنسان أيضاً، كما أنه يشير إلى كبر حجم هذا الانكسار في عالمه الداخلي أكثر من انكساره في عالمه الخارجي. استخدم الإسلام في وصف هذا التنافر مصطلحات عديدة من وجهة نظر دينية مثل «الشرك» و«الجهل».

يُعدُّ الشرك والجهل من الأوصاف المخالفة جوهر الإنسان، أي فطرته التي فطره الله عليها، وتعبير آخر: كل ما يخرب الجانب الإنساني ويفسده ويضعفه يعد تنافراً وانسلاخاً من الدين. إن هذا التنافر يبعد الإنسان عن كل ما هو إنساني ورباني، حيث يوجد في الإنسان ما هو إنساني وما هو رباني في آن واحد.

عندما يفقد الإنسان شعوره بالعبودية لله تعالى ويبدأ بالغوص في معصيته أو يميل إلى التآله، فكل هذه العوامل تعدُّ مصدراً لهذا التنافر. وعندما يدرك الإنسان الفرق بين ما هو إنساني وما هو إلهي، ويكتشف الاثنين معاً فهذا يشير إلى وجود نهضة معرفية، أما أن يخلط بين الاثنين دون أن يفرق بينهما فهذه قمة الجهل والتناقض. الإنسان ليس آلة أو سلعة يمكن شراؤها وبيعها ولا يمكن أن يكون في هذا المستوى أبداً، بل هو أشرف المخلوقات كما جاء في القرآن الكريم، ولذلك كل ما يسيء لكرامة الإنسان ويضعفها ويخل بها يعتبر نفوراً، وبناء عليه فالإسلام لا يسمح بالإخلال بكرامة الإنسان وشرفه بأي شكل من الأشكال.

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Din, Ülfet ve Yabancılaşma" التي نشرت في العدد الثالث من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (بلال صمبور، الدين بين الألفة والتنافر، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٦، العدد: ٣، ص ٦٧-٧٤). من الواجب أن يستند في الاقتباس إلى المقالة التركية.

التوحيد وكرامة الإنسان خطان أحمران بالنسبة للدين الإسلامي. فحياة الإنسان الجاهل غالباً ما تكون مليئة بالاضطرابات والتناقضات، فالخلط بين ماهية الإله و ماهية الإنسان يعتبر عين الاضطراب.

إن الخلل الذي أصاب علاقة الإنسان مع بربه، وعلاقة الإنسان بالإنسان، والإنسان بالكائنات الأخرى ما هو إلا مصدر رئيس للأزمات والاكنتابات.

فالإسلام يأمرنا بالاهتمام بالماديات وأن نكون أصحاب أموال ولا ضير في ذلك، لكن بشرط عدم التحول إلى عبيد لهذه الأموال؛ لأن العبودية للمادة والمال تعدُّ نوعاً من أنواع النفور من الدين، فبدلاً من أن نكون عبيداً للمال والمادة يجب علينا أن نحولهما إلى وسائل لتحقيق حياة إنسانية سليمة. فالأموال والماديات سلاح ذو حدين فكما هما وسائل لتيسير معاش الإنسان، كذلك يمكن أن يكونا مصدرا من مصادر هذا التنافر.

يهتم الإسلام بالإنسان اهتماماً بالغاً، ويشير دائماً إلى أنه لم يخلق عبثاً، ولم يكن ضعيفاً أبداً، وأنه ليس متروكاً، كما أنه خاضع للقوانين التي تنظم حياته، فكل هذه الأمور تساعد الإنسان في معرفة كيفية القرب من الله.

فالجهل يسهم إسهاماً كبيراً في دفع الإنسان نحو العجز وتفريغته من المضمون وعدم التقيد بالقوانين والأنظمة، كما أنه يقوم بتفريغته من الفكر وإبعاده عن كل ما هو فعل إنساني ورباني، والنفور في الأصل هو تحول الإنسان إلى شخص همجي بامتياز، هنا يقوم الإسلام بدوره التربوي ليجعل منه إنساناً سوياً ويمنع سقوطه نحو الدركات السفلى ليكون خير المخلوقات وأشرفها.

لقد تم تصنيف حياة الإنسان بناءً على عدد من التقسيمات، فمثلاً هناك حياة المدينة وحياة القرية، الفرد والمجتمع، الدين والعلوم، المعنوي والعقلاني، المادي والمعنوي، الدين والفلسفة، الله تعالى والإنسان، باختصار تم فصل الأشياء وجعلها مغايرة بعضها بعضاً، فتم تقسيم كل شيء، وفصل كل شيء له علاقة بالإنسان بحيث يكون كل قسم ضد الآخر.

إن الله تعالى لا ينظر إلى الإنسان نظرة ضعف، فلو كان ضعيفاً لم تكن لديه قدرة اللجوء إلى الله، فهو يعبد الله، لأنه مخلوق قوي، وعبادة الإنسان لله تعالى لا تصدر من شعوره بحجز الحرية أو تحديدها، بل على العكس تماماً، فهو يعيش الحرية الحقيقية في ذاتها من خلال عبادة الله تعالى.

إن الإسلام لا ينظر إليه أيضاً كمخلوق محصور ضمن هذا الكون فقط ثم يختفي من الوجود بعد ذلك إلى الأبد، لا أبداً؛ فكل ما يزرعه في الدنيا يحصده في الآخرة، فهذه المعادلة أساسية في الإسلام؛ لأن العلاقة بين الدنيا والآخرة مرتبطة ببعضها ارتباطاً وثيقاً. فالعولمة تحاول إبعاد الإنسان عن الآخرة وربطه بالدنيا فقط،

فالتعرف على الحياة الدنيا والآخرة معاً يسهم بشكل كبير في توثيق علاقة الإنسان بالإنسان من جهة، وعلاقة الإنسان بالحياة الدنيوية من جهةٍ أخرى على أسس سليمة وصحيحة.

إن الإسلام لا يتسبب في ضعف الوعي لدى الإنسان بتاتاً، وإنما الجهل هو السبب الرئيس لهذا الضعف، حيث يجعله في سبات عميق، ويغذي روح الاستسلام والشعور بالعجز لدى المجتمعات، ما يؤدي إلى الرضا بالاستغلال الذي يتعرض له وعدم إظهار أية مقاومة.

الجهل سبب رئيس لتوليد أيديولوجية منحرفة لدى الإنسان ألا وهي الخوف والظلم، أما الإسلام فما هو إلا مصدر من مصادر تنوير العقل وفكر الإنسان، حيث يعمل على زيادة الوعي لديه، لذا فإن الإنسان لا يمكن أن يجيى حياة صحيحة وسليمة من دون الإسلام، أي لا مكان لأي نوع من أنواع الجهل ضمن مجتمع سليم ومعافى.

إن الدين يُسهم في جعل الفرد إنساناً سوياً ويحافظ على استمراريته وعلاقاته مع الآخرين ودوجه معهم عن طريق علاقة تكاملية. فبفضل الدين يحافظ الإنسان على إنسانيته، لكن للأسف - وفي كثير من الأحيان - يتم استغلال الدين لإضفاء صفة المشروعية على فساد الإنسان، من أجل تقديس الأشياء التي هي من صنع البشر، فجعل الدين وسيلة لبلوغ الهدف هو الصفة الأساسية للجهل. فهذا في حد ذاته ظلم كبير، كما لو أخذنا شيئاً من مكانه الأصلي ووضعناه في مكان آخر، فإبعاد الإنسان عن مبادئه التي تجعل منه إنساناً يحوله إلى سلعة رخيصة، ويسلخه عن جذوره، وهذا يعتبر من أكبر أنواع الظلم.

إن الإنسان المعاصر لا يفهم اللغة والمصطلحات والمعتقدات والقيم التي يستخدمها الدين للأسف، فالفاهيم العلمانية قامت بسلخه وإبعاده عن الدين تماماً، فمثلاً مصطلح الإله والكتاب المقدس والعبادة والدعاء والنبى والتوحيد والآخرة والحرية والعبودية والتقوى والألفة والوحي؛ فكل واحد من هذه المصطلحات لا يمكن أن يفهمها الشخص العلماني بما أنه لا يمتلك تخيلاً وتصوراً عميقاً في هذا المجال، فالشخص المعاصر فقد القدرة على الخوض في الموضوعات الدينية بشكل ملحوظ، فعندما يتكلم الشخص الملتزم دينياً عن علاقة الإنسان بالله، ترى الشخص العلماني لا يهتم بالموضوع لا من قريب ولا من بعيد؛ لأنه لا يعيش هذه التجربة، وهذا يدل على انسلاخه عن فطرته وإصابته بانفصام تام في الشخصية.

إن الاختلافات بين المجتمعات ظاهرة أمامنا بشكل واضح وجلي، فالتعددية هي أهم المواضيع المثيرة للجدل في يومنا هذا أيضاً، فكلما كان هناك تعددية زادت المسافة بين المجتمعات، فهي من أهم الأسباب والعوامل التي تؤدي إلى إبعاد المجتمعات عن بعضها، فبدلاً من أن تشجع على التعارف بين المجتمعات تحولت إلى مشكلة كبيرة في هذه الأيام، لكن الاهتمام بالتعددية بين المجتمعات والتعارف فيما بينهم في آن واحد معاً يعتبر أهم سبب لوضع حد لبرودة العلاقة بين الإنسان وأخيه الإنسان، ولذا يجب على المجتمعات أن تتعرف

على بعضها بغض النظر عن اختلاف مذاهبهم ومشاربهم في حين يجب على الدولة أن تقف على الحياد، وألا تفضل طرفاً على طرف، وإلاّ تتسبب بمشكلة كبيرة، فعندما تقترب المجتمعات من بعضها، هنا يجب على الدولة ألا تفرق بين المعتقدات والأيدولوجيات (المفاهيم) والهويات، أي عليها ألا تنحاز إلى إحداها دون أخرى.

كلما زادت التعددية في حياتنا تبخرت العوائق المستحدثة بين ما هو فردي وما هو جماعي، لذلك عندما يكون الإنسان ملتزماً دينياً في حياته الشخصية يسعى لإظهار هذا التدين ضمن المجتمع أيضاً، وعند تحوّل الحياة الفردية إلى حياة اجتماعية تصبح الأخيرة مثلها مثل الفردية، فهذه العلاقة موجودة بينها.

إن الشعوب تريد أن يكون هناك مجال للتعرف فيما بينها أكثر فأكثر، فالجميع هنا يتمنى أن يعرض هويته التي ينتمي إليها وتجاربه النظرية والعملية التي حققها للطرف الآخر.

يجب عدم حصر الطبيعة الإنسانية ضمن إطار نظرية أو منهج واحد فقط، بل يمكن أن يكون هناك عدد من المناهج التي لا تعد ولا تحصى فيما يتعلق بالطبيعة الإنسانية؛ لأن حصرها ضمن إطار مفهوم معين يؤدي إلى سلخ الإنسان عن ذاته ومضمونه أكثر فأكثر، كما أنه لا يمكن حصرها ضمن حقبة تاريخية معينة كذلك، حيث إن أي عصر من العصور التاريخية لا يمكن أن يحدد مستقبل البشر، ولا يمكن أن يشمل كل العصور وكل التاريخ في كل مكان وفي كل زمان؛ لذلك يمكننا أن نقول: إنه لا يمكن تطبيق حقبة زمنية أو عصر من العصور على كل العصور التاريخية، ولا سيما في تحديد مستقبل البشرية.

إن الإنسان مخلوق ديناميكي مبدع في الحقيقة، فاستقلالته أهم ما يميزه عن باقي الكائنات، فاستهلاك حيوية الإنسان من خلال ربطها بالكائنات الأخرى ما هو إلاّ إبعاد الإنسان عن فطرته أيضاً، لذلك يجب ألا ننسى خصوصية الإنسان واستقلالته كحقيقة واضحة بالنسبة للجميع.

إن وجود الكائنات الأخرى مرتبطة بوجود الإنسان، فعندما يكون الإنسان موجوداً تكون الكائنات الأخرى موجودة أيضاً، وعلى العموم يتم تعريف الإنسان وكأنه كائن يسعى للقوة والتحكم، لكن في حقيقة الأمر الإنسان ليس كذلك، وليس من مهمته وصفاته أن يتحكم بالطبيعة ويتحكم بالأشياء بالقوة، فالتقليل من قيمته بهذه الطريقة يجعله مساوياً للحيوان، كما أنه إنكار لصفة الإنسانية التي يتميز بها. فبدلاً من التحكم في الطبيعة يجب بناء علاقة مثالية معها من خلال إعمارها، فهذه يجب أن تكون من مهامه الأساسية، حيث يحى ويتأقلم معها لا أن يقضي عليها.

إن الإنسان مختلف عن باقي الكائنات الحية الموجودة في هذا الكون، وأهم ما يميزه هو أنه يتحكم في نفسه، ويقوم بتشكيل نمط حياته بنفسه، أما ما سواه فيستمر في الحياة من خلال مصادر معينة موجودة في الطبيعة، حيث تتحكم هذه المصادر في وجوده دون أن تحرك ساكناً، أي إنها مسيرة حسب قوانين الطبيعة، أما

الإنسان في إمكانه توفير الطعام والشراب والسكن من خلال ما يجده في الطبيعة ويستغله لصالحه، فمثلما يقوم الإنسان بتأمين احتياجاته المادية، فعليه أيضاً أن يوفر حاجاته النفسية والأخلاقية والمعنوية من خلال إيجاد طرق إبداعية والقدرة على التغيير والتجديد، فمن لم يؤسس حياته على أنها كتلة متكاملة ومبنية على الاستمرارية فهذا يعدُّ شخصاً منفصلاً عن ذاته.

إن الفرد في يومنا هذا يسعى خلف الاحتياجات المادية واللذة البدنية، ولم يسع أبداً من أجل الحصول على حاجاته المعنوية والنفسية والأخلاقية التي تعتبر من الضرورات التي نفتقدها اليوم. فالإنسان بحاجة ماسة للدوافع الإبداعية من جهة، وللسعي والعمل والحب من جهة أخرى.

إن الحاجة الإنسانية إلى الغذاء والشراب والتناسل تختلف عن حاجة الكائنات الحية الأخرى، فيجب أن تكون الطريقة إنسانية وتحمل صفات إنسانية، فلا يمكننا أن نأكل ونشرب ونتناسل بطريقة غير لائقة كما يفعل الحيوان على سبيل المثال، لكن في وقتنا الحاضر نلاحظ هذا الانحطاط والتراجع على مستوى القيم الإنسانية والأخلاقيات التي تنهار يوماً بعد يوم، بحيث يتساوى بعض البشر مع الحيوان بسبب تدني مستواه الأخلاقي إلى الحضيض، لذلك علينا أن نكتشف الطرق الأخلاقية والإنسانية من جديد من أجل تلبية الاحتياجات المادية والمعنوية. فليس الطعام والشراب والتناسل هو الغاية الأسمى بالنسبة للإنسان السوي، فكل هذه الأمور ليست إلا وسائل لتكون إنسانين وأكثر نضجاً وعلماً على الصعيد الاجتماعي والأخلاقي والمعنوي والفلسفي.

هناك خصوصيات وميزات تجعل من الإنسان إنساناً، ولا يمكن الاستغناء عن هذه الخصوصيات ولا بشكل من الأشكال، فمنها العلاقات الاجتماعية والوعي والحرية. فاليوم - وللأسف - يصنفون الدين كعائق أمام علاقة الإنسان بالمجتمع وأمام نيل حريته، فأى دين يقف أمام نيل الإنسان حريته ويعيق أعمال العقل لديه فهذا يعني أنه لا يريد نضوجه مطلقاً. فما يجرد العقل والحرية من وظيفتهما ويجعلهما بلا قيمة لا يمكن أن يكون إلا سبباً رئيساً في إفساد الإنسان، وإن الدين ليس نشاطاً يقوم به الإنسان وحده، فالدين هو التجربة التي قام بها الإنسان بالتعاون مع الآخرين على حد سواء، حيث يتشكل الدين بعد تشخيص الإنسان له من خلال نظرتة إلى الحرية والعلاقات الاجتماعية والوعي. والتدين لا يتحقق بلا حرية ووعي وحياة اجتماعية، حيث إن تعارض الدين مع هذه الخصائص يعتبر سلاحاً للإنسان عن الدين والقيم الأخلاقية وهذا عين الانقسام.

عندما نبحث في موضوع الحرية فإننا لا نبحث في موضوع خارج إطار الدين، فالحرية سبب من أسباب الحفاظ على الدين، والتدين ما هو إلا ثمرة الحرية، لذلك من المستحيل الحصول على مجتمع ملتزم دينياً من دون حرية، ويمكن القول: إن الدين الذي لا يهتم بالحرية لن يكون مثلاً يحتذى لتجربة دينية ناجحة، وإنما سيكون شكلاً من أشكال حياة العبودية المقيتة. فالحرية تتحقق عندما نختار حياة مناسبة لنا، بحيث لا نتدخل في حياة الآخرين، وفي الوقت ذاته لا نسمح لهم بالتدخل في خصوصيات حياتنا.

عندما يُنظر للدين كوسيلة للتدخل في حياة الإنسان، فهذا يؤدي إلى جعله مجرد أداة أو وسيلة تعيق حريته، ولذلك يجب أن يكون الدين سبباً رئيساً في تحقيق الحرية للإنسانية جمعاء، والتي لا بد منها في حياة الإنسان، ويجب أيضاً ألا يجبر الدين أحداً بالقسر على فعل ما يقرره الدين صحيحاً أو ترك ما يقرره الدين خطأً حتى يتم فهم المعنى الحقيقي للحرية. فالإنسان من حقه أن يختار الطريق الصحيح أو الطريق الخاطئ؛ لأن من طبع الإنسان الوقوع في الخطأ، وهذه من الفطرة التي فطره الله عليها.

فالدين عندما لا يتدخل في حياة الإنسان المعنوية والاجتماعية، فهذا يشير إلى أن بناء الإنسان بناء صحي وطبيعي، وعند عدم الضغط على الإنسان فإنه يقوم بتطوير نفسه بنفسه، وهذه الخاصية موجودة بالفطرة الإنسانية وطبيعة الإنسان كإنسان.

إن العلاقة التي يؤسسها الدين بين الإنسان والمجتمع مهمة للغاية، ولذلك عندما يتم ربط الحرية بالدين فإنه يجب إبعاد الدين عن الإلزام الجبري؛ لأن الدين يجب أن ينظر للإنسان كإنسان، وليس كجسم يجب التدخل في شؤونه في كل صغيرة وكبيرة. فمعرفة حقيقة الإنسان لا تتسنى لنا إلا من خلال النظر إليه كجوهر فريدة ولها خصوصياتها، فالاجتماعية والحرية والوعي تجبر الإنسان على أن ينظر للإنسان وكأنه جوهر فريدة، ولا يمكن أن يُظهر الشخص تدينه وعلمه وأخلاقه في علاقاته الاجتماعية إلا من خلال المجتمع الإنساني، وإلا لن تتحقق اجتماعية الإنسان أبداً.

إن المجتمع الذي انسلخ عن إنسانيته لا يمكن أن يصدر عنه فعل إنساني بتاتاً، فالمجتمع الحر والإنساني هو المجتمع الذي يقدم للآخرين حسب خياراته وإمكانياته المتاحة، والحرية - خارج إطار المجتمع وخارج إطار حقيقة تأقلم الفرد مع نفسه كمبدأ، وعدم التدخل في شؤونه - تسهم في تطوير الإنسان لذاته والسماح له بالتغير المستمر.

إن الدين - وضمن إطار مصطلح الحرية - يعني استمرارية الخلق والتكوين، فالإنسان يكون إنساناً عندما يكون أحد أفراد المجتمع الذي يتمتع بحرية تامة، فكلما تدخل المجتمع بحرية الفرد وشؤونه باسم الدين يفقد الإنسان حريته وإنسانيته على حد سواء.

إن الإنسان هو الذي بُنِيَ وجوده دائماً ككائن حي في هذا الكون، ولكي يستطيع تشكيل نفسه بنفسه يجب أن يكون هناك عدد من الخيارات، والدين أحد هذه الخيارات طبعاً، فعندما يسعى الدين إلى تهيمش باقي الخيارات وإزاحتها، فعندئذ يعيش الإنسان حالة من التناقض مع نفسه، والدين يكون سبباً لهذا الأمر. فبدلاً من أن يكون الدين هو الوسيلة الوحيدة والمطلقة في معرفة حقيقة الأشياء، يتحول إلى سبب للنفور من التدين برمته فالواجب أن يكون سبباً في كشف العديد من الطرق التي نصل من خلالها إلى حقيقة الأشياء. فابتعاد الإنسان عن حقيقة الدين يعد سبباً رئيساً لانعدام الحرية لديه، فيتحول إلى مجرد شخص اصطناعي كالصنم، لا

شعور لديه، ولا إحساس، وهذا الأمر يؤدي إلى جرح مشاعره كنتيجة حتمية ل يتم السيطرة عليه بشكل كامل وتطويعه للآلة الدينية.

عندما يتم تحويل الدين إلى وسيلة من أجل التحكم والسيطرة والإدارة، فعندئذ يبتعد الإنسان تلقائياً عن فطرته وشخصيته، وهذا أخطر أنواع فصل الإنسان عن ذاته وحقيقته، أما إن أمكن تجربة الدين كمرحلة مفتوحة لتحقيق الحرية فعندها قد نصل إلى حالة صحية وسليمة، لكن عندما يتم السيطرة على حياة الأفراد ويتم فرض طراز حياة معين عليهم، فهذا يعني أن الإنسان قد تحول إلى مجرد سلعة بسيطة، وفي هذه الحالة يستحيل قيام الإنسان ببناء علاقة حرة مع نفسه أولاً ومع المجتمع ثانياً.

إن مجرد تفكير الإنسان في بناء حكم من خلال استغلال الآخرين والسيطرة عليهم فهذا يعني تحويل الإنسان إلى عبد مطيع لا قرار له، ويسمى هذا بالمصطلح الديني «عبادة العباد»، أي أن يكون عبداً للعبد من دون الله تعالى، فأكبر أنواع انفصام الإنسان عن ذاته وحقيقته هو عبادته لإنسان مثله من دون الخالق سبحانه وتعالى.

إن أفضل طريقة لتخلص الإنسان من هذا الانفصام هي أن يكون عبداً لله وليس عبداً للإنسان، فالجهل وسيلة أساسية لهدم الإنسان، حيث يلبس رداء الدين وباسم الدين يهدم الفرد، كما إن اعتباره مجرد وسيلة استهلاكية أو سلعة معينة أو كأبي جسم يتحرك ويفكر فقط، يؤدي إلى مشكلة كبيرة، لذلك يجب مناقشتها وحلها.

يفهم من الدين على وجه العموم أنه يقوم بتصنيف الناس، حيث يسعى لإيجاد نوع جديد من البشر، فإذا تحقق هذا الأمر وباسم الدين، فهذا يعني أنه تم إيجاد كفرد من الدرجة الثانية، فينظر هذا الشخص إلى نفسه ويلاحظ أنه تم إنتاجه على يد صانع كمنتج من الدرجة الثانية، وهذا يدل على أن هذا الفرد قد انفصل عن ذاته تماماً، فالدين ليس وسيلة لإيجاد أو خلق إنسان من الدرجة الثانية، فهذا النوع من البشر هم ليسوا على حقيقتهم بل هم أشخاص آخرون؛ لأن شعورهم واعتقادهم وأفكارهم وسلوكهم ليس نابعاً من حقيقتهم وليس متعلقاً بهم، فهؤلاء قد أضعوا إنسانيتهم، فيشعرون بالضعف والعجز فلا يستطيعون فعل شيء، ولا يؤثرون على الأوضاع من حولهم، فقط يشاهدون الوضع مكتوفي الأيدي، مثلهم كمثل الورقة المتطايرة في مهب الريح، فهؤلاء البشر قد انسلخوا عن ذاتهم من الداخل، وسلموا أنفسهم للعوامل والمؤثرات الخارجية فقط، إذ لا يمنحون أية قيمة لأنفسهم وحياتهم ولمن حولهم، ولا هدف لهم في حياتهم على الإطلاق، أما الإنسان السوي فلا يقوم ببناء شخصيته حسب التأثيرات الخارجية، وإنما هو من يخلق العالم الذي بداخله بنفسه، فالإنسان غالباً ما يشعر بالعجز والضعف، بحيث لا يفهم ما يدور من حوله في عالمه الخارجي، فبمجرد تفكير الإنسان أن قوة

خارجية غامضة تسيطر على صيرورة حياته، وأنه لا بد من أن يسلم له مصيره بما أنها قوة مهيمنة، فهذه ما هي إلا انقطاع للعلاقة بين حياة الإنسان وفلسفة الحياة بشكل عام، وهذا بطريقه يؤدي إلى إنكاره لذاته وانسلاخه عنه.

إن عدم قدرة الإنسان على التغلغل في حقيقة الكائنات الحية والوجود بشكل كاف، وعدم فهم السر الموجود فيها من جهة، وعدم فهم الحقيقة التي يعيشها من جهة أخرى، يشكل بين هاتين الحالتين جرفاً سحيقاً وعميقاً، وهذا الجرف يمكنه أن يفصل بين الإنسان والحقيقة ويغيبه عنها، وفي هذه الحالة يفقد الشخص صفته الإنسانية يوماً بعد يوم، ويتحول إلى مجرد جسم متحرك، وعندئذ لا يستطيع أن يسهم في الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية بالشكل المطلوب.

وفي كثير من الأحيان يتم استغلال الدين واستخدامه كوسيلة للضغط والتأثير فيما يتعلق بموضوعات معينة، فيفعلون هذا باسم الدين، وأكثر ما يتأثر هو العقل البشري، فالعقل الذي يلقي قبولاً من قبل الدين يتم تخفيض مستواه من خلال تحديد الفكر والتفكير والإنكار على كل عقل يسعى للتحرر والتفكير بحرية مطلقة، ومثلما يتعرض العقل لمثل هذه الضغوطات والمضايقات تتعرض الأخلاق والمعنويات والقيم للضغوطات والمضايقات أيضاً.

إن الدين - وبالرغم من سعيه لإعلاء شأن القيم الأخلاقية والمعنوية على المستوى الخطابي - إذا كان وسيلة للحصول على مكاسب اقتصادية وسياسية فإنه يسهم في إبعاد الإنسان عن مبادئه، ويجوله إلى مجرد سلعة انتهازية بيد غيره، وذلك من خلال إضعاف روح القيم الأخلاقية والمعنوية ودورها في الحياة. فالعقل والأخلاق والمعنويات تعد بمثابة جوهر الحياة، فالدين - الذي بات كسلعة للحصول على المنفعة المادية عن طريق إضعاف العقل والأخلاق والمعنويات - يقوم بوظيفته ومهامه على أكمل وجه بإضعاف التطور والبناء والإبداع والسعادة وروح الحماسة والحرية لدى الإنسان، وبذلك يكون كالسد المنيع أمام تحقيق أهدافه. واستخدام الدين كوسيلة يتم التحكم من خلالها في الإنسان للسيطرة المطلقة عليه سيؤدي بلا شك إلى سلخه الحقيقي عن ذاته.

إن الإسلام يصف نفسه بأنه الفطرة التي فطر الله الإنسان عليها، فالإسلام يُعدُّ موطن الإنسان وأصله، لكن في يومنا هذا نلاحظ ابتعاداً حقيقياً بين الإنسان والدين الإسلامي، وهذا الموضوع مثير للجدل في حقيقة الأمر، فالناس حولوا الإسلام إلى مجرد وسيلة للحصول على منافع دنيوية شخصية واجتماعية، من أجل الحصول على القوة والسلطة، فالإسلام يُعدُّ موطن الإنسان وبيته، وإن لم يشعر الإنسان بالراحة والطمأنينة في بيته وموطنه؛ فهذا يعني أنه قد انسلك عن الإسلام بشكل تام، فالتحدي الأكبر أمام الإنسانية جميعاً هو الجواب عن هذا السؤال: هل تستطيع اكتشاف حقيقة الإسلام بوصفه الموطن والبيت الحقيقي للإنسان؟ وأنه الفطرة

السليمة التي فطر الله الناس عليها؟ فحتى يتسنى للإنسان اكتشاف ذلك يجب عليه أن يتمتع بشخصية حقيقية أولاً، فالإنسان غير الحقيقي يبقى غريباً بالنسبة لذاته وبالنسبة للإسلام، كما أن الشخصية المقتنعة والمصطنعة تجعل من نفسها شخصية غريبة بالنسبة للإنسانية وبعيدة عنها كل البعد، بل هي بعيدة حتى عن البراء عز وجل، فالله تعالى يريد عباده الحقيقيين الجامعين بين حقيقة الإيمان والعمل الصالح.

وإن الدين الذي يسعى لقطع العلاقة بين الإنسان وخالقه وبين الطبيعة والمجتمع، حيث يمحصر الإنسان في بوتقة واحدة ويجعلهم تحت رحمة الطبيعة والمجتمع والتاريخ من دون الله جل وعلا؛ ليس ديناً، وإنما مجرد فساد وانحراف ليس إلاً.

أما الإسلام فيطلب من الإنسان أن يبني علاقة مباشرة ومتكاملة وواقعية مع نفسه أولاً، ثم مع الله - تعالى شأنه - ومع الآخرين ومع الطبيعية. فالتوحيد والصلاة والصيام والزكاة والحج ما هي إلاً عبادات وشروط تسهم في تحقيق سير علاقة الإنسان مع نفسه، ومع المجتمع والطبيعة، ومع الخالق عز وجل، بشكل مناسب ولائق، لكي لا تتحول إلى علاقة وهمية ومزيفة، فشروط الإسلام دائماً تكون موجودة في أساس العلاقات الإنسانية الحقيقية.

إن البراء جلّ وعلا هو مصدر معرفة الإنسان لنفسه؛ لأن معرفة الإنسان لنفسه لا تتحقق إلاً بعد معرفة الله تعالى، فأما أن تضع الإنسان مع الله تعالى في المستوى ذاته ثم تظن أن الله هو سبب سلخ الإنسان عن ذاته الحقيقي، فهذا هو الجحود والضلال المبين بعينه، ولذلك يمكننا القول: إن الإنسان كلما ابتعد عن الله ازداد بعداً عن ذاته ومضمونه الحقيقي من جهة وعن الآخرين من جهة أخرى، ويؤكد الإسلام دائماً أن الله تعالى أقرب إلينا من جبل الوريد، وأنه الحقيقة المطلقة، حيث لا يبتعد عن الإنسان ولا يتركه أبداً. فكلما اقترب الإنسان من الله تعالى تم التخلص من العزلة الداخلية التي يعيشها، وكلما كان بعيداً عنه دخل في دوامة العزلة وابتعد عن فطرته الحقيقية.

إن الدين الذي يتم إنتاجه من قبل الإنسان يعتبر مصدر البعد عن الذات، فاستغلال الدين واستخدامه كوسيلة من أجل تحقيق مكاسب مادية وشهرة وسلطة من خلال الكذب، ما هو إلاً تجربة عملية وتطبيق عملي لانسلاخ الفرد عن مضمونه الحقيقي، فهذا الدين مثله كمثل أية وسيلة من الوسائل الموجودة في هذه الحياة، فالدين الذي أصبح مجرد أداة لتحقيق مآرب دنيوية لا يعتبر ديناً حقيقياً، بل يمكن وصفه بالدين الأرعن، والدين الأرعن يعتبر من أهم أسباب ابتعاد الإنسان عن ذاته الحقيقي.

فالإسلام هو الدين الفطري الذي يزرع الألفة والمحبة والوئام بين الإنسان والمجتمع والطبيعة من جهة،

وبينه وبين الله من جهة ثانية. نعم، المسافة المادية تقلصت، هذا صحيح، لكن المسافة المعنوية زادت وأصبحت أكثر بعداً، حيث تتراشق هذه الأطراف بالهويات المزيفة والمزورة غير الحقيقية فيما بينها، فهؤلاء لم يتمكنوا من إقامة علاقات حقيقية وثيقة مبنية على الألفة والمحبة فيما بينهم، فكانت هذه النتيجة طبيعية وحتمية لهذا التراشق الحاصل بينهم.

إن الإسلام يطرح مفهوم الألفة والمحبة دائماً للتخلص من هذا الانسلاخ المقيت عن حقيقة الذات، فالألفة تعني ألا تكون وحدك غريباً ومنعزلاً، بل عليك أن تنسجم مع الخالق سبحانه والطبيعة والمجتمع على حد سواء حتى نجعل من أنفسنا أشخاصاً حقيقيين وواقعيين، فالألفة ليست أن تقترب من الناس ومن الله تعالى من خلال طقوس روتينية، لا أبداً، بل يجب أن نكون عباداً خالصين لله، ونعيش شخصيتنا الحقيقية لا المزيفة، عن طريق المعتقدات الصحيحة والسلوك السليم، والمعنى الحقيقي للألفة هو أن تكون قادراً على تكوين علاقات وثيقة بالأشياء، وهذه تعتبر تحقيقاً لصفة الإنسانية من خلال تكريس الأخلاق الحميدة.

Değersizleşme ve Yabancılaşma Bağlamında Tüketim Ahlâkı ve İnsan

Nejdet DURAK*

Muhammet İRĖAT**

Özet

Ahlâk, sosyo-kültürel bir varlık olan insana ait bir değerlendirme alanıdır. İnsana özgü bu nitelik, onun bütün düşünce ve davranışlarının ahlâkî değerlendirmeye tabi tutulmasını zorunlu kılmaktadır. Küreselleşme süreci ile birlikte bu varoluşsal niteliğine yabancılaşan insan, yüzyıllardan beri sahip olduğu geleneksel değerlerden uzaklaşarak tüketim olgusunun belirleyici olduğu tüketim ahlâkının değerler dünyasında var olma çabasındadır. Geleneksel toplumdaki modern ve postmodern topluma geçişle birlikte ortaya çıkan kimlik bunalımı, yabancılaşma, değersizleşme ve rakamsal değerlendirme türünden olgular, insanî eylem-değer ilişkisinin bu açıdan incelenmesini zorunlu kılmaktadır. Bu çalışma tüketim ahlâkına ait öz nitelikleri ortaya koyup, değersizleşme sürecinden geçen insanın, geleneksel değerlerinden kopuşunu ve tüketim ahlâkının değer dünyası olarak adlandırdığımız “rakamsal değerlendirme” içindeki ahlâkî konumunu eleştirel olarak incelemektedir.

Anahtar Kelimeler: Ahlâk, Tüketim Ahlâkı, Yabancılaşma, Değersizleşme, Ahlâkî Değer

The Moral of Consumption and Human In the Context of Depreciation and Alienation

Abstract

Moral is a field of evaluation which is special to human being who has a socio-cultural existence. This characteristic makes all human thoughts and behaviors to be evaluated morally. Human who has become alienated from his ontological characteristic along with globalization, drawing away from traditional values, he has for centuries, struggled to exist in a world where consumption morals are arbiter. The phenomena like identity depression, alienation, losing of values and numerical appreciation that came along with the transferring from the traditional community to the modern and postmodern community requires the examination of human being's act-value from this point of view. The aim of this study is to point out the numerical human being's socio-psychotic despair related to the philosophical outcomes.

Key Words: Moral, Moral of Consumption, Alienation, Depreciation, Moral Value

* Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Isparta, Türkiye, nejdetdurak@sdu.edu.tr, (0246) 211 0277.

** Yrd. Doç. Dr., Adıyaman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi İslam Felsefesi ABD, Adıyaman, Türkiye, mirgat@adiyaman.edu.tr, (0416) 223 2772.

Giriş

Ahlâkî değerler, genel bir ifadeyle insan davranışlarını iyi veya kötü olarak tanımlamamızı sağlayan değerlerdir. Değer, eylemlerin ve kişilerin bir özelliği olarak, insanın varlığa kattığı bir bilinç boyutudur.¹ Ahlâkî değerler, insanın niyet-eylem örgüsünü, sosyal ilişki biçimini ve dünya görüşünü belirleyen varlık unsurlarıdır. İnsan, diğer canlılardan farklı olarak bir değerler dünyası içine doğmakta ve hem değer üreten bir varlık olduğu için hem de varlığın öz niteliği olan değişim² olgusuna bağlı olarak yaşadığı için bu değer dünyasını sürekli olarak güncellemektedir. Bu değişime boyun eğmeyen ve kalıcılığını koruyan inanç, kültür, tarih temelli başat manevî değerler olduğu gibi; değişimin, izlerini tamamen yok ettiği toplumsal yapı, yaşam biçimi ve yaşanan zamana bağlı değerler de vardır. Bu yönüyle değerın önemli bir vasfı da onun insanı manevî olarak yükseltici, yetkinleştirici, mertebelendirici olan karakteridir.³

Varlığa ait bu değişimin sosyal alandaki tezahürü, geleneksel toplum yapısının değişerek sırasıyla modern ve postmodern toplum yapısına dönüşmüş olmasıdır.⁴ Hiç şüphesiz bu dönüşüm, geleneksel değerlerin, yerini yeni değerlere bırakması sonucunu doğurmuştur. Dolayısıyla eski ile yeni arasında değerler ve tutumlar üzerinden farkedilebilen bir zihniyet değişimi ortaya çıkmıştır.

Modern zamanlarda ortaya çıkan küreselleşme, kültür endüstrisi ve tüketim odaklı yaşam biçimi olguları, varlığın, geleneksel değerlerden kopmasına ve söz konusu değerlerin içinin boşaltılmasına neden olmuştur. Bu süreç, kalıcı ve köklü değerlerin eylemsel işlevlerini yitirmesine; insan davranışlarını ve insanî ilişkileri, günöbirlik, bireysel ve köksüz değerlerin belirlmesine yol açmıştır. Değerler, insanî ilişkilerin biçimini ve amacını belirleyen sosyal yapı unsurları olduklarından, değerlere ait özellikler, toplumu oluşturan bireylerin ya “dayanışma” ya da “rekabet” koşullarında sosyal ilişkilere katılmasını sağlamaktadır.⁵

Bu bağlamda manevî niteliği olan köklü değerlerin hüküm sürdüğü geleneksel toplumlarda insanî ilişkiler dayanışma⁶ esasına göre belirlenirken; modern toplumlarda sosyal ilişkilerin odağında rekabet yer almaktadır.⁷ Geleneksel değerler; toplumsal birlikteliği, tesânüdü, millî ve manevî hazzı hedeflerken; modern zamanlara ait değerler, bireyselliği, bencilliği ve rekabete dayalı münferit

¹ Kuçuradi, İoanna *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 2006, s. 181.

² Hughes, H. Stuart, *Toplum ve Bilinç*, Çev., Güzin Özkan, Metis Yayınları, İstanbul, 1995, s. 9.

³ Ülken, Hilmi Ziya *Ahlâk*, Ülken Yayınları İstanbul 2001, s. 153.

⁴ Şaylan, Gencay, *Postmodernizm*, İmge Yayınları, İstanbul, 2009, s. 24.

⁵ Kaya, Yaşar, *Toplumsal Yapı*, Turan Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 20; Rokeach, Milton, *The Nature of Human Values*, The Free Press, New York, 1973, s. 13.

⁶ Armağan, Mustafa, *Gelenek*, Ağaç Yayınları, İstanbul, 1992, s. 63.

⁷ Ester, P.- Halman, L.- Moor, R., *The Individualizing Society*, Netherland, 1993, p. 100.

hazları hedeflemektedir.⁸ Yine geleneksel toplumlarda ahlâkî eylemi belirleyen ve ortak ahlâk kriterlerinin kökenini oluşturan en temel mekanizma dinin şekillendirdiği vicdan⁹ iken; sekülerleşmeyle birlikte dinin belirleyici ve düzenleyici güç olma özelliğini önemli ölçüde kaybettiği modern toplumlarda bu fonksiyonu, bireysel tercihler ve finansal (rakamsal) değerler icra etmektedir. Nitekim Descartes'in "ben"i,¹⁰ modernizmin, bireycilik (individualizm) eksenli bir toplumsal yapı oluşturmaya imkân hazırlamış; bireyciliğin esas olduğu toplum yapısı olarak modernizm de bireyin kendi rasyonel değerlerini yaratmasına imkân sunmuştur. Bu durum, değerlerin birden çok, rölatif, bireysel ve köksüz olmasını beraberinde getirdiğinden modern toplumlarda "değersizleşme" ve "yabancılaşma" gibi değer bunalımları yaşanmıştır.

İnsanın bu dünyadaki var oluşuna yönelik anlamlandırma çabaları, aynı zamanda onun sosyal ve kültürel davranışlarını etkilemekte, belirlemektedir. Max Weber'e göre, toplumsal davranışı sadece yorumlayarak anlayabilir ve sebeplerini izah edebiliriz. İnsanı ve sosyo-ekonomik hayatını anlamak için metafizik ya da dinî kavramlardan hareketle değerler sistematığının iç mantığını açığa çıkarmak gerekir. Farklı toplumsal yapılarda insanların sosyal ve ekonomik davranışlarını anlamlandırmak ancak böylesi bir çabayla mümkün olabilecektir.¹¹

Geleneksel toplumdan modern ve postmodern topluma geçişle birlikte ortaya çıkan kimlik bunalımı, yabancılaşma ve değersizleşme türünden olgular, insanî eylem-değer ilişkisinin bu açıdan incelenmesini zorunlu kılmaktadır.

Bu makalenin amacı, değersizleşme ve yabancılaşma gibi değer bunalımları bağlamında modern zamanların toplumsal ve kültürel bir fenomeni olan tüketim olgusuna ait değerler dünyasını irdelemek suretiyle tüketim toplumu insanının, adına "rakamsal değerlenme" diyebileceğimiz yeni bir değer bunalımı içerisindeki ahlâkî konumunu eleştirel olarak ele almaktır. Bunun için öncelikle değersizleşme ve yabancılaşmadan ne kast edildiğini ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışacağız. Ardından ortaya çıkan bağlamdan hareketle tüketim ahlâkının değer dünyasında yerini alan ve adına "finansal ya da rakamsal değerlenme" dediğimiz yeni değer bunalımını ve insanın bu değer(siz)lenme içindeki mevcut konumunu inceleyeceğiz.

⁸ Ersoy, Ersan, "Bağımsız Bireyin Modern Bunalımları: Değişen Dünyada Sosyal İlişkiler", *Türk Yurdu*, 2011, S. 292, s. 4.

⁹ Ersoy, "a.g.m.", s. 4.

¹⁰ Descartes, Rene, *Felsefenin İlkeleri*, Çev., Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul, 1995, s. 90.

¹¹ Aron, Raymond, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev., Korkmaz Alemdar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1986, s. 509.

1- Değersizleşme Kavramı

Değer, Türkçede “bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçü, bir şeyin değdiği karşılık, kıymet”¹² şeklinde tanımlanmaktadır. Felsefî literatürde ise değer, “belli bir davranış tarzı veya varoluşun temel amacı hakkında uzun süreli kişisel bir inanış”,¹³ “bir şeyin arzu edilir veya edilemez olduğu hakkındaki inanç”,¹⁴ “arzu edilen, arzu edilebilen şey, olaylarla ilgili insan tavrı, olgular ve nesnelere hakkında ihtiyaç ve ideallere göre verilen yargı”¹⁵ gibi tanımlamalarla ifade edilmektedir.

Değer, insan ve insana bağlı olarak var olan düzen itibarıyla ortaya çıkan bir kavramdır.¹⁶ Nitekim değer kavramı, insanî nitelikteki olgu ve olayları anlamlandıran ve onların insan açısından meşruiyet normlarını ortaya koyan ortak bir kabulü belirlemektedir.¹⁷ Bu bağlamda değer, insan yaşamının fizikî ve manevî ihtiyaçlarının, meşru zeminde ve düzenli teminini kalıcı hale getiren ve her insan tarafından doğru kabul edilen dokunulmaz kuralların her biri anlamına gelmektedir.¹⁸ Öyleyse değerler dünyası, insan doğasından kaynaklanan gerçek ihtiyaçların müşterek bir zeminde giderildiği güvenli bir düzen ortamı olarak tanımlanabilir.¹⁹

Bu perspektiften yola çıkıldığında “değersizleşme” kavramı ise, insan doğasından kaynaklanan ve toplumsal ortaklıkla meşrulaşan olgusal kodlar niteliğindeki sabit değerlerin yitirilmesi, yozlaşması ya da geçici, modern değerlerle yer değiştirmesi anlamına gelmektedir. Değersizleşmenin birey ve toplum üzerindeki psiko-sosyal yansımalarının neler olduğu hakkında şu somut örnekler verilebilir: a) Kendilik bilincinin kaybolması; modern insan, birey olma iddiasıyla toplumun değerlerini şahsiyetinde toplayan, yüceltilen örnek kişilikleri yaşamak yerine kendi istediğini yaşamakta ve kendi hislerini yüceltmektedir.²⁰ Modern insan, “kendi olma”yı reddeden bunun yerine popüler modellerle özdeşleşmeye çabalayan insandır. Modern insanın içinde bulunduğu bu durumu, simülasyon ve gerçeklik üzerinden tahlil eden Baudrillard, imaj veya simülasyon ile gerçeklik arasındaki sınırın kaybolduğunu ve bununla birlikte gerçeğin yerine hipergerçekliklerin geçtiğini belirtmektedir.²¹ Ona göre hipergerçek, gerçeğin yerine

¹² Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, TDK Yayınları, Ankara, 1998, I, 538.

¹³ Rokeach, M., *The nature of human values*, Free Press, New York, 1973, p. 5.

¹⁴ Güngör, Erol, *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2010, s. 27.

¹⁵ Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1997, s. 93.

¹⁶ Durak, Nejdet-İrğat, Muhammet, “Bir Çevre Problemi Olarak Değer Erozyonu: Yabancılaşma ve Değersizleşme Bağlamında İnsan-Çevre İlişkisi”, *2. Uluslararası Çevre ve Ahlak Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Adıyaman Üniversitesi Yayınları, Adıyaman, 2014, II, ss. 1155-1162, s. 1156.

¹⁷ Erdem, Hüsamet, *Ahlâk Felsefesi*, Hü-Er Yayınları, Konya, 2003, s. 35-37.

¹⁸ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, Çev. Saffet Babür, Bilgesu Yayınları, Ankara, 2009, 1103a.

¹⁹ Durak-İrğat, “a.g.m.”, s. 1156.

²⁰ Tok, Neşet, “Değerlerin Dilemması; Subjektiflik ve Objektiflik”, *Bilgi ve Değer*, Ed. Şehabettin Yalçın, Vadi Yayınları, Ankara 2002, s. 102.

²¹ Baudrillard, Jean, *Simülaklar ve Simülasyon*, Çev., Oğuz Adanır, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2003, s. 15.

medyada idealize edilerek sunulan bedenlerin, eşyaların, tutum ve davranışların geçtiği durumdur. Baudrillard, klasik mantığın, simülasyona karşı tüm kategorileriyle mücadele etmeye çalıştığını ancak simülasyonun bu mantığı çoktan aşip geçerek hakikat ilkesinin yerini aldığını belirtmektedir.²²

b) Köksüzlük; modern zamanlarda birey, tarihinden ve tüm tarihsel değerlerinden koparak başta ahlâkî alanda olmak üzere her alanda kendine özgü, menfaatlerine uygun, dolayısıyla anlamsız ve köksüz değerler uydurmaktadır. Bu da bireylerin köklerinden kopmasına, parçalanmasına ve neticede yalnızlaşmasına neden olmaktadır. Bencilik ve menfaatçilik; yalnızlaşan ve özüne yabancılaşan insan, modern dünyanın insan için sunduğu en belirgin var olma koşulu olan "tüketim"²³ dünyasındaki rekabet, menfaatçilik, ihtiras ve başkasının kaybını kendisi için kazanç sayan başarı fikri ile bencilleşmiştir. Bencilleşen tüketim insanı, Baudrillard'ın deyimiyle tüketimin ona sunduğu bolluk ve refaha sadece kendisi sahip olduğunda zevk; başkalarıyla bölüştüğünde ise acı duyar.²⁴ Benim için iyi olan iyidir düşüncesiyle menfaati doğrultusunda her şeyi mubahlaştıran tüketim insanının tek hedefi, daha çok şeye başkalarından daha fazla ve daha önce sahip olmaktır. Bu da etrafındaki herkesi bir düşman ve yenilmesi gereken bir rakip olarak görmesine neden olur ki bu bakış, onu sonu gelmeyen bir huzursuzluk içine atar. Onun bütün hayatı, kendinden çok şeye sahip olanları kıskanmak ve kendinden az şeye sahip olanlardan da korkmakla geçer.²⁵ Bencilik ve menfaatçilik, bireyin, aile, akrabalık, komşuluk, cemaat ve gelenekle bağlarını koparmasına ve neticede değersizleşme yaşamasına neden olmuştur.²⁶

Değersizleşmenin birey ve toplum üzerinden okunabilen somut yansımalarından birisi de amaçsızlıktır. Nitekim modern zamanlarda insan, artık uzun vadeli yüksek gaye ve değerlerden uzaklaşmış; geçici, basit gaye ve değerleri hedeflemiştir. Yine değersizleşme sürecini ve kültürel yozlaşmayı tetikleyen bir olgu olarak kültür endüstrisi, topluma tüketim kültürünü benimsetme ve böylece amaçsızlığı dayatmaktadır. Öyle ki tüketim kültüründe üretilen her yeni değer, bir öncekini değersiz kılacak biçimde sistematize edilmiştir. Dolayısıyla kalıcılığın olmadığı; tüketimin, var olmanın ve ayakta kalabilmenin yegane sebebi olarak belirlendiği bir ortamda, insanla nesne ve değer arasındaki duygusal bağ koparılmış, böylece insanın değerlerini koruduğu hafızası ve onları sembolize eden hatıraları anlamsızlaşmıştır.

Sonuç olarak değersizleşme sürecine ait tüm bu yaşantılar, bireyin ve toplumun değer dünyasında güven yerine korku ve güvensizlik; sevgi, hoşgörü ve dayanışma

²² Baudrillard, *a.g.e.*, s. 18.

²³ Poole, Ross, *Ahlak ve Modernlik*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1993, s. 101.

²⁴ Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, Çev. Hazal Deliceçaylı ve Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004, s. 22.

²⁵ Fromm, Erich, *Sahip Olmak Ya da Olmak*, Çev. Aydın Arıtan, İstanbul, 1997, s. 30.

²⁶ Ersoy, "a.g.m.", s. 5.

yerine çatışma ve ayrışma; ortak, kalıcı ülkü birliği yerine bireysel ve anlık hedeflerin yerleşmesine neden olmuştur.

2. Yabancılaşma Kavramı

Yabancılaşma, en genel ifadeyle bir varlığı başta kendi özü olmak üzere ait olduğu varlık dünyasından uzaklaştıran ve yabancı kılan eylem ya da gelişmelerin bütününe verilen addır.²⁷

Yabancılaşma kavramının etimolojik kökenine baktığımızda Latince “alieno” kelimesinden türediğini, İngilizce ve Fransızcaya “alienation” olarak geçtiğini görmekteyiz. Türkçeye ise Farsça boş, ıssız yer anlamındaki “yâbân” sözcüğünden geçmiş olan yabancılaşma; el, yabani, yabancı, gayr-i medeni gibi anlamlara gelmektedir.²⁸

Yabancılaşma olgusunu bir felsefi problem olarak inceleyen ilk düşünür, felsefesini “Mutlak Ruh”un yabancılaşması üzerine kuran Hegel’dir. Hegel, *Phaenomenologie des Geistes (Tinın Fenomonolojisi ‘Görüngübilimi’)* adlı eserinde insanı fenomenolojik ve tarihsel bir varlık olarak ele alıp varlığı, diyalektik oluş süreci içerisinde tanımlar. Bu sürecin temelinde düşünme ve varlığın türdeşliğini ifade eden ‘akıl’, ‘töz’ veya ‘ide’ yer almaktadır. Tinin amacı, kendi bilinç ve özgürlüğüne ulaşmaktır. Bu bağlamda ilk gerçekleşmesini doğada bulan tin, böylece kendi özüne yabancılaşarak başka bir şeye dönüşür.²⁹ Hegel, tinin, doğada başlayan bu yabancılaşma sürecinin, sırasıyla tarihsel varlık alanı olan topluma, kültür alanına ve sanata doğru ilerleyerek devam ettiğini belirtir.³⁰ Hegel bu süreci ‘sübjektif tin’den başlayarak basamak basamak ‘objektif tin’ ve oradan ‘mutlak tin’ olan ve sanat, din ve felsefede ifadesini bulan, tinin gelişme basamakları şeklinde açıklar.³¹

Buna göre tinin yabancılaşmasının, toplumsal varlık olan insan üzerindeki yansıması, insanın sınırsız ihtiyaçlarını karşılayabilmek için sürekli faaliyeti sırasında kendisini, tasarımlarını yani özünü fiziksel nesnelere, toplumsal kurumlarda, kültürel ürünlerde dışsallaştırması şeklinde izlenebilir. Bu izlenim, insanın fiziki anlamda var oluşu ile manevî anlamdaki var oluşu arasındaki mesafenin açıldığını ve dolayısıyla özüne yabancılaştığını göstermektedir.³²

Yabancılaşma sürecinin insan tarafından aşılmasının, insanın, kendi dışındaki dünyadan başka bir şey olduğunun bilincine vararak öz bilincine ulaşması ile

²⁷ Durak-İrğat, “a.g.m.”, s. 1157.

²⁸ Eyüboğlu, İsmet Zeki, *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1995, s. 714.

²⁹ Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1990, s. 438; Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul, 2010, s. 121-122.

³⁰ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Tinin Görüngübilimi*, Çev., Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1986, s. 23.

³¹ Özlem, a.g.e., ss. 122-123.

³² Tolan, Barlas, *Çağdaş Toplumun Bunalımı: Anomi ve Yabancılaşma*, Toplum Bilimleri Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1980, s. 145.

mümkün olacağını söyleyen Bumin, bunun da ancak zamansal-mekânsal bir gerçeklik olarak kavranılması, öz bilinçle dünya ilişkisinin Descartes ve Kant'da gördüğümüzden farklı bir biçimde kurulmasını gerektirdiğinden söz eder.³³

Bumin, Hegel felsefesinde yer alan efendi-köle diyalektiğinin, öz bilincin özerkliğine kavuşma süreci olduğundan bahsetmekte ve insan-insan, insan-doğa ilişkisinin tarihini, köle ve efendi diyalektiğinin karşılıklı olarak birbirlerini etkilemesinin diyalektiği olarak görmektedir.³⁴ Dolayısıyla efendi-köle diyalektiği, insanın, insan olma, kendi bilincine ulaşarak özgürleşme sürecinin bir ifadesi olmaktadır. İnsan, hayvanlardan farklı olarak kendi biyolojik varoluşunu kendini özerk bir varlık olarak kabul ettirme doğrultusunda mücadele ederek aşar. Buna göre köle, savaşta kendi doğasını aşmadığı için efendinin ve doğanın kölesi olarak çalışacaktır.³⁵

Hegel'den etkilenen Marx ise yabancılaşma sorununu toplumsal bir fenomen olarak ele almıştır. Kendisine ulaşan birikimi bir eleştiri sürecinden geçirerek yabancılaşma biçimlerini değerlendiren Marx, yabancılaşma kavramına idealist açıdan bir tanım getirme yerine yaşanan tarihsel, somut gerçeklik içerisinde devleti, insanın yabancılaşmasının bir biçimi olarak tanımlamıştır.³⁶ Yabancılaşma, bu yaklaşım doğrultusunda insanlığın gelişiminin doğal bir sonucu olarak zorunlu yaşanan, kaynağını insanın üretici eyleminde bulan bir olgu olmaktadır.³⁷ Marx'ın tarih anlayışına göre tarihi belirleyen şey, tinsel bir töz olmayıp, maddi ilişkiler bağlamında şekillenen sosyo-ekonomik yapılardır. Bu doğrultuda süreç modern toplum olarak tanımlanan kapitalist toplumu belirginleştirerek, insanın öncelikle kendi emeğine, toplumsal ilişkilerine, özüne yabancılaşmasını ortaya çıkararak, insanın diğer insana düşman olmasına sebep olmaktadır.³⁸ Bu sürecin doğal sonuçlarından biri kişinin doğaya yabancılaşmasıdır.

Marx, *Kapital*'de insanın kendi özünden uzaklaşmasının, yabancılaşmasının ulaştığı en son boyutu ifade etmek için "meta fetişizm" kavramına yer vermektedir. Meta fetişizm, emekten bağımsız olarak ürünlerin, kendi içlerinde ve kendilerinin değer sahibi olmasıdır. Bunun sonucunda insan eliyle insan ihtiyaçlarını karşılamak üzere var olan metaların kendileri, bir amaca dönüşmüş olur.³⁹

Bottomore'e göre Marx'ın amacı: "...kapitalist toplumun 'yabancılaşma'larından kurtulmuş insanın, içinde, hem doğayı hem toplumsal ilişkilerini anlayarak ve kontrol ederek, kendi kaderine hükmeder halde yaşadığı bir toplumdu ve ona göre

³³ Bumin, Tülin, *Hegel Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği Praksis Felsefesi*, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1987, s. 23.

³⁴ Bumin, *a.g.e.*, s. 33.

³⁵ Bumin, *a.g.e.*, s. 34.

³⁶ Bottomore, T.B.-Rubel Maximilien, *Marx'ın Sosyolojisi*, Chiviyazıları, İstanbul, 2006, s. 25.

³⁷ Bottomore-Maximilien, *a.g.e.*, s. 26.

³⁸ Bottomore-Maximilien, *a.g.e.*, s. 54.

³⁹ Cohen, Gerald A., *Karl Marx'ın Tarih Teorisi*, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998, s. 145-146.

bu, sosyalist hareketin de amacıydı. Bu, Marx'a özgü bir ideal değil, 19. yüzyılın ilerlemeci kuramlarının önde gelen bir eğilimiydi."⁴⁰

19. yüzyılın kapitalist anlayışı doğrultusunda öne çıkan "biriktirme", "sahip olma", "tüketimden kaçınma", gibi yaklaşımlar, 20. yüzyılın kapitalist anlayışı ile birlikte yerini son derece sakıncalı bir anlayış olan "tüketme erdemine" terk etmiş gözükmektedir. Marx'a göre sosyo-ekonomik üretim biçiminin nesnel koşullarının oluşturduğu bu süreç sonucunda insanlar kendi özüne yabancılaşmaktadır.⁴¹

Durkheim ise Marx'a benzer bir şekilde yabancılaşma kavramını sosyo-ekonomik bağlamda ele almıştır. O, yabancılaşmayı, kuralsızlık (anomi) anlamında kullanmıştır. Ona göre, geleneksel toplum yapısının özelliği olan "mekanik dayanışma"dan modern toplum yapısının özelliği olan "organik dayanışma"ya geçişle birlikte iş bölümü olgusunda insan merkezli olumsuzluklar ortaya çıkmıştır. Bayhan, Durkheim'in, bu olumsuzlukların sebebini, organik dayanışmada çalışanların, yaptıkları işin amacını ve anlamını kavrama imkânından uzaklaştırılmaları olarak belirttiğini aktarmaktadır.⁴² Bayhan, Durkheim'in kuralsızlık (anomi) anlamındaki yabancılaşma olgusunun, söz konusu nedene bağlı olarak sosyo-ekonomik temelde başladığını ve özellikle ekonomik krizlerin artması, iflasların çoğalması, işveren-ücretli ilişkilerinin bozulması gibi ortamlarda zirveye ulaştığını belirtmektedir.⁴³

Yabancılaşma olgusu modern hayat içerisinde insanı; sosyolojik, psikolojik, ekonomik, metafizik gibi pek çok boyutu ile incelemeyi gerektiren bir kavramdır. Yabancılaşma, insanın kendisini belirleyen değerlerden uzaklaşmasının adıdır. İnsanı kuşatan kültürel, toplumsal değerlerin yitirilmesinin, kaybolmasının, psikolojik bir kopuşun ortaya çıkmasıdır. Akyıldız'a göre: "Bireysel özün içeriğinin ne olduğunun somut şekilde ortaya konamamış olması yabancılaşma olgusunun nedenlerini ve içeriğini belirsiz konuma sokmaktadır. Söz konusu belirsizlikler yabancılaşma olgusunu ele alan çeşitli düşünörlere, kendilerinin sahip oldukları ideolojik ve felsefi yaklaşımlarına uygun çeşitli yorum ve fikir üretme imkânı vermektedir."⁴⁴ Bu bağlamda yabancılaşma olgusunun biyolojik ve psikolojik olmak üzere iki boyutu söz konusudur. Postmodern insanı, biyolojik olarak ölmek; psikolojik olarak ise meşgul olmak için yaşayan ve bunun farkında olan varlık biçiminde tanımlarsak⁴⁵ öncelikle biyolojik anlamda var olabilmek -hayatta

⁴⁰ Bottomore, T.B.-Rubel Maximilien, *a.g.e.*, s. 55.

⁴¹ Akyıldız, Hüseyin, "Bireysel ve Toplumsal Boyutlarıyla Yabancılaşma", *Süleyman Demirel Üniversitesi İİBFD.*, Yıl: 1998, S. 3, Güz, ss. 163-176, s. 165.

⁴² Bayhan, Vehbi, *Üniversite Gençliğinde Anomi ve Yabancılaşma*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1997, s. 11.

⁴³ Bayhan, *a.g.e.*, s. 11.

⁴⁴ Akyıldız, Hüseyin, "a.g.m"., s. 175.

⁴⁵ Özdemir, Muhammet, "Kur'an ve Sosyal Bilimlerin İnsan Yaklaşımları", *EskiYeni Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, S. 26, Bahar 2013, Ankara, s. 9.

kalmak- için; ikinci olarak, ölüm temasına yönelik bilinçten doğan psikolojik meşguliyet ihtiyacı için mücadele eden bir varlıktan söz etmiş oluruz.

Postmodern insanın kendini ikame edebileceği değerler dünyası (ideoloji, din, kültür, millet) modern dünyada anlamsızlaştığından ve sahip olduğu ahlâkî değerlerin giderek içi boşaldığından insan, gerek bu boşluğu doldurmak için ve gerekse var olmak için farklı argümanlara yönelmektedir. Bunun yanı sıra gelişen teknoloji ve iletişim araçları, dünyayı küreselleştirirken, insan sanal bir dünyada yalnızlaşmakta ve ontolojik olarak geleneksel doğa ile ilişkisini belirleyen ahlâkî değerlerden uzaklaşmakta, onlara yabancılaşmakta, sanal bir gerçekliğin içerisine sürüklenmektedir.

Gerek Hegel'in felsefi tahlili ve gerekse Marx ve Durkheim'in sosyo-ekonomik tahlili ile ele aldığı yabancılaşma kavramının, özelde bireyin ve genelde toplumun öz değerlerinden uzaklaşması ve kimlik yitimi yaşaması anlamına geldiği son derece açıktır.

3. Tüketim Ahlâkının Değerler Dünyası: Rakamsal Değerlenme ve İnsan

Baudrillard, en belirgin özelliği, sürekli farklılaşan ürün ve hizmetler sunarak ve medya aracılığıyla o ürün ve hizmetlere yüklenen imaj ve değerleri bireysel tüketimi teşvik amacıyla kullanan, tüketim kültürünün hâkim olduğu toplumu "*tüketim toplumu*" olarak tanımlamaktadır.⁴⁶

Tüketim toplumunda marka ve imaj esasına dayalı "lifestyle" diye adlandırılan kalıplaşmış hayat tarzları mevcuttur. Bu toplumun üyesi olan insanların en belirgin özelliği ise sürekli tüketmektir. Tüketim toplumunda insanlar, yaşamak için tüketmek yerine, tüketmek için yaşamaktadırlar.⁴⁷ Bu anlayışa göre tüketim, postmodern insanın biyo-psişik yaşamını devam ettirme yolunda bir amaç haline dönüşmüştür. Bu doğrultuda şekillenen bir sistemde var olabilmenin yolu, ancak bu sistemin üretmiş olduklarını tüketmekten geçmektedir. Mezkûr tutum, bireylerin ürün ve hizmet seçimleri yani tüketimleri, kendilerine yeni yaşam biçimleri oluşturmalarında farklılıklar içeren, sıradan olmayan, ayrıcalıklı ve seçkin bir tarza sahip olabilme duygusunu hayata geçirmeyi öngörmektedir. Tüketim toplumu insanları, satın alarak çok şeye sahip olma ve bunları sürekli tüketerek var olma çabasındaki kişilerdir.⁴⁸

Tüketim toplumunda medya aracılığıyla ürünler nesnel varlıklar olarak değil daha çok öznel "semboller" olarak tanımlanmaktadırlar. Ürünün ne olduğundan çok neyi temsil ettiği önemlidir. Gerçek olan değil, ürünün taşıdığı ve yarattığı

⁴⁶ Baudrillard, *a.g.e.*, s. 38.

⁴⁷ Featherstone, Mike, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, Çev., Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 67.

⁴⁸ Lindstrom, Martin, *Buyology*, Optimist Yayınları, İstanbul, 2009, s. 56.

imaj, odak noktasıdır. Tüketici için “medyatik hedonizm”,⁴⁹ hayatın her anını ve her alanını hazzın kendisi olarak algılatma çabası içerisinde belirginleşmektedir. Sunulan yeni yaşam biçimleri de bu süreçte ister sanal, ister gerçek ortamda olsun hazzı ve beraberinde tüketimi yaşamın merkezine taşımaktadır. Yeni hayat biçimleri adı ile büyük sermayelerin kontrolünde gerçekleşen, tüketime yönelik süreçte lüks ve onu çağrıştıran kavramlar ile statü, ancak nesnelere elde edilebilir konuma gelmiştir.⁵⁰ Tüketimin ise, ihtiyaçların giderilmesi ile sınırlı olan yapısı, tüketim toplumu içinde yerini arzu ve isteklerin giderilmesine bırakmıştır. Bu anlamda, “arzular ve sosyal formlarıyla tüketim, “bir yaşam tarzı içinde hedonist, gösteriş ve bir gruba ya da kültüre ait olma gibi amaçlar için prestiji yüksek markaları, estetikleşmiş ürünleri ve hizmetleri satın alma, sahiplenme ve kullanma” şeklinde tanımlanmaktadır.”⁵¹

Biyolojik olarak ölmek, psikolojik olarak ise meşgul olmak için yaşayan ve bunun farkında olan insanın tüketime adapte olması sırasında kaotik ve egoist bir yaşam tarzı ortaya çıkmaktadır. Sözü ettiğimiz hayat tarzıyla kastedilen, bireyin samimiyet, güven, dayanışma, empati, gibi ahlâkî değerlerinin var olma hırsı ve yarışı nedeniyle erozyona uğraması ve bunun sonucunda kendi varlığını başkalarını öteleyerek bencilce sağlamasıdır.

Modern insan, ahlâkî açıdan bir açmazla karşı karşıyadır. Çünkü kendi hayatını kuşatan zihniyet, kişiyi bir yönüyle ahlaki tutarsızlığa doğru sürüklemektedir. Bu açıdan kişinin benimsediği ahlâkî değerler, onun karşı karşıya kaldığı ikilemleri aşmasında, yaşadığı çağın taşıdığı problemleri çözüme kavuşturmasında büyük öneme sahiptir. Bu yönüyle ahlaklılık bir insan başarısıdır. Olması gerekenle olan arasındaki karşıtlık, çatışmalar, ahlâkî gerilimin yaşandığı, insanın ahlâkî sorumluluğunun, katılımının belirginleştiği bir zemini ortaya çıkarmaktadır.

Sonuç

Yabancılaşma ve değersizleşme, insandaki biyolojik güven ihtiyacını, güvensizliğe; birlikte yaşama ihtiyacını, samimiyetsizliğe; var olma ve önde olma ihtiyacını ise bencillığe sürükleyerek onda değer kaybı yaşatmaktadır.

Tüketim toplumunda, İslam ahlâkının temel değerleri olan kanaatkârlık, tevazu ve saygınlık gibi değerler, tahrip olmuş ve biçim değiştirmiştir. Bunun yerine “rakamsal değerler”den oluşan yeni bir değer dünyası, tüketim insanını kuşatmıştır. “Rakamsal değerlenme” biçiminde kavramsallaştıracağımız tüketim toplumunun değer dünyasında insan, her şeye en önce sahip olma ve bu sayede toplumda saygınlık kazanma yarışına girişmiş, sahip olduğu para, mal, unvan,

⁴⁹ Belk, Russell W., *Collecting in a Consumer Society*, Routledge, London and New York, 1995, p. 98.

⁵⁰ Corrigan, Peter, *The Sociology of Consumption*, Sage Publications, London-Thousand Oaks- New Delhi, 1997, p. 113-115.

⁵¹ Zorlu, Abdulkadir, *Tüketim Sosyolojisi*, Global Yayınları, Ankara, 2006, s. 60.

kredi notu vb. finansal değerlerle tanımlanan ve ölçülen finansal bir varlık haline dönüşmüştür. Finansal değerlerin varlık kategorisine dönüştüğü bu süreçte insan, kalıcı ahlâkî erdemlerini maddi erdemlere bırakmaktadır.

Rakamsal değer dünyası, insanın iç dünyasını dikkate almayan, onu kendi öz benliğine yabancılaştıran bir dünyadır. Nitekim insanın manevî dünyasında hiçbir kavramın rakamsal karşılığı yoktur. Tüketim toplumunda sosyal yaşam, rakamların toparlanarak bir anlam ifade ettiği istatistik bilimi ile ifade edilmekte, insanın manevî dünyasına yabancı bu kavramlar insana, insanî bir yaklaşımı ve bu yolla oluşacak bir felsefi bakış açısını engellemektedir.

Tüketim toplumunda, insana rakamlar aracılığıyla değer biçilmektedir. Bu durum, özellikle finansal değerlerin ön plana çıktığı bankacılık ve pazarlama sektöründe daha da belirgindir. Bu sektörlerde çalışan insanlara verilen hedefler değerlendirme esaslarının temelini oluşturuyor.

Tüketim ahlâkının değer dünyasında, insan da kendi değerini rakamlarla ifade ederek "rakamsal değerlenme" yaşamaktadır. Öyle ki, insanın sahip olduğu rakamsal değerler, onun toplum içindeki konumunu, statüsünü belirlemekte; bu değer dünyasında insanlar, banka hesabındaki tutarlar kadar değer kazanmaktadır. Söz konusu değer dünyasında insanın mânevi yönü ihmal edilmekte hatta görmezden gelinmektedir. Öyle ki bu ahlâkî içselleştiren insan, finansal (rakamsal) değeri yükseldikçe bu değerden yoksun olan başkalarını bir meta olarak algılamakta, onları satın almaya, zevk ya da stres atma aracı olarak kullanmaya hatta en temel insanî hakkı olan yaşam hakkını çok kolayca elinden almaya kalkışabilmektedirler.

Tüketim ahlâkının değerler dünyasında kişisel gelişim adı altındaki birtakım sihirli formüller yoluyla insan, iyi bir insan olmaya değil, rakamlarla ifade edilen değerlerde daha yüksek seviyeye sahip olmaya özendirilmektedir. Rakamların dünyası ile çevrelenmiş insan, bu dünyada başarılı olabilmek için mânevi değerlerinden uzaklaşmakta, rakamsal değerlere ulaşabilmek için, rakamların değer ifade etmediği iç dünyasını, vicdanını ve duygularını gerektiğinde göz ardı etmektedir.

Tüketim toplumundaki ahlâkî sorunların çoğu, tüketim ahlâkının değerler dünyası ile geleneksel değerler dünyası arasındaki karşıtlıktan kaynaklanmaktadır. Rakamların insanı, manevî boyutta yücelmeye çalışan geleneksel insanı küçümsemekte ve onun değer dünyasını göz ardı etmektedir.

Rakamsal değer dünyası, hiçbir dinî, kültürel, millî ya da geleneksel değeri tanımamakta hatta bütün bu değerleri, birer ayak bağı olarak görmektedir. Rakamların dünyasında, mutluluk rakamla ifade edilen değerlere sahip olmaktan geçtiği için insanlar sevdiklerini rakamsal değer ifade eden nesnelere mutlu etmeye çalışmaktadır. Aynı şekilde sevmediklerini de rakamsal değerlerle cezalandırmaktadırlar.

Sonuç olarak, tüketim ahlâkının değer dünyası rakamlardan ibaret olan katı, maddi ve soğuk bir nitelik arz etmekte iken; bu değer dünyasında var olmaya çalışan insan ise esnek, manevî ve duygusal bir nitelik taşımaktadır. Hal böyle olunca insan, bu değer dünyasında sürekli bir çatışma, arada kalma, intihar, güvensizlik ve yalnızlaşma gibi toplumsal anomali haline itilmektedir.

KAYNAKÇA

- Akyıldız, Hüseyin, Bireysel ve Toplumsal Boyutlarıyla Yabancılaşma, *Süleyman Demirel Üniversitesi İİBFD*, Y. 1998, S. 3, Güz, ss. 163-176.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Bilge Su Yayınları, Ankara 2009.
- Armağan, Mustafa, *Gelenek*, Ağaç Yayınları, İstanbul 1992.
- Aron, Raymond, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. Korkmaz Alemdar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1986.
- Baudrillard, Jean, *Tüketim Toplumu*, Çev. Hazal Deliceçaylı ve Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2004.
- -----, Jean, *Simülakrlar ve Simülasyon*, Çev. Oğuz Adanır, Doğu-Batı Yayınları, Ankara 2003
- Bauman, Zygmunt, *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2007.
- -----, Zygmunt, *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları*, Çev. Abdullah Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2009.
- Bayhan, Vehbi, *Üniversite Gençliğinde Anomi ve Yabancılaşma*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1997.
- Belk, Russell W., *Collecting in a Consumer Society*, Routledge, London and New York 1995.
- Bottomore, T.B.-Rubel Maximilien, *Marx'ın Sosyolojisi*, Chiviyazıları, İstanbul 2006.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 1997.
- Bumin, Tülin, *Hegel Bilinç. Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği Praksis Felsefesi*, Alan Yayıncılık, İstanbul 1987.
- Cohen, Gerald A., *Karl Marx'ın Tarih Teorisi*, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul 1998.
- Corrigan, Peter, *The Sociology of Consumption*, Sage Publications, London-Thousand Oaks- New Delhi 1997.
- Descartes, Rene, *Felsefenin İlkeleri*, Çev., Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul 1995.
- Durak, Nejdət-İrğat, Muhammet, "Bir Çevre Problemi Olarak Değer Erozyonu: Yabancılaşma ve Değersizleşme Bağlamında İnsan-Çevre İlişkisi", *2. Uluslararası Çevre*

ve Ahlak Sempozyumu Bildiriler Kitabı, Adıyaman Üniversitesi Yayınları, Adıyaman 2014, II, ss. 1155-1163.

- Erdem, Hüsametdin, *Ahlâk Felsefesi*, Hü-Er Yayınları, Konya 2003.
- Ersoy, Ersan, "Bağısız bireyin Modern Bunalımları: Değişen Dünyada Sosyal İlişkiler", *Türk Yurdu*, 2011, S. 292, ss. 1-8.
- Ester, P.- Halman, L.- Moor, R., *The Individualizing Society*, Netherland 1993.
- Eyüboğlu, İsmet Zeki, *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, Sosyal Yayınları, İstanbul 1995.
- Featherstone, Mike, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005.
- Fromm, Erich, *Sahip Olmak Ya da Olmak*, Çev. Aydın Arıtan, İstanbul 1997.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1990.
- Güngör, Erol, *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2010.
- Habermas, Jürgen, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, Çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Tinin Görüngübilimi*, Çev., Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1986.
- Hughes, H. Stuart, *Toplum ve Bilinç*, Çev., Güzin Özkan, Metis Yayınları, İstanbul 1995.
- Kaya, Yaşar, *Toplumsal Yapı*, Turan Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 20.
- Kuçuradi, İoanna *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 2006.
- Lindstrom, Martin, *Buyology*, Optimist Yayınları, İstanbul 2009.
- Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2010.
- Özdemir, Muhammet, "Kur'ân ve Sosyal Bilimlerin İnsan Yaklaşımları", *Eski Yeni Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, S. 26, Bahar, Ankara.
- Poole, Ross, *Ahlak ve Modernlik*, Çev., Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1993.
- Şaylan, Gencay, *Postmodernizm*, İmge Yayınları, İstanbul 2009.
- Rokeach, Milton, *The Nature of Human Values*, The Free Press, New York 1973.
- Tezcan, Mahmut, "Gençlik ve Yabancılaşma", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, Y. 1985, 18/1, ss. 121-127.
- Toku, Neşet, "Değerlerin Dilemması; Subjektiflik ve Objektiflik", *Bilgi ve Değer*, Ed. Şehabettin Yalçın, Vadi Yayınları, Ankara 2002, ss. 99-105.
- Tolan, Barlas, *Çağdaş Toplumun Bunalımı: Anomi ve Yabancılaşma*, Toplum Bilimleri Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1980.

- Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, TDK Yayınları, I, Ankara 1998.
- Ülken, Hilmi Ziya *Ahlâk*, Ülken Yayınları İstanbul 2001.
- Zorlu, Abdulkadir, *Tüketim Sosyolojisi*, Global Yayınları, Ankara 2006.

The Ethics of Consumption and People in Regard to Depreciation and Alienation*

Nejdet DURAK**

Muhammet İRĖAT***

Abstract

Morality is a field of evaluation which is special to human beings who have a socio-cultural existence. This characteristic makes all human thoughts and behaviors evaluated morally. Humans who have become alienated from his ontological characteristic along with globalization, drawing away from traditional values, has for centuries, struggled to exist in a world where consumption morals are arbiter. The phenomena like identity depression, alienation, losing of values, and numerical appreciation that came along with the transferring from the traditional community to the modern and postmodern community requires the examination of human being's act-value from this point of view. The aim of this study is to point out the numerical human being's socio-psychotic despair related to the philosophical outcomes.

Key Words: Moral, Moral of Consumption, Alienation, Depreciation, Moral Value

Değersizleşme ve Yabancılaşma Bağlamında Tüketim Ahlâkı ve İnsan

Özet

Ahlâk, sosyo-kültürel bir varlık olan insana ait bir değerlendirme alanıdır. İnsana özgü bu nitelik, onun bütün düşünce ve davranışlarının ahlâkî değerlendirmeye tabi tutulmasını zorunlu kılmaktadır. Küreselleşme süreci ile birlikte bu varoluşsal niteliğine yabancılaşan insan, yüzyıllardan beri sahip olduğu geleneksel değerlerden uzaklaşarak tüketim olgusunun belirleyici olduğu tüketim ahlâkının değerler dünyasında var olma çabasıdadır. Geleneksel toplumdan modern ve postmodern topluma geçişle birlikte ortaya çıkan kimlik bunalımı, yabancılaşma, değersizleşme ve rakamsal değerlendirme türünden olgular, insanî eylem-değer ilişkisinin bu açıdan incelenmesini zorunlu kılmaktadır. Bu çalışma tüketim

* This paper is the English translation of the study titled "Değersizleşme ve Yabancılaşma Bağlamında Tüketim Ahlâkı ve İnsan" published in the 3th issue of *İlahiyat Akademi*. (Nejdet DURAK, Muhammet İRĖAT, "Değersizleşme ve Yabancılaşma Bağlamında Tüketim Ahlâkı ve İnsan", *İlahiyat Akademi*, sayı: 3, 2016, s. 75-88.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Assoc. Prof. Dr., Süleyman Demirel University, Faculty of Divinity, School of Philosophy and Sciences of Religion, Isparta, Turkey, nejdetdurak@sdu.edu.tr, (0246) 211 0277.

*** Asst. Assoc. Prof. Dr., Adıyaman University, School of Islamic Sciences, Department of Islamic Philosophy, Adıyaman, Turkey, mirgat@adiyaman.edu.tr, (0416) 223 2772.

ahlâkına ait öz nitelikleri ortaya koyup, değersizleşme sürecinden geçen insanın, geleneksel değerlerinden kopuşunu ve tüketim ahlakının değer dünyası olarak adlandırdığımız “rakamsal değerenme” içindeki ahlâkî konumunu eleştirel olarak incelemektedir.

Anahtar Kelimeler: Ahlâk, Tüketim Ahlâkı, Yabancılaşma, Değersizleşme, Ahlâkî Değer

Introduction

Moral values are briefly the elements that enable us to define human behaviors as benevolent or malevolent. Value is a dimension of awareness one adds to one's existence as an actual and personal characteristic.¹ Moral values are the existential elements determining one's pattern of intention and action, social relationship type, and philosophy. Humans are born into a world of values, and they constantly update these values as they are the creatures generating values and living in relation to the concept of change², the essential quality of existence, which is different compared to the other creatures. There are certain dominant spiritual values which are based on beliefs, cultures, and history, which do not succumb to changes, and which maintain permanence. However, there are also other values which are based on the social structure, lifestyle, and current time. The traces of these values are terminated by changes. Another important aspect of values is their quality that spiritually enhances, develops and raises one.³

The social reflection of this existential change is that the traditional social structure is transformed into modern and postmodern structures of society.⁴ It is beyond a doubt that this change has resulted in the replacement of traditional values with the new ones. Thus, a mindset change that can be recognized through the old and new values and attitudes has emerged.

The modern concepts of globalization, culture industry, and consumption-based lifestyle caused people to deviate from traditional values and these values to lose their meanings and significance. This process also caused permanent and radical values to lose their functions and human behaviors and relationships to be determined by daily, personal, and rootless values. As values are the social structure elements determining the form and purpose of human relationships, value-related concepts enable people forming the society to participate in social relationships under either “solidarity” or “competitive” conditions.⁵

Human relationships are determined based on the principle of solidarity in the traditional societies where spiritual and radical values are dominant⁶, but the social

¹ Kuçuradi, İoanna *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 2006, p. 181.

² Hughes, H. Stuart, *Toplum ve Bilinç*, Trs., Güzin Özkan, Metis Yayınları, İstanbul, 1995, p. 9.

³ Ülken, Hilmi Ziya *Ahlâk*, Ülken Yayınları İstanbul 2001, p. 153.

⁴ Şaylan, Gencay, *Postmodernizm*, İmge Yayınları, İstanbul 2009, p. 24.

⁵ Kaya, Yaşar, *Toplumsal Yapı*, Turan Yayıncılık, İstanbul, 2003, p. 20; Rokeach, Milton, *The Nature of Human Values*, The Free Press, New York, 1973, p. 13.

⁶ Armağan, Mustafa, *Gelenek*, Ağaç Yayınları, İstanbul 1992, p. 63.

relationships in modern societies focus on competition.⁷ Traditional values aim social association, solidarity, and national and spiritual pleasures but the values of modern times focus upon personal pleasures based on personality, selfishness, and competition.⁸ Moreover, the simplest mechanism determining the ethical action in traditional societies and constituting the root of common ethical criteria is the concept of awareness shaped by religions⁹, but this function is fulfilled by the personal preferences and financial (digital) values in modern societies where religions significantly lost their organizing and regulatory characteristics. Descartes' concept of "self"¹⁰ enabled people to form a social structure based on modernism and individualism, and modernism as a personal social structure helped people create their own rational values. As this process causes values to be multiple, relative, personal, and rootless, value crises containing certain concepts such as "depreciation" and "alienation" occurred in modern societies.

The efforts to make the existence of people in this world more meaningful affect and determine their social and cultural behaviors. According to Max Weber, we can understand social behaviors and explain the relevant reasons only through interpretation. Internal logics of value-related systematics should be revealed considering the metaphysical or religious concepts to understand people and socio-economic life. Making people's social and economic attitudes meaningful in different social structures is possible only through such efforts.¹¹

The concepts of identity crisis, alienation, and depreciation, all of which emerged upon the transition from traditional society to modern and postmodern society, obligate the examination of human actions-values from that perspective.

This study aims to critically review the ethical position of consumption society in a new value crisis which can be called as "digital evaluation" by analyzing the world of values belonging to the concept of consumption, a social and cultural phenomenon of the modern times in regard to value crises such as depreciation and alienation. For that purpose, this study briefly demonstrates the intentions behind the concepts of depreciation and alienation. In addition, considering the new context, it examines the new value crisis that is positioned in the world of values within the ethics of consumption and that is called "financial or digital appreciation", and it analyzes the current position of people in this appreciation or depreciation process.

⁷ Ester, P.- Halman, L.- Moor, R., *The Individualizing Society*, Netherland 1993, p. 100.

⁸ Ersoy, Ersan, "Bağırsız Bireyin Modern Bunalımları: Değişen Dünyada Sosyal İlişkiler", *Türk Yurdu*, 2011, p. 292, I. 4.

⁹ Ersoy, "ibid.", p. 4.

¹⁰ Descartes, Rene, *Felsefenin İlkeleri*, Çev., Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul 1995, p. 90.

¹¹ Aron, Raymond, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Trs., Korkmaz Alemdar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1986, p. 509.

1- The Concept of Depreciation

Value is defined as “the abstract criterion used to determine the value of something” or the “worth of something”¹². This term is defined in the philosophical literature as “a long-term belief regarding a certain style of behavior or main purpose of existence”,¹³ “a belief regarding whether something is desirable or not”,¹⁴ or “desired or desirable facts of actions, and judgments made based on the needs and ideals regarding the human attitudes, cases and objects related to these desired or desirable facts or actions”¹⁵.

Value is a concept that exists based on people and that emerges in line with the social organization.¹⁶ In addition, the concept of value determines a process of common acceptance making the human concepts and events meaningful and presenting the justification norms regarding people.¹⁷ Accordingly, the concept of value means all untouchable rules which make the process of meeting physical and spiritual needs of human life on a legal ground permanent and which are accepted as correct by everybody.¹⁸ Therefore, the world of values can be defined as a safe environment of rules where real needs arising from human nature are met on a common ground.¹⁹

From that perspective, the concept of “depreciation” means losing the constant values which arise from human nature, become justified through the social partnership and are regarded as factual codes, replacement of these values with modern values or corruptions regarding this process. The following are the concrete examples regarding the psycho-social reflections of depreciation over people and society: a) Losing the self-related awareness; modern people relate the social values with their personalities with the claim of becoming a person, live what they prefer instead of following the glorified models, and glorify their own feelings.²⁰ Modern people are those who reject being themselves and make effort to adopt the popular model. Analyzing the current state of modern people over the concepts of simulation and reality, Baudrillard states that the borders between the concepts of image and simulation has been lost and that hyperreality has replaced

¹² Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, TDK Yayınları, Ankara 1998, I, 538.

¹³ Rokeach, M., *The nature of human values*, Free Press, New York 1973, p. 5.

¹⁴ Güngör, Erol, *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2010, p. 27.

¹⁵ Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1997, p. 93.

¹⁶ Durak, Nejdet-İrğat, Muhammet, “Bir Çevre Problemi Olarak Değer Erozyonu: Yabancılaşma ve Değersizleşme Bağlamında İnsan-Çevre İlişkisi”, *2. Uluslararası Çevre ve Ahlak Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Adıyaman Üniversitesi Yayınları, Adıyaman, 2014, II, p. 1155-1162, p. 1156.

¹⁷ Erdem, Hüsamet, *Ahlâk Felsefesi*, Hü-Er Yayınları, Konya 2003, p. 35-37.

¹⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Trs. Saffet Babür, Bilgesu Yayınları, Ankara 2009, 1103a.

¹⁹ Durak-İrğat, “ibid.”, p. 1156.

²⁰ Toku, Neşet; “Değerlerin Dilemması; Subjektiflik ve Objektiflik”, *Bilgi ve Değer*, Ed. Şehabettin Yalçın, Vadi Yayınları, Ankara 2002, p. 102.

the reality.²¹ Accordingly, hyperreality reflects the bodies, objects, attitudes, and behaviors idealized in the media, all of which replace the reality. Baudrillard also mentions that the concept of classic logic makes efforts to fight against simulation in all categories and that simulation has already eluded the logic and replaced the reality principle.²²

b) Rootlessness; people of the modern times lose their relation to their history and all historical values and generate false, meaningless values suiting their purposes and interests in all fields, particularly ethics, which causes people to lose their roots or have distorted roots and become alone as a result. c) Selfishness and utilitarianism; people who become alone and alienated from their essence become selfish with the idea of success that regards the competition, utilitarianism, ambition, and lose of others as achievement in the world of "consumption" that is the most prominent condition of existing offered by the modern world²³. As Baudrillard notes, the people of consumption culture who have become selfish feel satisfied when they are the only ones achieving the abundance and wealth offered by consumption but they feel pain when they share these with others.²⁴ The only goal of these people who justify anything with the idea that what is good for me, is actually good is to have more stuff earlier than the others, which causes them to regard everybody around them as a rival to be beaten and thus feel an endless uneasiness. They live their lives by being jealous of those possessing more than them and by fearing those who have less than them.²⁵ Selfishness and utilitarianism have caused people to lose their ties with their families, relatives, neighbors, congregations, and traditions and to experience depreciation.²⁶

One of the concrete reflections of depreciation that can be read through people and society is purposelessness. Moreover, people have deviated from long-term purposes and values in modern times and focused on temporary and simple purposes and values. Moreover, culture industry as a concept triggering the depreciation process and cultural corruption makes the society adopt the consumption culture and imposes purposelessness to people in such a way that every new value in the consumption culture is systematized in a manner to nullify the previous ones. Therefore, in an environment where permanency is absent and where consumption is regarded as the main reason for existing and surviving, the emotional ties between people, objects, and values have been distorted, and

²¹ Baudrillard, Jean, *Simülakrlar ve Simülasyon*, Trs., Oğuz Adanır, Doğu-Batı Yayınları, Ankara 2003, p. 15.

²² Baudrillard, *ibid.*, p. 18.

²³ Poole, Ross, *Ahlak ve Modernlik*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1993, p. 101.

²⁴ Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, Trs. Hazal Deliceçaylı ve Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2004, p. 22.

²⁵ Fromm, Erich, *Sahip Olmak Ya da Olmak*, Trs. Aydın Arıtan, İstanbul 1997, p. 30.

²⁶ Ersoy, "ibid.", p. 5.

people's memory protecting people's values and experiences symbolizing them have been made meaningless.

These processes related to the depreciation have caused people and society to have fears and distrust instead of trust, conflicts, and disagreements instead of love, tolerance and cooperation, and personal and momentary targets instead of common and permanent goals.

2. The Concept of Alienation

Alienation is briefly the name of process or actions which make one deviate from one's environment and especially one's essence.²⁷

This term has been derived from the Latin term "alieno" and it is also used as "alienation" in French. This term is reflected with "yabancılaşma" in Turkish. This Turkish version has been derived from the Farsi term "yaban" meaning empty or desolate and it also means foreign people, wild, foreigners, and non-modern.²⁸

The first philosopher examining the concept of alienation as a philosophical problem is Hegel who established his ideas through the alienation of "Absolute Spirit". In his work entitled *Phaenomenologie des Geistes (The Phenomenology of Spirit)*, he reviews humans as a phenomenological and historical creature and defines existence in the process of dialectical presence. This process is based on the concepts of 'mind', 'essence' or 'idea' which reflect thinking and homogeneity of existence. The spiritual purpose is to achieve the awareness and freedom of the self. Accordingly, the spirit which emerges in the nature first turns into something different by becoming alienated from the self.²⁹ Hegel states that this alienation process of the spirit spreads toward the society, cultural field and art, respectively, which are the historical fields of existence.³⁰ Hegel explains this process as the developmental steps of the spirit starting from the 'subjective spirit', gradually reaching 'objective spirit' and 'absolute spirit' and becoming meaningful in art, religion and philosophy.³¹

Accordingly, the reflection of spiritual alienation over people, who are social creatures, can be observed as externalizing the self, personality or essence in the physical objects, social institutions and cultural products in order to meet people's unlimited needs during their continuous activities. This indicates that the distance

²⁷ Durak-İrğat, "ibid.", p. 1157.

²⁸ Eyüboğlu, İsmet Zeki, *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, Sosyal Yayınları, İstanbul 1995, p. 714.

²⁹ Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1990, p. 438; Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2010, p. 121-122.

³⁰ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Tinin Görüngübilimi*, Çev., Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1986, p. 23.

³¹ Özlem, ibid., p. 122-123.

between people's physical and spiritual existence has increased and thus people have alienated from their essences.³²

Bumin who states that overcoming the process of alienation is possible by achieving the self-awareness while understanding that the outer world is a different creation than the self also notes that this is only possible by understanding the process as a timewise-spatial reality and establishing the relationship between the self-awareness and world in a way different than those of Descartes and Kant.³³

Bumin mentions that the master-slave dialectics in Hegel's philosophy is the process where self-awareness achieves autonomy, and she regards the background of human-human and human-nature relationship as the dialectics arising from the mutual influence between the concepts of slave and master.³⁴ Thus, the master-slave dialectics becomes a reflection of the period when people become free by achieving the awareness of becoming a human. Humans overcome the issues related to their own biological existence by making an effort to make sure they are accepted as autonomous creatures, which is different compared to animals. Accordingly, slaves will work as the servants of masters and nature as they cannot overcome their nature in circumstances.³⁵

Marx who was influenced by Hegel reviewed the issue of alienation as a social phenomenon. He evaluated the forms of alienation by analyzing the experiences he had through a critical process and defined government as a form of alienation in the historical reality instead of bringing an idealist definition to the concept of alienation.³⁶ Accordingly, the concept of alienation turns into a fact that is obligatorily experienced and that arises from the productive actions of people which is a natural result of humanity's development.³⁷ According to Marx's historical ideology, what determines history is not a spiritual essence but the socio-economic structures formed in relation to the materialistic relationships. This process makes the capitalist society called the modern society prominent, reveals people's alienation from their efforts, social relationships and essence, and causes people to be oppose to one another.³⁸ One of the natural results of this process is the alienation of people from nature.

In the work *Capital*, Marx uses the concept of "meta fascism" to reflect the highest degree one's deviation from and alienation from the self reaches. This

³² Tolan, Barlas, *Çağdaş Toplumun Bunalımı: Anomi ve Yabancılaşma*, Toplum Bilimleri Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1980, p. 145.

³³ Bumin, Tülin, *Hegel Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği Praksis Felsefesi*, Alan Yayıncılık, İstanbul 1987, p. 23.

³⁴ Bumin, *ibid.*, p. 33.

³⁵ Bumin, *ibid.*, p. 34.

³⁶ Bottomore, T.B.-Rubel Maximilien, *Marx'ın Sosyolojisi*, Chiviyazıları, İstanbul 2006, p. 25.

³⁷ Bottomore-Maximilien, *ibid.*, p. 26.

³⁸ Bottomore-Maximilien, *ibid.*, p. 54.

concept indicates the internal and respective values of products with no relation to the efforts. As a result of this, the commodities themselves, to meet human needs by human hands, become a purpose.³⁹

According to Bottomore, Marx's goal was to reflect a society where people who got rid of "alienation" forms of the capitalist society live by understanding and controlling both nature and social relationships and managing their own destiny, and according to him, this was also the purpose of socialist movement. However, this was not an ideal specific to Marx. Instead, it was one of the leading orientations regarding the progressive theories of the 19th century."⁴⁰

Approaches such as "collection", "possession", and "avoidance from consumption", which have become prominent through the capitalist perceptions of the 19th century, have been replaced with the undesirable concept of "consumption merit" along with the capitalist understanding of the 20th century. According to Marx, people become alienated from their essences at the end of this process where the objective conditions of socio-economic production are developed.⁴¹

Similarly, Durkheim reviewed the concept of alienation in a socio-economic context. He used this concept to reflect anomy. According to him, negative anthropocentric incidents regarding the concept of cooperation emerged with the transition from "mechanic solidarity", a quality of traditional social structure, to "organic solidarity", a quality of the modern social structure. Bayhan states that Durkheim reflected the reason for these negative incidents as making the people involved in organic solidarity deprived of the ability to understand the purpose and meaning of what they do.⁴² He also mentions that Durkheim's alienation theory meaning anomy was first based on the socio-economic grounds and reached its highest status in cases such as the increase of economic crises, bankruptcies, and distortion of the relationships between the employers and employees.⁴³

The concept of alienation is a concept requiring to review people from many perspectives, such as sociology, psychology, economy, and metaphysics, in the modern life. Alienation also reflects becoming unfamiliar with the values determining the selves of people. It is also the loss of cultural and social values surrounding people and also the emergence of a psychological indifference. According to Akyıldız: "The fact that the content of personal essence was not revealed concretely makes the reasons and content of the concept of alienation more unclear. These unclarities provide the ability to generate various

³⁹ Cohen, Gerald A., *Karl Marx'ın Tarih Teorisi*, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul 1998, p. 145-146.

⁴⁰ Bottomore, T.B.-Rubel Maximilien, *ibid.*, p. 55.

⁴¹ Akyıldız, Hüseyin, "Bireysel ve Toplumsal Boyutlarıyla Yabancılaşma", *Süleyman Demirel Üniversitesi İİBF D.*, Year: 1998, I. 3, Güz, p. 163-176, p. 165.

⁴² Bayhan, Vehbi, *Üniversite Gençliğinde Anomi ve Yabancılaşma*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1997, p. 11.

⁴³ Bayhan, *ibid.*, p. 11.

interpretations and ideas to certain philosophers examining the concept of alienation in line with their ideological and philosophical approaches.”⁴⁴ Accordingly, this concept has two dimensions, namely, biological and psychological. If we define postmodern people as the creatures who live to survive biologically and to be busy psychologically and who are already aware of this⁴⁵, we mention a creature aiming to survive first and making efforts for the psychological busyness-related needs arising from the awareness regarding the death theme later.

As the world of values (ideology, religion, culture, nation) which postmodern people can use to replace themselves become meaningless in the modern world and the ethical values have less content, people focus on different arguments to fill this gap and to survive. In addition, while the developing technological and communicational tools globalize the world, people become alone in a virtual world, deviate from the ethical values determining their ontological relationship with the traditional nature, become alienated from these values and get dragged into a virtual reality.

It is obvious that the concept of alienation, which was reviewed in Hegel’s philosophical analysis and examined in the socio-economic analyses of Marx and Durkheim, means one’s deviation from essential values in particular, social deviation from the same values in general, and loss of identity.

3. The World of Values in the Ethics of Consumption: Digital Appreciation and People

Baudrillard defines society, the most prominent quality of which is to use the images and values assigned to different products and services to promote the idea of personal consumption through the media, “*consumption society*” where the culture of consumption is dominant.⁴⁶

There are stereotypes lifestyles which are based on brands and images in the consumption society. The most dominant characteristic of the people who are the members of this society is the continuous consumption. People of the consumption society live to consume instead of consuming to live.⁴⁷ According to this perception, consumption has turned into a purpose to maintain people’s bio-psychic life. The condition of existing in a system shaped accordingly is closely and solely related to the consumption activities generated by this system. The aforementioned attitude, in other words, people’s selection or consumption of products and services has the

⁴⁴ Akyıldız, Hüseyin, “*ibid*”, p. 175.

⁴⁵ Özdemir, Muhammet, “Kur’ân ve Sosyal Bilimlerin İnsan Yaklaşımları”, *EskiYeni Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, I. 26, Bahar 2013, Ankara, p. 9.

⁴⁶ Baudrillard, *ibid.*, p. 38.

⁴⁷ Featherstone, Mike, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, Trs., Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005, p. 67.

goal of realizing the emotion related to having an extraordinary, privileged and outstanding lifestyle which contains differences in selecting new living experiences. People of the consumption society always aim to buy and have many objects and to exist by consuming these continuously.⁴⁸

Products of the consumption society are rather defined as “symbols”, instead of objective objects, through the media. What is important is what products represent instead of what they are. The point of focus here is the image carried and created by the product instead of its real essence. “Mediatic hedonism”⁴⁹ becomes clear with the efforts to make sure each field and moment of life is regarded as the pleasure itself. New lifestyles bring pleasure and consumption to the center of life regardless of whether in virtual or actual environment. The relevant status has reached a state where it can only be achieved through the objects with the concept of luxury and relevant terms in the consumption process which is managed by the major capitals under the name of new lifestyles.⁵⁰ Consumption culture’s structure that is limited to meeting needs was replaced with the action of fulfilling desires and requests in the consumption culture. Accordingly, consumption with certain desires and social forms can be defined as purchasing, possessing, and using prestigious brands and aestheticized products and services for certain purposes such as belonging to a hedonist or ostentatious group or culture with a certain lifestyle.”⁵¹

A chaotic and egoist lifestyle emerges when people who live to survive biologically and be psychologically busy and who are aware of this process adapt to the consumption culture. What is meant by the lifestyle mentioned here is that people experience personality erosion due to the ambitions and challenges regarding certain ethical values such as sincerity, trust, solidarity, and empathy and that they selfishly maintain their existence by disregarding others.

Modern people face an ethical dilemma because the ideology surrounding their lives drive people to ethical inconsistency from a certain perspective. Accordingly, the ethical values adopted by people have a great importance in overcoming the dilemmas they face and solving the problems of the current era. Therefore, morality is an achievement for people. The opposition between what should happen and what happens paves the way for a ground where conflicts and ethical tension occur and people’s ethical responsibility and participation become prominent.

⁴⁸ Lindstrom, Martin, *Buyology*, Optimist Yayınları, İstanbul 2009, p. 56.

⁴⁹ Belk, Russell W., *Collecting in a Consumer Society*, Routledge, London and New York 1995, p. 98.

⁵⁰ Corrigan, Peter, *The Sociology of Consumption*, Sage Publications, London-Thousand Oaks- New Delhi, 1997, p. 113-115.

⁵¹ Zorlu, Abdulkadir, *Tüketim Sosyolojisi*, Global Yayınları, Ankara 2006, p. 60.

Conclusion

Alienation and depreciation cause value-related issues by turning the biological needs of trusting into distrust, coexisting into insincerity, and existing and leading into selfishness.

Certain values such as austerity, modesty, and prestige, which are the main values of Islamic ethics, have been destroyed and reshaped in the society of consumption. A new world of values consisting digital values has surrounded the people of consumption. People have been racing to have everything before anyone else and become prestigious in this way in the world of values of the consumption culture that we can conceptualize as the “digital appreciation”, and they have turned into financial creatures defined and evaluated through the financial concepts such as money, goods, title, credit rating, and so on. People replace their permanent ethical merits with the material merits in this period when financial values have turned into the category of existence.

The world of digital values indicates an environment that does not consider one’s internal world and makes them alienated from their selves. Moreover, no concepts in one’s spiritual world have a digital equivalence. Social life in the consumption society is expressed through the science of statistics where numbers indicate a significance. These concepts, which are different for the spiritual world of people, prevent a human approach and philosophical perceptions to be generated in this regard.

People are digitally valued in the society of consumption. This is clearer in banking and marketing sectors where financial values are more dominant. The targets assigned to people working in these sectors constitute the basis for the evaluation principles.

People experience “digital appreciation” by expressing their values through numbers in the world of the ethics of consumption in such a way that the digital values one has determine one’s social status and people gain value as much as their balances in bank accounts in this world of values. People’s spiritual aspects are neglected or even disregarded in this world of values. People who internalize these ethical aspects perceive others who are deprived of these values as a meta as their financial (digital) values increase, attempt to buy them, use them as the means of getting satisfaction or relieving stress, or even try to take their basic right to live away.

Instead of being a benevolent person, people are encouraged to reach higher statuses with digitally-reflected values through certain magical formula called personal development. People who are surrounded by the world of numbers deviate from spiritual values to be successful on this world, and they disregard their inner world, conscience, and emotions, all of which are not digitally expressed, to reach digital values when needed.

Most of the ethical problems in the consumption society arise from the opposition between the world of values in the ethics of consumption and traditional values. The people of numbers despise the traditional people making an effort to rise in the spiritual dimension and disregard their world of values.

The world of digital values recognizes no religious, cultural, national or traditional values and even regards these as forms of hindrance. As happiness is related to having the values expressed with numbers, people make an effort to make their beloved ones happy through the objects indicated with numerical values. Similarly, they punish who they do not like through digital values.

In conclusion, the world of values in the ethics of consumption means a strict, material and antipathetic quality full of numbers, and the people making efforts to exist in this world of values have flexible, spiritual, and emotional characteristics. Thus, people are pushed toward social anomalies such as constant conflicts, dilemmas, suicide, distrust, and loneliness in this world of values.

REFERENCES

- Akyıldız, Hüseyin, Bireysel ve Toplumsal Boyutlarıyla Yabancılaşma, *Süleyman Demirel Üniversitesi İİBFD*, Y. 1998, I. 3, Güz, p. 163-176.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Trs. Saffet Babür, Bilge Su Yayınları, Ankara 2009.
- Armağan, Mustafa, *Gelenek*, Ağaç Yayınları, İstanbul 1992.
- Aron, Raymond, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Trs. Korkmaz Alemdar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1986.
- Baudrillard, Jean, *Tüketim Toplumu*, Trs. Hazal Deliceçaylı and Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2004.
- -----, Jean, *Simülakrlar ve Simülasyon*, Trs. Oğuz Adanır, Doğu-Batı Yayınları, Ankara 2003
- Bauman, Zygmunt, *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*, Trs. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2007.
- -----, Zygmunt, *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları*, Trs. Abdullah Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2009.
- Bayhan, Vehbi, *Üniversite Gençliğinde Anomi ve Yabancılaşma*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1997.
- Belk, Russell W., *Collecting in a Consumer Society*, Routledge, London and New York 1995.
- Bottomore, T.B.-Rubel Maximilien, *Marx'ın Sosyolojisi*, Chiviyazıları, İstanbul 2006.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 1997.

- Bumin, Tülin, *Hegel Bilinç. Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği Praksis Felsefesi*, Alan Yayıncılık, İstanbul 1987.
- Cohen, Gerald A., *Karl Marx'ın Tarih Teorisi*, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul 1998.
- Corrigan, Peter, *The Sociology of Consumption*, Sage Publications, London-Thousand Oaks- New Delhi 1997.
- Descartes, Rene, *Felsefenin İlkeleri*, Çev., Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul 1995.
- Durak, Nejdet-İrğat, Muhammet, "Bir Çevre Problemi Olarak Değer Erozyonu: Yabancılaşma ve Değersizleşme Bağlamında İnsan-Çevre İlişkisi", *2. Uluslararası Çevre ve Ahlak Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Adıyaman Üniversitesi Yayınları, Adıyaman 2014, II, p. 1155-1163.
- Erdem, Hüsamettin, *Ahlâk Felsefesi*, Hü-Er Yayınları, Konya 2003.
- Ersoy, Ersan, "Bağısız bireyin Modern Bunalımları: Değişen Dünyada Sosyal İlişkiler", *Türk Yurdu*, 2011, p. 292, p. 1-8.
- Ester, P.- Halman, L.- Moor, R., *The Individualizing Society*, Netherland 1993.
- Eyüboğlu, İsmet Zeki, *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, Sosyal Yayınları, İstanbul 1995.
- Featherstone, Mike, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, Trs. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005.
- Fromm, Erich, *Sahip Olmak Ya da Olmak*, Trs. Aydın Arıtan, İstanbul 1997.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1990.
- Güngör, Erol, *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2010.
- Habermas, Jürgen, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, Trs. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Tinin Görüngübilimi*, Trs., Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1986.
- Hughes, H. Stuart, *Toplum ve Bilinç*, Trs., Güzin Özkan, Metis Yayınları, İstanbul 1995.
- Kaya, Yaşar, *Toplumsal Yapı*, Turan Yayıncılık, İstanbul 2003, p. 20.
- Kuçuradi, İoanna *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 2006.
- Lindstrom, Martin, *Buyology*, Optimist Yayınları, İstanbul 2009.
- Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2010.
- Özdemir, Muhammet, "Kur'ân ve Sosyal Bilimlerin İnsan Yaklaşımları", *Eski Yeni Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, I. 26, Bahar, Ankara.
- Poole, Ross, *Ahlak ve Modernlik*, Trs., Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1993.

- Şaylan, Gencay, *Postmodernizm*, İmge Yayınları, İstanbul 2009.
- Rokeach, Milton, *The Nature of Human Values*, The Free Press, New York 1973.
- Tezcan, Mahmut, "Gençlik ve Yabancılaşma", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, Y. 1985, 18/1, p. 121-127.
- Toku, Neşet, "Değerlerin Dilemması; Subjektiflik ve Objektiflik", *Bilgi ve Değer*, Ed. Şehabettin Yalçın, Vadi Yayınları, Ankara 2002, p. 99-105.
- Tolan, Barlas, *Çağdaş Toplumun Bunalımı: Anomi ve Yabancılaşma*, Toplum Bilimleri Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1980.
- Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, TDK Yayınları, I, Ankara 1998.
- Ülken, Hilmi Ziya *Ahlâk*, Ülken Yayınları İstanbul 2001.
- Zorlu, Abdulkadir, *Tüketim Sosyolojisi*, Global Yayınları, Ankara 2006.

الإنسان والأخلاق الاستهلاكية في ظل الاغتراب وفقدان القيم* أ. د. نجدت دوراك

د. محمد إرغات

جامعة آديان - كلية العلوم الإسلامية؛ فلسفة الإسلام

جامعة سليمان دميريل - كلية الإلهيات؛ قسم فلسفة الأديان

mirgat@adiyaman.edu.tr

nejdetdurak@sdu.edu.tr ترجمة: عادل

أوزتكين

الخلاصة:

الأخلاق هي ساحة أو مجال تقييم متعلق بالإنسان الذي يُعد كائناً اجتماعياً - ثقافياً. وإن هذه الصفة الفريدة والخاصة بالإنسان تستوجب إخضاع كافة أفكاره وأشكال سلوكه وتصرفاته للتقييم الأخلاقي. يسعى الإنسان -الذي أصبح في عصر النظام العالمي الجديد «العولمة» بحالة اغترابٍ عن هذه الصفة الوجودية - يسعى لإثبات وجوده وكيانه في عالم قيم الأخلاق الاستهلاكية، التي تحولت إلى العامل المحدد لظاهرة الاستهلاك، مبتعداً بذلك عن القيم التقليدية التي حازها واتصف بها منذ مئات السنين. إن الظواهر التي برزت إلى الوجود -مع عملية الانتقال من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الحديث ومجتمع ما بعد الحداثة- من قبيل أزمة الهوية والاغتراب وفقدان القيمة والتقييم الرقمي أو التحول إلى قيمة رقمية تحتم إجراء دراسة من هذه الناحية لعلاقة القيمة والعمل الإنساني.

نحاول في هذا البحث بيان الصفات الجوهرية للأخلاق الاستهلاكية، والقيام بدراسة نقدية لانفصال الإنسان -الذي يمر بمرحلة فقدان القيمة- عن قيمه التقليدية ووضعها الأخلاقي، ضمن نطاق عالم قيم الأخلاق الاستهلاكية، والذي أطلقنا عليه تسمية «التقييم الرقمي».

الكلمات المفتاحية: الأخلاق، أخلاق الاستهلاك، الاغتراب، فقدان القيمة أو القيم، القيمة الأخلاقية

Değersizleşme ve Yabancılaşma Bağlamında Tüketim Ahlâkı ve İnsan

Özet

Ahlâk, sosyo-kültürel bir varlık olan insana ait bir değerlendirme alanıdır. İnsana özgü bu nitelik, onun bütün düşünce ve davranışlarının ahlâkî değerlendirmeye tabi tutulmasını zorunlu kılmaktadır. Küreselleşme süreci ile birlikte bu varoluşsal niteliğine yabancılaşan insan, yüzyıllardan beri sahip olduğu geleneksel değerlerden uzaklaşarak tüketim olgusunun belirleyici olduğu tüketim ahlâkının değerler dünyasında var olma çabasındadır. Geleneksel toplumdaki modern ve postmodern topluma geçişle birlikte ortaya çıkan kimlik bunalımı, yabancılaşma, değersizleşme ve rakamsal değerlenme türünden olgular, insanî eylem-değer ilişkisinin bu açıdan incelenmesini zorunlu kılmaktadır. Bu çalışma tüketim ahlâkına ait öz nitelikleri ortaya koyup, değersizleşme sürecinden geçen insanın, geleneksel değerlerinden kopuşunu ve tüketim ahlakının değer dünyası olarak adlandırdığımız “rakamsal değerlenme” içindeki ahlâkî konumunu eleştirel olarak incelemektedir.

Anahtar Kelimeler: Ahlâk, Tüketim Ahlâkı, Yabancılaşma, Değersizleşme, Ahlâkî Değer

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Değersizleşme ve Yabancılaşma Bağlamında Tüketim Ahlâkı ve İnsan" التي نشرت في العدد الثالث من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (نجدت دوراك، محمد إرغات، الإنسان والأخلاق الاستهلاكية في ظل الاغتراب وفقدان القيم، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٦، العدد: ٣، ص ٧٥-٨٨). من الواجب أن يستند في الاقتباس إلى المقالة التركيبية.

The Moral of Consumption and Human In the Context of Depreciation and Alienation

Abstract

Moral is a field of evaluation which is special to human being who has a socio-cultural existence. This characteristic makes all human thoughts and behaviors to be evaluated morally. Human who has become alienated from his ontological characteristic along with globalization, drawing away from traditional values, he has for centuries, struggled to exist in a world where consumption morals are arbiter. The phenomena like identity depression, alienation, losing of values and numerical appreciation that came along with the transferring from the traditional community to the modern and postmodern community requires the examination of human being's act-value from this point of view. The aim of this study is to point out the numerical human being's socio-psychotic despair related to the philosophical outcomes.

Keywords: Moral, Moral of Consumption, Alienation, Depreciation, Moral Value

المدخل:

القيم الأخلاقية عبارة عامة هي: تلك القيم التي تتيح لنا توصيف تصرفات الإنسان إما بالسيئة أو الحسنة أو المقبولة. والقيمة -كخاصية للأفعال والأشخاص- هي بُعدٌ من أبعاد الوعي الذي يضيفه الإنسان إلى الوجود^(١).

تعتبر القيم الأخلاقية من العناصر الأساسية لكيثونة الإنسان، والتي تؤثر في تشكل نيته وفعله، وتحدد طبيعة علاقاته الاجتماعية، ونظرته إلى العالم.

يولد الإنسان ضمن عالم من القيم مختلفاً بذلك عن سائر المخلوقات الحية الأخرى، ولكونه كائناً منتجاً للقيمة، ومرتبطةً بظاهرة التغيير^(٢) التي تُعد الصفة الجوهرية لوجوده، فإن عالم القيم هذا يخضع للتحديث والتجديد بصورة مستمرة. وكما أنه توجد قيم معنوية علوية وثابتة ذات جذور عقائدية وثقافية وتاريخية تظل صامدة في وجه رياح التغيير، وتحافظ على بقائها واستمراريتها؛ فإن هناك أيضاً قيماً مرتبطة بالبنية الاجتماعية وطراز الحياة والزمن الذي تسود فيه، والتي قضى التغيير على آثارها تماماً. ومن هذه الناحية تظهر للقيمة صفة أخرى ذات أهمية كبيرة، وهي طبيعتها المؤثرة على الإنسان معنوياً، حيث ترتقي به، وتقوده إلى الكمال، وتكسبه ميزة ومرتبة معنوية^(٣).

إن مظهر هذا التغيير -الذي يعد من سمة الوجود في الميدان الاجتماعي- هو تغير بنية المجتمع التقليدي،

(١) كوجورادي، إيوانا Kuçuradi, İoanna Etik، منشورات مؤسسة الفلسفة التركية، أنقرة، ٢٠٠٦، ص ١٨١.

(٢) هوغز، ستیوارت، المجتمع والوعي، ترجمة: غوزين أوزكان، منشورات متيس، إسطنبول، ١٩٩٥، ص ٩.

(٣) أولكن، حلمي زيا، الأخلاق، منشورات أولكن، إسطنبول، ٢٠٠١، ص ١٥٣.

وتحوّله بصورة منتظمة إلى بنية المجتمع الحديث «الحدائثة»، ثم إلى مجتمع ما بعد الحدائثة^(٤). ومما لا شك فيه أبداً أن هذا التحول يؤدي إلى النتيجة الحتمية المتمثلة بإخلاء القيم التقليدية مكانها، لتحل محلها قيم جديدة. وبالتالي تظهر على الساحة تغيرات فكرية بين القديم والجديد، والذي يمكن ملاحظته من خلال القيم وأنماط السلوك. لقد أصبحت الظواهر التي برزت إلى الوجود في العصور الحديثة- مثل العولمة وصناعة الثقافة ونمط المعيشة والحياة المعتمدة على الاستهلاك- سبباً في الابتعاد والانفصال عن القيم التقليدية وإفراغها من مضمونها. وأدت هذه المرحلة إلى فقدان القيم الأصيلة المتجذرة والراسخة لوظائفها وفعاليتها العملية، وفتحت الباب على مصراعيه أمام بناء الإنسان تصرفاته وأنماط سلوكه وعلاقاته الإنسانية على أساس من القيم اليومية العابرة والفردية والمزيفة. ولأن القيم تُعد من عناصر البنية الاجتماعية أو عواملها المحددة لشكل العلاقات الإنسانية وغايتها وهدفها، فإن خصائص القيم تؤمن انخراط الأفراد المكونين للمجتمع في العلاقات الاجتماعية ضمن ظروف من «التضامن» أو «المنافسة»^(٥).

وفي هذا السياق، يلاحظ أن العلاقات الإنسانية في المجتمعات التقليدية- التي ما زالت تحكمها القيم الأصيلة المتجذرة ذات الصفة الروحية والمعنوية- تتحدد على أساس من التضامن والتكافل^(٦)، بينما نجد أن المنافسة هي المهيمنة على العلاقات الاجتماعية في المجتمعات الحديثة^(٧).

وبينما تجعل القيم التقليدية هدفها الرئيس تحقيق التكافل والتعاقد المجتمعي، ورفع الروح المعنوية والوطنية فيه؛ فإن قيم العصر الحديث تستهدف الملذات والمنافع الفردية المستندة إلى الفردية والمنفعة الشخصية والمنافسة^(٨).

وكذلك فإن الآلية الأساسية التي تحدد الفعل الأخلاقي، وتشكل جذور المعايير والمبادئ الأخلاقية المشتركة في المجتمعات التقليدية هي الضمير والوجدان الذي يصوغه ويؤطره الدين^(٩)، بينما الذي يتولى هذا الدور في المجتمعات الحديثة - التي فقد فيها الدين مع تحولها للعلمانية قوته وفعاليتها المنظمة والمحددة للعلاقات بنسبة كبيرة- هو الخيارات الفردية والقيم المالية «الرقمية». وقد ساهمت حدائثة «الأنا» لديكارت^(١٠)

(٤) شايلان، غينجاي، ما بعد الحدائثة، منشورات إيمغه، إسطنبول، ٢٠٠٩، ص ٢٤.

(٥) كايا، يشار، البنية الاجتماعية، دار طوران للنشر، إسطنبول، ٢٠٠٣، ص ٢٠؛ روكيتش، ميلتون، طبيعة القيم الإنسانية، ١٩٧٣، ص ١٣.

(٦) آرماغان، مصطفى، التقليد أو «العرف»، منشورات آغاتش، إسطنبول، ١٩٩٢، ص ٦٣.

(٧) أستر، هالمان، مور ص ١٠٠.

(٨) أرسوي، أرسان، «الأزمات الحديثة للفرد غير المقيد: العلاقات الاجتماعية في العالم المتغير»، مجلة تورك بوردو، ٢٠١١، عدد: ٢٩٢، ص ٤.

(٩) أرسوي، المرجع السابق ص ٤.

(١٠) ديكارت، رينيه، مبادئ الفلسفة، ترجمة: مسعود آكن، منشورات ساي، إسطنبول، ١٩٩٥، ص ٩٠.

Descartes في تهيئة التربة لإمكانية تشكل البنية الاجتماعية القائمة على محور الفردية؛ وإن الحداثة -كبنيّة اجتماعية قائمة على أساس الفردية- قد أتاحت للفرد إمكانية إيجاد قيمه العقلية والمنطقية الذاتية. ولأن هذه الحالة قد جلبت معها تعددية القيم ونسبيتها وفرديتها وابتعادها عن الجذور فقد ظهرت في المجتمعات الحديثة جملة من أزمات القيم مثل «فقدان القيمة» و«الاغتراب».

إن كل المساعي والجهود المبذولة لإفهام الإنسان معنى وجوده وإيضاحه له في هذه الحياة الدنيا تؤثر في الوقت ذاته على تصرفاته وسلوكياته الاجتماعية والثقافية وتحددها. ووفقاً لرأي ماكس وير Max Weber فإننا لا نملك تجاه السلوك المجتمعي سوى إمكانية تفسيره وفهمه وإيضاح سببه، ويلزمنا لفهم الإنسان وحياته الاجتماعية والاقتصادية استخراج المنطق الداخلي لمنظومة القيم من خلال استخدام المفاهيم الميتافيزيقية أو الدينية. فلا يمكن إدراك سلوكيات الناس وتصرفاتهم الاجتماعية والاقتصادية في المجتمعات ذات البنى المختلفة إلا بهذا النوع من الجهود^(١١).

إن الظواهر التي تبرز إلى الوجود مع عملية الانتقال من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الحديث ومجتمع ما بعد الحداثة، من قبيل أزمة الهوية والاغتراب وفقدان القيمة والتقييم الرقمي أو التحول إلى قيمة رقمية، تحتم إجراء دراسة من هذه الناحية لعلاقة القيمة والعمل الإنساني.

وإن هدف هذه المقالة هو إجراء دراسة نقدية للوضع الأخلاقي لإنسان المجتمع الاستهلاكي، هذا الوضع الذي يظهر داخل إطار أزمة قيمة جديدة، والتي يمكن أن نطلق عليها تسمية «التقييم الرقمي»، أو التحول لقيمة رقمية من خلال تحويل عالم القيم الواقعية العائد إلى الاستهلاك إلى ظاهرة اجتماعية وثقافية للعصور الحديثة، وذلك في سياق جملة من أزمات القيمة، مثل «فقدان القيمة» و«الاغتراب». ولذلك فإننا سنحاول في البدء - وخلال عدة أسطر - بيان المقصود من فقدان القيمة والاغتراب. وبعد ذلك سوف نعمل -ضمن سياق ما نتوصل إليه من بيان- على دراسة أزمة القيمة الجديدة التي أسميناها «التقييم المادي أو الرقمي»، التي اتخذت لها مكاناً في عالم قيم الأخلاق الاستهلاكية، ووضع الإنسان الموجود ضمن أزمة «فقدان القيمة» هذه.

١- مفهوم فقدان القيمة:

تُعرف القيمة في اللغة بأنها: المقياس أو المعيار المجرد «المعنوي» الذي يصلح لتحديد أهمية شيء ما، أو هي المقابل أو الثمن الذي يستحقه شيء ما^(١٢).

وأما القيمة في المصطلح الفلسفي فيمكن أن تُعرف بعدة تعاريف، مثل: إنها «اعتقاد شخصي مستمر لمدة

(١١) آرون، رايغوند، مراحل الفكر السوسيولوجي «الاجتماعي»، ترجمة: كوركاز آلمدار، المنشورات الثقافية لمصرف العمل التركي، أنقرة، ١٩٨٦، ص ٥٠٩.

(١٢) مؤسسة اللغة التركية، معجم اللغة التركية، ج ١، منشورات مؤسسة اللغة التركية، أنقرة، ١٩٩٨، ص ٥٣٨.

طويلة من الزمن بشأن الغاية الأساسية للوجود أو لنمط سلوك معين»^(١٣)، «أو اعتقاد حول شيء ما صار مرغوباً فيه أو غير مرغوب فيه»^(١٤)، «أو الشيء المرغوب هو الشيء الذي يمكن أن يرغب فيه من خلال موقف الإنسان المتعلق بالأحداث والوقائع، إنه الحكم الذي يُقرر حسب المثل والاحتياجات بشأن الأشياء والظواهر»^(١٥).

إن القيمة هي مفهوم معتمد في ظهوره على الإنسان، أو على نظام مرتبط في وجوده بالإنسان^(١٦).

حيث إن مفهوم القيمة يضيفي على الأحداث والظواهر ذات الصبغة الإنسانية معناها، ويحقق لها قبولاً مشتركاً لدى الإنسان. هذا القبول الذي يضع معايير مشروعيتها^(١٧).

فالقيمة في هذا المضمار تأتي بمعنى: كل قاعدة من القواعد الثابتة وغير القابلة للمساس التي يتم الإقرار بصحتها وصوابيتها من قبل كل إنسان، والتي تؤسس احتياجات حياة الإنسان المادية والمعنوية على أرضية مشروعة، وتؤمن قنوات ثابتة ومستمرة لتلبيتها^(١٨). إذاً يمكن تعريف عالم القيم بأنه: وسط منتظم آمن يتم فيه وعلى أرضية مشتركة تلبية احتياجات الإنسان الحقيقية النابعة من طبيعته البشرية^(١٩). وإذا ما انطلقنا من هذا المنظور، فإن مفهوم «فقدان القيمة» يأتي بمعنى: انهيار القيم الثابتة التي اتصفت بطبيعة الواقعية الحقيقية والنابعة من الطبيعة الإنسانية والمكتسبة لمشروعيتها بالقبول المجتمعي المشترك لها أو فسادها أو إحلال القيم الحديثة العابرة والمؤقتة محلها. ويمكننا إيراد الأمثلة الملموسة الآتية حول تسبب فقدان القيمة بانعكاسات نفسية واجتماعية على الفرد والمجتمع:

أ) فقدان الوعي الذاتي:

فالإنسان المعاصر ينجح - حسب ادعائه التفرد والتميز - نحو العيش كما ترغب نفسه، ويرفع من شأن أحاسيسه ومشاعره، ويمجدها، بدلاً من اتباع الأشخاص النموذجيين المتسامين والحائزين على الاحترام والتقدير، والذين جمعوا في شخصياتهم قيم المجتمع^(٢٠).

(١٣) روكيتش، م، Rokeach, M., The nature of human values, Free Press, New York, 1973, p. 5.

(١٤) غونغور، أرول Güngör, Erol، أبحاث حول علم نفس القيم، منشورات أوتوكن، إسطنبول، ٢٠١٠، ص ٢٧.

(١٥) بولاي، سليمان خيرى، معجم المصطلحات والمبادئ الفلسفية، منشورات آكجاغ، أنقرة، ١٩٩٧، ص ٩٣.

(١٦) دوراك، نجدت Durak, Nejdet - إرغات، محمد İrgat, Muhammet «تآكل القيمة كمشكلة بيئية: علاقة الإنسان والبيئة في سياق الاغتراب وفقدان القيمة». ٢. كتاب بيانات مؤتمر البيئة والأخلاق الدولي، ج ٢، منشورات جامعة أضبيان، ٢٠١٤، ص ١١٥٥-١١٦٢، ١١٥٦.

(١٧) أردم، حسام الدين Erdem, Hüsamettin، فلسفة الأخلاق، منشورات Hü-Er، قونية، ٢٠٠٣، ص ٣٥-٣٧.

(١٨) أرسطو طالس، الأخلاق النيقوماخية «مهداة إلى ابنه نيكوماخوس»، ترجمة، صافت بابور، منشورات بيلغهبسو، أنقرة، ٢٠٠٩، ١١٠٣.أ.

(١٩) دوراك - إرغات، المرجع السابق ص ١١٥٦.

(٢٠) طوكو، نشأت Toku, Neşet، «معضلة القيم: الذاتية والموضوعية»، المعرفة والقيمة، شهاب الدين يالجن Ed. Şehabettin Yalçın، منشورات وادي، أنقرة، ٢٠٠٢، ص ١٠٢.

إن الإنسان المعاصر يرفض أن يكون هو «ذاته»، وبدلاً من ذلك يسعى للتشبه بالنماذج الشعبية المشهورة «المشاهير». ويصف جان بودريار Baudrillard هذه الحالة التي يعاني منها الإنسان المعاصر، والتي حللها من خلال المحاكاة والواقع، بأنها فقدان للحد الذي بين الصورة أو المحاكاة، وبين الواقع والحقيقة، وأنها إلى جانب ذلك حلول للواقع المتجاوز «الافتراضي hyperreality» محل الواقع الحقيقي^(٣١).

فوفقاً لرأي بودريار Baudrillard أن الواقع المتجاوز هو حالة تحل فيها الأجسام والأشياء وأنماط السلوك والتصرفات التي يتم إنتاجها وتصويرها في الوسائل التكنولوجية والإعلامية المرئية محل الواقع الحقيقي. ويبين بودريار Baudrillard أن المنطق الكلاسيكي التقليدي قد عمل بكل أشكاله وأصنافه على مواجهة ومقاومة المحاكاة، إلا أن المحاكاة قد تغلبت على هذا المنطق، وتجاوزته بأشواط، وحلت محل مبدأ الحقيقة الواقعية^(٣٢).

ب) انعدام الأصالة أو «التجذر»:

فالفرد في العصر الحديث ينفصل عن تاريخه، وعن كافة قيمه التاريخية؛ ليصوغ في كل الميادين - وعلى رأسها الميدان الأخلاقي - قياً خاصة به، ومتوافقة مع مصالحه ومنافعه الفردية، وبالتالي تكون هذه القيم جوفاء لا معنى لها، وغير أصيلة ومتجذرة. إن هذه الحالة تتسبب بانقطاع الأفراد عن جذورهم وتشتمهم، وفي النهاية تؤدي إلى إصابتهم بالعزلة.

ج) الأناثية والنفعية:

فالإنسان المصاب بحالة الانعزال والاغتراب عن الذات تصيبه الأناثية من خلال المنافسة والنفعية والجشع، وفكرة النجاح القائمة على اعتبار خسارة الآخر كسباً للأنا، والتي تسود في البيئة «الاستهلاكية»^(٣٣)، هذه البيئة التي تُعد شرط الوجود الأوضح الذي قدمه العالم الحديث للإنسان.

إن إنسان الاستهلاك الذي أصابته الأناثية - كما يقول بودريار - يشعر باللذة والمتعة عندما يحصل هو فقط على الثروة والرفاهية التي يقدمها له النمط الاستهلاكي، ويشعر بالضيق والألم عندما يتقاسم ما قدمه الاستهلاك له مع الآخرين^(٣٤).

(٢١) بودريار، جان Baudrillard, Jean، سيمولكارا والمحاكاة، ترجمة: أوغوز أدانر، منشورات دوغوباتي Doğu-Batı، أنقرة، ٢٠٠٣، ص ١٥.

(٢٢) بودريار، المرجع السابق ص ١٨.

(٢٣) بول، روس Poole, Ross، الأخلاق والحداثة، ترجمة: محمد كوجوك Mehmet Küçük، منشورات آيرنتي، إسطنبول، ١٩٩٣، ص ١٠١.

(٢٤) بودريار، مجتمع الاستهلاك، ترجمة: هازالديجه جاي وفردا كسكين Hazal Deliceçaylıve Ferda Keskin، منشورات آيرنتي، إسطنبول، ٢٠٠٤، ص ٢٢.

وإن الهدف الوحيد للإنسان الاستهلاكي -الذي يستبيح كل شيء في سبيل المنفعة اعتماداً على مبدأ أن كل ما هو لي فهو خير- هو السعي لامتلاك أشياء أكثر من الآخرين، والحصول عليها قبلهم. وهذا الأمر يدفعه لأن ينظر إلى كل من يحيط به على أنه عدو ومنافس ينبغي التغلب عليه، وهذه النظرة تقوده إلى السقوط في حالة لا نهاية لها من القلق والاضطراب. وتمضي حياة هذا الإنسان بالغيرة والحسد ممن يمتلك أشياء أكثر منه، وبالتوجس والخوف ممن يقتنون أشياء أقل منه^(٢٥).

إن الأناية والنفعية تتسبب باستئصال الروابط التي تربط الفرد بالعائلة والأقرباء والجيران والجماعة والتقاليد والأعراف، وينتج عنها خلق حياة يهيمن عليها فقدان القيم^(٢٦).

إن أحد الانعكاسات الملموسة لفقدان القيم التي يمكن ملاحظة آثارها من خلال الفرد والمجتمع هو «فقدان الهدف» أيضاً؛ أو غيابه؛ حيث إن الإنسان في العصر الحديث قد ابتعد عن الغايات والقيم العليا ذات المدى البعيد؛ وجعل هدفه الرئيس الغايات والقيم المؤقتة والسيطة. وكذلك فإن صناعة الثقافة -كظاهرة محفزة لأزمة فقدان القيم والفساد الثقافي- تدفع المجتمع إلى تبني ثقافة الاستهلاك، وبالتالي ترغمه على الانجراف نحو حالة فقدان الهدف. حتى إن كل قيمة جديدة يتم إنتاجها داخل الثقافة الاستهلاكية تُنظَّم وتُبرمَج بطريقة تجعل ما سبقها من قيم لا قيمة ولا أهمية لها. وتبعاً لذلك، فقد تم استئصال الرابطة العاطفية الموجودة بين الإنسان والأشياء والقيم ضمن بيئة فاقدة لخاصية الديمومة، وحُدِّد الاستهلاك كسبب وحيد لكيونتها وبقائها، وبذلك، فقد فقدت تلك الذاكرة -التي احتفظت بقيم لإنسان وذكرياته التي اعتبرها مثلاً ورموزاً- معناها، وأدى فقدان القيمة في النهاية إلى آثار كارثية على عالم القيم الخاص بالفرد والمجتمع معاً، إذ حل في هذا العالم الخوف وفقدان الثقة محل الأمن والطمأنينة، وحل التصارع والتنازع والفرق والتنافر محل المحبة والتسامح والألفة والتضامن، وحلت الأهداف والغايات الظرفية والآنية والفردية محل تلك الغايات المثالية المشتركة والمتصفة بالديمومة.

٢- مفهوم الاغتراب:

الاغتراب بعبارة عامة: اسم يُطلق على كافة الأفعال والأحداث والتطورات التي تبعد الإنسان عن ذاته، وعن العالم الذي ينتمي إليه والمحيط به وتجعله غريباً عنه^(٢٧).

إذا ما دقنا في الجذر الذي اشتق منه مصطلح الاغتراب، فإننا نجد أنه يعود إلى الكلمة اللاتينية «alieno»، ومن هذه الكلمة اشتقت كلمة «alienation» في اللغة الإنكليزية والفرنسية. وإن كلمة الاغتراب

(٢٥) فروم، أريك، التملك والكيوننة، ترجمة: آيدنآريتان، إسطنبول، ١٩٩٧، ص ٣٠.

(٢٦) أرسوي، المرجع السابق ص ٥.

(٢٧) دوراك- إرغات، المرجع السابق ص ١١٥٧.

«yabancılaşma» التي انتقلت إلى اللغة التركية مشتقة من كلمة «yâbân» التي تعني في اللغة الفارسية الفارغ والموحش؛ فإنها تأتي بمعانٍ مثل: غريب، وحشي، أجنبي، غير متمدن^(٢٨).

إن أول مفكر تناول دراسة ظاهرة الاغتراب كمشكلة فلسفية هو هيغل «Hegel» الذي أسس فلسفته على اغتراب «الروح المطلق». فيتناول هيغل الإنسان في كتابه «ظواهرية الروح Phenomenologies Geistes» ككائن ظاهري وتاريخي، ويعرف وجوده أو كيانه ضمن عملية التكون الجدلي «الديالكتيكي». ويشكل «العقل» أو «الفكرة» أو «الجوهر» الذي يعبر عن تجانس التفكير والكيونة أساس هذه العملية. إن هدف الروح هو الوصول إلى حريتها ووعيتها الذاتي. وفي هذه السياق، فإن الروح التي وجدت لأول مرة في الطبيعة تغترب وتخرج من ذاتها، وتتحول إلى شيء آخر^(٢٩).

ويبين هيغل أن عملية اغتراب الروح أو مسيرتها التي بدأت في الطبيعة تستمر بالتقدم وبالترتيب نحو المجتمع الذي يُعد ميدان الكيونة أو الوجود التاريخي، ونحو ميدان الثقافة والفن^(٣٠).

ويصف هيغل هذه المسيرة أو العملية التي تبدأ من «الروح الذاتية»، ثم تتقدم بالتدرج نحو «الروح الموضوعية»، ومنها إلى «الروح المطلقة»، وتجد التعبير عنها في الفن، والدين والفلسفة يصف كل ذلك بسلم أو درجات تطور الروح^(٣١).

ووفقاً لذلك، فإنه يمكن تتبع انعكاس اغتراب الروح على الإنسان -الذي يُعد كائناً اجتماعياً- على شكل إخراجها لذاتها وصميميتها -أي لجوهرها- وإيداعها في الأشياء المادية والمؤسسات الاجتماعية والمنتجات الثقافية، وذلك أثناء نشاطها المستمر في سبيل تلبية احتياجات الإنسان اللامحدودة. وهذا التبع يُظهر على أن هناك هوة أو مسافة قد ظهرت بين كيان الإنسان المادي وكيانه الروحي، وبالتالي حصل اغتراب لذاته^(٣٢).

يقول بومين **Bumin**: بإمكانية تجاوز الإنسان مشكلة الاغتراب، من خلال وعيه وإدراكه بأن ذاته شيءٌ مختلف عن العالم الخارجي المحيط به، والوصول إلى وعيه الذاتي، ويشير إلى أن تصور هذا الأمر واستيعابه -الذي لا يكون إلا كواقع زمني ومكاني- يستوجب تأسيس علاقة بين الوعي الذاتي والعالم بشكل مختلف عما رأيناه لدى «ديكارت» و «وكانت»^(٣٣).

(٢٨) أيوب أوغلو، عصمت زكي، معجم اشتقاق اللغة التركية، منشورات سوسيال، إسطنبول، ١٩٩٥، ص ٧١٤.

(٢٩) غوبرك، مجيد، تاريخ الفلسفة، مكتبة رمزي، إسطنبول، ١٩٩٠، ص ٤٣٨؛ أوزلم، دوغان، فلسفة التاريخ، منشورات ساي، إسطنبول، ٢٠١٠، ص ١٢١-١٢٢.

(٣٠) هيغل، جورج فيلهلم فريدريش، ظواهرية الروح، ترجمة، عزيز ياردملي، منشورات آيديا، إسطنبول، ١٩٨٦، ص ٢٣.

(٣١) أوزلم، المرجع السابق ص ١٢٢-١٢٣.

(٣٢) تولان، بارلاس، أزمة المجتمع المعاصر: الشذوذ والاضطراب، منشورات معهد أبحاث العلوم الاجتماعية، أنقرة، ١٩٨٠، ص ١٤٥.

(٣٣) بومين، تولين، مشكلة الوعي الهيجلي، الفلسفة التطبيقية لجدلية العبد والسيد، دار آلان للنشر، إسطنبول، ١٩٨٧، ص ٢٣.

يرى بومين أن جدلية السيد والعبد الواردة في فلسفة هيغل هي عملية استعادة الوعي الذاتي لاستقلالها الذاتي، وينظر إلى تاريخ علاقة الإنسان بالإنسان وعلاقة الإنسان بالطبيعة على أنها جدلية لتأثير متبادل كمقابل لجدلية العبد والسيد^(٣٤). وعلى ذلك، فإن جدلية السيد والعبد هي تعبير عن مسيرة أو عملية يخوضها الإنسان للتححرر؛ بتحقيق كينونته الإنسانية، والوصول إلى وعيه الذاتي. فالإنسان يتجاوز هذه المسيرة؛ لأنه يجادل ويكافح في سبيل فرض نفسه ككيان مستقل بذاته، ولإثبات كينونته البيولوجية ككائن مختلف ومتميز عن الحيوانات. ووفقاً لذلك فإن العبد-لأنه لم يستطع تجاوز طبيعته في المعركة- سوف يعمل كعبد لسيدته وللطبيعة^(٣٥).

وأما ماركس Marx الذي تأثر بهيغل، فقد تناول مسألة الاغتراب كظاهرة اجتماعية. إن ماركس-الذي يتناول تقييم صور الاغتراب وأشكاله بالاستفادة من عملية نقدية متراكمة قبله- يُعرف الدولة ضمن واقع ملموس وتاريخي معاش كصورة أو شكل لاغتراب الإنسان، وذلك بدلاً من إيراد تعريف لمفهوم الاغتراب من زاوية مثالية مجردة^(٣٦).

فالاغتراب- من خلال هذه المقاربة التي تبناها ماركس- يعدُّ ظاهرة معاشة حتمية كنتيجة طبيعة لتطور البشرية، تجدد مصدرها في العمل المنتج «الإنتاجي» للإنسان^(٣٧).

وإن ما يفسر التاريخ ويجدده - وفقاً لمفهوم ماركس للتاريخ- ليس جوهرًا روحياً، وإنما هو البنى والتشكيلات الاجتماعية الاقتصادية المشكّلة في إطار العلاقات المادية. وقد تسببت هذه العملية أو الحالة في إفراز المجتمع الرأسمالي-الذي يتم تعريفه بالمجتمع الحديث-، وبإظهار مشكلة اغتراب الإنسان أولاً عن عمله وعلاقاته الاجتماعية وعن ذاته، وبالتالي تسببت في خلق مشاعر العداوة لدى الناس تجاه بعضهم بعضاً. ومن إحدى النتائج الطبيعية لهذه الحالة هي الاغتراب عن الطبيعة^(٣٨).

يستخدم ماركس في كتابه رأس المال مفهوم: «صنمية السلعة»؛ ليعين أن ابتعاد الإنسان عن ذاته هو أبعد مدى وصل إليه الاغتراب. فصنمية السلعة هي حيازة المنتجات والبضائع «السلع» لقيم داخلية وذاتية، بشكل مستقل عن العمل والجهد المبذول. ونتيجة لذلك تتحول السلع-الموجودة بيد الإنسان لتلبية احتياجات الإنسان- إلى أهداف بحد ذاتها^(٣٩).

(٣٤) بومين، المرجع السابق ص ٣٣.

(٣٥) بومين، المرجع السابق ص ٣٤.

(٣٦) بوتومور، ت.ب - روييلياكسيميلين سوسولوجيا ماركس، إسطنبول، ٢٠٠٦، ص ٢٥.

(٣٧) المرجع السابق ص ٢٦.

(٣٨) المرجع السابق ص ٥٤.

(٣٩) كوهين، جيرالد نظرية التاريخ عند كارل ماركس، منشورات التحول الاجتماعي، إسطنبول، ١٩٩٨، ص ١٤٥-١٤٦.

يرى بوتومور أن هدف ماركس كان «تحقيق مجتمع يعيش فيه الإنسان المتحرر من «اغتراب» المجتمع الرأسمالي، حيث يحكم فيه قدره بنفسه، من خلال فهم الطبيعة وعلاقاته الاجتماعية على السواء، والسيطرة عليها، وكان هذا حسب وجهة نظره هدف الحركة الاشتراكية أيضاً. ولم تكن هذه الفكرة خاصة بماركس، وإنما كان التوجه الرئيس للنظريات التقدمية للقرن التاسع عشر»^(٤٠).

ومن الملاحظ أن الاتجاهات التي ظهرت في إطار مفهوم رأسمالية القرن التاسع عشر، مثل «الادخار» و«التملك» و«الامتناع عن الاستهلاك» قد تركت مكانها - مع بروز رأسمالية القرن العشرين - لمفهوم في غاية الخطورة والضرر، ألا وهو «قيمة الاستهلاك». ويرى ماركس أنه قد نتج عن هذه الحالة - التي شكلتها الشروط الموضوعية للنمط الاجتماعي الاقتصادي للإنتاج - اغتراب الإنسان عن ذاته^(٤١).

أما دور كايم **Durkheim** فقد تناول مفهوم الاغتراب في السياق الاجتماعي الاقتصادي بشكل مشابه لماركس. فقد استخدم الاغتراب بمعنى «الشذوذ» «أنومي» أو تحلل المعايير. حيث يرى دور كايم أنه مع واقعة الانتقال من حالة «التضامن الميكانيكي» - التي هي خاصة لبنية المجتمع التقليدي - إلى حالة «التضامن العضوي» التي هي خاصة للمجتمع الحديث، مع واقعة الانتقال هذه ظهرت سلبيات في ظاهرة العمل، شكّل الإنسان محوراً. ويقول بايهان **Bayhan** إن دور كايم يرجع سبب هذه السلبيات إلى فقدان العاملين في ميدان التضامن العضوي لقدرتهم على فهم معنى العمل الذي يقومون به وغايته وهدفه^(٤٢). ويبين بايهان أن ظاهرة الاغتراب التي يعبر عنها دور كايم بـ«الشذوذ» أو انحلال المعايير قد بدأت على أساس اجتماعي اقتصادي، نتيجة للسبب المذكور آنفاً، ثم إنها بلغت ذروتها بشكل خاص في أوساط تشوبها الأزمات، مثل زيادة الأزمات الاقتصادية، وازدياد حالات الإفلاس، وفساد علاقات أرباب العمل والعمال الأجورين^(٤٣).

إن ظاهرة الاغتراب مفهوم مستوجب لدراسة الإنسان ضمن نطاق الحياة الحديثة بأبعادها المتعددة، مثل البعد الاجتماعي، والنفسى، والاقتصادي، والميتافيزيقي «ما وراء الطبيعة». فالاغتراب اسم يُطلق على ابتعاد الإنسان عن القيم التي تحدد ذاته. والاغتراب تمزق وفساد للقيم الثقافية والاجتماعية المحيطة بالإنسان، وظهور لانفصام نفسي. ووفقاً لرأي حسين آق يلدر **Akyıldız Hüseyin** «فإن عدم التمكن من إظهار طبيعة أو كينونة المضمون الداخلي للذات «الجوهر» الفردي يخلق وضعاً مبهماً ومجهولاً بشأن أسباب ظاهرة الاغتراب ومضمونها. وإن هذا الوضع المبهم والمجهول يتيح لمختلف المفكرين الذين يتناولون ظاهرة الاغتراب إبداء أو

(٤٠) بوتومور - ماكسيميلين، المرجع السابق ص ٥٥.

(٤١) آكيلدز، حسين، «الفردية والاغتراب بأبعاده الاجتماعية»، جامعة سليمان ديمرال، عام ١٩٩٨، عدد ٣، خريف ص ١٦٣ - ١٧٦، ص ١٦٥.

(٤٢) بايهان، وهبي، الاغتراب والشذوذ في المرحلة الجامعية، منشورات وزارة الثقافة، أنقرة، ١٩٩٧، ص ١١.

(٤٣) بايهان، المرجع المذكور ص ١١.

إنتاج تفسيرات وأفكار متنوعة ومختلفة تتوافق مع الاتجاهات الأيديولوجية والفلسفية التي يتبنونها»^(٤٤). وفي هذا السياق يمكن القول إن هناك بعدين لظاهرة الاغتراب، هما: البيولوجي، والنفسي «السيكولوجي». فإذا ما عرفنا إنساناً ما بعد الحداثة بأنه كائن يعيش من أجل الخلود «عدم الموت» بيولوجياً؛ ومن أجل الانشغال سيكولوجياً وهو مدرك لذلك^(٤٥) فإننا نكون بذلك نتحدث عن كائن يجادل ويناضل من أجل الكينونة -البقاء على قيد الحياة- بالمعنى البيولوجي أولاً؛ ومن أجل حاجة الانشغال السيكولوجي المتولدة عن وعيه لموضوع الموت ثانياً.

فبسبب فقدان عالم القيم (الأيديولوجية، والدينية، والثقافية، والقومية) بإمكان إنسان عصر ما بعد الحداثة أن يركز معنى حياته وأهميته فيها وبسبب حدوث تفريغ تدريجي لمحتوى القيم الأخلاقية التي يمتلكها- يتوجه هذا الإنسان إلى مخارج مختلفة، سواء من أجل ملء هذا الفراغ، أو إثبات كينونته وتأكيداتها. وبينما تعمل وسائل الاتصال والتكنولوجيا-التي تتطور إلى جانب ذلك- على عوامة العالم، فإنها كذلك تقود الإنسان إلى العزلة في عالم افتراضي، والابتعاد عن قيمه الأخلاقية التي تحدد وجودياً علاقته مع الطبيعة التقليدية، وتدفعه إلى الاغتراب، داخل واقع افتراضي.

إن مفهوم الاغتراب، سواء بالجانب الذي تناوله هيغل بتحليله الفلسفي، أو بالجانب الذي تناوله ماركس ودوركايم بالتحليل الاجتماعي الاقتصادي، قد جاء بصورة واضحة، بمعنى ابتعاد الفرد بشكل خاص، والمجتمع بصفة عامة، عن القيم الذاتية الجوهرية، وتعبيراً عن حالة فقدان الهوية.

٣- عالم قيم الأخلاق الاستهلاكية (الإنسان والقيمة الرقمية):

يعرف بودريار «مجتمع الاستهلاك» بأنه المجتمع الذي تسيطر عليه ثقافة الاستهلاك، وميزته الأجل والأوضح هي أنه مجتمع يقدم خدمات ومنتجات متنوعة ومتجددة باستمرار، ويستخدم وسائل الإعلام المختلفة؛ لإضفاء قيم وأشكال وصور جذابة على تلك المنتجات والخدمات، بهدف التشجيع على الاستهلاك الفردي^(٤٦).

يتميز مجتمع الاستهلاك بأن فيه أنماط حياة مقولبة، يُطلق عليها تسمية «لايف ستايل» أي «طراز حياة»، والذي يعتمد بشكل أساسي على العلامات التجارية «الماركات» والأشكال الصورية. وإن السمة البارزة للبشر الذين يُعدون أعضاء في هذا المجتمع هي الاستهلاك المستمر. فالناس في المجتمع الاستهلاكي يعيشون حياتهم

(٤٤) أكيلدز، حسين، المرجع السابق ص ١٧٥.

(٤٥) أوزدمير، محمد، «مقاربات الإنسان للعلوم القرآنية الاجتماعية»، مجلة أبحاث أكاديمية إلهيات الأناضول القديمة والحديثة، عدد ٢٦، ربيع ٢٠١٣، أنقرة، ص ٩.

(٤٦) بودريار، المرجع السابق ص ٣٨.

من أجل الاستهلاك، بدلاً من أن يستهلكوا من أجل الحياة^(٤٧). ووفقاً لهذا المفهوم، فإن الاستهلاك يتحول إلى هدف لإنسان عصر ما بعد الحداثة؛ لتابعة حياته «النفسية والبيولوجية واستمراريته» وإن الطريق التي ينبغي عليه أن يسلكها لإثبات كينونته ووجوده داخل نظام متكون على هذا النحو، لا تمر إلا عبر الاستهلاك الذي أنتجه هذا النظام. فالأتجاه المذكور يهدف إلى خلق شعور لدى الأفراد -عندما يحددون خياراتهم بشأن المنتجات والخدمات، أي استهلاكاتهم، ويعملون على تشكيل أنماط حياة جديدة لأنفسهم- بإمكانية امتلاك طراز خاص متميز غير عادي مشتمل على تنوع كبير. وإن الناس في المجتمع الاستهلاكي يتصفون بأنهم أشخاص يبذلون جهوداً متواصلة لشراء وامتلاك أكبر قدر من الأشياء، وإثبات وجودهم بالاستهلاك المستمر لهذه الأشياء^(٤٨).

لا يتم التعريف عن المنتجات في المجتمع الاستهلاكي وتقديمها عن طريق الإعلانات في وسائل الإعلام على أنها عناصر أو أشياء مادية فحسب، وإنما يتم التركيز على أشياء اعتبارية «نماذج ورموز». والمهم في هذا المجتمع هو ما يمثله ويرمز إليه المنتج أكثر من طبيعة المنتج. فالتركيز لا يكون على حقيقة المنتج، وإنما على الشكل الذي يحمله، أو الانطباع والصورة التي يخلقها لدى المستهلك المستهدف.

يحاول «مذهب المتعة أو اللذة الإعلامي»^(٤٩) جاهداً أن يصور الحياة بكل لحظاتها وميادينها بالنسبة للمستهلك على أنها هي اللذة والمتعة. وإن أنماط الحياة أو العيش المقدمة في هذه الحالة تجعل المتعة ومعها الاستهلاك في مركز الحياة، وذلك سواء في الوسط الافتراضي أو الحقيقي. لم يعد بالإمكان في مرحلة التوجه الحديث نحو الاستهلاك -التي ظهرت في ظل انتشار سيطرة الشركات الكبيرة ذات الرأسماليات الضخمة باسم أنماط الحياة الجديدة- الحصول على الرفاهية، وما تستدعيه من مفاهيم، والمكانة، والتفوق الاجتماعي إلا من خلال اقتناء الأشياء^(٥٠).

وأما الاستهلاك -الذي يُعد بالأساس وسيلة ذات طبيعة محدودة لتلبية احتياجات الإنسان- فقد تحوّل في المجتمع الاستهلاكي إلى وسيلة لتلبية الرغبات والشهوات والمتع المتنوعة اللامحدودة. وبهذا المفهوم يُعرف الاستهلاك بصيغته النفعية والاجتماعية بأنه: «توجه الإنسان داخل طراز حياة ما نحو شراء واقتناء واستعمال منتجات و سلع ذات أشكال وتصاميم وعلامات تجارية تدل على الفخامة والجودة وغلاء الثمن؛ لتحقيق أهداف يصبو إليها، مثل اللذة والمتعة والتفاخر، والإشارة إلى انتباهه لطبقة، أو ثقافة اجتماعية معينة»^(٥١).

(٤٧) فيرستون، مايك، عصر ما بعد الحداثة وثقافة الاستهلاك، ترجمة: محمد كوجوك، منشورات آيرنتي، اسطنبول، ٢٠٠٥، ص ٦٧.

(٤٨) ليندستروم، مارتن، منشورات أوبتيميسيت، اسطنبول، ٢٠٠٩، ص ٥٦.

(٤٩) Belk, Russell W., Collecting in a Consumer Society, Routledge, London and New York, 1995, p. 98

(٥٠) Corrigan, Peter, The Sociology of Consumption, Sage Publications, London-Thousand Oaks- New Delhi, 1997, p. 113-115

(٥١) زورلو، عبد القادر سوسولوجيا الاستهلاك، منشورات غلوبال، أنقرة، ٢٠٠٦، ص ٦٠.

عندما يتكيف الإنسان -الذي يعيش حياته من أجل الخلود البيولوجي والانشغال السيكولوجي، وهو مدرك وواع بذلك- مع الاستهلاك يظهر نمط حياة متصف بالفوضوية والأنانية. إن المقصود بنمط الحياة الذي أشرنا إليه هو تضاؤل وتراجع القيم الأخلاقية، مثل صدق الفرد وإخلاصه وثقته وأمانته وتضامنه وتعاطفه بسبب التنافس والطمع والجشع، وبالتالي، بروز الأنانية التي تدفع الفرد إلى إقصاء الآخرين لتأكيد وجوده وذاته.

إن الإنسان المعاصر مهدد بمواجهة مأزق خطير من الناحية الأخلاقية، وذلك لأن الذهنية المهيمنة على حياته تقود الفرد بأحد جوانبها نحو تناقض أخلاقي. ومن هذه الناحية، فإن القيم الأخلاقية التي يتبناها الشخص تلعب دوراً في غاية الأهمية بشأن تجاوز الأزمات أو المناخات السلبية التي يقف في مواجهتها، وبخصوص التوصل إلى حل للمشاكل التي يجلبها العصر الذي يعيش فيه. فالأخلاقية أو التمتع بالأخلاق يُعد بهذا الجانب نجاحاً إنسانياً. وإن التناقضات والتباينات والأزمات الأخلاقية التي تحدث بين ما هو كائن وبين ما يجب أن يكون توجد أرضية تبلورها المساهمة والمسؤولية الأخلاقية للإنسان.

النتيجة:

إن الاغتراب وفقدان القيم يحولان حاجة الأمان والطمأنينة البيولوجية لدى الإنسان إلى حالة من القلق وفقدان الثقة، وحاجة العيش المشترك إلى حالة من فقدان الصدق والإخلاص، ويحولان حاجة إثبات الوجود والتقدم لديه إلى حالة من الأنانية، وبالتالي، يتسببان في انهيارٍ للقيم التي يحملها في داخله.

يلاحظ في المجتمع الاستهلاكي حدوث تحطم ودمار للقيم الأصيلة التي تحتويها الأخلاق الإسلامية، مثل قيم القناعة والتواضع والاحترام، وحصول تغيير في صورتها. لتحيط بالإنسان عوضاً عن هذه القيم إحدى القيم الجديدة المتشكلة من «القيم الرقمية» ألا وهي الاستهلاك. لقد دخل الإنسان في عالم قيم المجتمع الاستهلاكي، والذي عبرنا عنه بمفهوم: «التقييم الرقمي أو التحول لقيمة رقمية»، دخل في سباق هادف إلى امتلاك كل شيءٍ قبل الآخرين، وبالتالي، اكتساب الاحترام والتقدير من خلال ذلك، فتحول بذلك إلى كائن مالي يُقَيَّمُ ويُعَرَّفُ بالقيم المالية، مثل النقود والأموال والعلامات التجارية وبطاقات الائتمان التي حصل عليها. إن الإنسان في هذه العملية أو المرحلة التي صنف فيها ككائن القيم المالية تخلّى عن الفضائل الأخلاقية الثابتة والراسخة ليتبنى الفضائل و«القيم» المادية.

إن عالم القيم الرقمية عالم لا يولي أي اعتبار أو أهمية لعالم الإنسان الداخلي، ويدخله في حالة اغتراب عن جوهر ذاته. حيث لا يوجد مقابل رقمي لأي مفهوم من مفاهيم العالم الروحي والمعنوي للإنسان. إن الحياة الاجتماعية في المجتمع الاستهلاكي يُعبَّر عنها بعلم الإحصاء، والذي يدل على جمع الأرقام، وإن مثل هذه

المفاهيم الغربية عن العالم الروحي للإنسان تعيق الإنسان عن التوجه الإنساني، وبالتالي، تمنعه من النظرة الفلسفية التي تتشكل عن طريق التوجه أو المقاربة الإنسانية.

يتم تقدير الإنسان وتقييمه في المجتمع الاستهلاكي من خلال الأرقام. وهذه الحالة شائعة وبارزة بشكل خاص في قطاع الصيرفة والتسويق الذي يشكل الأولوية للتقييم المالية. وإن الأهداف التي تبين وتُعطى للعاملين في هذه القطاعات تشكل القاعدة الرئيسة لأسس التقييم.

وإن الإنسان في عالم قيم الأخلاق الاستهلاكية يعبر حتى عن قيمته الذاتية بالأرقام، أي بـ«القيمة الرقمية». حيث إن القيم الرقمية التي يملكها الإنسان تحدد وضعه ومكانته داخل المجتمع، وإن الناس في عالم القيم هذا يكتسبون قيمتهم بقدر أرصدة حساباتهم المصرفية. فعالم القيم الذي نتحدث عنه يهمل الجانب الروحي والمعنوي للإنسان، وحتى إنه لا يأخذ بعين الاعتبار على الإطلاق. حيث إن الإنسان الذي تَشَرَّب هذه الأخلاق يتصور عند ارتفاع قيمته المالية «الرقمية» أن الآخرين المحرومين من هذه القيمة هم عبارة عن سلع، فيجسُرُ بكل سهولة على الإقدام على شرائهم، وجعلهم وسيلة لتحقيق المتعة أو التسلية، والتخفيف من الضغوطات عن نفسه، ويبلغ به الأمر درجة سلبهم حق الحياة، الذي يُعد أهم الحقوق الإنسانية على الإطلاق.

إن إنسان القيم الاستهلاكية في إطار تطوير ذاته لا يتطلع إلى أن يكون خيراً وفاضلاً أكثر من خلال جملة من الصيغ والعبارات السحرية تحت اسم تطوير الشخصية، بل يسعى إلى الحصول على مستويات أعلى في مجال القيم التي يعبر عنها بالأرقام.

وإن الإنسان الذي أحيط بعالم الأرقام يميل إلى الابتعاد عن القيم المعنوية والروحية؛ من أجل تحقيق النجاح في هذه الدنيا، ويتجاهل عند الضرورة مشاعره وأحاسيسه وضميره وكل عالمه الداخلي الذي لا يُعبر عنه بالأرقام، وذلك في سبيل الوصول إلى القيم الرقمية.

إن أغلب العضلات والمشكلات الأخلاقية السائدة في المجتمع الاستهلاكي نابعة من التباين الحاصل بين عالم قيم الأخلاق الاستهلاكية وبين عالم القيم التقليدية. فإنسان الأرقام يستحققر الإنسان التقليدي الذي يعمل على السمو في الجانب الروحي، ويتجاهل عالم قيمه الفردية

إن عالم القيمة الرقمية لا يعترف إطلاقاً بالدين والثقافة والوطنية والقومية أو بالقيم التقليدية، وحتى إنه ينظر إلى هذه القيم على أنها أمور تافهة لا تستحق التوقف عندها. ولأن السعادة في عالم الأرقام قد أصبحت عبارة عن امتلاك السلع ذات القيمة التي يعبر عنها بالأرقام، فقد صار الإنسان في هذا العالم يعمل على إسعاد أحبائه بالأشياء التي تعبر عن القيمة الرقمية. وبالطريقة ذاتها، فإنه يحاول أيضاً معاقبة الذين يكرههم بالقيم الرقمية.

وفي المحصلة، إن عالم قيم الأخلاق الاستهلاكية يعرض لنا طبيعة باردة ومادية وقاسية، وهي عبارة عن أرقام، بينما الإنسان الذي يحاول إثبات وجوده وذاته في هذا عالم يحمل طبيعة مرنة وروحانية وشاعرية. ولذلك فإن الإنسان يهوي باستمرار في عالم القيم هذا إلى حالة من الشذوذ الاجتماعي، ويعاني من مشاكل جمة، مثل الصراعات والتخلف والانتحار والقلق والاضطراب والعزلة وغيرها.

المصادر العربية:

- أكيلدز، حسين، «الفردية والاعترا ب بأبعاده الاجتماعية»، جامعة سليمان دميرال، عام ١٩٩٨، عدد: ٣، خريف، ص ١٦٣-١٧٦.
- أرسطو طاليس، الأخلاق النيقوماخية «مهدة إلى ابنه نيكوماخوس»، ترجمة: صافت بابور، منشورات بيلغهبسو، أنقرة، ٢٠٠٩، ١١٠٣.
- آرماغان، مصطفى، التقليد أو «العرف»، منشورات آغاتش، إسطنبول، ١٩٩٢.
- آرون، رايمنود، مراحل الفكر السوسولوجي «الاجتماعي»، ترجمة: كوركماز ألددار، المنشورات الثقافية لمصرف العمل التركي، أنقرة، ١٩٨٦.
- بودريار، مجتمع الاستهلاك، ترجمة: هازالدليجه جاي وفردا كسكين، منشورات آيرنتي، إسطنبول، ٢٠٠٤.
- بودريار، جان، سيمولكارا والمحاكاة، ترجمة: أوغوز أدانر، منشورات دوغوباتي أنقرة، ٢٠٠٣.
- بومان، زيغمنت، ما بعد الحدائة وعدم الرضا، ترجمة: إسما عيل تركمان، منشورات آيرنتي، إسطنبول، ٢٠٠٧.
- بومان، زيغمنت، العولة: النتائج الاجتماعية، ترجمة: منشورات «دار نشر» عبد الله آيرنتي، أنقرة، ١٩٩٧.
- بوتومور، ت.ب- رويبلما كسيميلين سوسولوجيا ماركس، إسطنبول، ٢٠٠٦.
- بولاي، سليمان خيرى، معجم المصطلحات والمبادئ الفلسفية، منشورات آكجاغ، أنقرة، ١٩٩٧.
- بومين، تولين، مشكلة الوعي الهيجلي؛ الفلسفة التطبيقية لجدلية العبد والسيد، دار آلان للنشر، إسطنبول، ١٩٨٧.
- كوهين، جيرالد، نظرية التاريخ عند كارل ماركس، منشورات التحول الاجتماعي، إسطنبول، ١٩٩٨.
- ديكرات، رينيه، مبادئ الفلسفة، ترجمة: مسعود آكن منشورات ساي، إسطنبول، ١٩٩٥.
- دوراك، نجدت - إرغات، محمد، «تآكل القيمة كمشكلة بيئية: علاقة الإنسان والبيئة في سياق الاعترا ب وفقدان القيم». ٢. كتاب بيانات مؤتمر البيئة والأخلاق الدولي، ج ٢، منشورات جامعة أضبيان، ٢٠١٤، ص ١١٥٥-١١٦٢، ١١٥٦.
- أردم، حسام الدين، فلسفة الأخلاق، منشورات، قونية، ٢٠٠٣.
- أرسوي، أرسان، «الأزمات الحديثة للفرد المنحدر: العلاقات الاجتماعية في العالم المتغير»، مجلة تورك يوردو، عدد: ٢٩٢.
- أيوب أوغلو، عصمت زكي، معجم اشتقاق اللغة التركية، منشورات سوسيال، إسطنبول، ١٩٩٥.
- فيرستون، مايك، عصر ما بعد الحدائة وثقافة الاستهلاك، ترجمة: محمد كوجوك، منشورات آيرنتي، إسطنبول، ٢٠٠٥.
- فروم، أريك، التملك والكينونة، ترجمة: آيدنآريتان، إسطنبول، ١٩٩٧.
- غوبرك، مجيد، تاريخ الفلسفة، مكتبة رمزي، إسطنبول، ١٩٩٠.

- غونغور، أرول، أبحاث حول علم نفس القيم، منشورات أوتوكن، إسطنبول، ٢٠١٠.
- هابرماس، يورغن، العلم والتقنية كإيديولوجيا، ترجمة: مصطفى توزل، منشورات يابي كريدي، إسطنبول، ١٩٩٣.
- هيغل، جورج فيلهلم فريدريش، ظواهرية الروح، ترجمة: عزيز ياردملي، منشورات أيديا، إسطنبول، ١٩٨٦.
- هوغز، ستيوارت المجتمع والوعي، ترجمة: غوزيناوزكان منشورات متيس، إسطنبول، ١٩٩٥.
- كايا، يشار، البنية الاجتماعية، دار طوران للنشر، إسطنبول، ٢٠٠٣.
- أخلاقية كوجورادي، إيوانا، منشورات مؤسسة الفلسفة التركية، أنقرة، ٢٠٠٦.
- ليندستروم، مارتن منشورات أوبتيميسيت، إسطنبول، ٢٠٠٩.
- أوزلم، دوغان، فلسفة التاريخ، منشورات ساي، إسطنبول، ٢٠١٠.
- أوزدمير، محمد، «مقاربات الإنسان للعلوم القرآنية الاجتماعية»، مجلة أبحاث أكاديمية الإلهيات لأناضول القديمة والحديثة، عدد: ٢٦، ربيع ٢٠١٣، أنقرة.
- بول، روس، الأخلاق والحداثة، ترجمة: محمد كوجوك، منشورات آيرنتي، إسطنبول، ١٩٩٣.
- شايلان، غينجاي، ما بعد الحداثة، منشورات إيمغه، إسطنبول، ٢٠٠٩.
- تزجان، محمود، «الشباب والاغتراب»، مجلة كلية العلوم التربوية في جامعة أنقرة، ١٩٨٥.
- طوكو، نشأت، «معضلة القيم: الذاتية والموضوعية»، المعرفة والقيمة، شهاب الدين يالجن، منشورات وادي، أنقرة، ٢٠٠٢.
- تولان، بارلاس، أزمة المجتمع المعاصر: الشذوذ والاغتراب، منشورات معهد أبحاث العلوم الاجتماعية، أنقرة، ١٩٨٠.
- مؤسسة اللغة التركية، معجم اللغة التركية، ج ١، منشورات مؤسسة اللغة التركية، أنقرة، ١٩٩٨.
- أولكن، حلمي زيا، الأخلاق، منشورات أولكن، إسطنبول، ٢٠٠١.
- زورلو، عبد القادر، سوسيولوجيا الاستهلاك، منشورات غلوبال، أنقرة، ٢٠٠٦.

المصادر الأجنبية:

- Rokeach, Milton, The Nature of Human Values, The Free Press, New York, 1973.
- Corrigan, Peter, The Sociology of Consumption, Sage Publications, London-Thousand Oaks-New Delhi, 1997.
- Belk, Russell W., Collecting in a Consumer Society, Routledge, London and New York, 1995.

“Dede Korkut Kitabı” Nokta-i Nazarından “Dürüslük, Sözünde Durma, Mütevazılık ve Merhamet” Erdemlerine Felsefî Bir Bakış*

Süleyman DÖNMEZ*

Özet

Makalede ilk defa Dede Korkut Kitabı esasında insan olmada ayırıcı bir vasıf olan değerlerin adı geçen kitaptan seçtiğimiz ‘tevazu, merhamet, sözünde durma ve dürüslük’ erdemleri üzerinden tarih içre ontik bir gerçekliğe (onto-etik) sahip olduklarını göstermeye çalıştık. İnsan olmada nasıl tevazu merhametten ayrılamıyorsa, merhametin de sözünde durma ile dürüslükle tamamlanması gerekir. Elbette her bir erdem, müstakil olarak ele alınıp incelenebilirdi. Ancak biz bu çalışmada bütünleştirici bir pencereden bakmayı öncelidik. Dede Korkut Kitabı’ndan seçtiğimiz dört erdemi içlem-kaplam bağlamında bütünlemek istedik. Örgümüzde tevazu, merkezî bir konuma yerleştirildi. Merhamet ise, onun lazımı olarak öne çıktı. Mütevazı olan bir kişinin aynı zamanda merhametli de olması gerektiği iddia edildi. Merhamet ile mütevazılığın iç içe geçirilmesi, insan olmayla ilişkilendirildi. İnsan olanın da sözünde durma ile perçinlendiği, sözünde duranın ise, dürüst bir insan olduğu ifade edildi.

Anahtar Kavramlar: Dede Korkut, değer, erdem, tevazu, merhamet, mütevazı, sözünde durma, onto-etik

A Philosophical review of “Honesty, Keeping promise, Charity, Humility and Compassion” Virtues from the point of View of the “Book of Dede Korkut”

Abstract

Honesty and keeping promise are two of the essential values for a society to be in peace. On the other hand, humility and compassion is related for a human being to know himself. Man is a limited being. No matter how hard he tried, he will not be able to access the mountain height or drill the earth. It is not possible for him to escape from death with arrogance. He should know his limits. The one who knows his limitations is the one who venerates. The veneration is possible with compassion.

Key Words: Dede Korkut, Value, Virtue, Humility, Compassion, Charity

*Bu çalışma Çukurova Üniversitesi Rektörlüğü Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi tarafından desteklenmiş olan BAP 2016/İF2013BAP6 Kodlu Proje kapsamında yapılan araştırmaların bir ürünüdür. Bu nedenle Çukurova Üniversitesi Rektörlüğü’ne ve proje biriminde görev alarak bizlere her türlü kolaylığı sağlayan arkadaşlara teşekkürü bir borç bilmekteyiz.

* Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Başkanı, sdonmez@cu.edu.tr, (0322) 338 69 72/164.

Söz Başı 1

Değer, düşünceye konu olması bakımından nesnel bir karşılığa sahiptir. Buradaki nesnellikten kastımız, öznenen bağımsız varolma durumlarıdır. Bu bağlamda cevabını aradığımız sorun ya da soru şudur: Değer üzerine konuşurken yahut yazıp çizerken kullandığımız yargılarda yüklem yaptığımız konuları nerde buluyoruz? Şöyle de sorulabilir: Değerler, nerede ve nasıl var oluyorlar? Bir inşâî süreçle mi karşı karşıyayız, yoksa keşfi bir faaliyet mi, söz konusu olan? Yoksa iki tutumu mezceden keşfe dayalı bir inşâ mi yaptığımız?

Değerler, ister keşfi, ister inşâî, isterse keşfi-inşâî bir yapıda temellendirilsin, esasen gerek tarih gerekse şimdi açısından karşımızda olan, kendimizi içinde bulduğumuz bir mâna âlemdir. Bu nedenle bu sunumda bir tür değerler ontolojisi yapılmaya çalışılacaktır. Ancak değerler, öncelikle ahlâk felsefesi bağlamında “dürüstlük, sözünde durma, mütevazılık ve merhamet” erdemleri ile sınırlandırılacaktır. Akabinde adı zikredilen erdemler, Türk Tefekkür Tarihi açısından incelenecektir. Elbette, görelî olarak uzun bir tarihe sahip olan Türklerin hayat görüşlerinde önemli bir yeri olan adı geçen erdemlerin mefhumlarını tespit kolayca altından kalkılacak bir iş değildir. Bu nedenle sözü edilen erdemlerin varolma durumlarını belirlerken metin ya da dönem açısından da bir daraltmaya gidilmelidir. Makalede “dürüstlük, sözünde durma, mütevazılık ve merhamet” erdemlerinin felsefî anlamda temellendirilmesi, hem ilim camiasınca fark edilmişin 200. yıl dönümü olması münasebeti hem de bizce Türk milletinin içtimaî vicdanını yansıtan eşsiz bir eser olması hasebi ile “Dede Korkut Kitabı” ile sınırlandırılarak yapılmaya çalışılacaktır. Tarzımız, tarihî gerçekliği ortaya koymanın ötesinde; ‘düindeki içtimaî vicdandan bugünkü kişisel varoluşumuza nelerin aktığını’, belki de, ‘niçin akamadığını’ teşrih masasına yatırarak tahkik, tetkik ve tefekkür etmektir. Hedefimiz ise, Türk dünyasını ayakta tutan değerlerin derin bir felsefî dayanağa sahip olduğu gerçeğine dikkatleri çekebilmektir. Dede Korkut Kitabı’nda yer alan erdemlerin bizim yaptığımız tarzda şimdiye kadar ele alınmamış olması, bizi bu tür bir okuma yapmaya sevk etmiştir. Çalışmada ilk defa Dede Korkut Kitabı esasında değerlerin tarih içre ontik bir gerçekliğe (onto-etik) sahip olduğunu göstermeyi denedik. Erdemlerin seçimini ise, çalاکalem yaptık. Çünkü hangi erdemler seçilirse seçilsin bizim yaptığımız tarzda bir okumanın Dede Korkut Kitabı’nda yer alan diğer erdemler üzerinden de yapılabileceği kanaatindeyiz.

Söz Başı 2

Türklerin mâna tarihinin enginliğinde derinleşen sözü edilen dört erdem (tevazu, merhamet, dürüstlük, sözünde durma), Dede Korkut Kitabı çerçevesinde okunmak istenirken sözünde durmanın dürüstlükten, mütevazılığın ise merhametten ayrıştırılarak değerlendirilemeyeceği hatırdan çıkartılmamalıdır. En azından bizim keşfi-inşâmımızda tercihimiz, birleştirici nokta-i nazardan olacaktır. Tabii ki, her okuma öznedir. Lâkin okumaların öznelikten vâreste olamaması, yöneldiğimiz sabitelere sahip olmadığı anlamına gelmez. Kısaca açmak gerekirse,

her bir nazar kaçınılmaz olarak bir manzara sunar. Manzaranın doğruluğu, tutarlılığı ve geçerliliği ise nokta-i nazar ile mümkün olur. Nokta-i nazar, baktığımız penceredir.

Bu çalışmada manzaramızı anlamlandırmada mikyasımız, Dede Korkut Kitabı'ndaki hikâyeciklerdir. Ancak burada biz işin edebiyat tarihçiliği ile ilgili teknik tarafıyla hemhâl değiliz. Elimizdeki metnin destan mı, hikâye mi olduğu bâbindan dar anlamda edebiyatçılığı ilgilendiren tartışmaları ehline havale ediyoruz.

Bugün elimizde mevcut yazmaları üzerinden incelenmiş ve günümüz Türkçesine kazandırılmış bir Dede Korkut Kitabı var. Bu kitabın varoluş ve ayakta kalışı, elbette araştırılıp incelenmeğe değer ibretlik bir serüvendir. Ancak bu, değerler açısından başka mısdaqlarla ele alınması gereken bir mevzûdur. Bu nedenle bu tarz bir değerlendirme incelemede arkadaki resimdir. Fondaki resme, yeri geldikçe müracaat edilecektir.

Makalede esasî teşkil edecek olan temel iddiamız şudur: Türk tefekküründe değerler, tekvînî, bir başka ifadeyle: kevnîdir.¹ Buradaki tekvînîlik ya da kevnîlik, tabiiikten/doğallıktan daha ziyade değerlerin tarih içre bir anlama sahip olduklarını gösterir.²Tarih içre olmak, anlamı mukayyet kılar. Lâkin mukayyet bir mâna, tarih üstü (metahistorik/metafizik) bir temele ve okumaya kapalı değildir. Dikkat edilmesi gereken husus, mukayyet anlamın bağlamından koparılmadan idrak edilmesidir. İdrakin ise, bizatihi bilişsel veya metafizik bir süreç olduğu ehline mâlumdur.

Değerlerin temellendirilmesiyle alâkalı bizim iddiamızın dışında bir dizi görüş ve düşünce ile karşılaşılabilir. Biz, burada bu uğraşları tek tek sayıp dökmeyeceğiz. Ancak resmi görebilmek adına genel bir tasnif yapmak, faydalı olacaktır.

Değerler, öncelikle kaynak itibariyle iç ve dış esasında ayrıştırılabilir. Elbette dışın içselleşmesi veya için dışı tecellisi iç-dış açısından derinleştirilmesi gereken bir husustur. Bu noktaya yeri geldikçe temas edeceğiz.

Değer, esasen anlam/mâna dünyasına ait bir kavram olması hasebiyle içsel bir karşılığa sahiptir. Buna değerın içselleştirilmesi de denebilir. Ama değer, içsel bir duyuş olmasına rağmen, kişiden bağımsız ya da kişiyi aşan bir mefhumda da sahiptir.

¹ Değerlerin kevnîliği meselesi daha önce İhsan Fazlıoğlu tarafından dile getirilmiş ve "dini "yargılar" bağlamında temellendirilmek istenmiştir. Bkz. İ. Fazlıoğlu: "Dini Yargılar Tekvînî mi, İtibârî mi? –Kadîm Tartışmaya Yeni Bir Yaklaşım" (<http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/1.php?id=251>).

² Bu iddiada tarih, İbn Haldun'dan etkilenerek tabiatın sonra ikinci bir kevnî alan olarak benimsenmiştir. İbn Haldun'un sözü edilen "tarih" inşasının detayları bu çalışmada geniş olarak incelenmeyecektir. Ancak İbn Haldun'un bakış açısı, perde arkası manzaramız olduğu için ihtiyaç duyuldukça kendi nokta-i nazarımızdan göndermeler yapılarak metne dâhil edilecektir. Daha geniş bilgi için bkz. Ahmet Aslan, *İbn Haldun*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2009, s. 39-60.

Ne demek istiyoruz?

Değerin kişiden bağımsız bir mefhuma sahip olması onu tarih içre bir nesneye dönüştürür. Ona öznenen bağımsız bir varoluş kazandırır. Çünkü tarihsel bağlamda bir olmuş bitmişlik söz konusudur. Bu nedenle belirli şartlar ve durumlar içinde varolmuş olan, öznellikten soyulmuş, tarihsel açıdan orada duran, bir değer vardır. Ama onun orada olması, tarihî bir varolan da olsa, tarihselliği aşar ve onu mutlaklaştırır. Lâkin öznenen bağımsızlaşan alan değerlerden daha ziyade gerçek olarak incelenir. Onun bugün bizim tarafımızdan idraki, çetrefil bir meseledir. Değerden soyutlanan bir dünyaya yeniden değer biçme işin içine girer. Bu nedenle dünün bugüne anlam kaymalarına uğratmadan bağlanması rikkat ve dikkat ister. İdrakin ise tutarlılık ve geçerlilik açısından denetlenmesi de ihmal edilmemelidir.

Tarih içre mutlaklaşmış gerçek bir değer geçireliliği, temellendirmeye ilgili bir sorun değildir. Bu sebeple değerler, anlamlandırılırken geçerlilikten daha ziyade tutarlılığa bakmak yöntemsel bir gerekliliktir. Zira tutarlılık, metafizik bir önerme haline getirilebilen bir değer ait olduğu zaman, mekân ve bilinç durumları bakımından mefhumuna uygun tespit edilebilirse görünür olur. Bir bakıma bu, varolanı keşfetme denemesidir. Elbette, unutulmaması gereken, keşfedilenin idrakinin öznel ve inşâî olduğudur.

Keşfedilenin öznel bir inşâ olması, değer ötekine kapalı ve aktarılmaz olduğu anlamına gelmez. İçte olan dışta tezahür eden uyuşmalarda görünür olur. Uyuşma, uzlaşma değildir.³ Uzlaşmalar, daha çok siyasî ve çıkara dayalı bir geri çekilmeyi veya içi dışa feda etmeyi gerektirebilir. Lâkin değerler, söz konusu ise, içsel duyusun dıştaki tezahürle gerilmemesi beklenir.

Burada siyasetin de bir değer olduğu hatırlatılırsa, bizim buna bir itirazımız olmaz. Ama günümüzde siyaset, belki de ona ‘politika’ demek daha uygun, artık ahlâkiliği ölçü almayan bir değer hâline gelmiş durumdadır.⁴ Politikada en ahlâklı görünenimiz dahi, gizli ya da açık kuşatıcılık kaygısından sıyrılarak bireyselleşen veya daraltılan çıkar hesaplarıyla hareket etmeyi tercih eder gibidir. İdealist söylemlerin, en azından bugünün dünyası adına, bir karşılığı olmadığı söylenebilir. Özellikle devlet politikalarında karşılaşılan ahval, âdeta bir felakettir. Bu nedenle nice zamandır politikada uyuşmalardan daha çok, mümkün olduğunca tehlikeyi bertaraf edici ve çıkarı koruyan veya artıran uzlaşmalara rağbet edilmektedir. Bu tarz bir eksen kaymasının diğer değerler için de geçerli olduğu iddia edilebilir. Kısmen doğruluk payı olan bu iddianın politik sahada olduğu kadar yaygınlaşmamış olması, şimdilik teselli kaynağımızdır. Ayrıca ahlâkilikle uyuşması zor olan politik duruşla, bazen uzlaşma arayışı içinde kalınsa da, kavgasız

³ “Uyuşma ve uzlaşma” kavramları hakkında daha geniş bilgi için bkz. ve krş. Süleyman Hayri Bolay, *Bilimin Değeri Meselesi*, Ebabel Yayınları, Ankara 2010, s. 13, 14, 15, 65, 66.

⁴ Bu dönüşüm, sanki değersiz değerlerden söz etmenin zamanının çoktan gelip geçtiğine işaret ediyor.

olduğumuz söylenemez. Zaten Dedem Korkut bağlamında temellendirmek istediğimiz “dürüstlük, sözünde durma, mütevazılık ve merhamet” erdemleri masaya yatırılırken özelde Türk Dünyası genelde insanlık adına da yaşanan bu ikirciklikten doğan ıstırabımız, bağı yanık her gönül erbabının idrakinden kaçmayacaktır.

Dede Korkut Kitabı ve Değer(i)

Değer, öznel bir duyuştan hareketle toplumsal şuurda karşılığı olan bir duyustur. Özelden tüzele doğru açılan çokluğu, özeli tüzele ya da tüzeli özele kurban etmeden birleştirip buluşturan duruşlar, duyusun görünür hâle gelmesidir. Duruş söz, eylem ya da sukut tarzında tezahür edebilir. Değerin sırf öznece tespit edilen fakat öznenen bağımsız olarak da ele alınabileceği ifade edildi. Tekrarlamak icap ederse, değerın öznenen koparılması, bizi değerden daha çok gerçek dediğimiz dünya ile karşılaştırmaktaydı. Elbette değer ile gerçek karşıt kavramlar değildir. Lâkin kavram olarak değerde öznellik, gerçekte ise nesnellik öne çıkarılır. Öznellik ile nesnellığı birbirinden ayıran saik ise, ihtiyaçla ilişkilidir. Değer, sadece var olan değil, kendisine muhtaç olduğumuz, aradığımız ve bizi tamamlayan bir dünyadır.⁵

Değer, sadece tarif edilen bir söylemden öte yaşamakla yaşayan bir olgudur. Sözün içte karşılığı varsa, değeri vardır. Lâkin içte olanın bir başkasınca bilinmesi mümkün görünmediğinden ilk planda söze itibar edilir. Sözün eyleme dönüşmesi beklenir. Söz başka, iş başka ise, kuşku öne çıkar, sözü söyleyenin içi ile dışının uyuşmadığı düşünülür ve söze değil de söyleyene mesafeli durulur. Zira değer, böyle bir bireyde sadece sözde yaşamaktadır. Gerçekte ise, ölüdür. Bu nedenle ölü değerlerden söz edilebilir, ölmekte olanlardan da. Dede Korkut Kitabı'nda karşımıza çıkan değerler de bu nitelemeden muaf değildir.

Esasen değerlerin nasıl hem ölü hem de diri olabildiğini şu örnek üzerinden de kavrayabiliriz: Şöyle ki, günümüz itibarıyla bazı değerler, sadece kitaplarda yaşamaktadır. Muhtemelen tarihin bir döneminde kitapların değil, hayatın içinde de var oldular. Velez ki, toplumsal anlamda yaygınlık kazanmadan sadece bireysel anlamda düşünülmüş bile olsalar, hayata dâhil oldular. Lâkin şimdi tarihe aitler. Geçmişte şöyle veya böyle var oldular. Ama daha ölmediler. Hem kitaplarda hem de tarihte yaşamaya devam ediyorlar. Zaman aktıkça da tarihsel olarak var olmağa devam edecekler. Durumun bu minval üzere olması, onları değer olmaktan çıkarmaz. Çünkü onları değerli ya da değersiz kılan tarihe mal olmalarından daha çok bizim onlara yönelimimizle alâkalıdır.

Değer, sadece tarihin ve kitapların içine sıkışıp kalmamışsa çağını ve şahısları aşmıştır. Çağını aşan tarihsel manalar, kişiler üstü bir denetleyici olduklarından şimdiye idrake mikyas olurlar. Dünü bugüne bağlarlar. Bugünün yarına bağlanıp

⁵ krş. Hilmi Ziya Ülken, Bilgi ve Değer, Ülken Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2001, s. 197, 198, 201.

bağlanamayacağı ise, bizim nazarıımızdan kesin olarak kestirilemez. Ama tahmin edilebilir.

Değerler açısından dünün bugüne bağlanması, genelde olumludur. Ancak her değerın olumlu olduğu iddia edilemez. Çünkü değer, salt müspet bir kavram değildir. Bazı değerler, sıkıntılıdır. Yaşatılması değil, öldürülmesi ehvendir. Lâkin kitabî olanı tahrip etmek olası olsa da, tarih bakımından ölümsüzlük mukadderdir. Tarihsel olanın tahribi, sadece yaşamın ve hayatın hayal ya da rüya olması ile aşılabilir. Ancak sanal olanın da bir yaşamışlığı vardır. Bu nedenle tarih dışılık, sadece zamandan ve mekândan fariğ bir ânıdâimde vücut bulabilir.

Dede Korkut Kitabı, çağını aşmış, muhtemelen yarınları da kuşatacak görünen bir değerdedir. Hem kendisi hem de içindekiler değerlidir. Değerdirler. Öyle ki, “Dede Korkut Kitabı” uzmanı Muharrem Ergin’in Hocası Büyük Araştırmacı Fuat Köprülü’den naklettiği üzere, terazinin bir kefesine Türk Edebiyatı, öbür kefesine Dede Korkut Kitabı konulsa, onun bütün Türk Edebiyatı’ndan daha ağır basacağı ileri sürülmüştür.⁶

Elbet onu değerli kılan kendinden daha çok muhtevasıdır. Fakat günümüzde erişilebilen en eski elyazma nüshaları⁷ muhtevaya nispetle daha da kıymetlidir. Kıymette mazrufun muhtevayı aşması, sadece nadirlik, eskilik ve ilklikle ilişkili değildir elbet. Asıl olan içtir. Lâkin dış da, için görünür olmasıdır. Dış olmadan içi görmek uyuşım imkânını meflûç eder. Uyuşım felce uğrayınca da ya “kendimiz çalar, kendimiz oynarız” ya da “kendimiz söyler, kendimiz dinleriz.” Kendini bulmuş bir kişi için, kendi kendimize yaptıklarımız, değerli olsa da, ötekine kendimi ifade etmede yeterli olmaz. Zira değeri ötekinin bakışında anlamlı kılan uyuşım, dışta tezâhür eder.

Dede Korkut Kitabı, burada ele almak istediğimiz erdemler itibariyle dıştır. İçinde birçok mâna kilitlidir. Kilidin kırılmadan açılması hüner ister. Maharettir. Kırmamak için anahtara ya da alet edevata ihtiyaç vardır. Sorun şudur: Elimizdeki anahtarlardan hangisinin kilidi açtığı açık değildir. Deneme yanılma yoluyla kilidi açma çabaları ise, şayet elimizdeki anahtarlardan en az biri kilidi açmazsa, fuzûlîdir. Anahtarlar işe yaramazsa ya uygun bir anahtar yaparak ya da başka araç ve gereç yardımıyla kilit açılmaya çalışılabilir. İçeriye girebilmek veya içi, dışarıdan görebilmek için kilidin açılması zorunludur.

Ön bilgiler ve tecrübeler, yeni denemelerin boşa gitmemesi için yönlendiricidir. Bu nedenle kilidi açma yolları ararken önümde hazır bulduğum bilgi ve birikimleri göz ardı etmeden kendi kendime sorduğum bazı sorularla ufkumu tahlil etmem

⁶ bkz. Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, Boğaziçi yayınları, 15. Baskı, İstanbul 1995, s. 5.

⁷ Bugün elde biri Vatikan’da diğeri Dresden’de olmak üzere iki tane elyazma nüsha var. Acı olan Türklüğün Türk Edebiyatı’ndan daha ağır basan eserin yaban ellerde olmasıdır. Batı’ya hırsızlığından dolayı sövmeli mi, yoksa kadir kıymet bilmeyen vefasızlığımızı görüp teşekkür mü etmeli? İki arada bir deredeyim.

önem arz eder: Dede Korkut hakkında ne biliyorum? Dede Korkut Kitabı'nda nasıl bir Dede Korkut resmediliyor? Resmin benimle doğrudan yahut dolaylı bir alâkası var mı? Acaba kendimden hareketle kilidi açabilir miyim?

Dede Korkut Kitabı, M. Ergin Hoca'nın tespitiyle "bir millî destandır."⁸Demek ki, tek bir şahsa ait değil içine girmek istediğim dünya. Müellifi millet olan bir eserle karşı karşıyayım. Müşterek bir deha, bir içtimâî şuur, çözmek istediğim. Türk milletinin ortak duyusu, peşine düştüğüm. Peşinen belirlediğim birkaç anahtar kavram üzerinden yapmaya çalışacağım bireye aşkın bu duyusu ve duruşu. Bir eser millete mâl olmuşsa, onun içinde karşılaşılan şahısların ve yazarının vasıfları, aşkınlaşmıştır. Artık Korkut Ata'yı, Bayındır Han'ı, Salur Kazan'ı, Kan Turalı'yı ya da Uruz Beg'i, Deli Dumrul'u... özelleştirerek tarihin içinde aramak, kilidi açmaya yetmez. Öte yandan tarihten vazgeçmek de bizi gerçeğe erdirmez.

Destan dile geldiği dönemin ruhudur. Bu ruh, tarihin derinliklerinden süzülüp gelmiştir. Bir milleti ayakta tutan değerlerin mecmûudur. Özelleşen vurgular, esasta bütüne şâmindir. Mahremde olanın mâşerîleşerek görünür hâle gelmesidir. Görüntünün belirli bir dönemi yansıması kusur değildir. Zaten doğru bir yorum için dönemdeki kavrayışlara uzanabilmek gerekir. Bu nedenle tarihçilerin sunacağı verilerden uzak kalmadan düşüncüyü açmak, tutarlı hareketler sağlar. Tutarlılığa tutunan aşkınlık ise geçerliliğe kapı olur.

Dört Anahtar Bir Kapı: Tevazu, Merhamet, Doğruluk ve Sözünde Durma Erdemi

Kavramlarım, kilidi açacak olan anahtarlarımdır. Dede Korkut Kitabı'nın (kapı) içine girmemde yol gösterecek olan dört kavramım (anahtar) var: "Sözünde durmak, dürüstlük, mütevazılık ve merhamet." Daha pek çok kavramla da içe girilip iç, dışarılaştırılabilir. Anahtar seçimimiz, özel bir amaca mâtuf değildir. Sırf Türk milleti, tarihi ve şimdisi adına vazgeçilmez değerdeki erdemler arasında yer aldıkları inancıyla çalâkalem tespit edildiler. Yaptığımız okuma, diğer erdemler üzerinden de yapılabilir. Bize göre yapılması da gerekir. Biz, seçilen dört erdem üzerinden yaptığımız temellendirme ile sadece bir başlangıç yapmak istedik.

Türk tefekkürü ve felsefesi bakımından kavramlaşmış olduklarından kuşku duymadığımız dört anahtar erdemini birbirlerini açan iki ayaklı bir bütün oldukları ifade edilebilir. Bu açımda "dürüstlük" ve "sözünde durmak" bir ayak; "merhamet ve mütevazılık" ise öbür ayaktır. Dürüstlüğü, sözünde durmaktan ayırmak mümkün değildir. Dürüst olan sözünde durur; sözünde duran da dürüştür. Böyle bir şahsın merhametli ve mütevazı olması, arzu edilir.

Tevazu, merhameti doğurur. Mütevazı insan, merhametlidir. Lâkin her merhametliden mütevazı olması beklenmez. Ancak tevazuun merhamete müteallik dürüstlüğü ve sözünde durmayı da içermesi gerekir.

⁸ M. Ergin, a.g.e., s. 5.

Mütevazı insan, merhametli, sözünün eri ve dürüst olur. Burada zorunluluk değil, katılım söz konusudur. Mütevazılık, gönüllülük esasında çıkılan zorlu bir zirvedir. İnsan olmakla doğrudan alâkalıdır. Kendi durumunu, yerini ve konumunu doğru tespit etmeyle belirginleşen bir haddini bilmedir tevazu. Sınırı aşmama inceliğidir.

Oğuz kavminin karşılaştığı her müşkülde Dedem Korkut (Korkut Ata) sınırdır. Mütevazılığı görünür kılan zirvedir. Korkut Ata’ya danışmadan iş görülmez. Her ne buyurursa da kabul görür. Sözü tutulup tamam edilir.⁹Korkut Ata, mütevazıdır; ona danışanlar da.

Korkut Ata, mütevazıdır. Çünkü sınırı bilir ve sınır çeker. Nihâî sınır kâdir olan Tanrı’dır. Belirleyicidir. Veren de O’dur, alanda. Bu nedenle “*Allah Allah demeyince işler düzelmez, kâdir Tanrı vermeyince (vermedi mi) er (kişi) zenginleşmez. (Zaten) ezelden yazılmasa kul başına kaza gelmez, ecel vakti ermeyince (ermeden de) kimse ölmez. Ölen adam dirilmez, çıkan can geri gelmez.*”¹⁰ İnsanı âciz bırakan bu sınırlar, kişiye kendini fark ettirir. Mütevazı olması gerektiğini hatırlatır. Zira gözlem ve tecrübe ile idrak edilen İlâhî sınırlama göstermiştir ki, “*dağ yumrusunca mal biriktirilse de nasipten fazlasını yemek mümkün değildir. Yığmanın ise, sonu yoktur. (Çünkü) sular ne kadar çağlayıp kabarsa da denizi dolduramamaktadır. (Öyleyse) kibirli olmamak*”¹¹, haddi bilmek ve aşmamak gerekir. Haddi aşmamak ise bilgi ve tevazu ile olur.

Herkes yerini bilmeli ve ona göre davranmalıdır. Oğul babadan, kız anadan görmelidir. Oğul babanın yerine geçecektir, kız da ananın. Hanım hanımlığını, hizmetçi hizmetçiliğini bilmelidir. Sınırlar açık seçiktir. Fıtratı göz ardı etmemelidir. Kül nasıl tepe olmazsa, eloğlu gerçek oğlun yerine geçmez, büyüyünce bırakır gider. Hizmetçiye elbise giydirmekle, hizmetçi, hanım olmaz. Görüntüye aldanmamalıdır. Lapa lapa yağan karlar, yaz oldu mu erimekten kurtulamaz. Bu nedenle ölçülü olmak ve gereğince hareket etmek elzemdır. Yol almak için kara koç ata kıyılmalı, adını duyurmak isteyen er, mala kıymalıdır.¹² Sınırları gösteren her uyarının değeri bilinmeli ve ona riâyet edilmelidir. Eğer bu yapılmazsa, sonuçlarına katlanılır.

Sınırların ihlâli hoş karşılanacak bir durum değildir. Kınanmalıdır. Aksi takdirde düzen bozulur. Kargaşa çıkar. Bozulma, dıştan çok için bozulmasıdır. İç bozuldukça tevazu kaybolur ve sınırlar aşılmaya çalışılır. “*Sert yürürken cins ata binilmeye kalkılır. Oysa bu namertlerin işidir. Mert olmayanın çaldığı kılıcın kesmemesi, atın yemediği acı otun bitmektense bitmemesi, insanın içmediği acı suların sızdırmakansa*

⁹ Bkz. Dr. Bekir Sami Özsoy, *Dede Korkut Kitabı (Transkripsiyon-İnceleme-Sözlük)*, Akçağ yayınları, Ankara 2006, s. 47. (Bu eser, bundan sonraki atıflarda hazırlayıcının ismi yazılmadan “DKK” şeklinde kısaltılarak gösterilecektir.

¹⁰ DKK, s. 47.

¹¹ DKK, s. 48

¹² bkz. DKK, s. 48.

sızmaması, misafiri gelmeyen evin yıkılıp vıran olması daha iyidir."¹³Bütün bunlar, düzen bozucudur. Tabiatı bozar. "Gönlü yüceltir. Devoletsiz bırakır. Devoletsiz kalmaktan Allah'a sığınmalıdır."¹⁴ Zira bu, her şeyi heder eder ve zulüm açığa çıkar. İnsanî açıdan zulüm, tevazudan uzaklaşma ile tezâhür eden bir bozulmadır. Merhametin örtülmesidir. Merhametin olduğu yerde zulüm olmaz.

Mütevazı insan, merhametli olur. Dedem Korkut mütevazıdır. Merhametlidir. Herkes ona çekinmeden usûlü erkânınca danışır. O, danışan danışmayan herkese, alır kopuzunu eline öğütlerde bulunur. Söylediklerinde her derde merhem bulunur.

Merhem, merhametten gelir. Merhamet, "insan ruhunun nefsimizden daha ziyâde sevilmesidir."¹⁵ İnsanın kendisine ve ötekine duyduğu hürmetten neşet eder. Hürmet ise, "benlikten taşarak âleme yayılır"¹⁶ ve merhamete dönüşerek kişiye hâl ile hareketinde sınırları gösteren hatırlatıcı ve uyarıcı İlâhî duyuya yükselir. Bu yüce duyuyu, varlığı ve oluşu bütünüyle kuşatan emanet şuuruyla istikâmet bulan iradî hamlelerle sonsuzu istemektedir. Sonsuzu isteyiş, dünyadan vazgeçme değildir. Yöneliştir. Zira insan, âleme ve içindekilere öncelikle kendisi için merhamet etmelidir. Açıktır ki, onlar insana değil, insanlar onlara muhtaçtır. Öyle ki, gidilen yerlerin "otlaklarını geyik", "çimenlerini yaban eşeği", "ayrı ayrı yolların izini deve", "yedi dere kokularını tilki" insandan daha iyi bilmektedir. İnsana düşen, emanete ihanet etmeden onlardan istifâde etmektir.

Emanete ihanet, sözünde durmamakla ilişkilendir. Bir şahsiyet sorunudur. Güveni yerle bir eder. Güven hem içte hem de dışta olmalıdır. İçte olanına iman, dışta olanına ise eman denir. İman, emandan ayrılmaz. Bütündürler. Bir yerde eman yok ise, imanlarda sıkıntı var demektir. Kişi tekin olmadan iman kemâle ermez. İman tekâmül olunca da eman kendiliğinden tezahür eder.

Eman imana; iman da verilen söze sadâkatle varlığını korur. Sadâkat, doğruluktur. Dürüst olmayı gerektirir. Dürüstlüğü bozan en açık gösterge ise, yalan sözdür. Bu nedenle düzenin bozulmasında başlıca âmil olan "yalan söz bu dünyada olunca, olmasa daha iyidir."Hayat ve hâdiselerin ifade vasıtası olan söz, aldatmak için sarf edilince yalana dönüşür. Yalan, özün bozulmasıdır. Özü bozuk olanın sözü de bozuk olur. Özün ve sözü bozulmasının birçok sebebi olabilir. Bizi, şimdilik ilgilendiren özün bozulması olan yalanın neliğinden daha çok, dürüstlük ve sözünde durmama ile olan ilişkisidir. Tekrar etme pahasına vurgulamak gerekirse, yalana dürüstlüğü olmadığını bildirir. ¹⁷Dedem Korkut, yalan söylemez.

¹³ krş. DKK, s. 49.

¹⁴ DKK, s. 48.

¹⁵ Nurettin Topçu, *İslam ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf*, Dergâh Yayınları, 7. Baskı, İstanbul 2013, s. 96.

¹⁶ N. Topçu, a. g. e., s. 96.

¹⁷ krş. Nurettin Topçu, *Var olmak*, Dergâh Yayınları, 6. Baskı, İstanbul 2010, s. 70.

Doğru sözlüdür. Çünkü özü sağlamdır. Dedem Korkut’un mayaladığı gönüllerde de yalana yer yoktur. Yiğitlik öne çıkar. Yiğit, sözüne güvenilen dürüst insandır.

Elbet bir elin beş parmağı bir olmaz. Bir toplulukta mertler de vardır namertlerde. Namertler, dürüst olmadıklarından sıkça yalana başvurup dedikodu ederler. Kalleşlik yaparlar. Bey ile beyin, baba ile oğulun, karı ile kocanın arasını açmak isterler. Bu tür toplumu ifsat edici olaylara ve sonuçlarına Dede Korkut Kitabı’nda yer alan neredeyse her hikâyecikte yer verilir. Kazanan yalan söyleyip düzeni bozanlar değil, dürüst ve doğru olup sözünün eri olanlardır. Mesela Dirse Han’ın biricik evladına kıymaya kalkması¹⁸, yalan ile dedikodunun doğurduğu bir sapmadır. Yaşamın huzur ve barış içinde devam edebilmesi için üç günlük ölümlü dünyada bozulmaların erdemlere galebe çalmaması gerekir.

Söz Sonu

İnsan olmada nasıl tevazu merhametten ayrılamıyorsa, merhametin de sözünde durma ile dürüstlikle tamamlanması gerekir. Elbette her bir erdem, müstakil olarak ele alınıp incelenebilir. Biz burada bütünleştirici bir pencereden bakmayı denedik. Seçtiğimiz dört erdemi işlem-kaplam bağlamında bütünlemek istedik. Örgümüzde tevazu, merkezî bir konuma yerleştirildi. Merhamet ise, onun lazımı olarak öne çıktı. Mütevazı olan bir kişinin aynı zamanda merhametli de olması gerektiği iddia edildi. Merhamet ile mütevazılığın iç içe geçirilmesi, insan olmayla ilişkilendirildi. İnsan olanın da sözünde durma ile perçinlendiği, sözünde duranın ise, dürüst bir insan olduğu ifade edildi.

Dürüstlük ve sözünde durma, bir toplumun huzur içinde var olabilmesinde olmazsa olmaz değerlerdendir. Tevazu ve merhamet ise, insanın kendini ve yerini bilmekle alâkalıdır. İnsan, sınırlı bir varlıktır. Ne kadar uğraşırsa uğraşsın ne boyca dağlara erişebilecektir ne de yeri delebilecektir. Büyüklenmekle ölümden kurtulması mümkün görünmemektedir. Haddini bilmelidir. Haddini bilen, hürmet eder. Hürmet ise, merhametle var olur.

Dedem Korkut, mütevazı, merhametli, dürüst ve sözünün eridir. Ondaki vasıflar, özünün tezâhürüdür. Tezâhürler, onu aşmış, her bir şahsın kendini denetlediği içtimâî bir ölçüye dönüşmüştür. Dışta olan bu ölçünün içte bir karşılığı varsa, degere dönüşmektedir.

¹⁸ DKK, s. 64, 65.

Kaynakça

- Aslan, Ahmet, *İbn Haldun*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2009.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Bilimin Değeri Meselesi*, Ebabil Yayınları, Ankara 2010.
- Ergin, Muharrem, *Dede Korkut Kitabı*, Boğaziçi Yayınları, 15. Baskı, İstanbul 1995.
- Fazlıoğlu İhsan, “*Dinî Yargular Tekvînî mi, İtibârî mi? –Kadîm Tartışmaya Yeni Bir Yaklaşım*” (<http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/1.php?id=251>).
- Özsoy, Bekir Sami, *Dede Korkut Kitabı (Transkripsiyon-İnceleme-Sözlük)*, Akçağ Yayınları, Ankara 2006.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Bilgi ve Değer*, Ülken Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2001.
- Topçu, Nurettin, *İslam ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf*, Dergâh Yayınları, 7. Baskı, İstanbul 2013.
- _____, *Var olmak*, Dergâh Yayınları, 6. Baskı, İstanbul 2010.

A Philosophical Review of “Honesty, Keeping Promises, Charity, Humility and Compassion” Virtues from the Point of View of the “Book of Dede Korkut” Nokta-i Nazar*

Süleyman DÖNMEZ**

Abstract

Honesty and keeping promises are two of the essential values for a society to be in peace. On the other hand, humility and compassion are related for a human being to know himself. Man is a limited being. No matter how hard he tried, he will not be able to access the mountain height or drill the earth. It is not possible for him to escape from death with arrogance. He should know his limits. The one who knows his limitations is the one who venerates. The veneration is possible with compassion.

Keywords: Dede Korkut, Value, Virtue, Humility, Compassion, Charity

“Dede Korkut Kitabı” Nokta-i Nazarından “Dürüstlük, Sözünde Durma, Mütevazılık ve Merhamet” Erdemlerine Felsefî Bir Bakış***

Özet

Makalede ilk defa Dede Korkut Kitabı esasında insan olmada ayırıcı bir vasıf olan değerlerin adı geçen kitaptan seçtiğimiz ‘tevazu, merhamet, sözünde durma ve dürüstlük’

* This study is a product of the research performed within the project coded [BAP 2016/İF2013BAP6](#) and supported by the Unit of Scientific Research Projects serving under the Rectorate of Çukurova University. For this reason, we owe a debt of gratitude to the Rector's Office of Çukurova University and the friends who provided us with all kinds of support by taking part in the project unit.

This paper is the English translation of the study titled “Dede Korkut Kitabı” Nokta-i Nazarından “Dürüstlük, Sözünde Durma, Mütevazılık ve Merhamet” Erdemlerine Felsefî Bir Bakış” published in the 3th issue of *İlahiyat Akademi*. (Süleyman DÖNMEZ, “Dede Korkut Kitabı” Nokta-i Nazarından “Dürüstlük, Sözünde Durma, Mütevazılık ve Merhamet” Erdemlerine Felsefî Bir Bakış”, *İlahiyat Akademi*, sayı: 3, 2016, s. 89-100.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Prof. Dr., Çukurova University, Faculty of Theology, Head of the Department of Philosophy and Religious Sciences, sdonmez@cu.edu.tr, (0322) 338 69 72/164.

*** Bu çalışma Çukurova Üniversitesi Rektörlüğü Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi tarafından desteklenmiş olan [BAP 2016/İF2013BAP6](#) Kodlu Proje kapsamında yapılan araştırmaların bir ürünüdür. Bu nedenle Çukurova Üniversitesi Rektörlüğü'ne ve proje biriminde görev alarak bizlere her türlü kolaylığı sağlayan arkadaşlara teşekkürü bir borç bilmekteyiz.

erdemleri üzerinden tarih içre ontik bir gerçekliğe (onto-etik) sahip olduklarını göstermeye çalıştık. İnsan olmada nasıl tevazu merhametten ayrılamıyorsa, merhametin de sözünde durma ile dürüstlikle tamamlanması gerekir. Elbette her bir erdem, müstakil olarak ele alınıp incelenebilirdi. Ancak biz bu çalışmada bütünleştirici bir pencereden bakmayı öncelidik. Dede Korkut Kitabı’ndan seçtiğimiz dört erdemi işlem-kaplam bağlamında bütünlemek istedik. Örgümüzde tevazu, merkezî bir konuma yerleştirildi. Merhamet ise, onun lazımı olarak öne çıktı. Mütevazı olan bir kişinin aynı zamanda merhametli de olması gerektiği iddia edildi. Merhamet ile mütevazılığın iç içe geçirilmesi, insan olmayla ilişkilendirildi. İnsan olanın da sözünde durma ile perçinlendiği, sözünde duranın ise, dürüst bir insan olduğu ifade edildi.

Anahtar Kavramlar: Dede Korkut, değer, erdem, tevazu, merhamet, mütevazı, sözünde durma, onto-etik

Introduction 1

Value has an objective meaning as it is the topic of certain ideologies. What is meant by objectivity here is to exist independently from the subject. Accordingly, the issue or question we aim to solve is as follows: How do we find the topics in the judgments we use while talking about the concept of values or writing an article about this concept? The following can also be asked: How and where do the values exist? Are we facing a process of building or experiencing a discovery-related action? Or are we building a process that is based on discovering and that combines these two attitudes?

Values reflect a world of meanings of the past and present where we find ourselves regardless of whether this world is based on discovering, building or a combination of both. Therefore, an ontology of values will be demonstrated in this presentation. However, values will be limited to the merits “honesty, keeping promises, humility and compassion” in regard to the philosophy of ethics. Moreover, these merits will be reviewed according to the History of Turkish Ideology. Determining the concepts of above-mentioned merits which have a significant place in the lives of Turkish people whose history dates back to early times will not be easy. Thus, a limitation regarding the existence of these merits should be performed according to the texts or periods. Philosophical foundation of the merits in this study will be performed while being limited to the work “Book of Dede Korkut” as it has been 200 years since this work was recognized by the relevant literature and it is a unique work reflecting the social conscience of the Turkish people. In addition to presenting the historical reality, this study investigated, examined and analyzed it by anatomizing “what has or has not been transferred from the previous social conscience to the modern concept of personal existence”. This study aimed to draw attention to the fact that the values helping the Turkish nation maintain their existence have a deep philosophical foundation. The evidence that the merits in the Book of Dede Korkut have not been reviewed like this study did encouraged us to perform such a reading method. This study

made attempts to indicate that the values in the Book of Dede Korkut have an onto-ethical reality, which is first in the history of the relevant literature. The merits were selected randomly. No matter what merits are selected, we are of the belief that the reading method we performed can also be conducted for the other merits in the Book of Dede Korkut.

Introduction 2

While assessing the four merits, meanings of which have become deeper in the ideologies of the Turkish people, according to the Book of Dede Korkut, it should be remembered that the action of keeping promises cannot be assessed independently from the concept of honesty while the same is valid for humility and compassion. Our preference in building discovery-related activities is based on the connective aspects. Every reading method is subjective. However, the fact that reading methods are not exempt from subjectivity does not mean that these methods do not have the factors we focus. In other words, every consideration inevitably presents a case. The correctness, consistency, and validity of the case can occur through the point of views. Point of view reflects our perceptions.

In this study, we are able to make sense of our landscapes in the Book of Dede Korkut. However, we do not share the same case with the technical aspects of the history of literature. We assign the literature discussions regarding whether the text examined in this study is a saga or story to the authorities in this field.

This study reviews the Book of Dede Korkut published in modern Turkish through its original manuscripts. The existence and survival of this book is an exemplary adventure worth examining. However, this is a topic that should be reviewed with different aspects in terms of values. Therefore, such an examination is the background of the study. This background will be referred to when needed.

The main hypothesis of this study is that values are natural or innate in Turkish ideology.¹ The natural or innate characteristic here indicate that values have a history-based meaning rather than carrying a natural quality.² Being history-based makes the meaning more conditional. However, a conditional meaning is not closed to a metahistoric/metaphysical basis or evaluation. The point to be

¹ The naturality of values was mentioned by İhsan Fazlıoğlu first and efforts were made to base this concept on religious judgments. See: İ. Fazlıoğlu: "*Dinî Yargılar Tekvîmî mi, İtibârî mi? –Kadîm Tartışmaya Yeni Bir Yaklaşım*" (<http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/1.php?id=251>).

² The date in this claim is considered a second natural field after nature itself, with an influence from Ibn Khaldun. The details of Ibn Khaldun's history concept will not be reviewed in detail in this study. However, as Ibn Khaldun's perception is the background for this study, references from our point of view will be reflected when needed. For more detailed information, see: Ahmet Aslan, *Ibn Haldun*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2009, p. 39-60.

considered is to understand the conditional meaning without neglecting the intended context. It is a fact that understanding is actually a cognitive or metaphysical process.

There may be other ideas or views regarding the foundation of values. However, these will not be separately mentioned here. A general classification will be beneficial to see the whole picture.

Values can be sorted as internal or external based on their sources. Internalization of the external factors and vice versa is an issue that should be detailed in terms of the concepts of internal and external. This point will be referred to when necessary.

The concept of value has an internal meaning as it is related to the world of meanings. This can also be called value internalization. Although the concept of value reflects an internal sense, it has an aspect that is independent from people or exceeding them.

What do we mean?

Values turn into history-based objects as they acquire characteristics independent from people. They acquire an existence independent from the subject because there is a historical accomplishment in this case. Therefore, there are certain values which historically emerged and were separated from subjectivity under certain conditions and cases. However, their existence exceeds historicity although these values are historical objects. In addition, the realist values instead of those independent from the subject are examined. Understanding these values is a tough process in the modern times. A world isolated from values is appreciated once again in this case. Thus, relating the past to the present without the meaning shifts requires compassion and attention. Moreover, the process of understanding should be assessed for consistency and validity.

The validity of a history-based absolutized value is not related to the issue of foundation. Therefore, considering the consistency instead of validity while interpreting the values is a methodological necessity because consistency becomes visible if it is determined in accordance with the time, place, and concept of a value which can be transformed into a metaphysical thesis. This is the trial of discovering what is present. What should be remembered is that understanding the discovered is subjective and constitutive.

The subjective and constitutive quality of the discovered does not mean that the value is closed and cannot be transferred to another. Internal aspects become visible in external agreements. However, agreement does not mean a consensus.³ Consensuses may require a rather political and interest-based regression or

³ For detailed information about the concepts of “agreement and consensus”, see and cf: Süleyman Hayri Bolay, *Bilimin Değeri Meselesi*, Eabil Yayınları, Ankara 2010, p. 13, 14, 15, 65, 66.

sacrificing the internal for the external. Moreover, if values have a role in the process, internal senses are not expected to contradict with the external reflections.

If policy is noted to be a value, too, there will not be an objection against this. However, policy has become a value which is not based on ethics anymore in modern times.⁴ Even the most ethical representatives of policy seem to prefer acting with the personalized or specified interests without paying attention to the open or hidden concerns related to comprehensiveness. It is fair to state that idealist statements do not have a meaning at least in the world of the present times. Particularly the current case of the governmental policies is a disaster. Therefore, instead of agreements, consensuses which prevent threats and maintain or increase the interests as much as possible have been preferred for some time. Such an axis shift can be regarded to be valid for other values, too. The evidence that this claim, which is partially true, has not become generalized as much as it has been in the political field is consoling. Moreover, it is clear that there are issues with the concept of political stance which does not accord to the concept of ethics well although efforts are made to ensure accordance occasionally. While examining the merits “honesty, keeping promises, humility and compassion” which we aim to base on the Book of Dede Korkut, the issues we face due to the dilemmas regarding the Turkish nation in particular and humanity in general will be realized by anybody with sense.

The Book of Dede Korkut and (Its) Value

Value is a concept which has a meaning in social awareness considering the subjective awareness. The stances combining the concepts ranging from particular to legal topics without sacrificing one for the other indicate the visibility of senses. Stances can occur through the actions or silence. It has been stated that values are determined by the subjects and that they can be assessed independently from the subjects. Distorting the relationship between the values and subjects indicate a world, rather than values, regarded to be real. Values and reality are not opposite to one another but subjectivity in values and objectivity in reality become clear as two concepts. The aspect separating subjectivity from objectivity is related to the needs. Values are not only concepts but a world which we need and seek and which completes us.⁵

Values exist by being experienced rather than being presented as a discourse. If a statement has an internal meaning, then it has a value. However, as an internal concept cannot be known by others, statements are considered first. Statements are expected to turn into actions. If the statements and actions differ, doubts arise. The

⁴ This transformation indicates that it is high time we mentioned the valueless values.

⁵ cf. Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, Ülken Yayınları, Second Edition, Istanbul 2001, p. 197, 198, 201.

view that the internal and external characteristics of the speaker do not match emerges, and people remain aloof to the speaker rather than the words because the concept of value only exists verbally for such a person. However, this concept does not really exist for that person. Therefore, dead or dying values can be mentioned. The values in the Book of Dede Korkut are not exempt from this qualification.

We can understand how values are dead or alive through this example: In other words, certain values only exist in books in modern times. They were probably present in life, rather than in books, at a certain period. Even if these values were considered personally without being socially generalized, they had been included in life. However, they now belong to history. They were present one way or another in the past but they have not died yet. They keep on existing in both books and history. They will keep on existing historically. These circumstances do not mean that they are not values because what makes them valuable or valueless is related to our focus toward them rather than their historical characteristics.

Value has exceeded its age and individuals only if it is not trapped in history and books. The timeless historical meanings can be evaluated through the understanding of the current times as they are impersonal. They relate the past to the present. Whether the present times can be related to the future cannot be exactly understood from our point of view but the answer can be estimated.

Relation of the past to the present is generally positive in regard to the values but not all values can be considered as positive because values are not purely positive. Certain values are problematic. Terminating them is more preferable than maintaining. However, destroying the values in the book is possible, these values historically become eternal inevitably. Destroying the historical concepts can only be overcome with the fact that life is an imagination or dream but there are experiences in the virtual concepts, too. Therefore, non-historical aspects can only be present in the eternal moments free of time and place.

The Book of Dede Korkut goes beyond its time and will probably cover the future times. Both the book and its content are valuable. They are values themselves. According to what Muharrem Ergin narrates from his master Fuat Köprülü, the great researcher, the Book of Dede Korkut has a greater and more significant place than the whole of Turkish Literature.⁶

What makes the book valuable is its content instead of the book itself. However, the oldest handwritten manuscript copies⁷ which could be accessed today are more

⁶ See: Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, Boğaziçi yayınları, Fifteenth Edition, Istanbul 1995, p. 5.

⁷ There are two handwritten manuscripts of the work. One is in the Vatican while the other is in Dresden. What is painful to consider is that the Turkish work having a greater place than the Turkish Literature is in foreign countries. Should we curse the Westerners due to their theft or thank them considering our disloyalty? We are facing such a dilemma.

valuable than their contents. The higher value of contents is not only related to scarcity, antiquity, and pioneering. What is more important is the content itself. However, what makes the content visible is the external aspects. Viewing the internal aspects without the external ones distorts the chances of agreement between them. When this agreement gets distorted, we only act by ourselves. Even if what we do by ourselves is valuable for a self-accomplished person, our actions are not adequate in expressing the self to others because the agreement making the value more meaningful in others' assessments is also reflected externally.

The Book of Dede Korkut reflect the external aspects based on the merits this study reviews. This work has many hidden meanings. Opening the locks of these secrets without breaking them requires skills or abilities. Certain keys or tools are needed not to break them. The problem is not related to the question which key opens the locks. The efforts to open the lock through trials are futile if one of the keys we have does not open the lock. If keys do not work, the lock can be opened by making a suitable key or using a tool. In order to enter or to see the inside from the outside, the lock must be opened.

The knowledge and experiences in this regard direct people to prevent trials from being futile. Therefore, it is important to analyze horizons with certain questions asked to self without neglecting current information and experiences while seeking ways to open the lock: What do we know about Dede Korkut? How is this person depicted in the Book of Dede Korkut? Is this depiction directly or indirectly related to us? Can I open the lock considering my case?

According to M. Ergin, the Book of Dede Korkut "is a national saga."⁸ Accordingly, the world we study does not belong to a single person. We are facing a work edited by the nation itself. What we aim to review is a common intelligence or social awareness. The common sense of the Turkish people is what we seek. The sense and stance, exceeding the personal aspects, is what we examine through certain keywords. If a work becomes national, the qualities of the characters and the author go beyond the personal limits. Seeking Korkut Ata, Bayındır Han, Salur Kazan, Kan Turalı, Uruz Beg or Deli Dumrul in history through certain specifications do not open the locks. However, neglecting history does not direct us to reality.

Sagas reflect the spirits of their periods. These spirits arise from the depth of history. What maintains the existence of a nation is its values. Specified emphases actually depend on the collectivity. It reflects the social visibility of the hidden concepts. The reflection of a certain period through images is not an issue. The conceptions of the era should be studies for a better interpretation. Therefore,

⁸ M. Ergin, *ibid.*, p. 5.

detailing the relevant ideas without being indifferent to historical data ensures consistent acts. The transcendence of consistency becomes the gateway to validity.

Four Keys, One Door: Merits of Humility, Compassion, Honesty and Keeping Promises

Our concepts are the keys to open the lock. These concepts, which as keeping promises, honesty, humility and compassion, will help us sneak inside the secrets of the Book of Dede Korkut. Internal concepts can be externalized through many more concepts. Our selection of keywords does not serve for a particular purpose. These were randomly selected considering that they are among the irreplaceable merits for the Turkish nation, and its past and present. Our reading methods can, and according to us, should be conducted on other merits, too. What we aimed was to provide an introduction through the foundation performed on these four merits.

These merits, which we believe are conceptualized for the Turkish ideology and philosophy, reflect a unit with two joints connected. “Honesty” and “keeping promises” is a joint while “compassion” and “humility” is the other in this case. It is not possible to separate honesty from keeping promises. Honest people keep their promises, and those who keep their promises are honest. Such people are expected to be compassionate and humble.

Compassion arises from humility. Humble people are compassionate. However, not every compassionate people can be humble. Moreover, humility should contain honesty and keeping promises in regard to compassion.

Humble people are compassionate, honest, and keep promise. Participation, rather than obligation, occurs here. Humility is an obligatory summit reached based on the principle of voluntariness. It is directly related to being human. Humility is a case of knowing the limits by correctly determining the personal state, place and position. It is the delicacy of staying within the limits.

Dede Korkut is the limit in every incident faced by the Oghuz Turks. He reflects the top point making humility visible. No action is taken without consulting Korkut Ata. Whatever he says is accepted. His orders are fulfilled.⁹ Korkut Ata and those consulting him are humble.

Korkut Ata is humble because he knows and sets limits. The final limit is set by God Almighty who determines and grants anything. Therefore, *Things are not ordered without Allah’s orders. Nobody becomes rich without Allah’s blessings. Nobody has accidents if not written in their fates or dies before their time comes, or the dead will not be*

⁹ See: Dr. Bekir Sami Özsoy, *Dede Korkut Kitabı (Transkripsiyon-İnceleme-Sözlük)*, Akçağ yayınları, Ankara 2006, p. 47. (This work will be hereinafter referred to as “DKK” without referring the name of the editor.)

resurrected without God's orders."¹⁰ These limits weakening people enable people to recognize themselves. They remind them to be humble because the divine limits understood through observations and experiences indicate *"nobody can have more than what God orders even if they collect goods with the limits as high as mountains. There is no end of collecting goods but no matter how powerfully water flows, it cannot fill the seas. Therefore, one should be humble*¹¹, *know one's limits and stay behind these.* Knowing limits is possible via information and humility.

Everybody should know their limits and act accordingly. Men should learn from their fathers while women should learn from their mothers because they will be the fathers and mothers of the future. Ladies should act as ladies while servants should act as servants. Limits are quite clear for everyone. Nature should not be neglected either. Just like ashes which cannot become a hill, foreigners cannot replace the sons. Servants cannot become the ladies of the houses by wearing pleasant dresses. External aspects should not fool anybody. Snow falling heavily cannot escape from melting when it turns summer. Therefore, it is necessary to know limits and act accordingly. Sacrifices should be made to proceed or let others hear one's name.¹² Every warning reflecting the limits should be known and followed. Otherwise, there would be no option but to bear results.

Violation of limits cannot be tolerated. It should be condemned. Otherwise, the orders are distorted and chaos emerges. Distortion in this sense reflects more internal aspects. Humility disappears as internal characteristics are distorted and efforts are made to surpass the limits. *"People try to mount a special horse in inappropriate cases. This is what malevolent people do. It is better for the sword of the malevolent not to cut, for the wild bitter grass not to be eaten by horses, for the bitter water one does not drink not to flow, and for the house which is not visited to be demolished."*¹³ All of these mean the distortion of the order. They also distort nature. *"They glorify the spirit but makes people deprived of a government. One should seek help from Allah instead of being stateless."*¹⁴ This issue distorts all orders and torments emerge. A human oppression is a sort of distortion occurring by deviating from humility. It means covering compassion. Oppression cannot exist at wherever there is compassion.

Humble people are also compassionate. Dede Korkut is humble and compassionate. Everybody easily consults him without hesitation. He gives advices to everybody while playing his qopuz. His words are like a cure for any issue.

¹⁰ DKK, p. 47.

¹¹ DKK, p. 48

¹² See: DKK, p. 48.

¹³ cf. DKK, p. 49.

¹⁴ DKK, p. 48.

The Turkish term “merhem (cure)” is derived from “merhamet (compassion)”. Compassion is “liking the human spirit more than the self.”¹⁵ It arises from the respect one feels toward the self and others. Respect, on the other hand, “spreads from the essence to the surrounding places”¹⁶, turns into compassion and becomes a divine sense guiding and warning people about the limits of their behaviors. This divine sense desires the eternal aspects through the voluntary actions directed by the awareness surrounding the presence and existence. Desiring eternity does mean renouncing the world. It indicates orientation because people should be merciful toward the world and people in it. It is clear that the world does not need people but people need it. In other words, “plants of a place are known better by deer while the grass is known better by wild donkey, roads are known better by camel, and smell of the environment is known better by fox.” What people should do is to use blessings without violating them.

Breach of trust is related to the failure in keeping promises. It is a personality issue totally distorting trust. Trust should be present both internally and externally. The internal trust is called iman while the external is named eman. Iman cannot be separated from eman. They are integral. If eman is absent, it means there are iman-related issues. Iman does not become complete if one is not trustworthy. Eman becomes visible when iman becomes completed.

Eman exists through iman while iman maintains its presence through the loyalty to promises. Loyalty is the truth. It requires being honest. The clearest indicator of honesty is the lies. Thus, the statement “it is better not to lie in this world” turns into a lie when it is said to trick somebody through the false statements regarding life and events. Lies indicate the distortion of the essence. People with distorted essence would say distorted words. There may be many reasons for the distortion of both. What concerns us at the moment is the relation between honesty and keeping promises, and quality of lies distorting the essence of people. It should be noted, even if this is a repetition, that lies are referred where honesty is absent.¹⁷ Dede Korkut does not lie. His words are true because his essence is perfect. There is no place in the hearts guided by Dede Korkut. Such people show honesty and bravery. Brave people are the honest and trustworthy ones.

Fingers of a hand cannot be the same for sure. There are brave and malevolent people in a society. These malevolent people use lies and gossip as they are not honest. They commit treachery. They aim to distort the relationships between men, fathers and sons, and wives and husbands. Almost every short story in the Book of Dede Korkut includes the events seducing society and results of these. The winners will be those who keep honesty and their promises rather than those who distort

¹⁵ Nurettin Topçu, *İslam ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf*, Dergâh Yayınları, Seventh Edition, Istanbul 2013, p. 96.

¹⁶ N. Topçu, *ibid.*, p. 96.

¹⁷ cf. Nurettin Topçu, *Var olmak*, Dergâh Yayınları, Sixth Edition, Istanbul 2010, p. 70.

the peace by lying. For instance, the incident that Dirse Khan tried to kill his dearest son¹⁸ was caused by a deviation arising from lies and gossips. Distortions should not prevail merits to live in peace in this temporary world.

Conclusion

Compassion should be completed with keeping promises and honesty as seen in the case of humility which cannot be separated from compassion. Every merit can be separately reviewed. What this study aimed was to examine the topic from a holistic perspective. Another aim was to integrate the four merits internally and externally. Humility had a central position in this pattern. Compassion was regarded as a requirement of humility. The claim was that a humble person should also be compassionate. Relation of compassion to humility was associated with being a human. This study also stated that human characteristics are strengthened by keeping promises, and those who keep their promises are honest.

Honesty and keeping promises are the irreplaceable values for a peaceful society. Humility and compassion, on the other hand, are related to knowing the self and limits. Humans have limits. No matter how hard one tries, they won't be able to reach the mountains or penetrate the ground. It is not possible to escape from death by patronizing others. They should know their limits. Those aware of their limits respect others. Respect is shown through compassion.

Dede Korkut is humble, compassionate, honest and keeps promises. His characteristics reflect his essence. These reflections surpassed him and became the social criteria used by everybody to examine themselves. The criteria here turn into values if they have an internal meaning.

References

- Aslan, Ahmet, *Ibn Haldun*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2009.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Bilimin Değeri Meselesi*, Ebabil Yayınları, Ankara 2010.
- Ergin, Muharrem, *Dede Korkut Kitabı*, Boğaziçi Yayınları, Fifteenth Edition, İstanbul 1995.
- Fazlıoğlu İhsan, “*Dinî Yargılar Tekvînî mi, İtibârî mi? –Kadîm Tartışmaya Yeni Bir Yaklaşım*” (<http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/1.php?id=251>).
- Özsoy, Bekir Sami, *Dede Korkut Kitabı (Transkripsiyon-İnceleme-Sözlük)*, Akçağ Yayınları, Ankara 2006.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Bilgi ve Değer*, Ülken Yayınları, Second Edition, İstanbul 2001.

¹⁸ DKK, p. 64, 65.

- Topçu, Nurettin, *İslam ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf*, Dergâh Yayınları, Seventh Edition, Istanbul 2013.
- _____, *Var olmak*, Dergâh Yayınları, Sixth Edition, Istanbul 2010.

نظرة فلسفية إلى فضائل الصدق والوفاء بالوعد والتواضع والرحمة

من وجهة نظر كتاب كوركوت دادا*

أ. د. سليمان دونماز

جامعة جو كوروفا - كلية الإلهيات؛ رئيس قسم فلسفة الأديان: sdonmez@cu.edu.tr

ترجمة: طوبى خطيب

الخلاصة:

حاولنا في هذا المقال، استناداً إلى كتاب كوركوت دادا، التوضيح أن القيم حازت طبيعة أخلاقية من خلال التواضع تلك الصفة التي انتقيناها من الكتاب المذكور. فكما أنه لا يمكن افتكاك التواضع عن الرحمة في مسألة اكتساب الصفة الإنسانية، فينبغي أن تتكامل الرحمة مع الوفاء بالوعد والصدق أيضاً.

ولا شك أن تناول كل فضيلة بالدراسة بشكل مستقل كان ممكناً، إلا أننا فضلنا في هذا البحث النظر من نافذة جامعة وتكاملية. فأردنا جمع الفضائل الأربع التي اخترناها من كتاب كوركوت دادا في سياق فهم شمولي متكامل.

فقد تم إيلاء خلق التواضع المكانة المحورية في تشكيل كياننا، وجعلت الرحمة كأحد مستلزماته، وتم افتراض وجوب تحلي الشخص المتواضع بالرحمة، وتم ربط تداخل الرحمة والتواضع مع الصفة الإنسانية «أي أن يكون الإنسان إنساناً».

وبينا أن الإنسان الحق لا يتزحزح عن الوفاء بالوعد، وأن الذي يفني بالوعد لا بد أنه إنسان صادق.

الكلمات المفتاحية: دادا كوركوت، فضائل، صدق، وفاء، وعد، تواضع، المتواضع، مرحمة، أنطولوجي -

أخلاقي

* يُعد هذا البحث واحداً من نتاجات الأبحاث التي أجريت ضمن المشروع المرمز إليه بـ «BAP 2016/İF2013BAP6» والمدموم من قبل قسم مشاريع الدراسات العلمية لرئاسة جامعة جو كوروفا. ولذلك فإننا مدينون بتقديم الشكر إلى رئاسة جامعة جو كوروفا وإلى كل الأصدقاء العاملين في قسم المشروع والذين قدموا لنا مختلف أشكال الدعم والتسهيلات.

وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Dürüstlük, Sözünde Durma, Mütevazılık ve Merhamet" Erdemlerine Felsefi Bir Bakış" من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (سليمان دونماز، محمد إرغات، نظرة فلسفية إلى فضائل الصدق والوفاء بالوعد والتواضع والرحمة من وجهة نظر كتاب كوركوت دادا، الإلهيات الأكاديمية، العدد: ٣، ص ٨٩-١٠٠). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

**“Dede Korkut Kitabı” Nokta-i Nazarından
“Dürüstlük, Sözünde Durma, Mütevazılık ve Merhamet”
Erdemlerine Felsefî Bir Bakış**

Özet

Makalede ilk defa Dede Korkut Kitabı esasında insan olmada ayırıcı bir vasıf olan değerlerin adı geçen kitaptan seçtiğimiz ‘tevazu, merhamet, sözünde durma ve dürüstlük’ erdemleri üzerinden tarih içre ontik bir gerçekliğe (onto-etik) sahip olduklarını göstermeye çalıştık. İnsan olmada nasıl tevazu merhametten ayrılamıyorsa, merhametin de sözünde durma ile dürüstlikle tamamlanması gerekir. Elbette her bir erdem, müstakil olarak ele alınıp incelenebilirdi. Ancak biz bu çalışmada bütünleştirici bir pencereden bakmayı öncelendik. Dede Korkut Kitabı’ndan seçtiğimiz dört erdemi içlem-kaplam bağlamında bütünlemek istedik. Örgümüzde tevazu, merkezî bir konuma yerleştirildi. Merhamet ise, onun lazımı olarak öne çıktı. Mütevazı olan bir kişinin aynı zamanda merhametli de olması gerektiği iddia edildi. Merhamet ile mütevazılığın iç içe geçirilmesi, insan olmayla ilişkilendirildi. İnsan olanın da sözünde durma ile perçinlendiği, sözünde duranın ise, dürüst bir insan olduğu ifade edildi.

Anahtar Kelimeler: Dede Korkut, Değer, Sözünde Durma, Mütevazılık, Merhamet, onto-etik

**A Phiosophical review of
“Honesty, Keeping promise, Charity, Humility and Compassion”
Virtues from the point of View of the Book of “Dede Korkut”**

Abstract

Honesty and keeping promise are two of the essential values for a society to be in peace. On the other hand, humility and compassion is related for a human being to know himself. Man is a limited being. No matter how hard he tried, he will not be able to access the mountain height or drill the earth. It is not possible for him to escape from death with arrogance. He should know his limits. The one who knows his limitations is the one who venerates. The veneration is possible with compassion.

Keywords: Honesty, Keeping promise, Charity, Humility, Compassion, Dede Korkut

مقدمة ١:

إن للقيمة طبيعة مادية «شيئية» من ناحية كونها موضوعاً للفكر. وإن ما نقصده بالمادية هي حالات الوجود المستقلة عن الفاعل. فالسؤال الذي نبحث عن جوابه في هذا السياق هو: أين نجد المسائل أو الموضوعات التي نحملها على الأحكام التي نستخدمها عند الحديث أو الكتابة عن القيمة؟ ويمكن السؤال على الشكل الآتي: أين وكيف تتشكل وتوجد القيم؟ فهل نحن أمام عملية إنشائية، أم أمام فعل كسفي؟ أم إن الأمر عبارة عن مزج بين الطريقتين؛ أي نقوم بالإنشاء المعتمد على الكشف؟

إن القيم سواء تم تأصيلها على بنية إنشائية أم كشفية أم على كليهما معاً، هي في الواقع عبارة عن عالم المعنى «المعنوي» الذي يحيط بنا سواء عبر التاريخ أم الوقت الحاضر. ولهذا سوف يتم في هذا التمهيد إجراء نوع من البحث حول وجودية "أنطولوجية" القيم. ولكن سوف يتم في بداية الأمر تحديد القيم التي سيتم الحديث عنها في البحث في سياق فلسفة الأخلاق. ثم بعد ذلك سوف تتم دراسة الفضائل المذكورة من زاوية تاريخ الفكر التركي.

مما لا شك فيه أن تحديد مفاهيم الفضائل المذكورة، التي تحتل مكانة مهمة في رؤى وأفكار الأتراك الذين يمتلكون ماضياً وتاريخاً ضارباً في القدم حول الحياة، ليست بالمسألة السهلة على الإطلاق. ولهذا السبب ينبغي عند تحديد أحوال وجود الفضائل المذكورة أنفاً وظهورها تضييق نطاق البحث، سواء من ناحية النص أم الفترة التاريخية «الزمن». وسوف نحاول في هذه المقالة تحديد نطاق تأصيل فضائل «الصدق والوفاء بالوعد والتواضع والرحمة» بالمعنى الفلسفي بحدود كتاب كوركوت دادا، وذلك بمناسبة حلول الذكرى المئوية الثانية لاكتشافه والاهتمام به من قبل أهل العلم من جهة، ومن جهة أخرى، وحسب رأينا، لكونه واحداً من الأعمال أو الكتب المهمة التي تركت آثاراً كبيرة على الوجدان والضمير الاجتماعي للأمة التركية.

إن أسلوبنا يتجاوز بيان الوقائع التاريخية ليتناول السؤال الآتي: «ما هي الأمور التي تدفقت وانتقلت من وجداننا الاجتماعي بالأمس إلى وجودنا الشخصي اليوم»، وربما «لم تستطع التدفق» تحت مجهر التحقيق والتدقيق والتفكير؟ وأما هدفنا فهو الإشارة إلى حقيقة أن القيم التي حافظت على بقاء وتماسك العالم التركي تمتلك ركيزة فلسفة عميقة. وإن ما دفعنا إلى هذا النوع من القراءة هو عدم تناول أحد إلى وقتنا الحاضر الفضائل الواردة في كتاب كوركوت دادا بالأسلوب الذي قمنا به. وقد خصنا في هذا البحث لأول مرة تجربة إظهار وإثبات حيادية القيم لحقيقة «وجودية أخلاقية onto-ethic» عبر التاريخ على أساس كتاب كوركوت دادا.

وأما اختيار الفضائل فقد قمنا به بشكل اعتباطي. وذلك لأننا نرى أنه يمكن إجراء القراءة بالأسلوب الذي قمنا به من خلال الفضائل الأخرى الواردة في كتاب كوركوت دادا.

ينبغي ألا يغيب عن بالنا، عند إرادة قراءة ودراسة الفضائل الأربع (التواضع والرحمة والصدق والوفاء بالوعد) المتجذرة في بحر التاريخ المعنوي التركي على ضوء كتاب كوركوت دادا، أنه لا يمكن إجراء تقييم ودراسة كافية بتفريق الصدق عن الوفاء بالوعد، والتواضع عن الرحمة. إن اختيارنا المتصف بالكشف والإنشاء سوف يكون على أقل تقدير من وجهة نظر توحيدية. بالطبع إن كل قراءة تكون ذات طابع شخصي. إلا أن عدم انفكاك وتخلص القراءات من النظرة الشخصية لا يعني عدم امتلاك توجه نحو الثواب. وباختصار؛ إن كل نظرة تقدم لنا مشهداً حتمياً. وأما صحة «دقة» المشهد وتماسكه وثباته وصلاحيته فممکن تحقيقها عن طريق زاوية «نقطة» النظر. ونقطة النظر هي النافذة التي ننظر منها.

إن المقياس الذي نعتمده في هذا المقال، من أجل إضفاء معنى على مشهدها، هو الأفاصيص أو الحكايات الواردة في كتاب كوركوت دادا. إلا أننا لا نتطرق هنا إلى الجانب التقني المتعلق بالتأريخ الأدبي للعمل. إذ إننا نحيل النقاشات الأدبية التخصصية حول مسألة ما، سواء أكان النص الذي بين أيدينا أسطورة «ملحمة» أم حكاية، إلى أهل الاختصاص.

يوجد لدينا كتاب كوركوت دادا الذي تمت دراسته وإجراء الأبحاث عنه وحلّي باللغة التركية المعاصرة من خلال الكتابات الموجودة بين أيدينا اليوم. لا ريب أن وجود هذا الكتاب وبقائه مغامرة محفوفة بالعبر تستحق البحث والدراسة والتحقيق. إلا أن هذا موضوع يجب تناوله بطريقة مختلفة من ناحية القيم. ولهذا السبب فإن هذا الأسلوب من التقييم هو بمثابة صورة خلفية في الدراسة. وسوف يتم التطرق للصورة الخلفية عندما تحين المناسبة.

إن دعوانا التي سوف تشكل أساس المقالة هي: إن القيم في التفكير التركي تكوينية، وبعبارة أخرى: كونية^(١). وإن التكوينية أو الكونية هنا تظهر أن القيم حازت على معنى داخل التاريخ أكثر من دلالتها على الطبيعة^(٢).

إن الحصر داخل التاريخ يقيد المعنى، إلا أن المعنى المقيد ليس منغلقاً وعصياً على القراءة فوق التاريخي

(١) لقد سبق أن تم تناول مسألة كونية القيم من قبل إحسان فضلي أوغلو، وأريد تأصيلها في سياق «الأحكام الدينية». انظر: أوغلو، إحسان فضلي: «الأحكام الدينية كونية، أم اعتبارية؟ - مقارنة جديدة لجدل قديم» الصفحة؟ المكان. <http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/1.php?id=251>

(٢) لقد تم تبني التاريخ في هذا الادعاء كساحة كونية ثانية بعد الطبيعة تأثراً بآراء ابن خلدون. ولن يتم في هذا البحث إجراء دراسة موسعة لتفاصيل إنشاء «التاريخ» الذي تحدث عنه ابن خلدون. ولكن باعتبار أن وجهة نظر ابن خلدون تشكل الستار الخلفي لمشهدنا فإننا عند الحاجة سوف نقوم بتلميحات من زاوية رؤيتنا ونوردها في المتن. للمزيد من المعلومات انظر: أصلان، أحمد: ابن خلدون، منشورات جامعة إسطنبول، إسطنبول ٢٠٠٩، ص ٣٩-٦٠.

(الميتافيزيقية). فالأمر الذي ينبغي مراعاته هو إدراك المعنى المقيد دون انتزاعه من سياقه. وأما الإدراك فمعلوم عند أهله أنه بذاته عملية معرفية أو ميتافيزيقية.

يمكن العثور على جملة من الآراء والأفكار ذات العلاقة بمسألة تأصيل القيم، عدا عن دعوانا التي نحن بصدد دراستها. ولن نورد هنا كل المساعي والمحاولات المبذولة في هذا المجال، إلا أننا نجد من المفيد إجراء تصنيف عام لها بهدف رؤية المشهد أو الصورة.

يمكن تصنيف القيم بحسب المصدر أولاً إلى داخلية وخارجية. ولا شك أن تداخل الخارجي أو تجلي الداخل وبروزه إلى الخارج أمر ينبغي التعمق فيه من ناحية الداخل والخارج. وسوف نتعرض إلى هذه النقطة في حينها.

إن القيمة تمتلك طبيعة داخلية باعتبار كونها مفهوماً منتمياً إلى عالم المعنى. ويمكن أن نسمي ذلك: داخلية القيمة. ولكن على الرغم من كون القيمة شعوراً أو إحساساً داخلياً إلا أنها تمتلك مفهوماً مستقلاً عن الشخص أو يتجاوزه.

فما الذي نريد قوله؟

إن امتلاك القيمة لمفهوم مستقل عن الشخص «الإنسان» يحولها إلى شيء «مادة» قائم داخل التاريخ، ويكسبها وجوداً مستقلاً عن الفاعل. وذلك لأننا أمام عملية تكونت أو حدثت وانتهت في سياق تاريخي. ولهذا فإننا أمام قيمة وُجدت ضمن شروط وأحوال معينة، وتجردت عن الذاتية «الشخصية»، وبقيت هناك من الناحية التاريخية. إلا أن بقاءها هناك، وإن كان بوصفه كياناً تاريخياً، يتجاوز التاريخية ويحولها إلى أمر مطلق. ولكن الميدان الذي استقل عن الفاعل يُدرس كحقيقة أكثر من كونه قيمة. ويُعد إدراكه اليوم من قبلنا مسألة معقدة ومتشابكة. إذ تعترضنا قضية إعادة تقييم لعالم متجرد «منعزل» عن القيمة. ولذلك فإن عملية ربط الأمس باليوم تحتاج إلى الدقة والانتباه دون الانزلاق إلى انحراف المعاني والدلالات. وينبغي عدم إهمال إشراف ومراقبة الإدراك من ناحية الانسجام والصلاحية أيضاً.

إن صلاحية قيمة حقيقية تحولت إلى طبيعة مطلقة داخل التاريخ ليست مشكلة متعلقة بالتأصيل. ولهذا السبب فإن النظر إلى الانسجام أكثر من الصلاحية، عند عملية إضفاء المعنى على القيم، يُعد ضرورة إجرائية «شرطاً». لأن الانسجام يظهر إذا ما تم التوقف على القيمة التي يمكن جعلها فرضية ميتافيزيقية وفقاً للمفهوم المتعلق بالأحوال الزمنية والمكانية والإدراكية التي تعود إليها تلك القيمة. وبمعنى آخر فإن هذا يُعد تجربة اكتشاف الوجود. وبالطبع فإن الأمر الذي ما ينبغي نسيانه هو أن إدراك المُكتشف ذاتي وإنشائي.

إن كون المُكتشف إنشائياً ذاتياً لا يعني أن القيمة منغلقة على الآخر وغير قابلة للانتقال إليه. إن ظهور ما

هو في الداخل إلى الخارج «العلن» يبدو في القبول والتبني. والقبول «التبني» ليس التفاهم والتوافق^(٣). إذ إن التفاهمات قد تستوجب التراجع أو التضحية بالداخلي في سبيل الخارجي. ويحدث ذلك في الغالب لأمر سياسي أو في سبيل المنفعة والمصلحة. ولكن عندما يتعلق الأمر بالقيم فيُنْتَظَر عدم تعارض الشعور الداخلي مع التجلي والمظهر الخارجي.

وليس لدينا اعتراض على ما يمكن أن يقدمه أحد ما حول اعتبار السياسة قيمة. إلا أن السياسة وربما من الأنسب القول «بوليتيكا» قد تحولت اليوم إلى قيمة لا تأخذ بالمعيار الأخلاقي^(٤). إذ حتى الأمر الأكثر أخلاقية الذي نراه في السياسة لا يتعدى عن كونه التخلص من حصار الهواجس الخفية أو الظاهرة، وتبني أسلوب التحرك حسب المصلحة الفردية أو الضيقة. ويمكن القول بانعدام الخطابات المثالية على أقل تقدير في عالمنا المعاصر. وبشكل خاص الأحوال التي يواجهها الإنسان في ظل سياسات الدولة، فهي بمثابة كارثة. ولذلك فإن التراجع والرغبة في السياسة ومنذ زمن طويل تتجه نحو التفاهمات والتوافقات التي تقلل قدر الإمكان من المخاطر، وتحافظ على المصلحة وتحميها أو تزيدها، أكثر من تبني القيم والقبول بها. ويمكننا الادعاء بانطباق هذا النوع من الانحراف في المحور على القيم الأخرى. وما يشكل مصدراً لتفاؤلنا وعزائنا الآني قليلاً هو بقاء نوع من المصادقية وعدم الانتشار الجزئي لهذه الظاهرة من الانحراف في الميادين الأخرى بالقدر الذي هو حاصل في المجال السياسي. وعدا عن ذلك لا يمكن القول إننا لا نبالي ولا نبدي انزعاجاً إذا ما تم البحث أحياناً عن التفاهم عن طريق الموقف السياسي الذي يصعب توافقه مع الأخلاق. وبطبيعة الحال عندما نضع فضائل «الصدق والوفاء بالوعد والتواضع والرحمة»، التي نود تأصيلها على ضوء كتاب كوركوت دادا، عندما نضعها على طاولة التشريح فإن قلنا وحرقة قلبنا المتولدة عن هذا التخبط السائد في العالم التركي خاصة ولدى البشرية عامة لن تغيب عن إدراك كل صاحب قلب حي.

كتاب كوركوت دادا والقيمة (قيمه):

القيمة هي الإحساس الذاتي أو الشخصي الذي يلقي مقابلاً له في الشعور الجماعي. إن الكثرة المنطلقة من الخاص إلى العام، والمواقف التي تجمع وتوحد الخاص مع العام دون التضحية بالخاص في سبيل العام، أو بالعام في سبيل الخاص تُعدّ ظهوراً وبروزاً للإحساس. والموقف يمكن أن يظهر على شكل قول أو فعل أو سكوت. وقد سبق أن وصفت القيمة بأنها تكتشف وتثبت بشكل ذاتي أو شخصي صرف، ولكن يمكن تناولها بشكل مستقل عن الذاتي؛ أي الفاعل. وإن تطلب منا إعادة التذكير نقول إن فصل القيمة عن الذات «الفاعل»

(٣) للاطلاع على معلومات أوسع حول مفهوم «التوافق والتفاهم» راجع: بولاي، سليمان خيرى: مسألة قيمة العلم، منشورات أبابيل، أنقرة ٢٠١٠، ص ١٣، ١٤، ١٥، ٦٥، ٦٦.

(٤) هذا التحول يشير إلى أن وقت التحدث عن القيم الفاقدة للقيمة قد حان، وربما فات منذ زمن.

يضعنا أمام العالم الذي وصفناه بالحقيقة أكثر من القيمة. لا شك أن القيمة والحقيقة ليستا بالمفهومين المتضادين، ولكن من منطلق مفهومي تحتل الذاتية أو الشخصية الأولوية في القيمة، وأما في الحقيقة فتحمل الموضوعية الأولوية.

وأما الدافع الذي يفرق الذاتية عن الموضوعية فهو العلاقة مع الاحتياجات. القيمة ليست العالم الموجود فقط، وإنما هي العالم الذي نحتاج إليه، ونبحث عنه، والعالم الذي يكملنا^(٥).

إن القيمة حالة أو واقعة قائمة ومتحققة «حية» بالممارسة في الحياة، فهي أبعد من العبارة أو القول. حيث تكون هناك قيمة كلما كان للقول أو الكلام النظري مقابل في داخل الإنسان. ولكن يُؤخذ الكلام أو القول بالاعتبار في الخطوة الأولى لكون ملاحظة ورؤية الأمر الداخلي من قبل الآخرين غير ممكنة. ثم يُتَظَنَّر تحول القول إلى فعل. ويثار الشك إذا ما كان القول مغايراً للفعل، فيغلب على الاعتقاد عدم مطابقتها وتوافق قول المتكلم مع ما في داخله. وعندها يتم الوقوف على مسافة بعيدة ليس من القول فقط، وإنما من المتكلم أيضاً. وذلك لأن القيمة تكون حية في مثل هذا الشخص بالقول فقط، وأما في الحقيقة فهي ميتة. ولذلك يمكن القول هنا بوجود القيم الميتة، وكذلك الأشخاص الأموات. وإن القيم التي نصادفها في كتاب كوركوت دادا هي الأخرى ليست مستثناة من هذا التوصيف.

بإمكاننا أن نفهم كيف تكون القيم ميتة وحية في الوقت نفسه من خلال المثال الآتي: إن بعض القيم تعيش في عصرنا هذا في بطون الكتب فقط، ولربما كانت هذه القيم خلال مرحلة تاريخية ما حية وموجودة في حياة الناس أيضاً، وليس فقط داخل الكتب. وهي كانت قائمة داخل الحياة، وإن كانت في نطاق التفكير بالمعنى الفردي فقط دون الحصول على فرصة الانتشار بالمعنى الجماعي أو الاجتماعي. ولكنها في الوقت الحالي تُعد من عائدات التاريخ. إنها وجدت في الماضي بشكل من الأشكال، إلا أنها لم تمت، إذ إنها مستمرة بالحياة في الكتب وفي التاريخ، وهي سوف تستمر بالوجود التاريخي وإن مر الزمن. وهذه الحالة لا تخرجها عن طبيعتها كونها قيماً، وذلك لأن ما يجعلها ذات قيمة أو عديمة القيمة مرتبط بتوجهنا إليها، وليس بكونها من ملك التاريخ.

إذا لم تبق القيمة محصورة في التاريخ وداخل الكتب فإنها تكون قد تجاوزت عصرها والأشخاص. ولكون المعاني التاريخية المتجاوزة لعصرها ذات طبيعة استشرافية على الأشخاص فإنها تصبح مقياساً ومعياراً لإدراك الوقت الحالي، وتصل «تربط» الأمس باليوم. وأما مسألة ما إن كانت ستصل اليوم بالغد أم لا فهي مسألة لا يمكن برأينا البت بها بشكل قطعي. ولكن يمكن توقع ذلك.

إن ربط الأمس باليوم من ناحية القيم يُعد حالة إيجابية بشكل عام، ولكن لا يمكن الادعاء بالإيجابية

(٥) أولكن، حلمي ضياء: المعرفة والقيمة، منشورات أولكن، ط ٢، إسطنبول ٢٠٠١، ص ١٩٧، ١٩٨، ٢٠١.

بشأن كل قيمة من القيم. وذلك لأن القيمة ليست بالمفهوم الإيجابي المحض؛ إذ إن بعض القيم إشكالية، وإن إمامتها أهون من إحيائها. ولكن، وإن كان هناك احتمال تدمير القيمة الكتابية، فإن الخلود هو المرجح من الناحية التاريخية. فتحطيم وتهديم التاريخي يمكن تجاوزه بصيرورته فقط خيالاً أو حلمًا للحياة. بل إن الافتراضي له «حياة حقيقية» واقع معاش سابقاً أيضاً. ولذلك فإن الخروج عن التاريخ لا يمكن أن يحقق وجوده إلا في لحظة منفصلة عن الزمان والمكان.

إن كتاب كوركوت دادا يُعد قيمة متجاوزة لعصرها، ويحتمل أيضاً إحاطتها بالمستقبل. فهو قيم بذاته وبمحتواه على حد سواء. إنه عبارة عن قيم بكل الجانبيين. وحسب ما رواه محرم أرغين Muharrem Ergin الخبير بـ «كتاب كوركوت دادا» عن أستاذه الباحث الكبير فؤاد كوبرولو Fuat Köprülü أنه قال: لو وضع الأدب التركي بأجمعه في كفة الميزان، ووضع كتاب كوركوت دادا في الكفة الأخرى لرجحت كفة كتاب كوركوت دادا^(٦).

لا شك أن ما أضفى عليه القيمة هو المحتوى أكثر من الكتاب ذاته. ولكن في يومنا هذا تُعد أقدم نسخ المخطوطة^(٧) التي وصلت إلينا أكثر أهمية من المحتوى. وبالطبع فإن تجاوز الظرف للمظروف من حيث الأهمية لا يتعلق فقط بالندرة والقدم والأسبقية فقط. بالتأكيد المضمون هو الأساس، ولكن الخارج بدوره له أهمية كبيرة في رؤية الداخل أو المضمون. فمن دون الخارجي لا يمكن رؤية الداخل، ومن دون الخارج تتم إعاقه تحقق التوافق «التطابق». وإذا لم يحدث التوافق فنكون كمن «يعزف، ويلهو مع نفسه»، أو كمن «يتحدث، ويستمع إلى نفسه» فلا يمكن أن نعرف الآخرين على أنفسنا وأفعالنا مهما كانت ذات أهمية وقيمة من دون الأمر الخارجي. وذلك لأن القبول «التبني» الذي يجعل القيمة ذات معنى في نظر الآخرين يتجلى ويظهر في الخارج.

إن كتاب كوركوت دادا يُعد هنا خارجاً بحسب الفضائل التي نريد تناوّلها. فالكثير من المعاني في داخله مغلقة. وإن فتح مغاليقها دون كسر الأقفال يحتاج إلى صنعة بارعة. فهناك حاجة إلى مفاتيح أو أدوات وآلات خاصة كي لا تتحطم الأقفال. المشكلة هي أنه ليس من البين معرفة أي من المفاتيح المتوفرة بين أيدينا يفتح القفل. وأما محاولات ومسعى فتح القفل بطريق التجربة والاحتمالات ما هي إلا مجرد فضول وعبث، إن لم يكن على الأقل واحد من المفاتيح التي بأيدينا يفتح القفل. فإذا لم تكن المفاتيح صالحة فعندها يمكن العمل على فتح القفل عن طريق تصنيع مفتاح، أو باستخدام أية أداة أو واسطة ملائمة أخرى. إذ إن فتح القفل شرط ضروري للولوج إلى الداخل، أو رؤية الداخل من الخارج.

(٦) راجع: أرغين، محرم: كتاب كوركوت دادا، منشورات بوغاز إيحي، ط ١٥، إسطنبول ١٩٩٥، ص ٥.

(٧) يوجد اليوم نسختان عن المخطوطة اليدوية، واحدة في الفاتيكان، والثانية في دريسدن. والأمر المحزن والمؤلم هو وجود مثل هذا الكتاب الذي يعادل الأدب التركي كله في أيدي أجنبية. ولا أعلم هل نلحن ونشتم الغرب بسبب سرقتهم لهذا العمل العظيم، أم علينا أن نتقدم لهم بواجب الشكر لأنهم حافظوا على كنز تنكرنا له ولم نقدره حق قدره؟ فأنا في حيرة من أمري.

إن المعلومات والتجارب السابقة تُعد عوامل توجيهية لثلاث تذهب المحاولات والتجارب الجديدة سدى. ولهذا فعندما أبحث عن طرق فتح القفل أو الأقفال تظهر أهمية تحليل أفقي ورؤيوي لبعض الأسئلة التي أ طرحها على نفسي مع عدم إغفال المعلومات والتراكبات التي أجدها أمامي: ما الذي أعرفه عن كوركوت دادا؟ كيف يُرسم كوركوت دادا في كتاب كوركوت دادا؟ هل للرسم علاقة مباشرة أو غير مباشرة بي؟ وهل بإمكانني فتح القفل إن انطلقت من ذاتي أو نفسي؟

يُعد كتاب كوركوت دادا وفقاً لوصف خوجه محرم أرغين «ملحمة (أسطورة) شعبية أو قومية»^(٨). إذ إن العالم الذي أود الولوج إلى داخله ليس بعائد إلى شخص واحد بمفرده. وإنما أنا أمام أثر مؤلفه أمة بكاملها. وإن ما أريد تحليله وفك رموزه هو عبقرية مشتركة، وشعور جماعي عام. فأنا أقوم برحلة في فضاء الشعور المشترك للأمة التركية. وسوف أحاول العمل على شرح هذا الشعور والمواقف المتسامية على الفرد من خلال جملة من المفاهيم المفاتيح التي حددتها مسبقاً. إذ عندما يصبح كتاب ما ملكاً للأمة أو الشعب فإن أوصاف الكاتب والأشخاص التي نصادفها في داخله تكون متسامية. فالبحث داخل التاريخ باختزال وتخصيص كوركوت عطا وبايندر خان وسالور قازان وكان تورالي أو أروز بك ودي دومرول لا يكفي لفتح القفل. ومن جهة أخرى فإن التخلي عن التاريخ أيضاً لا يوصلنا إلى الحقيقة.

إن الملحمة هي روح العصر الذي تحدث عنه. وهذا الروح قد جاء إلينا نافذة من أعماق التاريخ. وهي مجموعة القيم التي حافظت على بقاء شعب من الشعوب. وهي الطروحات الخاصة ولكنها شاملة للجميع، وهي تحول الشخصي إلى الجمعي وصيرورته إلى حالة ظاهرة. إن عكس الصورة لعصر معين لا يُعد عيباً ونقصاناً، وفي الواقع فإن القيام بتفسير صحيح يستلزم الرجوع إلى مفاهيم العصر الذي تعود إليه الصورة أو النص الذي يُراد تفسيره. ولذلك فإن العمل على تحليل الفكرة دون الابتعاد عن البيانات التي يقدمها المؤرخون يضمن انطلاقات منسجمة ومتناسكة. وإن ارتقاء المتناسك إلى الثبات يفتح الباب نحو الصلاحية.

كتاب بأربعة مفاتيح: فضيلة التواضع والرحمة والصدق والوفاء بالوعد

إن مفاهيمي هي المفاتيح التي سوف تفتح القفل. يوجد لدي أربعة مفاهيم (مفاتيح) والتي سوف ترشدني إلى الطريق لدى ولوجي إلى داخل (باب) كتاب كوركوت دادا، وهي: «الوفاء بالوعد والصدق والتواضع والرحمة». ويمكن الولوج إلى الداخل عن طريق الكثير من المفاهيم الأخرى أيضاً، وإظهار المضمون من خلالها. إن اختيارنا للمفتاح ليس قائماً على غاية أو هدف خاص، وإنما تم اختيار المفاتيح (المفاهيم) على عجل من بين الفضائل التي نعتقد أنها متأصلة لدى الشعب التركي وفي تاريخه وحاضره. فيمكن القيام بالقراءة

(٨) أرغين، محرم: المرجع السابق ص ٥.

التي أقدمنا عليها من خلال فضائل أخرى أيضاً. وبرأينا يجب القيام بذلك. إذ أردنا بالتأصيل، الذي قمنا به من خلال الفضائل الأربعة المنتقاة، أن يكون بداية لأعمال أخرى.

يمكن القول إن الفضائل المفاتيح الأربع التي ليس لدينا أدنى شك بتحولها إلى مفاهيم في الفكر والفلسفة التركية قد أصبحت كتلة قائمة على عمودين، وتفتح كل واحدة منها الأخرى. فالصدق والوفاء بالوعد يمثلان عموداً، وتمثل الرحمة والتواضع العمود الآخر. فالصدق لا يمكن تفريقه وإبعاده عن الوفاء بالوعد. إذ إن الصادق يفني بوعدته؛ والموفي بالوعد إنسان صادق. ويرجو ويتمنى المرء أن يكون مثل هذا الإنسان رحيماً ومتواضعاً.

إن التواضع يولد الرحمة، فالإنسان المتواضع رحيم. ولكن ليس كل رحيم متواضع. إلا أن التواضع ينبغي أن يشتمل أيضاً على الصدق والوفاء بالوعد اللذين يعدان من متعلقات الرحمة.

إن الإنسان المتواضع يصبح رحيماً وملتزماً بوعدته وصادقاً. والأمر هنا ليس شرطياً أو اضطرارياً، بل تشاركياً. يُعد التواضع قمة يصعب الصعود إليها، وتشكل الرغبة والتطوع أساسها، وله علاقة مباشرة بصيرورة الإنسان إنساناً. فالتواضع هو معرفة الإنسان لقدر نفسه، وهو الذي يتحقق من خلال التوقف الصحيح على حالته ومقامه ومكانته. إنه عدم تجاوز الحد.

إن كوركوت دادا هو الحد الفيصل في كل مشكلة يواجهها قوم أو غوز. وهو القمة التي تظهر التواضع، ولا يتم النظر في أمر والبدء بعمل دون استشارة كوركوت عطا. وكل ما يقوله يتم التسليم به وقبوله، وهو يلتزم بكلامه ويفي به^(٩). إن كوركوت عطا متواضع؛ وكذلك الذين يستشيرونه.

إن كوركوت عطا متواضع؛ لأنه يعرف حده ويضع الحدود. إن الحد النهائي هو الإله القادر، وهو الذي يرسم الحدود، وهو المعطي، والآخذ. ولذلك «إذا لم يقل المرء: الله فلا تستقيم الأعمال والأمور، ولا يغتني الإنسان إذا لم يعط الإله القدير. ولا تصيب العبد مصيبة إذا لم تكن مكتوبة منذ الأزل، ولا يموت أحد إذا لم يحن الأجل، ولا يعود الميت إلى الحياة، ولا ترجع الروح التي خرجت من الجسد»^(١٠). إن هذه الحدود التي تظهر عجز الإنسان تدفع المرء إلى التوقف على ذاته من أجل معرفتها، وتذكره بضرورة الالتزام بالتواضع. إذ إن التحديد الإلهي الذي يتم إدراكه بالتجربة والمشاهدة يبين أنه «ليس بإمكان المرء تناول أكثر من نصيبه حتى وإن اكتنز مالاً بقدر الجبال، وليس لجمعه وتكديسه نهاية. إذ إن المياه مهما تجمعت وتدفت وتماوجت فلن تملأ

(٩) انظر: د. أوزصوي، بكر سامي: كتاب كوركوت دادا (نسخ - تدقيق - معجم)، منشورات آك جاغ، أنقرة ٢٠٠٦، ص ٤٧.
(سوف تتم الإشارة إلى هذا المصدر لاحقاً باستخدام الرمز د.ك. دون ذكر الاسم كاملاً).

(١٠) د.ك.ك، ص ٤٧.

البحار. فإن كان الحال كذلك فلا ينبغي للإنسان أن يأخذ «الكبر»^(١١)، وعليه أن يعرف حده ويلتزم به، ولا يتجاوزه. وإن عدم تجاوز الحد يتحقق بالمعرفة والتواضع.

ينبغي على كل إنسان معرفة مكانته ومقام نفسه، وأن يتصرف وفقاً لذلك. فينبغي أن ينظر الابن من خلال أبيه، والفتاة من خلال أمها. إذ إن الابن سوف يحل مكان الأب، والفتاة مكان الأم. فينبغي أن تعرف السيدة مقامها، والجارية خدمتها. فالحدود بينة. فينبغي عدم إغفال الفطرة، فكما أن الرماد لا يشكل تلالاً، فكذلك ولد الآخر لا يحل محل الولد الحقيقي، إذ عندما يكبر ويشتد عضده يتخلى عنك ويغادر. وإن الخادمة لا تصبح سيدة بإلباسها ثياب السيدة. فلا ينبغي الانخداع بالمظهر. إن الثلوج التي تنزل بكثافة من السماء لا تستطيع النجاة من الذوبان بمجرد حلول فصل الصيف. ولذلك من الضروري أن يوزن المرء نفسه ويتحرك وفقاً لذلك. فمن يريد الخروج في سفر فعليه امتطاء حصان أصيل، والإنسان الذي يريد كسب شهرة عليه التضحية بالمال^(١٢). فينبغي إيلاء الأهمية لكل تحذير يبين الحدود والالتزام به. فإن لم يفعل المرء ذلك فإنه يتحمل النتائج.

إن الإخلال بالحدود ليس بالأمر المستساغ والمستحب، فينبغي استنكاره واستهجانته، وإلا يفسد نظام الحياة، وتحدث الفوضى. وإن الفساد هو فساد الداخل أكثر من الخارج. وعندما يفسد الداخل يضع التواضع، وتكثر محاولات تجاوز الحدود. فعديم المروءة الذي يمشي بقوة وغرور ليركب أفضل الخيل مع أنه لا يستحق أن يكون فارساً والذي يضرب بالسيف و سيفه لا يقسم لا يستحق أن يكون مقاتلاً. فالأجدر لهذا الإنسان عديم المروءة أن لا يزرع العشب المر الذي لا ياكله الخيل وان لا يجري الماء المر الذي لا يشربه الإنسان وان لا يهدم المنزل الذي لا يدخله الضيوف الأجدر به أن يكون إنساناً صاحب شهامة ومروءة^(١٣).

كل هذه الأمور مفسدات للنظام، وكذلك مفسدة للطبيعة. «يعظم من شأن القلب، ويتركه من غير دولة. فينبغي الالتجاء إلى الله في حال البقاء من غير دولة»^(١٤)؛ لأن هذه الحالة تهدر كل شيء وتفتح أبواب الظلم. إن الظلم من الناحية الإنسانية هو الفساد الذي يظهر بالتزامن مع الابتعاد عن التواضع. وهو تغطية وإخفاء للرحمة. إذ لا وجود للظلم في المكان الذي تسوده الرحمة.

إن الإنسان المتواضع يصبح رحيماً. جدي كوركوت متواضع، ورحيم. وإن كل شخص يستشير دون خجل وحسب الأصول. وهو يعزف على عود النصائح والوصايا لكل من يستشيره ومن لا يستشيره. وإن كلامه يصبح كالمرهم الذي يشفي كل الجراح.

(١١) د.ك.ك، ص ٤٨.

(١٢) راجع: د.ك.ك، ص ٤٨.

(١٣) د.ك.ك، ص ٤٩.

(١٤) د.ك.ك، ص ٤٨.

إن مرهمه ينبع من الرحمة. والرحمة هي «حبة روح الإنسان أكثر من أنفسنا»^(١٥). وإنما تنشأ من الاحترام الذي يشعر به الإنسان تجاه نفسه والآخرين. وأما الاحترام فإنه «يفيض من الذات وينتشر في العالم»^(١٦)، فيتحول إلى الرحمة ويرتقي إلى الشعور الإلهي التحذيري والتذكيري الذي يبين للإنسان حدود التصرف بحاله. وهذا الشعور السامي يطلب الخلود بالاندفاعات والتحركات الإرادية التي تجذب وجهتها مع إحساس الأمانة المحيطة بالكون والوجود بكامله. وإن طلب الخلود لا يعني التخلي عن الدنيا، وإنما هو توجه. فالإنسان ينبغي أن يرحم العالم وما فيه من الكائنات لأجل نفسه بالدرجة الأولى. إذ من الجلي أنها ليست بحاجة إلى الإنسان، وإنما هو بحاجة إليها. حيث إن الوعل تعرف أماكن المراعي، والحمار الوحشي يعرف المروج، والإبل تعرف أثر مختلف الطرق التي تسير عليها، والثعلب يشتم الروائح من مسافات بعيدة أكثر بكثير من الإنسان. فالمطلوب من الإنسان هو الاستفادة من هذه المخلوقات وغيرها والانتفاع بها دون الإخلال بالأمانة وخيانتها.

إن خيانة الأمانة لها صلة بعدم الوفاء بالوعد. وهي مسألة شخصية، إنها تقضي على الثقة أو الأمن. والأمن ينبغي أن يكون في الداخل والخارج على السواء. ففي الداخل يسمى الإيمان، وفي الخارج يسمى الأمان. فالإيمان لا يمكن فصله عن الأمان أبداً. فهما كل لا يتجزأ. فانتفاء الأمان من موضع ما يعني وجود مشكلة في الإيمان. إذ لا يمكن للمرء أن يبلغ كمال الإيمان إن لم يكن أميناً. وعندما يكمل الإيمان يظهر الأمان أيضاً من تلقاء ذاته.

إن الأمان يحمي وجوده بالإيمان؛ والإيمان يحفظ وجوده بالإخلاص للوعد. فالإخلاص استقامة، وتستلزم الصدق. وإن أجلى مؤشر على فساد الصدق والاستقامة هو الكذب. ولذلك «فمن الأفضل عدم وجود الكلام الكاذب في هذه الدنيا»، هذا الكلام الكاذب الذي يُعد العامل الرئيسي في فساد منظومة الحياة. فعندما يتم استعمال الكلام، الذي هو وسيلة للتعبير عن الحياة والحوادث والوقائع، من أجل الخداع فإنه يتحول إلى كذب. والكذب هو فساد للجوهر أو الذات. والإنسان فاسد الجوهر كلامه فاسد أيضاً. هناك عدد من الأسباب التي يمكن أن تؤدي إلى فساد الجوهر والكلام. والذي يعيننا هنا هو علاقة الكذب، الذي يُعد فساداً للجوهر، مع الصدق وعدم الوفاء بالوعد أكثر من ماهية الكذب.

يتم اللجوء إلى الكذب حيثما لا يوجد الصدق^(١٧). إن الجدل كوركوت لا يكذب، وكلامه صحيح وصادق لأن جوهره سليم. وكذلك لا مكان للكذب في القلوب التي دخلها الجدل كوركوت. إذ تظهر البطولة والرجولة، والبطل إنسان صادق موثوق «مأمون» الكلام.

(١٥) طوبيجو، نور الدين: الإسلام والإنسان مولانا والتصوف، منشورات درغاه، ط ٧، إسطنبول ٢٠١٣، ص ٩٦.

(١٦) طوبيجو، نور الدين: المرجع السابق ص ٩٦.

(١٧) طوبيجو، نور الدين: الكينونة، منشورات درغاه، ط ٦، إسطنبول ٢٠١٠، ص ٧٠.

لا شك أن أصابع اليد الواحد لا تتساوى، وأي مجتمع من المجتمعات الإنسانية يحتوي على النبلاء وأصحاب الشهامة كما يحتوي على الأخساء والجبناء. فالجبناء لكونهم بعيدين عن الصدق مجبولون على اللجوء إلى الكذب وبث الشائعات باستمرار. إنهم يقدمون على أعمال الخسة والخيانة. فهم يسعون للإيقاع بين السيد وخدامه، وبين الأب وابنه، وبين الزوج وزوجته. وتقريباً لا تخلو أقصوصة أو حكاية من الحكايات التي يوردها كتاب كوركوت دادا من هذا الصنف من الوقائع ونتائجها المفسدة للمجتمع. إن الفائز في هذه الحياة هم الصادقون والمستقيمون من أهل الوعد والعهد، وليس الكاذبون والمفسدون لمنظومة الحياة والمجتمع. فمثلاً محاولة ديرسه خان Dirse Han لسحق ابنه الوحيد هي مفسدة ناتجة عن الشائعة أو النميمة المنتشرة عن طريق الكذب. فينبغي ألا تعطى الفرصة للمفاسد لتغلب الفضائل في هذا العالم المحكوم بالموت، وذلك كي يتمكن الإنسان من الاستمرار في حياته بهدوء وسلام.

نهاية القول:

فكما أن التواضع لا ينفصل عن الرحمة في مسألة أن يكون الإنسان إنساناً، فينبغي أن تستكمل الرحمة بالوفاء بالوعد وبالصدق والاستقامة أيضاً.

لا شك أنه يمكن تناول كل فضيلة بالبحث والدراسة بشكل مستقل. إلا أننا حاولنا هنا أن نجرب النظر من نافذة شمولية تكاملية. وأردنا أن نجمع الفضائل الأربع التي انتقيناها في سياق تداخلي شمولي. فقد تم إيلاء التواضع المكانة المحورية في تشكيل كياننا، وجعلت الرحمة كأحد مستلزماته، وتم افتراض وجوب تحلي الشخص المتواضع بالرحمة، وتم ربط تداخل الرحمة والتواضع مع الصفة الإنسانية «أي أن يكون الإنسان إنساناً»، وبيننا أن الإنسان الحق لا يتزحزح عن الوفاء بالوعد، وأن الذي يفني بالوعد لا بد أنه إنسان صادق.

إن الصدق والوفاء بالوعد يعدّان من القيم الضرورية لتسود الطمأنينة والسلام في أي مجتمع من المجتمعات. وأما التواضع والرحمة فيتعلقان بمعرفة الإنسان لذاته ومقامه (مكانته وموضعه). فالإنسان كائن محدود، ومهما حاول وبذل من جهود فإنه لن يبلغ الجبال طولاً، ولن يخرق الأرض. وإن تخلص الإنسان ونجاته من الموت بالاستكبار والغرور أمر محال المنال. فينبغي أن يعرف الإنسان حده. وإن الذي يعرف حده يُحترَم، وإن الاحترام يوجد بالرحمة.

إن الجد كوركوت إنسان متواضع ورحيم وصادق وموفٍ بالوعد. وإن صفاته مظهر لجوهره. وهذه المظاهر تجاوزته وتحولت إلى معيار ومقياس اجتماعي حيث يقوم كل شخص بمقارنته نفسه بها. وإن هذا المعيار الظاهر في الخارج يتحول إلى قيمة إذا ما صادفت مقابلاً لها في الداخل.

المراجع:

- أصلان، أحمد: ابن خلدون، منشورات جامعة إسطنبول، إسطنبول ٢٠٠٩.
- بولاي، سليمان خيرى: مسألة قيمة العلم، منشورات أبيبيل، أنقرة ٢٠١٠.
- أرغين، محرم: كتاب كوركوت دادا، منشورات بوغاز إيجي، الطبعة ١٥، إسطنبول ١٩٩٥.
- أوغلو، إحسان فضلي: «الأحكام الدينية كونية، أم اعتباري؟ - مقارنة جديدة لجدل قديم». <http://www.ihsanfazlioglu.net/yayinlar/makaleler/1.php?id=251>.
- د. أوزصوي، بكر سامي: كتاب كوركوت دادا (نسخ - تدقيق - معجم)، منشورات آك جاغ، أنقرة ٢٠٠٦.
- أولكن، حلمي ضياء: المعرفة والقيمة، منشورات أولكن، الطبعة الثانية، إسطنبول ٢٠٠١.
- طوبجو، نور الدين: الإسلام والإنسان مولانا والتصوف، منشورات درغاه، الطبعة ٧، إسطنبول ٢٠١٣.
- طوبجو، نور الدين: الكينونة، منشورات درغاه، الطبعة ٦، إسطنبول ٢٠١٠.

Bir Ahlâk Problemi Olarak Yabancılaşma ve Yahya Kemal

H. Ömer ÖZDEN*

Özet

En genel haliyle “özden uzaklaşma” olarak tanımlanabilecek olan yabancılaşma, Osmanlı'nın son dönemlerindeki pek çok aydın gibi Yahya Kemal'in hayat serüveninde de kendisini göstermektedir. Dindar bir ailede ve muhitte yetişen Yahya Kemal, bir süre sonra Batı'ya hayranlık beslemiş ve İstanbul'da yaşamaya başladıktan sonra artan hayranlığı sebebiyle Paris'e gidip orada millî ve kültürel değerlerinden uzaklaşıp sosyalist bir bakış açısını benimsemiştir. Hatta yabancılaşmayı medenileşmenin bir gereği olarak görmüştür. Yabancılaşmasının ikinci aşaması ise yabancılaşmayı içselleştirerek ona karşı bir eleştiri geliştirmesi şeklinde ortaya çıkmıştır. Batı'dan etkilenecek geliştirdiği fikirlerini bir süre savunmaya devam ettikten sonra tarih alanında yaptığı okumalar ile millî değerlere ve milletine saygısı yeniden atmış, Türk şiirini yabancı tesirlerden kurtarmak için çaba göstermiş ve öz kültürüne dönmüştür. Makalede, Yahya Kemal özelinde, Türk toplumunda ahlâkî ve millî değerlere yabancılaşmadan uzak kalabilmenin ne şekilde mümkün olacağı ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yabancılaşma, Yahya Kemal, millî değerler, ahlâk, toplum

Alienation as A Moral Problem and Yahya Kemal

Abstract

Alienation, which can be defined most commonly as “getting away from the essence”, also shows itself in the life of Yahya Kemal similar to many intellectuals in the late Ottoman period. Although Yahya Kemal had grown up in a religious family, after a while he admired West, went to Paris and distance itself from national and cultural values while adopting a socialist world of view. Even he started to see alienation as a requirement of civilisation. The second stage of alienation emerges on him by developing a critique on alienation while internalising it. Although he defends ideas developed by affecting from West, he come back to his essence while reading on history and made an effort to recover Turkish poetry from foreign influence. In the article, in particular Yahya Kemal, it is debated that how Turkish society can stand itself far from alienation of moral and national values.

Key Words: Alienation, Yahya Kemal, national values, morality, society

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, omerozden25@hotmail.com, (0442) 231 35 96.

1- Felsefi Bir Kavram Olarak Yabancılaşma

Terim olarak yabancılaşmayı, bireysel, toplumsal ve felsefi olmak üzere birkaç bakımdan ele alabiliriz. İlki, bireysel bakımdan insanın kendi öz benliğinden ayrılarak başka kişiliklere özenme veya o kişiliğe bürünme şeklinde düşünülebilir ki bu tarz bir tanımlama, daha çok psikolojik temellidir. Yabancılaşma, toplumsal açıdan ele alındığında toplumun, kendine özgü kültürel değerlerini ve yaşayış biçimini, tedrici olarak değiştirerek değer yargılarından uzaklaşıp başka bir toplum yapısına bürünmesi olarak tanımlanabilir. Bunun da sosyolojik temelli bir betimleme olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Meselenin bir de felsefi boyutu bulunmaktadır ki o da psikolojik ve sosyolojik temelden yoksun olarak tanımlanamaz. Felsefe sözlüklerinin verdikleri tanımlamalar, bu kanaatimi ortaya koyar niteliktedir. Sözelimi bu sözlüklerden birinde yabancılaşma için “bir kimsenin kendi emeğinin ürünlerinden aşırı biçimde kopması; genellikle yaşamın aslında çekici ve değerli olabilecek kimi yönlerinden açıkça nefret etmeyle ya da bunlara kayıtsız kalmayla sonuçlanan toplumsallıktan ayrı düşme”¹ şeklinde yapılan tanım, bu iddiamızı kanıtlar niteliktedir. Nitekim bir başka felsefe sözlüğünde de benzer durum söz konusudur. Bu sözlüğe göre yabancılaşma, “bir kimsenin kaybettiği bir takım özelliklerin kendi dışındaki bir varlıkta bulunduğunu fark etmesi halini ifade eder veya dış şartların etkisiyle şahsiyet özelliklerini kaybetmiş bir kimsenin veya bir grubun bu duruma karşı kazandığı bilinç halidir.”²

Bu tanımlamalar ışığında felsefi bir kavram olarak yabancılaşma, kişisel ve milli bilinç ile şahsiyetin unutulması suretiyle ruhun kendisine, çevresine ve milli kültürüne yabancılaşma hissetmesi tarzında anlaşılabilir.³ Her ferden çocukluktan itibaren ailesinden aldığı ilk eğitim, ahlak eğitimidir. Aileler, çocuklarının aile bireylerine, büyüklerine, milli ve manevi değerlerine saygıda kusur etmeyen birer evlat olarak yetişmelerini temin etmek için uğraştıkları gibi, çocuklarını genel ahlak yargılarına saygı duyan bireyler olarak da yetiştirmeye gayret ederler. Nitekim bu tarzda eğitilen çocuklar, olumsuz etkilere maruz kalmadıkları sürece bu ilkelere bağlı kalırlar. Ancak günümüzde gerek televizyonlarda yayınlanan dizi ve filmler, reklamlar, gerek internet üzerinden yapılan çeşitli yayınlar ve oyunlar, gerekse gazete, dergi ve kitaplar yoluyla olumsuz etkiler yaratan yayınlar ve başka

¹ Abdülbaki Güçlü - Erkan Uzun - Serkan Uzun - Ümit Hüsrev Yolsal, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2003, s. 1563.

² Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, 9. Baskı, Ankara 2004, s. 451.

³ Bkz. Süleyman Hayri Bolay, “Yabancılaşma Karşısında Yahya Kemal”, *Hece Dergisi Yahya Kemal Beyatlı Özel Sayısı*, sayı 145, Ocak 2009, s. 79.

nedenler, çocukları, gençleri ve toplumun bütünü olumsuz etkileyerek birçok bakımdan olduğu gibi, ahlaki açıdan da kimlik değişimlerine yol açabilmektedir. Ferdin, önce kendisine ve kişiliğini oluşturmada etkili olan içinde yetiştiği çevreye; sonra da milli şahsiyetinin şekillenmesini sağlayan ortamın milli, manevi, kültürel değerlerine karşı olumsuz tavır alması ve hatta çatışması halini anlatan bu durum, geçmişte de farklı yollarla toplumumuzda görülmüştür. Geçmişte daha ziyade entelektüel kesimde görülen ve içinde yetiştiği toplumsal, ahlaki, milli ve manevi değerlerine karşı kendisini yabancı gibi hissetme durumu, iletişim vasıtalarının yaygınlaşması ve toplumu oluşturan herkes tarafından kullanılması dolayısıyla günümüzde sadece entelektüeller arasında değil toplumun bütün kesimlerinde rahatlıkla izlenebilmektedir. Böylece ahlaki değerlerimizde bir yozlaşma ve bunun sonucu olarak da toplumumuzda hitap tarzımızdan giyim tarzımıza, oturuş kalkışımızdan sevgi ve saygımıza kadar ahlaki yapımızda bir dejenerasyon durumu oldukça bariz bir şekilde hissedilmektedir.

Etkileri günümüzde daha çok hissedilebilen bu yabancılaşma olgusunu, geçmişte birçok entelektüelimizde olduğu gibi, düşünce macerasının ilk zamanlarında Yahya Kemal'de de müşahade etmek mümkündür.

2- Yahya Kemal'de Yabancılaşmanın Aşamaları

Yahya Kemal'de yabancılaşmayı iki aşamalı olarak görebiliriz. Bunlardan ilki kendisine, ailesine, çevresine, içinde bulunduğu milli muhite, mensubu olduğu kültür çevresine yabancılaşması; ikincisi de yabancılaştığı değerlere yeniden dönüp içselleştirmesi ve sonrasında da yabancılaşmaya karşı eleştirel bir fikir mücadelesi başlatmasıdır.

a- Kendisine, Ailesine ve Milli Muhitine Yabancılaşması

Yahya Kemal, Üsküp'teki çocukluk yıllarında itikadı yüksek olan annesinin ve onu sürekli ibadet halinde görmesinin, mahallelerindeki Rifâî dergâhının, evlerinin yanı başındaki cami ve onun minarelerinden yükselen ezan seslerinin, Üsküp'ün tarihi ve sakin yapısının, yakınlarındaki mezarlıkların manevi havası ve özellikle de annesinin ölümünün etkisiyle İslam dinine bir hayli ilgi duymuş ve hatta dindar bir genç olmuştur. "Hâsılı çocukluğumun muhiti uhrevî bir âlemde... Muhit, ahiret havasıyla doluydu... İlk sofuluğum, on üç yaşında, annemin ölümüyle başladı. İsbey Camii'nde annemin ruhuna hemen her akşam Yasın okumaya başladım. Müslümanlık âlemine o kapıdan girdim, diyebilirim."⁴

İlk çocukluk yıllarını böyle milli ve manevi bir ortamda geçiren Yahya Kemal, babasının isteği üzerine liseyi okumak için 1902 yılında İstanbul'a gelmiş ve burada

⁴ Yahya Kemal, *Çocukluğum, Gençliğim, Siyâsî ve Edebî Hâtıralarım*, İstanbul Fetih Cemiyet Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1986, s. 35. (Bu kitap için buradan itibaren ÇGH rumuzu kullanılacaktır)

akrabaları İbrahim Beylerin yalısında kalmış ve 18 yaşındaki bu genç, o devrin alafranga neslinin bütün çocukları gibi bir Paris sevdasına tutulmuştur.⁵ Yahya Kemal'in Paris sevdasına kapılmasında bazı sebepler etkin rol oynamıştır. Bunlar arasında Servet-i Fünûn dergisinde çıkan Edebiyât-ı Cedîde akımına mensup olanların şiirleri ve nesirleri ve tercümelerinde anlatılan Avrupa ve Paris tasvirleri önemli rol oynamaktadır. Bir yanda Paris'in hürriyet havası onu sararken, diğer yandan İstanbul'daki Abdulhamit baskısından kaynaklanan hafiyelik havası onu ürkütmektedir. Yahya Kemal, bunlardan dolayı "memleketi zindan, Avrupa'yı nurlu bir âlem olarak görüyordum" demektedir. Sokaklarda, vapurda, şurda burda rastladığı bıçkın takımından, güzide insanlara kadar herkesin bakışlarından, tavırlarından rahatsızlık duyan, "bilhassa Asya ahlakından müteneffir" (nefret eden) olduğunu belirten Yahya Kemal, "kendi milli muhitimin cenderesinden kurtulmak, Tevfik Fikret'in şiirlerinde ve Hâlid Ziyâ'nın nesrinde ve bu iki müteceddidin (yenilikçi) peşine takılmış gençlerin eserlerinde, Fransızca'dan tercüme edilmiş romanlarda gördüğüm âleme atılmak istiyordum."⁶

Onu Paris'e çeken sebeplerden biri de, uzun yıllar Paris'te kalmış bir aile dostu olan Şekib Bey'in Paris'i coşkuyla anlatmasıdır. "Şekib Bey, İbrahim Bey ailesinin gençlerini etrafına alır, Avrupa feylesoflarının fikirlerini söyler, Paris'den büyük bir cuşişle bahsederdi; Avrupa medeniyetinden başka bir medeniyet olmadığını, kendisine mahsus bir talâkatle ve hararetle konuşmalarla anlatırdı. Şekib Bey, terbiyesi, ahlakı, hal ü tavrı ve Fransızca'yı bir Fransız gibi konuşacak kadar iyi bilmesi itibarıyla, hepimize bir model gibi görünürdü. Lakin Şekib Bey, Müslümanlığa Osmanlılığa, hatta Türklüğe düşmandı. Bu derece kozmopolitti. En büyük eksiği millî inanışıydı. Daha fenası bu, müteaddî (zorlayıcı) bir haldeydi. Fikirlerini telkin ederdi. Bizde bir gencin yapacağı iş varsa o da bir kolayını bulup Paris'e firar etmek ve orada yaşamak olduğunu söylerdi."⁷ Bir diğer ve önemli sebep ise Paris'te faaliyet gösteren Jön Türklerdir.⁸

Gençliğin verdiği heyecan ve acelecilikle, düşüncelerini ölçüp tartmadan hareket eden Yahya Kemal, İstanbul'dan daha doğrusu nefret edencesine uzaklaşmak istediği kendi kültür dünyasından, özendiği yabancı bir kültür ortamına bir an önce ulaşmak için çareler aramıştır. Nitekim kaçak olarak bindiği ve çok heyecanlı geçen bir gemi yolculuğuyla Fransa'nın Marsilya limanında inen Yahya Kemal, derhal Paris'e geçmiştir. "Henüz on sekiz yaşında iken, yanımda çok

⁵ Yahya Kemal, ÇGH, s. 74.

⁶ Yahya Kemal, ÇGH, s. 74.

⁷ Nihad Sami Banarlı, *Yahya Kemal'in Hatıraları*, İstanbul Fetih Cemiyet Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1997, s. 41. (Bu kitap için buradan itibaren YKH rumuzu kullanılacaktır.)

⁸ Yahya Kemal, ÇGH, s. 74.

küçük bir para ile her türlü muhâtarayı göze alarak, Paris'e firar etmemde bu zatın (Şekip Bey) büyük tesiri oldu."⁹

Görülüyor ki Yahya Kemal, Paris'e gitmeden önce yetişmiş olduğu Türk ve İslam kültür çevresine yabancılaşmaya hazırdı. Bu süreç, kendi ifadesiyle İstanbul'dan firar ederek Paris'e gittiğinde birden ivme kazanmış ve giderek şiddetli boyutlara ulaşmıştır. Çünkü burada ikamet eden o dönemin bütün Türk aydınlarında, bir hastalık olarak niteleyebileceğimiz kendi kültürüne ve milliyetine karşı yabancılaşma en üst seviyede bulunmaktaydı. Yahya Kemal, Paris'te bulunan Türk mütefekkirlerinin sohbet ve yazılarından etkilenerek kendine ve mensubu olduğu kültüre yabancılaşmanın, medenileşmenin bir gereği olduğu kanaatine de ulaşmıştı. Aslında tüm bunların hepsinin ardında kendisinin de ifade ettiği gibi "millî muhitin dışında kalmanın psikolojisi yatmaktadır."¹⁰ Buna göre milli muhit içerisinde bulunma ve milli kültür eğitimi, yabancılaşmayı ortadan kaldıracak sebeplerin en önemlileridir.

Paris'te faaliyet gösteren Jön Türkler, mensubu oldukları Türk milletine ve kültürüne yabancılaşmanın merkezinde bulunuyorlar, özellikle de dini duyguları ve ahlaki çökertmek için düşmanca hareket ediyorlardı. Yahya Kemal, Fransa'ya gittiği ilk aylarda Abdullah Cevdet'in tavsiyesiyle gittiği Meaux Koleji'nde hızla öğrendiği Fransızcasıyla 1904 yılında Paris'e dönmüş ve Quarter Latin semtine yerleşmiştir. Bu semte yerleştikten sonra çocukluğunda annesinden ve çevresinden aldığı dini ve ahlaki terbiyeye muhalif bir çizgiye doğru ilerleyen Yahya Kemal'in, içinde bulunduğu ortamı yine Yahya Kemal'in kendi ifadelerinden takip edelim: "İstanbul'dan çıkarken zaten dine karşı kafamda şedid bir aksülamel vardı. Paris'te dinsizliğim arttı. 1904 senesi, Paris'te kilise ve din düşmanlığının azdığı ve sosyalist cereyanının sert bir rüzgâr gibi estiği bir seneydi. Mitinglere ve nümayişlere karışıyordum. Sokaklarda 'İnternational'ı dinlerken kalbim geniş bir insanlık sevgisiyle doluyordu ve gözlerim yaşarıyordu. Jaurés, Pressencé, Vaillant, anarşist Sebastian Faure ve Malato'nun nutuklarını hararetle dinliyordum. Dinsizlik ve ihtilalcilik heveslerim arta arta anarşist Jean Grave'ın müfrit bir tilmizi oluverdim. Bu düşünüşte ve yeni bir tarzda kekeleyişim bazı mısraları Doktor Abdullah Cevdet görmüş ve pek ziyade beğenmişti... İhtilalci hararetim 1905'e kadar sürdü ve sonra sönmeye yüz tuttu. Kendimi Paris'in eğlencelerine hevâ ü heveslerine kaptırdım."¹¹ Bu ifadeler, Paris'in onu ne derece yabancılaşmanın içine çektiğini göstermesi bakımından fevkalade önemlidir. O, bütün bu etkilerle sadece dini ve

⁹ Banarlı, YKH, s. 41.

¹⁰ Beşir Ayvazoğlu, *Eve Dönen Adam*, Ötüken Neşriyat, 2. Baskı, İstanbul 1996, s. 23.

¹¹ Banarlı, YKH, s. 80-81.

ahlaki duygularından değil, çocukluğunda Üsküp'teyken uşakları Hüseyin'den dinlediği tarihi hikâyelerle oluşturduğu milli duygularından da uzaklaşmaya başlamıştı. Artık Yahya Kemal, Paris'teki diğer Türk münevverleri gibi Türk kültürüne karşı hem psikolojik, hem de sosyal bir yabancılaşmanın içerisinde bulunuyordu.¹² Paris'teki durumunu anlattığı başka bir konuşmasında da yine oradaki çevrenin kendisini ne kadar etkisi altına aldığını şu cümleleriyle belirtmektedir: "Ben belki tam bir Müslüman sayılamam. Maddi fikirlerin şiddetle hükümran olduğu bir devirde Paris'te yetiştiğim için, Allah hakkında itikadım bir sarsıntı geçirmişti. Muhammed'in, nihayet Arabistan'da yetişmiş bir rehber olduğunu düşünüyordum."¹³

Bütün bunlardan anlaşılıyor ki Yahya Kemal, Paris'te yaşadığı ilk dönemlerde, manevi nitelikli tüm duygularına karşı tam bir yabancılaşmanın içine girmiş ve kendi toplumuna, kültürüne, inancına, ahlakına ve hatta milliyetine karşı duyarsız bir hale gelmiştir.

b- Yabancılaşmaya Cephe Alışı

Yahya Kemal, Meaux Koleji'ndeki eğitimden sonra Paris'e geldiği günlerde belirtildiği gibi bir yandan sosyalist cereyanlara ilgi duyup mitinglerine katılırken bir yandan da Siyasi İlimler Okulu'na kayıt yaptırarak öğrenciliğe başlamış ve derslerine girdiği hocalardan özellikle Albert Sorel'in tesiri altında kalmıştır. Hayranlık derecesinde bir ilgi gösterdiği Sorel'i sadece derslerinde değil, ona meftun olduğunu söyleyen 104 öğrenciyle birlikte Assace Sokağı'ndaki konağında da ziyaret ederek saatlerce dinleme fırsatı bulmuştur. Sorel'in tarih hakkında verdiği bilgiler ve özellikle de onun 'tarih ortasında Fransızlığı arama usulleri' gitgide Yahya Kemal'in daha çok ilgisini çekmiştir. Çünkü Yahya Kemal'in tarihe merakı vardır. Bu etkilenme Yahya Kemal'i, İstanbul'dayken oluşturduğu kendi kültüründen nefret etme anlayışını sorgulamaya ve Paris'e ilk geldiği zamanlardayken maruz kaldığı ve içine girdiği bazı olumsuz etkilere karşı yavaş yavaş tavır almaya doğru götürmüş, hatta hocası Sorel'in anlattığı tarzda 'tarih ortasında Türklüğü aramak' sevdasına tutulmuştur. Ancak Yahya Kemal, bunu yapabilmek için bilgisini ilerletmesi gerektiğini de anlamıştır. Çünkü aynı sınıfta bulunan Fransız arkadaşlarından gerek bilgi gerekse ilmi zihniyette çok gerilerde olduğunun da farkına varmıştır. Fransız arkadaşlarının çok okuduklarını görmüş, bu sorgulamayı yapabilmesi için bilgisinin yetersiz olduğunu anlayarak, arkadaşlarından gördüğü gibi, kendisini adeta kütüphanelere hapsedercesine kitap

¹² Yahya Kemal'in kendi kültürüne yabancılaşması ve bundan kurtuluş süreci konusunda geniş bilgi için bkz. Süleyman Hayri Bolay, "Yabancılaşma Karşısında Yahya Kemal", *agy*, s. 79-85.

¹³ Nihad Sami Banarlı, "Yahya Kemal ve İman", *Yahya Kemal Enstitüsü Mecmuası I*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul 1959, s. 2.

okuma işine adanmış ve tarih konusundaki bilgisizliğini gidermek için elinden geleni yapmıştır.

Önceleri Fransızca olan kitapları okumuşsa da bunların kendisini tatmin etmediğini gördüğü için bu kez Türkçe eserleri okumaya başlamış, Selçuklu ve Osmanlı tarihini esaslı şekilde öğrenmiştir. Bu okumalar sonunda, o sıralar Balkanlarda meydana gelen olaylara Jön Türklerin ve Balkan topluluklarının verdikleri anlamın yanlışlığını görmüş, Balkan topluluklarının asıl gayelerinin, tabîiyetinde oldukları Osmanlıyı yıkmak olduğunu anlamıştır. Böylece Jön Türkler hakkındaki kanaati tamamen değişmiştir.¹⁴

“Bu değişmeden sonra, Jön Türklük iddiası -1876’daki Kânun-i Esâsî’nin ihya edilmesiyle milletimizin kurtulabileceği iddiası- bana biraz köhnemiş, modası geçmiş gibi göründü. Hâsılı Jön Türklerin iddiası, sağlam bir gaye-i hayal değildi. Bu hayal, bana çok zayıf görünmeye başlamıştı. Ben, bizim kendi milletimizin uyandırılması, milli bir cereyan açılması, Türklüğün idrak edilmesi müddeasında idim”¹⁵ diyen Yahya Kemal’e göre artık Jön Türklük, fikir sahasında da, fiil sahasında da bir hiçti.¹⁶ Bu noktaya gelen Yahya Kemal’in, kendi milletine inancı artmaya başlamıştır. Tarihe olan ilgisi arttıkça ve araştırmaları geliştikçe de kendisinin ve diğer pek çok Türk aydınının kendi kültürlerinden ve milli değerlerinden ne derece uzaklaştıklarını daha iyi anlamaya başlamış ve milletine olan bağlılığı ve güveni artmıştır.¹⁷

Milletine olan inancı, onun değerlerine olan saygısını da artırdı. “Ben Türk milletinin inandığı Allah’a ve yine Türk milletinin inandığı peygambere inanırım. Ben, bu imanın Müslümanıyım. Ve galiba Paris’te iken de böyle bir iman bende gizli gizli yaşırdı. Hâsılı, çeşitli hayat hadiseleri, zaman zaman benim imanımı sarsmıştır. Beni imansızlıktan kurtaran ve kendi Tanrısına bağlayan yine Türk milleti olmuştur. Çünkü bu kadar büyük bir milletin inandığı Allah’a ve dine inanmamak iz’ansızlık olurdu.”¹⁸

Hiç kuşku yok ki Yahya Kemal’in bu değişikliğinde, küçükken aldığı milli ve manevi terbiyenin çok önemli katkıları olmuştur. Çünkü çocukluk, izleri hafızada en canlı kalan hayat dönemidir. Nitekim Yahya Kemal, annesinin çocukken ona öğrettiği Allah ve Peygamber sevgisini kısa bir süre sonra hatırlamış, bazı değerlerin kendisinde hala canlılığını koruduğunu hissetmiştir. Dinden uzaklaştığı anlarda bile, çocukluğundaki ezan seslerinin kulaklarını çınlattığını şu ifadeleriyle

¹⁴ Banarlı, *YKH*, s. 42-45.

¹⁵ Banarlı, *YKH*, s. 44.

¹⁶ Yahya Kemal, *ÇGH*, s. 191.

¹⁷ Bolay, “Yabancılaşma Karşısında Yahya Kemal”, *agy*, s. 81.

¹⁸ Banarlı, “Yahya Kemal ve İman”, *agy*, s. 2.

belirtmektedir: “Lakin bu sesler, beni bütün ömrümce bırakmış değildir. Müslüman Türk çocuklarının dinî ve millî terbiyesinde ezan seslerinin büyük tesirine inanırım... Ben Paris’te iken bile, hiç münasebeti olmadığı halde, kulaklarıma Üsküp’deki ezan seslerinin bir hatıra gibi aksedip beni bir nostalji içinde bıraktığını hissettiğim anlar olmuştur.”¹⁹ İşte bu çocukluk anıları, onu kendisine getirmiş ve milletin değerlerine dönme sürecini başlatmıştır.

Bunun ilk aşaması, şiir anlayışında kendini göstermiştir. Türk şiirinin ancak Yunan-Latin değerleri ve estetiği üzerine kurulduğu takdirde kendini bulacağı anlayışından hareketle ilk zamanlar peşinden gittiği Nev-Yunanîlik hayranlığından, Yunan-Latin şiirindeki sadelik ve zevkin, eski Türk şiirlerinde de bulunduğunu fark etmesiyle vazgeçmiştir. Buradan itibaren Türk şiirinin, yabancı tesirlerden kurtularak kendi milli fonetiği içerisinde ilerleyebilmesi için uğraşmış ve bütün şiirlerinde yaşayan Türkçeyi kullanmıştır.

Fransa’dayken tarihe olan merakı sayesinde yaptığı okumalar, Yahya Kemal’in bir Türk tarihi uzmanı olmasını sağlamış ve Sorel’in düşüncesinin verdiği ilhamla ‘tarih ortasında Türklüğü aramak’ fikrini hemen fiiliyata geçirmiş ve Camille Julian’ın ‘Fransa toprağı bin yılda Fransız milletini yarattı’ düşüncesi onu Anadolu’yu incelemeye götürmüştür. Bu düşünceden hareket eden Yahya Kemal, Türk milletinin 1071’deki Malazgirt savaşıyla Anadolu’yu yurt edinerek tarih sahnesine yeni bir terkiyle devam ettiğini, bu bakımdan ‘Anadolu toprağının bin yılda Türk milletini yarattığını’ savunmuştur.²⁰

3- Türk Toplumundaki Yabancılaşma ve Bundan Kurtuluş Çareleri

Yahya Kemal, Paris’te, yüksek tahsil yapmış, yazar-çizer, şair ve kendi ülkesine faydalı olmak için yurtdışına çıkıp bütün değerlerine yüz çevirmiş olan entelektüel kesimin yabancılaşmasına tanık olmuş ve bunu bizzat tecrübe de etmişti.

Okuduğu okullardaki yabancı tarihçilerden, Türklüğün henüz keşfedilmemiş olduğunu duyarak çalışmalarını bu yolda geliştiren Yahya Kemal, tarihe duyduğu ilgiyle kendisine ve tarihine yabancılaşmayı öteleyen Yahya Kemal, bu durumdan kurtuluşun ilk yolunun da tarihimizi bilmek olduğunu anlamış ve özüne dönmüştür. Buradan itibaren nesirlerinde ve şiirlerinde Türk tarihine ilişkin konuları ele almış ve insanımıza tarihin önemini anlatıp sevmelerini sağlamaya çalışmıştır.

Yurda çok değişik duygularla dönen Yahya Kemal, yaptığı gözlemler neticesinde Türk toplumunda yıllar önce kendi hayatında gerçekleşen Türk

¹⁹ Banarlı, YKH, s. 26-27.

²⁰ Yahya Kemal’in tarih anlayışı konusunda geniş bilgi için bkz. H. Ömer Özden, *Estetik ve Tarih Felsefesi Açısından Yahya Kemal*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, s. 143-150.

kültürüne yabancılaşma eğiliminin, özellikle bazı semtlerde oturan halk arasında da yaygınlaşmaya başladığını görmüş ve bu durumu, “Ezansız Semtler” isimli yazısında şu ifadelerle dile getirmiştir. “Kendi kendime diyorum ki; Şişli, Kadıköy, Moda gibi semtlerde doğan, büyüyen, oynayan Türk çocukları, milliyetlerinden tam bir derecede nasip alabiliyorlar mı? O semtlerdeki minareler görülmez, ezanlar işitilmez, ramazan ve kandil günleri hissedilmez. Çocuklar Müslümanlığın çocukluk rüyasını nasıl görürler?”²¹ Yahya Kemal, ezan sesleri duyulmayan, kandil ve ramazan günleri hissedilmeyen semtlerde yetişen Türk çocuklarının, milliyetlerinden tam bir nasip alamadıklarını, bunun da ilerde kendi kültürlerinden haberdar olmayan yeni bir nesil ortaya koyacağını vurgularken ne kadar da haklıdır. Günümüz toplumunda milli ve dini duyguları gelişmemiş olan ve mensubu olduğu Türk milletinin kültürüyle ilgisi bulunmayan nice gençler bulunduğu hepimizin malumudur. O halde yabancılaşmadan kurtulmanın bir yolu da milli ve dini duygularımızı kaybetmemek ve bu duyguları canlı tutmaktır.

Yahya Kemal sadece çocuklar ve gençlerin değil, alafangalaşma hevesindeki Türk kadını ile erkeğinin ve aynı zamanda kendi adet, gelenek ve göreneklerini unutmüş olan herkesin bir yabancılaşmanın içinde bulunduğunu belirtmektedir. Bu bakımdan o, kendi örfünden uzaklaşan, milli mücadele döneminde bile Yunan’dan yana olan yabancılardan alış- veriş yapan kadınıyla, erkeğiyle, esnafıyla, sanatkârıyla, din adamıyla toplumun her kesiminin öz değerlerimize dönüp yaşantımızı ona göre tanzim etmemizi önermektedir.²²

Yahya Kemal, ‘Ezansız Semtler’ başlıklı makalesinde, medenilikle yabancılaşmanın eş anlamlı olmadığını, ancak medenileşmenin yanlış anlaşılacak şekilde yabancılaşmaya yol açtığını da şu cümlelerle açıklamaktadır: “Eski Türklerin ruhları ile yeni Türklerin ruhları arasındaki farkı anlamak isterseniz bu son asırda peydâ olan semtlerle İstanbul içlerini mukayese ediniz. Medenileştikçe Müslümanlıktan çıktığımızı tabîi ve hoş gören eblehler, uzağa değil Balkan Devletlerinin şehirlerine kadar gitsinler. Görürler ki baştanbaşa yenileşen o şehirlerin her tarafında çan kuleleri yükselir... Manzara halkın dinini ve milliyetini hatırlatır. O şehirler, bizim yeni semtlerimiz gibi milli ruhtan ârî değillerdir.”²³ Böylece Yahya Kemal, yeni kurulan semtlerde ve şehirlerde milli mimarimizin temel eserleri olan camilerimiz ve tarihi evlerimizin korunmamasının yabancılaşmaya yol açabileceğine, yabancılaşmanın da kültür değişikliklerine ve kültür emperyalizmine yol açacağına işaret etmektedir. Yahya Kemal’e göre

²¹ Yahya Kemal, *Aziz İstanbul*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1995, s. 126.

²² Yahya Kemal, *Mektuplar Makaleler*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1990, s. 137-140, 141-143; *Eğil Dağlar*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 1992, s. 107-109.

²³ Yahya Kemal, *Aziz İstanbul*, s. 128.

medenileşmek, kendi değerlerimizden uzaklaşmak değil, kendi değerlerimizle çağın gereklerini uygulayabilmektir.

Yahya Kemal, 'Koca Mustâpaşa' şiirinde millet olarak kendimize yabancılaşmamızın bir başka sebebi olarak öz benliğimizden, öz varlığımızdan ve milli köklerimizden uzaklaşmayı göstermektedir.

"Kopmuşuz bizler o öz varlık olan manzaradan.

Bahseder gerçi duyanlar bir onulmaz yaradan;

Derler: İnsanda derin bir yaradır köksüzlük;

Budur âlemde hudutsuz ve hazîn öksüzlük.

Sızlatır bâzı saatler dayanılmaz bir acı,

Kökü toprakta kalıp kendi kesilmiş ağacı.

Rûh arar başka tesellî her esen rüzgârda.

Ne yazık! Doğmuyoruz şimdi o topraklarda."²⁴

Fakat bütün bu olumsuzluklara rağmen Yahya Kemal, Türk milletinden umutsuz değildir. Yabancılaşma hastalığından kurtuluşun çaresi yine Türk milletinin kendi mayasında gizlidir. O, Türk milletinin yeniden kendi köklerine dönüş yaparak öz benliğine kavuşacağına inanmaktadır. "Artık Türk milletinin ruhu bir rayiha gibi uçtu mu? Hayır! Büyük kütlede yine o ruh var. Fakat biz son nesil bir sürü gibi büyük kafileden uzaklaştık, kaybolduk; fakat daha uzağa gitmeyeceğiz, döneceğiz; tekrar büyük kafiyeyle iltihak edeceğiz."²⁵ Görülüyor ki bu asla dönüş öyle kolay değildir, ama imkânsız da değildir. Yahya Kemal'e göre Türk toplumu kendisini tanıdıkça, milli ve manevi değerlerine değer vermeye başladıkça, daha doğrusu Türk toplumunun kendine güveni arttıkça yabancılaşmanın üstesinden gelecektir. Bu, eskiye dönüp yeni yöntemleri, Batı medeniyetini reddetmekle, yüzümüzü tamamen Doğu'ya çevirmek demek değildir. Yahya Kemal, milletimizin bütün sıkıntılarını kurtulmasını, milli değerlerimizle modern hayatı kaynaştıracak şahsiyetler yetiştirmek ve bunları eğitim hayatına kazandırmakla gerçekleştirebileceğimizi şu ifadelerle belirtmektedir. "Yeni tarzda yaşayışla cedlerimizden diyanetini mezcedip bizi bu çoraklıktan, bu karanlıktan, bu ufûnetten kurtaracak mürşitler, şairler, edipler, hatipler yetişmedi; fakat gayet tabii bir revişle büyük kafiyeyle kendi kendimize döneceğiz."²⁶ Bu, bir anlamda yeniden yapılanmadır. Türk milletinin kendine, aslına ve öz değerlerine dönüşü için de milli benliğini ve milli kültürünü tanıması gerekmektedir. Bu da Türk kültürünün dayanaklarını tanımaktan geçmektedir.

²⁴ Yahya Kemal, *Kendi Gök Kubbemiz*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 16. Baskı, İstanbul 2002, s. 51-52.

²⁵ Yahya Kemal, *Aziz İstanbul*, s. 128.

²⁶ Yahya Kemal, *Aziz İstanbul*, s. 128.

Bu dayanaklar, Türk dilini iyi öğrenip doğru kullanmak, tarihimizi doğru ve en ayrıntılı şekilde tanımak, Batı'nın yaşayış biçimini değil, bilimsel yöntemlerini ve tekniğini iyi öğrenip uygulamaktan geçtiği gibi, kendimize özgü bir sanat anlayışı oluşturmak da dâhil olmak üzere manevi değerlerimize dönmekle de gerçekleşecektir.

Sonuç ve Değerlendirme

Dindar bir muhitte yetişen, daha sonra Batılı fikirleri benimseyen, bilhassa Batı'nın hürriyet ortamına özlem duyan, böylece kendi toplumundan uzaklaşan, fakat ardından yaptığı okuma ve araştırmalarla yine milli kültür ve değerlerine yönelen Yahya Kemal'in bu fikir serüvenine baktığımızda bir Türk aydınının yabancılaşmasını ve bu durumdan nasıl kurtulduğunu net bir şekilde görebilmekteyiz.

Yabancılaşmanın dışında kalabilmekte en önemli etken tarihimizi bilmek, kültürel değerlerimizden haberdar olmak ve yalnızca gençler ve çocuklar için değil, Batı'ya özenen, kendi adet, gelenek ve göreneklerini unutmakla bir yabancılaşmanın içinde bulunan yetişkin insanlar için de milli ve dini duyguların canlı tutulmasını sağlamaktır. Medenileşmenin yanlış değerlendirilip Müslümanlıktan ve özümüzden uzaklaşmaya dönüştürülmesi önlenip, kendi değerlerimizle modern hayatın gereklerinin uygulanması gerekmektedir. Yahya Kemal'e göre, Türk toplumu kendisini tanıdıkça, milli ve manevi değerlerine değer vermeye başladıkça, daha doğrusu Türk toplumunun kendine güveni arttıkça yabancılaşmanın üstesinden gelecektir.

KAYNAKLAR

- Ayvazoğlu, Beşir, *Eve Dönen Adam*, Ötüken Neşriyat, 2. Baskı, İstanbul 1996, s. 23.
- Banarlı, Nihad Sami, *Yahya Kemal'in Hatıraları*, İstanbul Fetih Cemiyet Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1997.
- _____, "Yahya Kemal ve İman", *Yahya Kemal Enstitüsü Mecmuası I*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul 1959.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, 9. Baskı, Ankara 2004.
- _____, "Yabancılaşma Karşısında Yahya Kemal", *Hece Dergisi Yahya Kemal Beyatlı Özel Sayısı*, sayı: 145, Ocak 2009.
- Güçlü, Abdülbaki, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2003.
- Kemal, Yahya, *Aziz İstanbul*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1995.
- _____, *Çocukluğum, Gençliğim, Siyâsî ve Edebî Hâtıralarım*, İstanbul Fetih Cemiyet Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 1986.
- _____, *Eğil Dağlar*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 1992.
- _____, *Kendi Gök Kubbemiz*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 16. Baskı, İstanbul 2002.
- _____, *Mektuplar Makaleler*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1990.
- Özden, H. Ömer, *Estetik ve Tarih Felsefesi Açısından Yahya Kemal*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001.

Alienation as a Moral Problem and Yahya Kemal*

H. Ömer ÖZDEN**

Abstract

Alienation, which can be defined most commonly as “getting away from the essence”, also shows itself in the life of Yahya Kemal similar to many intellectuals in the late Ottoman period. Although Yahya Kemal had grown up in a religious family, after a while he admired the West and went to Paris which distanced itself from national and cultural values while adopting a socialist point of view. He even started to see alienation as a requirement of civilization. The second stage of alienation emerged on him by developing a critique on alienation while internalizing it. Although he defended ideas developed by affects from West, he came back to his essence while reading history and made an effort to recover Turkish poetry from foreign influence. In the article, in particular Yahya Kemal, it is debated how Turkish society can distance itself far from the alienation of moral and national values.

Keywords: Alienation, Yahya Kemal, national values, morality, society

Bir Ahlâk Problemi Olarak Yabancılaşma ve Yahya Kemal

Özet

En genel haliyle “özden uzaklaşma” olarak tanımlanabilecek olan yabancılaşma, Osmanlı'nın son dönemlerindeki pek çok aydın gibi Yahya Kemal'in hayat serüveninde de kendisini göstermektedir. Dindar bir ailede ve muhitte yetişen Yahya Kemal, bir süre sonra Batı'ya hayranlık beslemiş ve İstanbul'da yaşamaya başladıktan sonra artan hayranlığı sebebiyle Paris'e gidip orada millî ve kültürel değerlerinden uzaklaşıp sosyalist bir bakış açısını benimsemiştir. Hatta yabancılaşmayı medenileşmenin bir gereği olarak görmüştür. Yabancılaşmasının ikinci aşaması ise yabancılaşmayı içselleştirerek ona karşı bir eleştiri geliştirmesi şeklinde ortaya çıkmıştır. Batı'dan etkilenecek geliştirdiği fikirlerini bir süre savunmaya devam ettikten sonra tarih alanında yaptığı okumalar ile millî değerlere ve milletine saygısı yeniden atmış, Türk şiirini yabancı tesirlerden kurtarmak için çaba göstermiş ve öz kültürüne dönmüştür. Makalede, Yahya Kemal özelinde, Türk toplumunda

* This paper is the English translation of the study titled "Bir Ahlâk Problemi Olarak Yabancılaşma ve Yahya Kemal" published in the 3th issue of *İlahiyat Akademi*. (H. Ömer ÖZDEN, "Bir Ahlâk Problemi Olarak Yabancılaşma ve Yahya Kemal", *İlahiyat Akademi*, sayı: 3, 2016, s. 101-112.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Prof. Dr., Atatürk University, Faculty of Divinity, Department of Philosophical History, Academic Member, omerozden25@hotmail.com, (0442) 231 35 96.

ahlâkî ve millî değerlere yabancılaşmadan uzak kalabilmenin ne şekilde mümkün olacağı ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yabancılaşma, Yahya Kemal, millî değerler, ahlâk, toplum

1- Alienation as a Philosophical Concept

The concept of alienation can be reviewed from certain aspects, namely, personal, social, and philosophical angles. The first of these can be regarded as one's deviation from the self, emulating or adopting other personalities. Such a definition has more psychological foundations. From a social point of view, alienation can be explained as the gradual transformation of specific social and cultural values and lifestyles while deviating from value-related concepts and adopting a different social structure. It is fair to state that this is a sociological depiction.

The issue has a philosophical aspect which cannot be interpreted without the psychological and sociologic foundation. The definitions in the philosophical dictionaries support this idea. The definition of alienation in one of these dictionaries as "one's extreme deviation from one's efforts and products; deviation from sociality by clearly hating certain attractive and valuable aspects of life or staying indifferent to these"¹ supports the claim in this study. Moreover, there is a similar case in another philosophical dictionary. Accordingly, alienation "reflects the state of discovering that certain lost qualities are possessed by another creature or indicates the awareness acquired in this regard by a person or group of people who have lost their personal characteristics due to external effects."²

Considering these definitions, alienation as a philosophical concept can be regarded as spirit's feeling of unfamiliar toward the self, its environment and national culture by forgetting about the personality with personal and national awareness.³ The first education everybody receives from their families is the ethical education. Families work to make sure their children are raised as people who do not fail to show respect to family members, elderly people, national and spiritual values, and general ethical concepts. Moreover, children raised in this manner follow these principles as long as they do not face adverse effects. However, t.v. series and movies, advertisements, online publications and games, other work

¹ Abdülbaki Güçlü - Erkan Uzun - Serkan Uzun - Ümit Hüsrev Yolsal, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Second Edition, Ankara 2003, p. 1563.

² Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ninth Edition, Ankara 2004, p. 451.

³ See: Süleyman Hayri Bolay, "Yabancılaşma Karşısında Yahya Kemal", *Hece Dergisi Yahya Kemal Beyatlı Özel Sayısı*, Issue: 145, January 2009, p. 79.

causing adverse effects through newspapers, journals, and books, and other reasons of the modern times negatively affect the children, youth and the society itself and cause identity changes ethically. This issue reflecting one's negative attitudes or opposition toward the self, one's environment which was effective in one's development, and national, spiritual, and cultural values of the environment shaping the national characteristics was seen in different forms in our society before. The state of feeling alienated from social, ethical, national, and spiritual values of the relevant environment, which was the case for the intellectual section of the society in the past, can be easily observed in all sections of the society in the modern times as communicational means have become common and are used by everybody constituting societies. Therefore, corruptions in our ethical values occur, which results in a clear degeneration in our ethical structure including our addressing and dressing style, behaviors, and love and respect toward each other.

The concept of alienation, the effects of which can be felt more in modern times, can be observed in Yahya Kemal in his first ideological work, which is also the case for many intellectuals of the past.

2- Stages of Alienation in Yahya Kemal

Alienation takes part in two stages for Yahya Kemal. The first is the alienation from the self, family, environment, the neighborhood, and the culture while the second is related to internalizing the alienated values and initiation of a critical and ideological fight against the concept of alienation.

a- Alienation Toward the Self, Family, and Neighborhood

Yahya Kemal had a great interest in Islam and even became a religious young man with the influence of his mother who had deep faith and prayed continuously during his childhood years in Skopje and with the effects of Rifai lodge, the mosque next to their house and adhan from this mosque, historical and peaceful structure of Skopje, spiritual aura of the graveyards close to their houses and his mother's death. "The place where I spent my childhood was spiritual... That place was full of spiritual aura... I was 13 and my first intentions of religiousness started when I lost my mother. I started to read Surah Yasin for the spirit of my mother almost every night in Isa Bey Mosque. I can say I entered the world of Islam through that door."⁴

⁴ Yahya Kemal, *Çocukluğum, Gençliğim, Siyâsî ve Edebî Hâtıralarım*, İstanbul Fetih Cemiyet Yayınları, Third Edition, İstanbul 1986, p. 35. (This book will be hereinafter referred as ÇGH.)

Yahya Kemal, spending his first years of childhood in such a national and spiritual environment, came to Istanbul for his high school education in 1902 upon his father's advice and stayed in the mansion of Ibrahim Bey who was a relative. When he was 18, he had a love for Paris just like the other children of the generation with a European style.⁵ There were certain reasons affecting Yahya Kemal's love for Paris. Poems and proses of the artists, the members of the movement of Edebiyat al-Jadida, in the journal called Sarwat al-Funun and depictions of Europe and Paris in the translations of these artists were among these reasons. The independence-related aura of Paris caught his attention on one hand, but the work of detectives arising from the pressure of Sultan Abdul Hamid concerned him on the other. Due to these circumstances, Yahya Kemal said "I see my home country as a prison while Europe was like a place full of lights." He was disturbed by the eyes of everybody including gangsters and elite people in the streets, ferries, or somewhere around town. He stated that he hated the morals of Asian people and added: "I wanted to escape from the pressures of my own neighborhood and experience the environment I saw in the poems of Tevfik Fikret, proses of Halid Ziya, the work of the young people following these two innovators, and in the novels translated from French."⁶

One of the reasons for his interest in Paris is the enthusiastic depiction of Paris by Shekib Bey, a family friend who lived in Paris for a long time. "Shekib Bey gathered the young members of the family of Ibrahim Bey, told them about the ideas of European philosophers and depicted Paris with a great enthusiasm. He stated in his specific style and excitement that there were no civilized societies except the European nations." He was like a model to us as he had proper morals, ethics, and attitudes and he spoke French like a native. However, he opposed Islam, the Ottoman Empire and even the Turkish nation. He was a cosmopolite. His greatest deficit was his national characteristics. What was worse was that he had difficulties in this regard. He suggested his ideas. According to him, what young people should do to escape to Paris and live there somehow."⁷ Another significant reason was the Young Turks performing activities in Paris.⁸

Yahya Kemal acted without thinking about his actions due to the excitement and inexperience in his young age and looked for ways to escape from Istanbul, his own world of culture which he hated, to the foreign environment of culture which he

⁵ Yahya Kemal, *ÇGH*, p. 74.

⁶ Yahya Kemal, *ÇGH*, p. 74.

⁷ Nihad Sami Banarlı, *Yahya Kemal'in Hatıraları*, İstanbul Fetih Cemiyet Yayınları, Second Edition, İstanbul 1997, p. 41. (This book will be hereinafter referred as YKH.)

⁸ Yahya Kemal, *ÇGH*, p. 74.

was fond of at those times. He had an illegal but exciting voyage to Marseilles, France, and immediately went to Paris from there. "This man (Shekib Bey) had a great role in my escape to Paris with a low amount of cash and many risks when I was just 18."⁹

It is clear that Yahya Kemal was ready to be alienated from the Turkish Islamic environment before moving to Paris. This process gained pace and reached severe levels when he escaped from Istanbul to Paris, according to his statement. All Turkish intellectuals residing in Ottoman borders at that period were alienated from their own cultures and nationalities at a great level, which was like an epidemic among them. Yahya Kemal was influenced by the conversations and work of the Turkish philosophers in Paris and thought that alienation from the self and his own culture was a necessity for civilization. As he noted, the reason behind this alienation was "the psychology of residing out of the national borders."¹⁰ Accordingly, staying within national borders and national culture education are among the most important reasons which could terminate alienation.

These Young Turks were at the center of alienation from the Turkish nation and culture, and they acted in antagonism to terminate religious emotions and ethics. Yahya Kemal rapidly learned French in Meaux College upon the suggestion of Abdullah Cevdet during his first months in France, returned to Paris in 1904 and resided in the town of Quarter Latin. After settling in this town, Yahya Kemal started to adopt an approach contradicting the religious and ethical education he received from his mother and environment. The following statement by him reflects the case more authentically: "I had a severe reaction against the religion when I left Istanbul. I became less religious in Paris. 1904 was a year when opposition toward the church and religions increased and socialist movements were active. I took part in meetings and protests. While listening to "International" in the streets, my heart was filled with love for people and I was shedding tears. I became excited while listening to the speeches of Jaurés, Pressencé, Vaillant, anarchist Sebastian Faure and Malato. I became a fanatic follower of anarchist Jean Grave while I was getting less religious and my revolutionary ambitions increased. Dr. Abdullah Cevdet heard of certain lines which I stuttered in this regard and he actually liked those... My revolutionary ambitions lasted until 1905 and faded out later. I immersed myself in the joys of Paris."¹¹ These statements are of paramount importance to show the extent to which Paris engulfs him in alienation. With all these influences,

⁹ Banarlı, *YKH*, p. 41.

¹⁰ Beşir Ayvazoğlu, *Eve Dönen Adam*, Ötüken Neşriyat, Second Edition, Istanbul 1996, p. 23.

¹¹ Banarlı, *YKH*, p. 80-81.

he began to get away from not only his religious and moral feelings, but also his national feelings he created with historical stories he listened to his henchmen Hüseyin when he was a child in Skopje. Yahya Kemal was then both psychologically and socially alienated from the Turkish culture just like other Turkish philosophers in Paris.¹² In another speech he gave of his situation in Paris, he states how the people there influenced him as follows: "I may not be a complete Muslim. My faith was shaken before Allah as I was raised in Paris at a period when materialist ideas were dominant. I finally thought that Muhammad was a guide raised in Arabia."¹³

It can be understood from all these that during the early days of his life in Paris, Yahya Kemal became completely alienated against all his emotions and became insensitive to his society, culture, faith, morality and even nationality.

b- His Stance Against Alienation

After his education in Meaux College and coming to Paris, Yahya Kemal was interested in socialist movements, participated in meetings and enrolled at the School of Political Sciences, and he was influenced by Albert Sorel, one of his teachers there. Not only did he listen to Sorel of whom he was almost a fan in the classes, but he also visited and listened to him for hours in his mansion in Assace Street with 104 students who said they were in love with him. The historical information Sorel gave and his styles of "seeking Frenchness in history" gradually caught the attention of Yahya Kemal who had an interest in history. This affection caused Yahya Kemal to question his hatred toward his own culture he formed in Istanbul and to adopt an attitude toward certain negative influences he faced during his first years in Paris, and he even started to get interested in "seeking Turkishness in history" in the style of Sorel. However, he also understood that he needed to have more knowledge to do so because he knew that he was both scientifically and ideologically far behind his French classmates. He saw that they read more than him and started to go to libraries to read books with the influence of his classmates. He did his best to overcome his lack of historical knowledge by reading books.

He read French books before but upon the dissatisfaction from these, he started to read Turkish books and thoroughly learned the history of the Ottoman Empire and Seljuks. As a result, he recognized the impropriety in the meanings attributed

¹² For detailed information about Yahya Kemal's alienation from his culture and how he escaped from this alienation, see: Süleyman Hayri Bolay, "Yabancılaşma Karşısında Yahya Kemal", *ibid*, p. 79-85.

¹³ Nihad Sami Banarlı, "Yahya Kemal ve İman", *Yahya Kemal Enstitüsü Mecmuası I*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul 1959, p. 2.

by Young Turks and Balkan societies to the Balkan events of the era, and he understood that the main purpose of these societies was to demolish the Ottoman Empire controlling them. Therefore, his ideas regarding Young Turks totally changed.¹⁴

Yahya Kemal stated the following: "After this change, the idea of Young Turkism — the claim that Turkish nation would be saved by revising Kanun al-Asasi in 1876 — was a bit outdated for me. The idea of Young Turks was not based on concrete grounds. Their dream was a bit weak for me. I was claiming that our nation should be awoken, that a national movement should be initiated, and that the concept of Turkish should be understood."¹⁵ According to him, Young Turkism was then nothing both in ideological and actual fields.¹⁶ Yahya Kemal had ideas reaching this point so he started to have more faith in his own nation. As his interest in history increased and he studied more historical periods, he understood how himself and many Turkish intellectuals had become alienated from their own cultures and national values better, and his commitment and trust in his nation increased.¹⁷

His faith in his nation increased his respect toward it. "I believe in the Allah and Prophet believed by the Turkish nation. I am a believer (Muslim) of this belief. I think such a belief was living in me secretly when I was in Paris. Different incidents shook my beliefs back then in Paris. What saved me from atheism and established my ties with God once again was the Turkish nation because failing to believe in the Allah and religion believed by such a great nation would make no sense."¹⁸

It is beyond a doubt that the national and spiritual education Yahya Kemal had during his childhood had a great role in this ideological and spiritual return. Childhood is the period, the traces of which are vivid the most in one's memory. Yahya Kemal remembered the love for Allah and Prophet taught by his mother during his childhood and felt that certain values were still alive in his spirit. He states that the adhan from mosques came to his ears during the moments when he deviated from Islam as follows: "These sounds have not left me all my life. I believe in the great effect of adhan sounds for the religious and national education for the Muslim Turkish children. When I was in Paris, I had moments when I remembered the adhan sounds in Skopje and felt a bit nostalgic even if the state I was in had

¹⁴ Banarlı, *YKH*, p. 42-45.

¹⁵ Banarlı, *YKH*, p. 44.

¹⁶ Yahya Kemal, *ÇGH*, p. 191.

¹⁷ Bolay, "Yabancılaşma Karşısında Yahya Kemal", *ibid.*, p. 81.

¹⁸ Banarlı, "Yahya Kemal ve İman", *ibid.*, p. 2.

nothing to do with adhan.”¹⁹ These childhood memories returned his essence and the process of remembering the national values started.

The first stage in this regard was seen in poetic ideologies. He renounced his interest in the Neo-Greek movement indicating that Turkish poems can become complete only when they are based on Greek-Latin values and aesthetics when he discovered that the simplicity and pleasures in the Greek-Latin poems were also present in the ancient Turkish poems. From that moment, he had made an effort to ensure that Turkish poetry could advance in its own national phonetics without the influence of foreign effects, and he had used the Turkish of the era in all of his poems.

When he was in Paris, the reading activities he conducted helped him become a historical expert. He immediately fulfilled the idea of “seeking Turkishness in history” with an influence from Sorel, and Camille Julian’s statement “French soil has created the French nation in 1000 years” encouraged him to examine Anatolia. Accordingly, Yahya Kemal stated that the Turkish nation adopted Anatolia as the home soil following the Battle of Manzikert in 1071 and had a new historical progress after that period, and he claimed that “Anatolia has created the Turkish nation in 1000 years.”²⁰

3- Alienation in Turkish Society and Solutions for Terminating it

Yahya Kemal witnessed the alienation of intellectual people including authors and poets who had a higher education in Paris and other European cities to be more beneficial for their countries but instead turned out to be the people alienated from their own national values. He experienced the same himself.

He heard from the foreign historians in his schools that Turkishness had not been discovered yet, which shaped his studies. He started to disregard alienation from himself and history of his nation, and he understood that the solution for this state is related to recognizing his own history and he returned to his essence. He had used the topics related to Turkish history in his proeses and poems from then on and made an effort to ensure that Turkish people love their history.

He came back home with different emotions and discovered that alienation from Turkish culture, which he had experienced years ago, started to spread among the people living in certain neighborhoods and expressed this in his article called “Ezansız Semtler (Neighborhoods Without Adhan)” as follows: “I ask myself

¹⁹ Banarlı, YKH, p. 26-27.

²⁰ For detailed information about Yahya Kemal’s historical approach, see: H. Ömer Özden, *Estetik ve Tarih Felsefesi Açısından Yahya Kemal*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, p. 143-150.

whether the Turkish children raised in neighborhoods such as Şişli, Kadıköy or Moda would have a national perception when they grow up. There are no minarets or adhan sounds in those neighborhoods, and holy days are not felt there. How will the children experience the childhood dreams related to Islam there?"²¹ Yahya Kemal was so right in stressing that Turkish children who were raised in places where adhan was not heard or holy days were not felt spiritually could not have a complete idea of nationality and that this failure would cause a generation that would not be aware of its own culture. It is a fact that there are many young Turkish people who have not developed national and religious emotions and who are indifferent to the culture of the Turkish nation in the modern times. In this case, another way of preventing alienation is to maintain the national and religious feelings and keep these alive.

Yahya Kemal states that not only children and young people but also Turkish adults and anybody forgetting their own customs and traditions are in a form of alienation from their national and cultural values. Accordingly, he advises that anybody including women, men, shopkeepers, artists or religious authorities who deviated from their own cultures, supported Greeks in the War of Independence and bought goods from the foreigners should return to their essences and organize their lives accordingly.²²

In his article entitled "Ezansız Semtler", Yahya Kemal indicates that modernization and alienation are not synonymous, and that modernization is misinterpreted, causing the emergence of alienation, as follows: "If you would like to see the spiritual differences between the ancient and modern Turks, you should compare the neighborhoods of Istanbul which have been formed in the last century. People who consider deviation from Islam while becoming more civilized natural and pleasant can migrate to the cities of Balkan states. They can see bell towers in every corner of these renewed cities... This scenery would remind them about their religion and nationality. Those cities are not free from their national spirits just like our new neighborhoods."²³ Accordingly, Yahya Kemal states that failing to maintain the mosques and historical houses, which are the basic indicators of our national architecture, in the new neighborhoods and cities may cause alienation, and that alienation causes cultural changes and imperialism. According to Yahya Kemal, modernization is not an alienation from our own values but to fulfill the necessities of the era.

²¹ Yahya Kemal, *Aziz İstanbul*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1995, p. 126.

²² Yahya Kemal, *Mektuplar Makaleler*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, Second Edition, İstanbul 1990, p. 137-140, 141-143; *Eğil Dağlar*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, Fourth Edition, İstanbul 1992, p. 107-109.

²³ Yahya Kemal, *Aziz İstanbul*, p. 128.

Yahya Kemal indicates the other reason of our alienation from selves as the deviation from our essences, essential characteristics and national roots.

“We have deviated from our essence.

Those who heard about this mention about an insoluble issue saying
that rootlessness is a deep wound.

This is a limitless and sorrowful orphanage in the world.

An unbearable pain strikes at some time,
just like a tree cut with its roots remaining in the soil.

Spirit searches another consolation in each wind.

Alas! We are not born anymore on those soils.”²⁴

Despite all these negative cases, Yahya Kemal kept his hopes for the Turkish nation. The solution for getting rid of alienation is actually hidden in the characteristics of the Turkish people. He believed that Turkish people would return to their essence and roots. “Did the spirit of the Turkish people fly away like a scent? No! Masses still have the same spirit. However, we as the last generation deviated from the masses and got lost, but we will not go too far. We will return and join the masses again.”²⁵ It is clear that this return will not be easy but it will not be impossible either. According to Yahya Kemal, the Turkish nation will overcome alienation as long as it recognizes itself, values its national and spiritual concepts, or in other words, trusts itself more than before. This does not mean rejecting the new methods of Western societies or adopting the ideologies of the East. With the following statement, Yahya Kemal indicates that the Turkish nation can overcome all sorts of problems by raising people who will mix national values with modern life and by ensuring that these people also take part in the educational activities: “No teachers, poets, scholars or preachers who would mix the new lifestyles with the theological approach of our ancestors and save us from this aridity, darkness and wrongness were not raised but we will return back to our essence with a natural but great attitude.”²⁶ This is a sort of social reconstruction. Turkish people should also recognize their own national characteristics and culture to return back to their essence, which is related to recognizing the foundations of Turkish culture.

These grounds are related to learning and using Turkish well, recognizing our history correctly and thoroughly, and learning and using the scientific methods of the Western world instead of adopting their lifestyle, and they are also related to

²⁴ Yahya Kemal, *Kendi Gök Kubbemiz*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, Sixteenth Edition, İstanbul 2002, p. 51-52.

²⁵ Yahya Kemal, *Aziz İstanbul*, p. 128.

²⁶ Yahya Kemal, *Aziz İstanbul*, p. 128.

adopting our spiritual values once again including the process of creating an artistic perception.

Conclusion and Remarks

The ideological development of Yahya Kemal who was raised in a religious neighborhood and interested in Western ideas, had a longing for the independent environment of Western countries, became alienated from his society but adopted the national and cultural values of his society once again after his historical studies indicates the alienation of a Turkish intellectual and how he escaped from this alienation.

The most important factor enabling people to avoid alienation is to know the history, be aware of the cultural values, and maintain the aliveness of national and religious emotions for the young people, children and anybody who emulates the Western people while forgetting about their own customs and traditions. Modernization should not be misinterpreted. In addition, transforming this concept into the action of deviating from Islam and relevant essences should be prevented, and the requirements of modern life should be fulfilled through our own values. According to Yahya Kemal, alienation can be overcome as long as Turkish society recognizes itself, values its national and spiritual concepts, or in other words, trusts itself more than in the past.

REFERENCES

- Ayvazoğlu, Beşir, *Eve Dönen Adam*, Ötüken Neşriyat, Second Edition, İstanbul 1996, p. 23.
- Banarlı, Nihad Sami, *Yahya Kemal'in Hatıraları*, İstanbul Fetih Cemiyet Yayınları, Second Baskı, İstanbul 1997.
- _____, "Yahya Kemal ve İman", *Yahya Kemal Enstitüsü Mecmuası I*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul 1959.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ninth Edition, Ankara 2004.
- _____, "Yabancılaşma Karşısında Yahya Kemal", *Hece Dergisi Yahya Kemal Beyatlı Özel Sayısı*, issue: 145, January 2009.
- Güçlü, Abdülbaki, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Second Edition, Ankara 2003.
- Kemal, Yahya, *Aziz İstanbul*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1995.
- _____, *Çocukluğum, Gençliğim, Siyâsî ve Edebî Hâtıralarım*, İstanbul Fetih Cemiyet Yayınları, Third Edition, İstanbul 1986.

- _____, *Eğil Dağlar*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, Fourth Edition, İstanbul, 1992.
- _____, *Kendi Gök Kubbemiz*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, Sixteenth Edition, İstanbul 2002.
- _____, *Mektuplar Makaleler*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, Second Edition, İstanbul 1990.
- Özden, H. Ömer, *Estetik ve Tarih Felsefesi Açısından Yahya Kemal*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001.

يحيى كمال والاعتراب باعتباره مشكلة أخلاقية *

أ. د. عمر أوزدان

جامعة أتاتورك - كلية الإلهيات؛ قسم الفلسفة: omerozden25@hotmail.com

ترجمة: مصطفى كسكين

الخلاصة:

الاعتراب - الذي يمكن تعريفه بأنه هو الابتعاد عن الجوهر - أثر في حياة يحيى كمال كما أثر في حياة كثير من المثقفين في العهد العثماني في الفترات الأخيرة. نشأ يحيى كمال في أسرة متدينة، وبعد ذلك أعجبه الغرب، وازداد حبه للغرب وقيمه بعد ما استقرَّ في إسطنبول، فارتحل إلى «باريس»، وبدأ يتعد عن ثقافة شعبه متبنياً وجهة نظر اشتراكية ما أدى برأيه إلى أن الاعتراب وسيلة ضرورية للتحضر. استمر يحيى كمال في الدفاع عن أفكاره التي هي نتيجة لتأثره بالغرب مدة، ولكن بعد دراسته علم التاريخ ازداد تقديره لقيم شعبه واحترامه لها من جديد، فعاد إلى ثقافته الأصلية وحاول تحرير الشعر التركي من تأثير الأجانب. في هذه المقالة سنعالج شخصية يحيى كمال، وكيفية استفادة المجتمع التركي من تجربته في التمسك بقيمه الوطنية مبتعداً عن اتجاه الاعتراب.

الكلمات المفتاحية: تغريب، يحيى كمال، أخلاق، مجتمع

Bir Ahlâk Problemi Olarak Yabancılaşma ve Yahya Kemal

Özet

En genel haliyle "özden uzaklaşma" olarak tanımlanabilecek olan yabancılaşma, Osmanlı'nın son dönemlerindeki pek çok aydın gibi Yahya Kemal'in hayat serüveninde de kendisini göstermektedir. Dindar bir ailede ve muhitte yetişen Yahya Kemal, bir süre sonra Batı'ya hayranlık beslemiş ve İstanbul'da yaşamaya başladıktan sonra artan hayranlığı sebebiyle Paris'e gidip orada millî ve kültürel değerlerinden uzaklaşıp sosyalist bir bakış açısını benimsemiştir. Hatta yabancılaşmayı medenileşmenin bir gereği olarak görmüştür. Yabancılaşmasının ikinci aşaması ise yabancılaşmayı içselleştirerek ona karşı bir eleştiri geliştirmesi şeklinde ortaya çıkmıştır. Batı'dan etkilenerek geliştirdiği fikirlerini bir süre savunmaya devam ettikten sonra tarih alanında yaptığı okumalar ile millî değerlere ve milletine saygısı yeniden atmış, Türk şiirini yabancı tesirlerden kurtarmak için çaba göstermiş ve öz kültürüne dönmüştür. Makalede, Yahya Kemal özelinde, Türk toplumunda ahlâkî ve millî değerlere yabancılaşmadan uzak kalabilmenin ne şekilde mümkün olacağı ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yabancılaşma, Yahya Kemal, millî değerler, ahlâk, toplum

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Bir Ahlâk Problemi Olarak Yabancılaşma ve Yahya Kemal" التي نشرت في العدد الثالث من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (عمر أوزدان، يحيى كمال والاعتراب باعتباره مشكلة أخلاقية، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٦، العدد: ٣، ص ١٠١-١١٢). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة التركية.

Alienation as A Moral Problem and Yahya Kemal

Abstract

Alienation, which can be defined most commonly as “getting away from the essence”, also shows itself in the life of Yahya Kemal similar to many intellectuals in the late Ottoman period. Although Yahya Kemal had grown up in a religious family, after a while he admired West, went to Paris and distance itself from national and cultural values while adopting a socialist world of view. Even he started to see alienation as a requirement of civilisation. The second stage of alienation emerges on him by developing a critique on alienation while internalising it. Although he defends ideas developed by affecting from West, he come back to his essence while reading on history and made an effort to recover Turkish poetry from foreign influence. In the article, in particular Yahya Kemal, it is debated that how Turkish society can stand itself far from alienation of moral and national values.

Keywords: Alienation, Yahya Kemal, national values, morality, society

١. مفهوم الاعتراب فلسفياً:

الاعتراب الذي يعني الابتعاد اصطلاحاً يمكن أن نعالجه تحت ثلاثة عناوين: الاعتراب الفردي والاجتماعي والفلسفي.

الأول: الاعتراب الفردي: هو ابتعاد المرء عن شخصيته الخاصة وتبنيه شخصية أخرى وميله إليها، فهذا النوع من الاعتراب منشؤه نفسي غالباً.

الثاني: الاعتراب الاجتماعي: وهو تغيير المجتمعات حياتها الثقافية الخاصة بها، وترك قيمها تدريجياً، وتبنيها حياة ثقافية لمجتمع آخر، فهذا النوع من الاعتراب يستند إلى أسباب اجتماعية.

الثالث: الاعتراب الفلسفي: وهذا النوع من الاعتراب لا يمكن التعريف به بدون الرجوع إلى الجانب النفسي والاجتماعي، حيث رأينا ما يؤيد قولنا هذا عندما رجعنا إلى المعاجم الفلسفية في هذا الموضوع. مثلاً يعرف الاعتراب في أحد المعاجم بأنه: الانقطاع كلياً عن تراثه انقطاعاً يجعل الإنسان يكره ذلك التراث علناً، أو يكون غير مبال ببعض جوانب السلوك الاجتماعي ذي القيمة والجادبية في الحقيقة، وبهذا يفترق عن مجتمعه^(١). وفي معجم آخر يعرف بأنه: ملاحظة المرء تحقيق ما فقدته من خصائصه عند غيره، أو حالة وعي لفرد أو مجموعة فقدت خصائص شخصيتها نتيجة ضغط الظروف الخارجية^(٢).

يفهم من هذه التعريفات أن الاعتراب بمفهومه الفلسفي يعني ترك الإنسان شخصيته وقيمه الفردية والوطنية وابتعاده عن نفسه وثقافته الوطنية^(٣).

(١) Abdülbaki Güçlü - Erkan Uzun - Serkan Uzun - Ümit Hüsrev Yolsal, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat (١) Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2003, s. 1563

(٢) Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, 9. Baskı, Ankara 2004, s. 451

(٣) Bkz. Süleyman Hayri Bolay, “Yabancılaşma Karşısında Yahya Kemal”, *Hece Dergisi Yahya Kemal* (٣) .Beşatlı Özel Sayısı, sayı 145, Ocak 2009, s. 79

إن أوّل ما يتلقاه الإنسان في أسرته منذ صغره هو التربية الأخلاقية. فيحاول الآباء والأمهات تأديب أولادهم على أن لا يسيئوا الأدب لقيمهم المعنوية والوطنية، وعلى أن يكونوا أفراداً محترمين لكبارهم ولمبادئهم الأخلاقية في مجتمعهم. والأولاد الذين يُربّون هكذا تراهم متمسكين بمبادئهم الأخلاقية ما لم يتعرّضوا لتأثيرات سلبية. ولكن في وقتنا هذا، أثرت الوسائل الإعلامية من تلفاز وما فيه من الأفلام والمسلسلات والإعلانات وما على الإنترنت من المنشورات والألعاب والصحف والمجلات وغيرها من الوسائل الإعلامية أثرت على الصغار والشبان والمجتمع بأجمعه تأثيراً سلبياً في عدة نواح من الحياة؛ وخاصة في الناحية الأخلاقية، حيث تؤدي إلى تغيير الهوية والابتعاد عن الثقافة، واتخاذ موقف سلبي ضد مجتمعه الذي نشأ فيه وأسهم في تشكيل شخصيته. فهذا الموقف - الذي قد يصل حتى إلى الصراع مع قيمه المعنوية والثقافية والوطنية - كان موجوداً في الماضي في مجتمعاتنا أيضاً. ولكن الفرق بين الماضي والحاضر أن هذا الموقف السلبي كان في الماضي منحصرأ في دائرة المفكرين فقط، أما اليوم فقد انتشر في المجتمع كله، ولهذا بدأ التراجع في قيمنا الأخلاقية، ونتيجة لذلك التراجع حصل الانحطاط بشكل واضح في مجتمعاتنا في مجال العلاقات الاجتماعية وأسلوب التخاطب ونمط الملابس وغيرها من العلاقات، وظاهرة الاغتراب هذه يمكن أن نلاحظ أثرها في بداية حياة يحيى كمال الفكرية كما كانت لدى المفكرين الآخرين.

٢. يحيى كمال ومراحل الاغتراب:

يمكن أن نتناول الاغتراب في حياة يحيى كمال تحت عنوانين؛ الأول: اغترابه عن نفسه وأسرته وأصدقائه، وعمّا حوله من المحيط الوطني الذي نشأ وترعرع فيه وعن ثقافته المنسوب إليها. الثاني: عودته إلى تبني القيم التي تغرب عنها، ثم بدايته بنقد الاغتراب وإنشاء حياة فكرية ناقدة له.

أ- تغريب يحيى كمال عن نفسه:

مرّت على يحيى كمال سنوات الطفولة في مدينة «أوسكوب ÜSKÜP») وهو في حجر أمه التي كانت ذات عقيدة سليمة، وكانت مداومة على الصلاة، وكان بجوار بيته دار للصوفيين المنسوبين للطريقة الرفاعية، وكان يسمع الأذان كل وقت من مئذنة مسجد الحي وخاصة بعد وفاة أمه؛ كل هذه الأمور كانت سبباً في تنشئته الدينية واهتمامه الإسلامي.

كما حكى يحيى كمال عن نفسه: «مرّت طفولتي في محيطٍ متدينٍ، وعندما كنت في الثالثة عشرة من عمري توفيت أمي، وبدأ اهتمامي بالتصوف، وكنت أحضر إلى مسجد «عيسى يي» كل ليلة تقريباً، وأقرأ سورة «يس» وأهديها إلى روح أمي، فكان هذا سبباً لعلاقتي بالإسلام والاهتمام به»^(٤).

بعد أن قضى يحيى كمال سنوات طفولته في أجواء روحية ووطنية كما ذكرنا أرسله أبوه إلى إسطنبول

(٤) Yahya Kemal, *Çocukluğum, Gençliğim, Siyâsî ve Edebî Hâtıralarım*, İstanbul Fetih Cemiyet Yayınları, 3. (Baskı, İstanbul, 1986, s. 35. (Bu kitap için buradan itibaren ÇGH rumuzu kullanılacaktır).

لدراسة الثانوية عام ١٩٠٢، وأقام عند قريبه «إبراهيم بي»، ولكن هذا الشاب الذي بلغ من العمر ثمانية عشر عاماً ابتلي بحب «باريس» كأقرانه في تلك الفترة من الشبان^(٥).

وقد ابتلي يحيى بحب «باريس» لعدة أسباب، منها: ما نشره المنتسبون إلى «تيار الأدب الجديد» في مجلة «سروة فنون» من الشعر والنثر والترجمة التي كانت تعطي صورة جميلة «لأوروبا وباريس» فقد أثر فيه حب جو الحرية في «باريس»، ومن جانب آخر أحاطه الخوف من تجسس أعوان السلطان عبد الحميد عليه في «إسطنبول»، ولهذا يقول يحيى كمال: «كنت أرى الوطن كالسجن وأوروبا عالماً مشرقاً فكان يشعر بالانزعاج في الشوارع والطرق وغيرها من الأماكن من أحوال الناس ومواقفهم عندما يلقاهم، خاصة كنت نافرماً من أخلاق «الآسيويين»، وكنت أريد التخلص من محيطي القومي، والالتحاق بالعالم الذي كنت أراه في شعر «توفيق فكرة» ونثر «خالد زيا» ومنشورات أتباع هذين المجددين من الشبان، ومن الروايات المترجمة عن اللغة الفرنسية»^(٦).

ومن الأسباب التي جذبت يحيى كمال إلى «باريس» وأدت إلى ابتلائه بحبها: «حكاية صديق الأسرة «شكيب بي» عن مدينة «باريس» بحماس، فكان «شكيب بي» يأخذ معه شبان أسرة «إبراهيم بي» ويحكي لهم عن أفكار فلاسفة «أوروبا»، ويشرح لهم بطلاقة منقطعة النظر أن حضارة «أوروبا» هي أرقى الحضارات، لا مثيل لها بين الحضارات. كان «شكيب بي» قدوة لنا بسبب أدبه وأخلاقه وموقفه ولغته الفرنسية المتقنة، ولكن «شكيب بي» كان معادياً للإسلام والعثمانية وحتى القومية التركية. وكان رجلاً عالمي النزعة. وأكبر نقائصه هي معاداته للوطنية. بل أسوأ من هذا إجبار المخاطبين على قبول أفكاره، فكان يقول: ما منكم من أحد إلا ولا بد أن يهرب إلى «باريس» في أول فرصة»^(٧).

والسبب الآخر نشاط الأتراك الشبان «JÖN TÜRKLER» في «باريس»^(٨). فكان يحيى كمال يعيش باندفاع وحماس ناشئ عن عمر الشباب، وكان يكره «إسطنبول» كثيراً، ويريد أن يتعد عن عالمه الثقافي، ويحاول الوصول في أقرب وقت إلى ثقافة أجنبية كان يشناق إليها. ولهذا ركب سفينة فاراً، فوصل إلى ميناء «مارسيليا» في «فرنسا» ومن هناك إلى «باريس» ويتحدث يحيى عن رحلته تلك فيقول: وقد أثر في «شكيب بي» تأثيراً كبيراً في رحلتي إلى باريس فاراً - وأنا شاب في الثامنة عشرة من العمر ومعني قليل من النقود مع كل المخاطر»^(٩).

قد رأينا من خلال ما ذكرنا عن حياة يحيى كمال أنه كان على استعداد للتغريب عن قيم الإسلام وثقافة

(٥) Yahya Kemal, ÇGH, s. 74

(٦) Yahya Kemal, ÇGH, s. 74

(٧) Nihad Sami Banarlı, *Yahya Kemal'in Hatıraları*, İstanbul Fetih Cemiyet Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1997,

s. 41. (Bu kitap için buradan itibaren YKH rumuzu kullanılacaktır

(٨) Yahya Kemal, ÇGH, s. 74

(٩) Banarlı, YKH, s. 41

الشعب التركي قبل رحلته إلى «باريس»، واستمرت عملية الاغتراب - حسب إفادته - بعدما فرّ من «إسطنبول» وذهب إلى «باريس»، وازداد الأمر حتى وصل إلى الحد الأقصى، لأن الاغتراب كان آنذاك شائعاً ومنتشراً جداً بين الأتراك المثقفين المقيمين هناك. فكان يحى كمال قد تأثر بها كتبه المفكرون الأتراك الذين كانوا مقيمين في «باريس» بحيث إنه وصل إلى استنتاج أن الاغتراب أمر لا بد منه للوصول إلى التحضر، وفي الحقيقة إن الاغتراب ينشأ - كما يقول - «من البقاء في أوساط غير وطنية»^(١٠)، فالبقاء في الأوساط الوطنية وتعليم الثقافة الوطنية من أهم الأسباب التي تمنع الاغتراب.

كان الأتراك الشباب «JÖN TÜRKLER» النشيطون المقيمون في «باريس» في مركز حركة الاغتراب خاصة يقومون بعمل عدائي لإسقاط المشاعر الدينية وتدمير المبادئ الأخلاقية الوطنية.

درس يحى كمال اللغة الفرنسية في كلية «ماوكس Meaux Koliji» بتوصية من عبد الله جودة، وتعلّمها في وقت قصير، وعاد إلى «باريس» عام ١٩٠٤، ومنذ ذلك الوقت ويحى كمال يميل إلى الأخذ باتجاه مخالف لما نشأ عليه في وطنه من التربية الأخلاقية والثقافة الدينية، ونستمع إليه وهو يتحدث عن نفسه قائلاً: «حينما خرجت من إسطنبول كان عندي شبهات حول الدين، وفي باريس زادت هذه الشبهات. وكانت سنة ألف وتسعمئة وأربعة سنة أشرق فيها نجم الاشتراكية، واشتد فيها العداء للدين، وكنت ألتحق بالمظاهرات، وكانت تدمع عيناى وأنا أستمع إلى أناشيد الاشتراكية في الشوارع، وكان فؤادي مملوءاً بحب الإنسانية، وكنت أستمع بحماسة شديدة إلى خطابات «ياأوريس JAURES، فرسنكي PRESENCE، وإيلانت VAILLANT، سباستيان فأورة SEBASTIAN FAURE، مالاتو MALATO» فجعلتني شخصيتي الثورية واللا دينية تابعاً متطرفاً لـ «غراوا JEAN GRAVE»، وكان الدكتور عبد الله جودة معجباً بما أترنّمه من الأشعار في هذا المجال. واستمرت حماسي الثورية حتى عام ١٩٠٥، وانطفأت بعد ذلك، ولم أعد أستطيع منع نفسي عن ارتياد أمكنة اللهو والترفيه في باريس»^(١١).

فهذه التصريحات توضح مدى تأثير «باريس» في سلوك يحى كمال واتجاهه نحو الاغتراب. فهو لم يبتعد عن مشاعره الدينية والأخلاقية فقط، بل بدأ يبتعد أيضاً عن المشاعر الوطنية التي كانت لديه، والتي اكتسبها من استماعه للقصص التاريخية التي قصها عليه الخادم «حسين» في «أسكوب ÜSKÜP». وهكذا تغرّب يحى كمال، وأصبح ضد الثقافة التركية نفسياً واجتماعياً، شأنه كشأن سائر المثقفين الأتراك المقيمين في «باريس»^(١٢).

وفي كلام آخر يبين يحى كمال مدى تأثير أصدقائه عليه هناك، فيقول: «ربما لم أكن مؤمناً حقاً؛ لأنني لبثت

(١٠) Beşir Ayvazoğlu, *Eve Dönen Adam*, Ötüken Neşriyat, 2. Baskı, İstanbul 1996, s. 23

(١١) Banarlı, *YKH*, s. 80-81

(١٢) Yahya Kemal'in kendi kültürüne yabancılaşması ve bundan kurtuluş süreci konusunda geniş bilgi

.için bkz. Süleyman Hayri Bolay, "Yabancılaşma Karşısında Yahya Kemal", *agy*, s. 79-85

في «باريس» في فترة كانت السيادة للأفكار المادية، ولذا وقعت بالشكوك في إيماني بالله، وكنت أفكر أن محمداً هو دليل لقومه في جزيرة العرب فقط»^(١٧). ويفهم من كل ما ذكرناه أن يحيى كمال حينما كان في «باريس» في الفترات الأولى ابتعد عن جميع مشاعره المعنوية، وتغرب ضد مجتمعه وثقافته ومعتقداته وأخلاقه، حتى إنه كان غير مهال بقوميته أيضاً.

ب- صراع يحيى كمال ضد الاعتراب:

في الأيام التي حضر فيها يحيى كمال إلى «باريس» بعد دراسته في كلية «ماوكس Meaux Koliji» كان يهتم بالتيارات الاشتراكية، فيلتحق بمظاهراتهم، ومن ناحية أخرى التحق بـ «مدرسة العلوم السياسية» فكان طالباً فيها، وتأثر بأساتذتها، وخاصة الأستاذ «ألبرت سورل ALPERT SOREL»، فقد كان يحيى كمال يحب حباً شديداً، ولم يكن يحب درسه فقط، بل كان مسحوراً به، وزاره مع مئة وأربعة طلاب في منزله في شارع «آساجة ASACE»، ووجد فرصة الاستماع إليه. فقد انجذب يحيى كمال إلى ما ألفاه «سورل SOREL» من المعلومات التاريخية وخصوصاً موضوع «أصول البحث عن الفرنسيين في التاريخ»؛ لأنه كان محباً للتاريخ. هذا التأثير بـ «سورل SOREL» أدى بيحيى كمال إلى نقد الاتجاه الاعتراضي الذي كان قد تشكل في «إسطنبول»، وجعل يعارض الآثار السلبية التي تعرّض لها حينما أتى إلى «باريس»، مما جعله يأخذ موقفاً مضاداً لها. فشغف يحيى كمال بحب «البحث عن الأتراك في التاريخ» اقتداءً بما فعله أستاذه، ولكنه كان يعرف أنه يجب أن يزداد علماً؛ لأنه كان على علم أنه متخلف عن أصدقائه الفرنسيين في الصف، فقد كانوا أكثر قراءة منه. ولذلك جعل يجلس نفسه في المكتبة للقراءة حتى يزيل جهله، ويصبح قادراً على المناقشة، وفي سبيل ذلك بذل كل جهده للوصول إلى ذلك الهدف.

لم يطمئن يحيى كمال لما قرأه من الكتب باللغة الفرنسية فقط، فبدأ بقراءة الكتب باللغة التركية أيضاً. فتعلم تاريخ العثمانيين والسلاجقة جيداً. وبعد ذلك تبين له خطأ مجتمعات البلقان، فقد علم أن هدفها هو تدمير العثمانيين، كما تغير رأيه كلياً بالشبان الأتراك «JÖN TÜRKLER»^(١٨). وفي هذا الموضوع يقول يحيى كمال: «بعد تلك التغيرات النظرية، أرى أن دعوة الشبان الأتراك (JÖN TÜRKLER) إمكان تحرير الأتراك عن طريق تأسيس حكم يقوم على القانون الأساسي، -والذي أسس عام ألف وثمانمئة وستة وسبعين- دعوة غير مقبولة عفى عليها الزمان، وخلاصة الأمر: إن دعوة الشبان الأتراك «JÖN TÜRKLER» لا تهدف إلى تحقيق غاية سليمة، ولذلك أرى أنها دعوة في غاية الضعف، وقد كنت أرى أنه لا بد من صحوة أمتنا، وإنشاء مشروعنا الوطني، لنهوض الأتراك»^(١٩).

Nihad Sami Banarlı, "Yahya Kemal ve İman", *Yahya Kemal Enstitüsü Mecmuası I*, İstanbul Fetih (١٣) Cemiyeti Yayınları, İstanbul 1959, s. 2

.Banarlı, YKH, s. 42-45 (١٤)

.Banarlı, YKH, s. 44 (١٥)

وبهذا التفكير يرى يحيى كمال أن فكرة الشبان الأتراك «JÖN TÜRKLER» فكرة بحكم العدم نظرياً وعملياً^(١٦). وقد ازدادت ثقة يحيى كمال بقومه بعدما وصل إلى هذه النقطة. وكلما استمرت علاقته بالتاريخ وواصل تطوير دراساته بدأ يعرف مدى ابتعاده ومن معه من المثقفين الأتراك عن الثقافة الوطنية والقيم القومية؛ ولهذا ازداد اهتمامه وثقته بقومه^(١٧)، وأدى ذلك إلى زيادة اعتقاده الخير في الأمة واحترامه لقيّمها. ففي هذا يقول يحيى كمال: «أنا أؤمن بالله الذي آمن به الأتراك وبرسوله الذي آمنوا به أيضاً، وكأن هذا الإيمان كان في أعماق قلبي حينما كنت في «باريس»، والحاصل أن أحداث الحياة المختلفة هزت إيماني في بعض الأحيان، وكانت الأمة التركية هي التي أنقذتني من الكفر؛ لأن الكفر بما آمنت به هذه الأمة لا يعني إلا قسوة القلب وضعف الضمير»^(١٨).

لقد كان للتربية المعنوية والوطنية التي تلقاها يحيى في صغره أثر في التغيير الفكري لديه، لأن المؤثرات التي يتأثر بها الإنسان في الطفولة أكثر بقاءً في الذاكرة. كما أن يحيى كمال كان يتذكر ما علمته أمه في صغره؛ من محبة الله ورسوله، وكان يحس بحيوية بعض القيم، حتى إنه عندما كان يعيش مبتعداً عن الدين كان يشعر وكأنّ صوت الأذان الذي كان يسمعه في الطفولة يرّ في أذنه. ويبين هذا بقوله: «هذه الأصوات -صوت الأذان- لم تفارقني أبداً. وأعتقد أن الأذان يؤثر في تكوين شخصية الأولاد الأتراك المسلمين. عندما كنت في «باريس» كنت أشعر بصدى صوت الأذان الذي كنت أسمعه في «أوسكوب ÜSKÜP» كتذكّار من الماضي»^(١٩).

فتلك الذكريات هي التي هزت مشاعر يحيى كمال وأدت به إلى العودة إلى قيم أمته، وأول ما ظهر أثر تلك العودة ظهر في فهم الشعر. فقد كان يعتقد في البداية أن الشعر التركي إنما يُستحسن إذا سلك مسلك الشعر اليوناني واللاتيني، فكان يعجبه تيار «Nev Yunanilik» (الشعر اليوناني الجديد)، ولكنه عندما تذوق الشعر التركي وشعر ببساطته ترك الإعجاب بالشعر اليوناني. فبدأ يحاول تحرير الشعر التركي عن التأثير الأجنبي، ودعا إلى تطوير الشعر التركي ضمن الإيقاع الصوتي الوطني، واستخدم في شعره اللغة التركية اليومية، وكان يحيى كمال قد قرأ وهو في «باريس» كثيراً من كتب التاريخ، ولذا كان ذا خبرة في تاريخ الأتراك، فجعل يطبق فكرته حول «البحث عن الأتراك في التاريخ» مستلهماً ذلك من «سورل SOREL»، وساقه ما قاله «قامللا يوليان GAMILLE JULIAN» -«الأمة الفرنسية هي حصيلة الأراضي الفرنسية من مدة ألف عام»- إلى البحث في أراضي الأناضول. وانطلاقاً من هذه الفكرة قال يحيى كمال: إن الأمة التركية جعلت الأناضول لها وطناً في عام ألف وواحد وسبعين، واستمر كيانه من ذلك الوقت حتى الآن بشكل جديد، فأراضي الأناضول كانت وسيلة لخروج الأمة التركية إلى ساحة التاريخ^(٢٠).

Yahya Kemal, ÇGH, s. 191 (١٦)

Bolay, "Yabancılaşma Karşısında Yahya Kemal", agy, s. 81 (١٧)

Banarlı, "Yahya Kemal ve İman", agy, s. 2 (١٨)

Banarlı, YKH, s. 26-27 (١٩)

Yahya Kemal'in tarih anlayışı konusunda geniş bilgi için bkz. H. Ömer Özden, *Estetik ve Tarih* (٢٠)
Felsefesi Açısından Yahya Kemal, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, s. 143-150

٣. الاعتراب في المجتمع التركي وطرق التخلص منه:

شاهد يحيى كمال الكثير من الكتّاب والشعراء وغيرهم من المثقفين الذين غادروا بلادهم لإصلاح الفساد في بلادهم، ودرسوا الدراسات العليا هناك، ثم بدؤوا بتبني فكرة الاعتراب، فابتعدوا عن جميع قيم بلادهم، وأعرضوا عنها، ولما سمع يحيى كمال -خلال دراسته- من المؤرخين الأجانب أن تاريخ الأتراك غير مكتشفٍ بعد، بدأ بتطوير دراسته في هذا المجال، وبهذا عاد إلى جوهره، وفهم أن الخطوة الأولى للتخلص من التأثيرات الخارجية هي التعرف على تاريخنا، فبدأ يحيى كمال يناقش القضايا المتعلقة بتاريخ الأتراك، ويشرح أهمية التاريخ لشعبنا. ولما عاد يحيى كمال إلى البلد وهو يحمل العديد من المشاعر المختلفة، لاحظ أن الاعتراب -الذي كان قد وقع فيه في فترة من حياته- بدأ ينتشر في تصرفات بعض الناس، خاصة سكان بعض المناطق، وقد عبّر عن هذا في مقالة له بعنوان «الأحياء بغير أذان»: «هكذا كنت أفكر: هل الجنسية التركية كاملة لأولئك الأطفال الذين ولدوا وعاشوا في منطقة «شيشلي Şişli»، قادي كوي Kadi köy، مودى Moda» وأمثالها من المناطق التي لا تُرى فيها المآذن ولا يسمع فيها الأذان ولا يُشعر فيها بحضور شهر رمضان؟ فكيف يرى هؤلاء الأطفال حلم الطفولة الإسلامي؟»^(٢١).

وكان يحيى كمال محقّقاً بشكل كبير في تفكيره بأن الأطفال الأتراك الذين ينشؤون في أحياء لا يشعرون فيها بأيام رمضان، لا يحصلون على نصيب كامل من جنسيتهم، وهذا يعني أن هذا خطر على جيل جديد ينشأ بعيداً عن ثقافته تماماً، ونحن نعلم جميعاً أنه يوجد في مجتمعنا كثير من الشباب الذين لم تتعمق فيهم المشاعر الدينية والوطنية، وليس لديهم أيُّ علاقة مع ثقافة الأمة التركية، علماً أن عدم فقدان المشاعر الدينية والوطنية والحفاظ عليها هو الطريق الوحيد للتخلص من الاعتراب، ويؤكد يحيى كمال على أن الاعتراب لم يؤثر في الشبان فقط، بل إن كثيراً من الرجال والنساء الأتراك وقعوا في الاعتراب، فتركوا تقاليدهم أيضاً. ويقترح يحيى كمال على المتغربين المبتعدين عن تقاليدهم حتى في فترة النضال الوطني العودة إلى الجوهر والقيم القومية وتنظيم السلوك بناء عليها بكل طبقات المجتمع من رجاله ونسائه وعلماؤه وغيرهم من مكونات المجتمع^(٢٢).

ويوضح يحيى كمال في مقاله «الأحياء بغير أذان» قائلاً: «ليس الاعتراب والتمدن مترادفين، ولكن الفهم الخاطئ للتمدن أدى إلى الاعتراب»، ويقول: «لو أردتم معرفة الفرق بين الحالة الروحية للأتراك في الماضي وبين حالتهم الروحية اليوم فعليكم بالمقارنة بين المناطق الحديثة والقديمة في إسطنبول، فالسفهاء الذين يتسامحون بالخروج عن الإسلام للوصول إلى التحضر عليهم الذهاب إلى مدن «البلقان» ليروا أن تلك المدن الحديثة يرتفع في كل أنحائها أبراج الأجراس «Burç Kuleler» فالمشهد يذكرنا بالعلاقة بين دين الشعب وجنسيتهم. فليست تلك المدن عارية عن المشاعر الدينية كالمناطق الحديثة عندنا»^(٢٣).

(٢١) Yahya Kemal, *Aziz İstanbul*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1995, s. 126

(٢٢) Yahya Kemal, *Mektuplar Makaleler*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1990, s. (٢٢)

.137-140, 141-143; *Eğil Dağlar*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 1992, s. 107-109

(٢٣) Yahya Kemal, *Aziz İstanbul*, s. 128

ولهذا يشير يحيى كمال إلى أن عدم الحفاظ على الجوامع - وهي آثار معمارية وطنية أساسية - سيؤدي إلى الاغتراب، وسيستسبب الاغتراب بالإمبريالية الثقافية.

والتحضر عند يحيى كمال لا يتطلب الانسلاخ عن القيم الشعبية والوطنية، بل هو تطبيق لقيمنا وفق مستلزمات العصر. ويشير يحيى كمال في شعره «السيد مصطفى باشا» إلى أن سبب تغربنا عن هويتنا هو الابتعاد عن جوهرنا الذاتي وجوهر وجودنا وجدورنا. فيقول:

قد انقطعنا عن جوهر وجودنا الأصيل
يقولون عدم الانتماء جراحة للإنسان خطيرة
يعبر المستمعون بأنه الجرح القاتل
فهذا هو اليتيم المحزن في العالم بلا حدود
كالشجر المقطوع وجدورها تحت التراب
ولا نلد على تلك الأراضي وأسفاً^(٢٤)
يتطلب الروح كل ما يهب من الرياح متسلياً

على الرغم من الظروف السلبية فإن يحيى كمال لم يكن يائساً من الشعب التركي، بل كان يعتقد أن التخلص من مرض الاغتراب محبباً في طبيئته وطبيعته. وكان يؤمن بأن الشعب التركي سيكتشف جوهره بالعودة إلى جذوره من جديد.

فيقول: «هل طار روح الشعب التركي كريح تهب؟ لا، هو موجود في الأغلبية من المجتمع، ولكننا - نحن الجيل الأخير - افترقنا عن السواد الأعظم كقطع الغنم، وثمنا في هذا الوادي، ولكننا لن نبتعد أكثر، سنعود ولنلتحق بالقافلة مرة أخرى»^(٢٥).

والعودة إلى الأصل ليست سهلة كما هو معلوم، ولكنها ليست مستحيلة أيضاً. والمجتمع التركي - عند يحيى كمال - كلما عرف نفسه وقدر قيمه الوطنية والدينية، وتعبير آخر كلما ازدادت ثقة المجتمع بنفسه سيتغلب على الاغتراب. وهذا لا يعني الانصراف عن الغرب وردّ حضارتهم تماماً وتحويل وجوهنا نحو الشرق.

وبحسب رأي يحيى كمال فإن تخلص شعبنا من الصعوبات كافة إنما يتحقق بتربية أشخاص يجمعون بين قيمنا الشعبية والحياة الحديثة والاستفادة منهم في الحياة التعليمية، ويعبر عن هذا الرأي بقوله: «لم نستطع تربية المرشدين والشعراء والأدباء والخطباء الذين جمعوا بين السلوك الجديد وبين الحياة الدينية لآبائنا بحيث ينقدونا من الجذب الفكري والصعوبات الاجتماعية، ولكننا نستطيع ذلك من خلال العودة إلى هويتنا»^(٢٦).

فهذا يعني الإنشاء من جديد، ولا بد من عودة الشعب التركي إلى نفسه وجوهره وقيمه؛ من معرفة هويته وثقافته الشعبية، وهذا يستدعي معرفة مستندات الثقافة التركية، ومعرفة تلك المستندات ومعرفة اللغة التركية

.Yahya Kemal, *Kendi Gök Kubbeimiz*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 16. Baskı, İstanbul 2002, s. 51-52 (٢٤)

.Yahya Kemal, *Aziz İstanbul*, s. 128 (٢٥)

.Yahya Kemal, *Aziz İstanbul*, s. 128 (٢٦)

واستعمالها بشكل صحيح ومعرفة تاريخنا حق المعرفة، كل ذلك إنما يتحقق بالعودة إلى قيمنا المعنوية والنهضة الصناعية الخاصة بنا، كذلك ينبغي تعلم الأساليب والتقنيات العلمية الغربية وطرق تطبيقها، وليس أساليب الحياة الغربية.

النتيجة والتقييم:

من خلال بحثنا عن الحياة الفكرية للمثقف التركي يحيى كمال -الذي ترعرع في منطقة متدينة، ثم تبنى الأفكار الغربية، ثم اشتاق للحرية الغربية، تلك الحياة أدت بدورها إلى ابتعاده عن مجتمعه، ولكنه بعد أن أجرى العديد من البحوث والدراسات عاد إلى ثقافته الوطنية وقيمه الشعبية مرة أخرى - يمكننا أن نرى بوضوح أسباب الاعتراب لمثقفٍ تركيٍّ، وكيفية التخلص منه، حيث إن معرفة تاريخنا هو العامل المؤثر لتجنب الاعتراب. ومعرفة قيمنا الثقافية ليست حكراً على الشبان والصغار فقط، بل بها يتحقق الحفاظ على المشاعر الدينية والوطنية للكبار الذين أصبحوا تحت سيطرة الاعتراب، ولذلك بدؤوا يقلدون الغرب ويتركون تقاليدهم الوطنية. لابد من منع التقييم الخاطئ للتحضر، ومنع تحوله إلى الابتعاد عن الإسلام وعن جوهرنا الخاص بنا، فمن الضروري تطبيق متطلبات الحياة العصرية مع القيم الخاصة بنا، وبرأي يحيى كمال فإن المجتمع كلما عرف نفسه وكلما قدر مبادئه الدينية والوطنية -وبعبارة أخرى: كلما ازدادت ثقة المجتمع التركي بنفسه - سيتغلب على الاعتراب.

المصادر والمراجع:

- Ayvazoğlu, Beşir, Eve Döner Adam, Ötüken Neşriyat, 2. Baskı, İstanbul 1996, s. 23.
- Banarlı, Nihad Sami, Yahya Kemal'in Hatıraları, İstanbul Fetih Cemiyet Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1997.
- "Yahya Kemal ve İman", Yahya Kemal Enstitüsü Mecmuası I, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul 1959.
- Bolay, Süleyman Hayri, Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü, Akçağ Yayınları, 9. Baskı, Ankara 2004.
- "Yabancılaşma Karşısında Yahya Kemal", Hece Dergisi Yahya Kemal Beyatlı Özel Sayısı, sayı: 145, Ocak 2009.
- Güçlü, Abdülbaki, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal, Felsefe Sözlüğü, Bilim ve Sanat Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2003.
- Kemal, Yahya, Aziz İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1995.
- Çocukluğum, Gençliğim, Siyâsî ve Edebî Hâtıralarım, İstanbul Fetih Cemiyet Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 1986.
- Eğil Dağlar, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 1992.
- Kendi Gök Kubbeimiz, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 16. Baskı, İstanbul 2002.
- Mektuplar Makaleler, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1990.
- Özden, H. Ömer, Estetik ve Tarih Felsefesi Açısından Yahya Kemal, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001.

Püritanizm ve Dinî/Ahlâki Yozlaşma: Nathaniel Hawthorne'un *Kızıl Damga'sı*

İsmail Öğretir*

Özet

Teolojik kaynağını Kalvinizm'den alan Püritanizm, Amerika Birleşik Devletleri'nin bugünkü dinî, kültürel, siyasi, ekonomik ve toplumsal panoramasının değerlendirilmesinde önemli bir yer tutar. 1620'de Amerika'ya ilk gelen Püritanlar Plymouth, Massachusetts'de bir koloni kurmuşlar, 1630'lu yıllarda ikinci bir göçmen dalgası başlamıştır. Bu grup günümüzde Boston olarak bilinen bölgede Massachusetts Bay Colony adını verdikleri bir cemaat kurmuşlardır. Kendi dışındaki din ve dünya görüşlerine müsamaha göstermeyen bu Püritan cemaat, Nathaniel Hawthorne'un *Kızıl Damga'sının* tam da merkezini oluşturur. Amerikan Rönesansı olarak bilinen dönemde bir ahlâkçı olarak özgün eserler veren Nathaniel Hawthorne, dedelerinin koloni yıllarında Püritan olmayanlara karşı yargıç olarak gerçekleştirdikleri zulüm ve adil olmayan suçlamalar ve infazlardan dolayı her zaman sıkıntı duymuş, kendisini suçluluk duygusundan kurtaramamıştır. Belki de bu yüzden *Kızıl Damga* adlı eserinde kasvetli Püritan dünyasını aslına uygun biçimde yeniden üretirken, Püritan tarihine karşı ahlâk yasasını betimlemeye ve Püritan inancının bozulmuş yönlerini gözler önüne sermeye çalışmıştır. Bu çalışmada Nathaniel Hawthorne'un yaşamıyla yazdığı eser arasındaki ilişki, Püritan Amerika eleştirisi ve dinî/ahlâki yozlaşma, başeseri *Kızıl Damga* üzerinden ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Nathaniel Hawthorne, *Kızıl Damga*, Püritanizm, dinî/ahlâki yozlaşma

Puritanism and religious/moral corruption: *The Scarlet Letter* by Nathaniel Hawthorne

Abstract

Puritanism, theologically rooted in Calvinism, has an important place to evaluate the current religious, cultural, political, economic and social panorama of the U.S. The first Puritans who came to America in 1620 settled in Plymouth, Massachusetts, in 1630s a second immigration wave began. This group established a community called Massachusetts Bay Colony in an area known today as Boston. This Puritan community which did not tolerate any dissenting religious or world views is the very center of *The Scarlet Letter* by Nathaniel Hawthorne. Hawthorne who produced original works as a moralist in the period known as the American Renaissance was distressed and had guilty conscience because of cruelty and unfair accusations and executions by his great great father and great father as judges at that time. Perhaps due to this fact, he tried to describe the moral law against the Puritan history and to show the corrupted aspects of Puritan faith while reproducing the gloomy Puritan world literally in his works. In this study the relationship between the life of Hawthorne and

* Doç. Dr., Atatürk üniversitesi Edebiyat Fakültesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi, iogretir@erzurum.edu.tr.

his work, his criticism of Puritan America, and religious/moral corruption are treated through his masterpiece, *The Scarlet Letter*.

Keywords: Nathaniel Hawthorne, *The Scarlet Letter*, Puritanism, religious/moral corruption

“... günahın insan ruhunda açtığı yarığın bu ölümlü dünyada kapanması imkânsızdır.” *Kızıl Damga*, 190

1850’li yıllarda Amerikan Rönesansı olarak bilinen dönemde Ralph Waldo Emerson, Henry David Thoreau, Walt Whitman, Edgar Allan Poe, Emily Dickinson, Herman Melville¹ gibi yazarlarla birlikte özgün eserler veren Nathaniel Hawthorne, bir ahlâkçı ve bir sanatçı olarak tanınır. Amerikan yaşamının etik karmaşasının ölçülmesinde bir ahlâk ikonu; evrensel, zamana dayanıklı, temel ahlâkî değerlerin destekleyicisi ve usta bir edebiyatçı olarak karşımıza çıkar. Bir ahlâkçı olarak ilgi duyduğu temel konu gurur ve tecrit olma veya dinî terminolojiyle aslî günah ve düşüştür. Öte yandan romans teorisi ve kullandığı semboller, alegoriler ve imgeler de dikkate değerdir.² Aslında bunlar birbirleriyle yakından ilişkilidir. Hawthorne’nun içsel ve ahlâki dünyası dışsal ve estetik dünyayla iç içedir. Etik ve estetik dünyaların her ikisinde de ikamet eder. Bir ahlâkçı olarak ciddi mesajlar verirken, bir sanatçı olarak bu mesajları incelikle sergiler.³ Romanlarını “psikolojik romans” olarak tanımlayan Hawthorne, “bizim ortak doğamızın derinliklerine tünel kaz” dığını söyler.⁴ *Twice Told Tales*’den⁵ (birinci cilt 1837, ikinci cilt 1842) tamamlamadığı *Dolliver Romance*’a (1863) kadar Püritan tarihine karşı ahlâk yasasını betimlemeye çalışır. Kasvetli Püritan dünyasını aslına uygun biçimde yeniden üretir. Hawthorne’a göre bu dünya kendi başına bir dünyadır.⁶ Bu çalışmada Nathaniel Hawthorne’un yaşamıyla yazdığı eser arasındaki ilişki, Püritan Amerika eleştirisi ve dinî/ahlâki yozlaşma, başeseri *Kızıl Damga* (*The Scarlett Letter*)⁷ üzerinden ele alınacaktır.

¹ Milton Meltzer, *Nathaniel Hawthorne: A Biography*, Twenty-First Century Books, 2007, Minneapolis, s. 9.

² Keiko Fujie, “Hawthorne’s Light & Dark in *The Scarlet Letter*”, *Osaka Literary Review*, 1980-11-30, s. 116.

³ Harry Levin, *The Power of Blackness*, Vintage Books, New York, 1958, s. 68.

⁴ David Levin, “Nathaniel Hawthorne, *The Scarlet Letter*”, *The Voice of America, Forum Lectures, The American Novel*, United States Information Agency, Washington DC., 1977, s. 11.

⁵ Hawthorne’un Türkçeye çevrilmiş eserleri Türkçe karşılıklarıyla, çevirisi yapılmamış eserleri orijinal isimleriyle verilecektir.

⁶ Kahloul Imene, *Puritanical Dimensions in The Scarlet Letter: Moral Demands Versus Individual Needs*, Mohamed Khider University – Biskra Faculty of Letters and Languages Department of Foreign Languages English Branch, 2011/2012, Algeria, s. 6.

⁷ Nathaniel Hawthorne, *Kızıl Damga*, çev. Z. Gülümser Ağırer Çuhadar, Arion Yayınevi, İstanbul, 2002. Romana yapılan göndermeler metinde parantez içinde KD kısaltması ve sayfa numarasıyla gösterilecektir.

Nathaniel Hawthorne

Amerika Birleşik Devletleri'nin önde gelen romancılarından ve kısa öykü yazarlarından Nathaniel Hawthorne 4 Temmuz 1804'te Salem, Massachusetts'te doğdu, 19 Mayıs 1864'te Plymouth, New Hampshire'da öldü. Alegorik ve sembolik öyküde usta olan yazar, en çok *Kızıl Damga* (1850), *The House of the Seven Gables* (1851) ve *The Blithedale Romance* (1852) ile tanınmaktadır. Hawthorne'un edebi kariyeri hayatındaki dönüm noktalarıyla şekillenmiştir. Bu yüzden bunlara kısaca bakmak yerinde olacaktır. Hawthorne'un gemi kaptanı olan babasının 1808 yılında ölmesi üzerine annesi, oğlu ve iki kızıyla ailesi Manninglerin yanına döner. Hawthorne 1816-1819 yılları arası dönemi annesi ve kız kardeşleriyle Raymond, Maine'de geçirir. Daha sonra Salem'e dönerler ve Hawthorne hem üniversite eğitimine hazırlanır hem de Manninglerin ofisinde çalışır. 1821-1825 yılları arasındaki dönemde Hawthorne, Bowdoin College'da eğitim görür. Burada İskoç filozoflarından etkilenen yazar yeti psikolojisine –rüyada değil, uyanıklık durumunda istencin düzenlediği, ayrı ancak etkileşimli güçlere (algı, akıl, hafıza, fikirlerin çağrışımı ve imgelem) sahip, birlikli bir zihin inancı ve tatminin bütün yetiler ve duyarlık alanında canlılığı gerektirdiği görüşüne– özel ilgi gösterir ve bu ilgi romanlarında da hissedilir. Bowdoin College'daki üç sınıf arkadaşıyla ilişkisi ömür boyu sürecektir: Franklin Pierce Amerika Birleşik Devletleri'nin on dördüncü başkanı olacak, Horatio Bridge ilk kitabının yayınlanmasına yardımcı olacak ve Henry Wadsworth Longfellow ilk kitabını gözden geçirecektir. 1828'de kendi imkânlarıyla üniversite deneyimlerine dayanan bir roman olan *Fanshawe*'u yayınlar, ancak daha sonra bu romanı reddeder. Kısa öykülerinden bazılarını derlemeler şeklinde yayınlamak ister, ancak yayıncı bulamadığından bir kısmını yok eder, bir kısmını da dergilere gönderir. 1836'da kız kardeşi Elizabeth'in yardımıyla *The American Magazine of Useful and Entertaining Knowledge*'ın editörlüğünü yapar ve en çok satanlar arasında yer alan çocuk kitabı *Peter Parley's Universal History*'yi yazar.⁸

1837'de, Hawthorne *Twice-told Tales*'i yayınladığında dönemin önemli edebiyatçılarından Longfellow yazarı şiirsel gücünden, üslubundan ve New England'a özgü malzemesinden dolayı över. Kitapta yer alan, insanların birbirlerinden sakladığı suçlar ve insanın sadece kendisiyle meşguliyetinin doğuracağı tehlikeler üzerine bir kıssa olan "The Minister's Black Veil," *Kızıl Damga*'nın habercisi gibidir. Ancak *Twice-told Tales*'de yer almayan daha karmaşık iki öykü, "My Kinsman, Major Molineux" ve "Young Goodman Brown" bireyin karmaşık içsel yaşamını ve toplumla karşılıklı ilişkisini ele alır, basit ahlâki yargılara karşı uyarıda bulunur ve Püritanizm hakkındaki göstermelik

⁸ http://college.cengage.com/english/lauter/heath/4e/students/author_pages/early_nineteenth/hawthorne_na.html, (06.01.2016).

varsayımlara karşı çıkar. Hawthorne eserleriyle yüzeysel gerçekliğin ötesine geçmeye ve asla tam olarak anlaşılabilen bilgiyi aktarmaya çalışır.⁹

Hawthorne, 1839 yılında Boston Gümrük Dairesinde çalışmaya başlar. 1840 yılında bu görevinden ayrılır. 1842’de Sophia Peabody ile evlenir ve Concord’a taşınır. Burada Emerson, Thoreau gibi zamanının önde gelen transandantalistleriyle dostluk kuran Hawthorne, transandantalistlerin insane doğasının potansiyeli hakkındaki iyimserliklerini paylaşmaz. Bir süre Concord’da yaşayan Hawthorne, daha sonra 1845’te Salem’e dönecek ve Gümrük Dairesinin müfettişliğine atanacaktır. Ancak 1849’da hükümetteki değişiklikten dolayı buradaki işini kaybeden Hawthorne, birkaç ay içerisinde yoğun bir çalışma neticesinde başeseri *Kızıl Damga’yı* (1850) yayımlar. Annesinin ölümünün verdiği üzüntü ve işten çıkarılmasından duyduğu öfke, romanın önsözünde yer alan “Gümrük Dairesi”nde açıkça hissedilir. Burada yazar Gümrük Dairesinde çevrilen entrikalar üzerinden Püritan Amerika’yı ve kendi toplumunu eleştirmektedir. 1850’de Berkshires’a taşınan Hawthorne ecdadına ait suçu yüklenen bir Salem ailesini konu edinen ikinci romanı *The House of the Seven Gables’ı* yayımlar. 1853-1857 yılları arasında Liverpool Konsolosluğu yapan Hawthorne daha sonraki iki yıl boyunca Roma ve Floransa’da yaşar ve son romanı *The Marble Faun’u* tamamlar. 1860’da Concord’a dönen Hawthorne sağlık sorunlarıyla karşılaşır. Beklentilerinin gerçekleşmemesinden ve Amerika İç Savaşı’nın (1861-1865) gerçeklerinden dolayı çok endişelidir. Köleliğin kötü olduğuna inansa da kölelik karşıtlarının başarılı olacağına inanmaz. 18 Mayıs 1864’te ölür. Eleştiri çevrelerinde Hawthorne insanlık durumunu ve Püritan dönemden kendi dönemine Amerikan kimliğini sorgulayan, zeki ve geniş görüşlü bir yazar olarak görülmektedir.¹⁰ Bu yüzden Püritanizme kısaca göz atmak, *Kızıl Damga’yı* değerlendirmek açısından yerinde olacaktır.

Kalvinizm, Püritanizm ve Amerika

Püritanizm tarihsel olarak yaklaşık 1560’larda dinî bir reform hareketi olarak Kraliçe I. Elizabeth döneminde başlamıştır. Bu reform hareketine Püritanizm denir, çünkü takipçileri Anglikan Kilisesini yozlaşmış formlardan arındırmak¹¹ isterler. Püritanlar aslî günah ile insanlığın çalışmaya, acı çekmeye ve ölüme mahkûm olduğunu düşünürler. Püritanizm herkesin dinî konumunu sorgulamaya açar.¹²

Püritanizmin teolojik olarak dayandığı Calvinizm, Pelagius adı ile bilinen 5. yüzyıl Britanyalı rahibe kadar geri götürülebilir. Pelagius “aslî günah” doktrinini reddetmiş ve insanın mutlak bir “özgür irade”ye sahip olduğunu ve bununla

⁹ http://college.cengage.com/english/lauter/heath/4e/students/author_pages/early_nineteenth/hawthorne_na.html, (06.01.2016).

¹⁰ http://college.cengage.com/english/lauter/heath/4e/students/author_pages/early_nineteenth/hawthorne_na.html, (06.01.2016).

¹¹ İngilizcede “to purify” fiili arındırmak, arıtmak, saflaştırmak anlamlarına gelmektedir.

¹² J. A. Leo Lemay, *An Early American Reader*, United States Information Agency, Washington DC, 1993, s. 173.

Tanrı'ya inanabileceğini ya da inanmayacağını öne sürmüştür. Pelagius'un muhalifi Augustine ise insan iradesinin asla özgür olmadığını ve yalnızca Tanrı insana rahmet ettiğinde insanın ona hizmet etmeyi seçeceğini söyler. Augustine insanın seçme özgürlüğünü Hz. Âdem günah işlediğinde ve cennetten kovulduğunda kaybettiğini öğretir. Augustine'in görüşü Katolik Kilisesi tarafından kabul edilirken, Pelagius kâfir olarak yaftalanıp aforoz edilmiştir. Zamanla Katolik Kilisesi "Sakramentler" doktrinine yönelmiş ve kilisenin merkezî gücü protestoların yükselmesine neden olmuştur. 15. yüzyılın sonlarında mesele keskinleşmiş ve hümanist ve Roma Kilisesine bağlı bir teolog olan Erasmus sert bir eleştiriyle Hz. İsa'ya inanma yönünde insanın karar verme özgür iradesinin olduğunu öne sürmüştür. Buna Protestan Reformcu Martin Luther "İnsan İradesinin Esareti" teziyle karşılık vermiş ve böylece Protestant Reformasyonu, Katolik eğitimi almış ancak bağımsız İncil çalışmalarıyla Katolik Kilisesinin pratiklerini sorgulayan, protesto eden ve reform isteyen Luther, Calvin ve Zwingli gibi figürler tarafından başlatılmıştır. 1530 civarında Calvin Katolik Kilisesi'nden ayrılmış ve 1536'da *Institutes of Christian Religion* kitabını yayınlamıştır. Yaşamı boyunca bu düşünceleri geliştirmeye çalışmıştır, ancak bu eser daha sonra "Kalvinizm" (Calvinism) adıyla bilinecek mezhebin temelini oluşturmuştur. 16. yüzyılın ikinci yarısında Calvin'in doktrinleri Hollanda'nın resmî dini olarak kabul edilmiştir¹³.

Kalvinizm Tanrı'nın her şeyi kontrol eden hâkimiyetine güçlü vurgusu ile bilinir. Bu nihâî doktrin Kalvinizm'i özetleyen beş husus ile şekillenir:

1. Dünyayı yaratan ve yöneten, ama insanların sınırlı akıllarının kavrayamayacağı mutlak, yüce bir Tanrı vardır.

2. Her birimizin kurtuluşu (seçilmesi) ya da helâkı (lânetlenmesi) Tanrı tarafından önceden belirlenmiş olup kişinin kendi çabasıyla önceden belirlenen bu âkıbeti değiştirmesi mümkün değildir.

3. Tanrı dünyayı kendi şanı için yaratmıştır.

4. İster seçilmiş ister lânetlenmiş olsun bireyin dünyadaki ödevi, Tanrı'nın şanı için çalışmak ve yeryüzünde Tanrı'nın hâkimiyetini kurmaktır.

5. İnsan için kurtuluş ancak tanrısal merhametle mümkündür. Kilise ve âyinlerin yardımıyla kurtuluşa ermek mümkün değildir; kurtuluşu bahşetmek Tanrı'nın elindedir. Bu yetki Kilise ve Papazlar tarafından tasarruf edilemez.¹⁴

Ahlâk sistemi bakımından Calvin'in en önemli özelliği ilâhi takdir üzerinde ısrarla durmasıdır: Tanrı bazı insanları ebedî lânete mahkûm etmiştir. Bazı insanlar ise doğuşlarında Tanrı'nın bağışlamasına nâil olurlar. Böylece Calvin, Augustine'inkine benzeyen bir görüşü savunmaktadır. Bazı insanların hayır için, bazılarının şer için seçilmesinin sebebini insan aklı açıklayamaz. Ne kadar çaba

¹³ Kevin Hall, *Calvinism, Introduction to the Study of Calvinism*,

<http://www.biblestudyguide.org/ebooks/kevinhall/calvinism-te.pdf>, (07.01.2016).

¹⁴ İshak Torun, "Kapitalizmin Zorunlu Şartı 'Protestan Ahlâk'", *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 2002 III/2, 93, ayrıca bkz., Michael Horton, *For Calvinism*, Zondervan, Michigan, 2011, s. 15.

gösterirlerse gösterebilirler insanları kaderi değiştiremezler. Calvin'in ilâhî takdir teorisi çalışmaya çok değer verir. Calvin, insanların kurtuluşa erişmesinin kendi ellerinde olmadığını söylese de devamlı çalışmayı ve faaliyette bulunmayı şiddetle tavsiye eder.¹⁵ Hatta, *Kızıl Damga*'da rahip Arthur Dimmesdale'in durumunda olduğu gibi, kişinin mesleğindeki başarısı onun seçilmişler arasında olduğunun bir işareti olarak kabul edilir.

Kalvinizm'den doğan Püritanizm ilâhî takdiri vurgular ve toplu ibadetlerde Kutsal Kitap'ın rehberliğini talep eder. İlk Püritanlar Elizabeth dönemi dinî kurumunu siyasî bulurlar; âyinlerde ve dinî hiyerarşide fazlasıyla Katolik olduğunu öne sürerler. Temel olarak âyinlerin daha sade olması ve dinin birey ile Tanrı arasında yoğun bir ruhsal ilişkiyi içermesi gerektiğine inanırlar. Oysa o dönemde İngiltere'de ruhban sınıfı ile hükümet, birey ile Tanrı arasındaki ilişkiyi aracılık eder. Püritanlar bu duruma karşı çıktıkları için İngiltere'de cezalandırılırlar. Bu cezalardan kurtulmak için bir kısmı Hollanda'ya bir kısmı Amerika'ya gider.¹⁶ Massachusetts'de ayrı bir koloni kurmak için Mayflower gemisine binip Plymouth'a ulaşan Püritanlar, bunun tarih ve din için yeni bir başlangıç, kıyametten önceki bin yıllık saadet döneminin başlangıcı olacağına inanıyorlardı. Yeni şehirler, ülkeler kurma, erdemi öğretme ve âdil olmayan şeyleri düzeltme sürecinde gerçekten yeni ve temiz bir başlangıç buluyorlardı.¹⁷

1620'de Amerika'ya ilk gelen Püritanlar Plymouth, Massachusetts'de doğal ve toplumsal tehlikelilerle dolu bir koloni kurarlar. Kolonicilerin yarısı daha ilk yılda hayatlarını kaybederken, diğer yarısı baharın gelmesiyle ve Kızılderililer'in müdahalesiyle kurtulurlar. 1630'lu yıllarda ikinci bir göçmen dalgası başlar ve 1640'a kadar New England'daki yerleşimci sayısı yirmi beş bini geçer. 1930'lardaki ikinci grup günümüzde Boston olarak bilinen bölgede Massachusetts Bay Colony adını verdikleri bir cemaat kurarlar.¹⁸ Kendi dışındaki din ve dünya görüşlerine müzahama göstermeyen Püritanizm, *Kızıl Damga*'nın tam da merkezini oluşturur.

Tanrı'nın seçilmiş Amerikan Halkı'na vaatleriyle ilgili pek çok varsayım, bir çeşit mitoloji hâline gelerek kuşaktan kuşağa modern döneme aktarılmıştır. Erken Püritan büyüklerinden John Winthrop ve William Cotton Mather'ın etkisi çok yaygındır. Dinî konulardaki etkileri azalmış olsa da toplumsal idealleri pek çok Amerikalı'yı nesiller boyunca işlemiştir. Cotton Mather'ın Avrupa'daki eksikliğinden başlayıp Amerikan özünün oluşumuna etkisine kadar Hristiyan dininden bahsettiği düz yazı epiği, *Magnalia Christi Americana or the Ecclesiastical History of New England* (1702) Birleşik Devletler'de hâlâ pek çok dinî ve siyasî konuşmada etkisini sürdürür. Bu Hristiyan Amerika ütopyası görüşü, ilk kez

¹⁵ Adnan Güriz, "Avrupada reform hareketi ve mülkiyet sorunu", <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/38/335/3397.pdf> 256-257, (05.01.2016).

¹⁶ Richard Ruland and Malcolm Bradbury, *From Puritanism to Postmodernism: a History of American Literature*, Penguin Books, New York, 1991, s. 8.

¹⁷ Ruland and Bradbury, *a.g.e.*, s. 8.

¹⁸ Wendy C. Graham, *Gothic Elements and Religion in Nathaniel Hawthorne's Fiction*, Tectum Verlag DE, Marburg, 1999, s. 60.

1630'larda *Kızıl Damga'* da da bahsi geçen (141, 143,148, 149) John Winthrop (1630'da püritan göçmenlerle birlikte Arbella adlı gemiyle Salem'e gelmiştir) tarafından ifade edilmiştir.¹⁹ Erken Püritan ideallerinin Amerikan tevârusü olarak 19.yüzyıldaki Açık Kader (Manifest Destiny) ve Amerikan Rüyası (American Dream) siyasî tutumu gösterilebilir.²⁰

Açık Kader terimi açıkça belirlenmemiş bir alan üzerinde Tanrı tarafından emredilmiş bir yayılma anlamına gelir. Bu Amerika'nın açık kaderidir. Bu görüşün arkasında, Amerikan yayılmasını haklılaştırmak için ortaya koydukları argümanlar yatar. Bunları şu şekilde özetleyebiliriz: (a) Amerikalılar'ın demokrasi ve özgürlüğü bütün kıtaya yayma yönünde özel bir misyonu vardır. (b) Amerika bu iskân edilmemiş topraklara diğer büyük ülkelerden daha yakındır. (c) Amerikalılar burada yaşayan halktan çok daha verimli biçimde toprağı kullanırlar. (d) Bu toprakların her yirmi beş yılda bir ikiye katlanan Amerikan nüfusunu beslemesi gerekir. (e) Amerikalılar'ın bu topraklardaki ilkel halkları medenileştirmesi ve kalkındırması zorunludur. Bu argümanlar 1830'lar ve 1840'larda büyük ölçüde kabul edilmiş ve Amerika'nın kıta üzerindeki inisiyatifini körüklemiştir.²¹

Amerikan Rüyası terimi ise ilk kez tarihçi James Truslow Adams tarafından 1931'de bütün uluslardan milyonlarca insanı Amerika'da yerleşmeye çeken şeyi tanımlamak için kullanılmıştır. Elbette kavramın kendisi daha eskidir. Amerika'ya ilk giden göçmenler Avrupa'da arkalarında bıraktıkları yaşamdan daha iyi bir yaşam umut etmişlerdi. Daha öncede belirtildiği gibi ayrılışlarının ana nedeni dinî zulüm, siyasî baskı ve yoksulluktu. Bu göçmenlerin (a) özgürlük, kendini gerçekleştirme, haysiyet ve mutluluk kişisel rüyası, (b) zenginlik ve başarı ekonomik rüyası, (c) sınıfsız bir toplumda eşitlik toplumsal rüyası, (d) inanç özgürlüğü dinî rüyası, (e) demokrasi siyasî rüyası vardı. Toplu olarak bu Amerikan Rüyası temel inanç ve değerlere yansdı ve günümüzde yalnızca Amerikalılar'ın değil oraya göç etmek isteyen pek çok insanın ortak rüyası oldu.²² Amerika'ya göç eden Püritanlar, tıpkı *Kızıl Damga'*da betimlendiği gibi, kendilerini Tanrı'nın seçilmiş insanları olarak gördükleri bu 'vaad edilen' topraklarda "Açık Kader" fikrine ve "Amerikan Rüyası"na kapılmışlar ve muhalif olarak gördükleri yerlileri ve farklı din ve dünya görüşüne sahip olanları şiddetle cezalandırmışlardır. Hemen hatırlanmalıdır ki, Hawthorne'un eserleri Püritanizm eleştirisi olarak okunabilir. Bu eserler esasen tarihsel anlatılardır, Püritanizmi yeniden işlerler, Amerikan tarihinde sanatın toplumdaki yeri, günah, suçluluk duygusu, suç ve ceza hakkında daha derin anlamlar ararlar.²³

¹⁹ Emory Elliott, "The Legacy of Puritanism, Divining America", TeacherServe©, National Humanities Center, <http://nationalhumanitiescenter.org/tserve/eighteen/ekeyinfo/legacy.htm> (10.01.2016).

²⁰ Wendy C. Graham, *Gothic Elements and Religion in Nathaniel Hawthorne's Fiction*, Marburg: Tectum Verlag DE, 1999, s. 59.

²¹ Thomas Ladenburg, "Amerika's Manifest Destiny", *Digital History*, s. 40-41 http://www.digitalhistory.uh.edu/teachers/lesson_plans/pdfs/unit5_8.pdf, (15.01.2016).

²² http://home.arcor.de/vhailor/413_FF_Fact_file_3_NRW.pdf, s. 1, (14.01.2016).

²³ Imene, *a.g.e.*, s. 38.

Hawthorne'un doğduğu yer olan Salem, 1600'lerde İngiliz Püritanların en erken Amerikan yerleşimlerinden biridir. Hathorne²⁴ ailesinden ilk göçmen William Hathorne, 1630'da Salem'e yerleşir ve temellerini teokratik bir toplum olarak kuran koloninin önde gelen kişilerinden biri olur. Pek çok resmî görevde bulunan William Hathorne yargıçlık da yapar ve Kızılderililer'in kendi topraklarından atılması için yapılan savaşlarda binbaşı olarak görev alır. Erken Püritan yerleşimciler için masumiyet, siyasî veya dinî inançları kendilerinininkinden farklı olanlardan arınma anlamına gelir. William Hathorne da Kızılderilileri, Quakerları,²⁵ 'cadılar'ı ve her türden suçluları şiddet kullanarak arındıran acımasız sertliğiyle tanınır. Oğlu Yargıç John Hathorne da babası kadar serttir ve cadıları yakarak veya asarak New England'ı arındırmaya çalışır.²⁶

Her ne kadar Püritan ayrılıkçılar Amerika'da yeni bir cennet bulmak için Atlantik'i geçseler de Püritan cemaatte hırsızlar, katiller ve zina yapanlar da vardır. Yakalandıklarında William ve John Hathornelar gibi acımasız yargıçlar tarafından şiddetle cezalandırılırlar²⁷ ya da en azından teşhir iskeleleri bu tür insanlarla doludur. Kurulan yerleşim yerlerinin yeni olmasına rağmen, mezarlıkların doluluğu ve hapishanelerin eskiliği dikkat çekicidir. Bu durum *Kızıl Damga'nın* "Hapishane Kapısı" başlıklı birinci bölümünde şöyle ifade edilir:

Yeni bir koloninin kurucuları başlangıçta nasıl mutluluk ve faziletten meydana gelen bir ütopya hayal etmiş olurlarsa olsunlar, bu bâkir toprakların bir kısmını mezarlık, bir kısmını ise hapishane yeri olarak ayırmanın gerekliliğini geç olmadan fark etmişlerdir. Boston'un ilk sakinlerinin, Isaac Johnson'ın kendi arsasında bulunan mezarının etrafını çerçeveleyerek, sonradan Kral Kilisesi'nin mezarlığının başlangıç noktasını oluşturmaları ile, Cornhill civarında ilk hapishane binasını kurmalarının aynı döneme denk gelişi bunun açık bir örneğidir. Şehrin kuruluşundan on beş yirmi yıl kadar sonra ahşap hapishane binası artık hava koşullarının ve yaşının tüm izlerini taşımaktaydı ve bunlar binanın zaten soğuk ve karanlık olan görüntüsüne daha da kasvetli bir ifade veriyordu. Meşe kapının üzerinde bulunan demir parçalardaki pas, hapishane binasının Yeni Dünya'da rastlanabilecek en eski şey olduğu izlenimini yaratıyordu. Suçla ilgili herkes ya da her şey gibi, hapishanenin de asla bir gençlik dönemi olmamışa benziyordu. (KD 48)

Dedelerinin yaptığı zulüm ve âdil olmayan suçlamalar ve infazlardan dolayı Nathaniel Hawthorne her zaman sıkıntı duymuş, doğduğunda dedelerinin ölümünden yüz yıldan fazla bir zaman geçmesine ve Hathornelar neredeyse unutulmuş bir aile olmasına rağmen, kendisini suçluluk duygusundan asla kurtaramamıştır. Nitekim yazdığı eserlerde, Püritan dedeleriyle kurduğu derin bağ

²⁴ Nathaniel Hawthorne, soyadı olan Hathorne'a muhtemelen yazım açısından bir kolaylık ya da ailesinden dolayı hissettiği suçluluk hissinden 1827 yılında "w" harfi eklemiştir.

²⁵ Quakerlar ya da Dostlar olarak bilinen (Quakers ya da Friends) Büyük Britanya'da doğan ve sonra Kuzey Amerika'da yayılan sosyal aktivizm, pasifizm, Kızılderililer'e âdil davranış ve kadınlar için eşitliği savunan mezhep taraftarları.

²⁶ Meltzer, *a.g.e.*, s. 10.

²⁷ Meltzer, *a.g.e.*, s. 11.

sonucu oluşan bir tür yaralı bilincin etkisi hissedilir.²⁸ Örneğin *The House of the Seven Gables*'da öne çıkan ahlâki mesaj, bir kuşağın kendinden önceki kuşağın günahlarını ya da hatalarını tevarüs ettiği'dir.²⁹ *Kızıl Damga* Hawthorne'un New England kolonisini karakterize eden katı ve kasvetli Püritanların en iyi temsili olarak kabul edilir.³⁰ *Kızıl Damga*'nın birinci kısmı Gümrük Dairesi'nde yer alan aşağıdaki uzun alıntıda Hawthorne'nun sözü edilen yaralı bilinci şöyle yansıtır:

Aile içinde, kuşaklar boyunca, hatırası loş bir görkemle saklanan bu ilk Briton'u anımsadığım kadarıyla küçüklüğümde hayalimde canlandırdım. Hâlâ da aklımın içinde dolaşır ve şehrin şimdiki durumuyla karşılaştırmakta zorlandığım, geçmişte evde olma duygusu yaratır içimde. Burada ikamet etmeye, bu ağırbaşlı, sakallı, koyu renk pelerini ve yüksek şapkalı büyük büyük dedemin –ki kendisi Kutsal Kitabı ve kılıcıyla önceden gelip, azametli görüntüsüyle bu ayak basılmamış yollarda yürüyen, hem savaş hem de barış zamanında adından övgüyle söz ettiren bir insanmış– yüzü tanınmayan ve adı pek seyrek duyulan kendimden fazla hakkı olduğunu düşünüyorum. O bir asker, bir kanun yapıcı, bir yargıç, kilisede bir idareciydi; bütün Püritan özelliklerine, iyisine de kötüsüne de sahipti. Aynı zamanda oldukça fazla olan iyiliklerinden çok daha uzun süre konuşulacağından korktuğum Quakerlar'ın da hikâyelerinde dedikleri gibi mezheplerinden bir kadına karşı son derece şiddet dolu tavrıyla anımsanıyorlar. Oğlu da babasının acımasızlığını genler yoluyla almışa benziyordu; cadı avlarının en önde gelen isimlerindendi ve bu insanların kanlarını üzerinde taşıyordu. Bu öyle derin bir lekeydi ki, Charter Caddesi'ndeki mezarlıkta kurumuş kemikleri, tümüyle toprağa karışmadıysa, hâlâ bu lekeyi taşıyor olmalı! Atalarım, hiç pişman olup, insanlara çektirdikleri eziyetler için Tanrıdan af dilediler mi ya da farklı bir varlık durumunda bunların ağır sonuçları altında inliyorlar mı bilmiyorum. Yapmış oldukları her şey konusunda, onların torunu yazar olan ben, bütün ayıplarını üzerime alıyor ve onlar için okunan bütün lânetlerin ortadan kalkması için dua ediyorum. (KD 16-17)

Belki de bu yüzden Hawthorne diğer yazarlardan çok daha canlı bir biçimde Püritanizm üzerinde durmuş, Püritanizmin karmaşıklıklarını ve 19. yüzyıla devreden mirasının ölü ve yaşayan boyutlarını böylesine etkili biçimde okura aktarmıştır.³¹

Kızıl Damga (The Scarlet Letter)

Nathaniel Hawthorne'un *Kızıl Damga*'sında betimlenen Püritan toplum, "Püriten kasvetinin vârisleri olarak" (KD 217) katı yasalarla yönetilen, sert, donuk

²⁸ Meltzer, *a.g.e.*, s. 14.

²⁹ "Suça sürükleyen zayıflıklar ve hatalar, kötü tutkular, aşağı eğilimler ve ahlâki hastalıklar bir kuşaktan diğerine devredilir". *The House of the Seven Gables*, Airmont, New York, 1963, s. 112-113.

³⁰ Deborah L. Madsen, "Hawthorne's Puritans. From Fact to Fiction", *Journal of American Studies*, 33.3 1999, s. 516.

³¹ Millicent Bell, *Hawthorne and the Real: Bicentennial Essays*, Ohio State University Press, Columbus, 2005, s. 85.

ve karanlık bir toplumdur. İnsanî ve doğal davranış döngüsünün dinî normlarla belirlendiği bu toplumda yaşayan her birey, Kalvinizm'in buyurduğu üzere, özgürlüğün kısıtlanmasına razı olmak zorundadır.³² Her türlü eğlenceden uzaktır ve sadece çalışmak ve ibadet etmek zorundadır. *Kızıl Damga*'da anlatıcı bu durumu şöyle tespit eder: "...ilk göçmenlerden sonra gelen kuşak, Püritenliğin en koyu renklerine büründü ve ulusal görüntüyü öyle bir kararttı ki, uzun yıllar bu durum tersine çevrelemedi. O unuttuğumuz neşeli olma sanatını yeniden öğrenmemiz gerekiyor" (KD 219).

Kızıl Damga, "Gümrük Dairesi: Kızıl Damga'ya Giriş" başlıklı uzun bir önsözle (KD 11-47) başlar. Burada ilginç olan nokta, yazar Hawthorne ile anlatıcı arasındaki birebir benzerliktir. Hawthorne da yukarıda belirtildiği gibi Gümrük Dairesi'nde müfettiş olarak çalışır, bu işi anlatıcı gibi siyasî değişikliklerden dolayı kaybeder. Onun da anlatıcının gibi lânetli bir miras bırakan Püritan ataları vardır. Dolayısıyla bu bölümdeki isimsiz anlatıcı yazarın kendisiymiş gibi görünür. Yazar kendisini Salem, Massachusetts'deki Gümrük Dairesi'nde (Custom House) müfettiş olarak tanımlar. Joel Pfister'in de belirttiği gibi, İngilizce'de "custom" sözcüğü, hem gümrük hem de gelenek, örf, âdet, âdâp anlamına gelmektedir. Yazar/anlatıcı burada hem literal anlamda bir gümrük müfettişidir hem de kendi kültürünün âdetlerini, alışkanlıklarını, anlamlandırma kalıplarını eleştirel olarak inceleyen bir figür durumundadır. Kendi ideolojik tercihlerinin ötesine geçip öz eleştiriye ve genel anlamda bir toplum eleştirisine girer.³³

Burada anlatıcı toplumsal eleştiriye girerken romanı nasıl yazmaya başladığından da bahseder. Gümrük Dairesi'nin kullanılmayan bir odasında bir evrak tomarına rastlar. Bu evrakın arasında "A" şeklinde kıvrık, altın işlemeli bir bez ve bir el yazmasının bulunduğu bir paket vardır. Anlatıcının zamanından yüz yıl önceki bir müfettişin, Jonathan Pue'nun kaleme aldığı el yazması "yarım düzinelik" (KD 37) evrakta anlatıcının zamanından iki yüzyıl kadar önce (yaklaşık olarak 17. yüzyılın ortalarında) meydana gelen bir olay anlatılır. Anlatıcı Gümrük Dairesi'ndeki işinden olunca, el yazmasına kaydedilen olayların kurgusal bir açıklamasını yazmaya karar verir ve sonuçta *Kızıl Damga* ortaya çıkar. Anlatıcı burada kurguya gerçekçi bir hava katmak için elinden geleni yapar, öyle ki bu önsözün romana dâhil olup olmadığı konusunda okur tereddüte düşer. "Belgelerin orijinaleri gördüğüm en tuhaf eski eser olan kırmızı harfle birlikte hâlâ bendedir ve kapım, öyküden etkilenecek bunları görmek isteyen herkese ardına kadar açıktır" (KD 37). Ancak yine de unutulmamalıdır ki, anlatıcı/yazarın deyişiyle, sanat ve edebiyat faaliyetiyle "gerçek ve düş ... buluşabilir ve her biri karşısındakine kendinden bir şeyler bulaştırabilir" (KD 39).

Romanın dört ana karakteri çözümsüz bir yaşam durumu ağında birbirlerine sıkıca bağlanmışlardır. Bu karakterler Hester Prynne, Roger Chillingworth, Arthur

³² Imene, *a.g.e.*, s. 2.

³³ Joel Pfister, "Hawthorne as Cultural Theorist", *The Cambridge Companion to Nathaniel Hawthorne*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, s. 35-36.

Dimmesdale ve Pearl'dür. Evli ve genç bir kadın olan Hester, 17. yüzyıl bilim adamı ve kendisinden epey yaşlı olan kocasından uzakta Püritan New England'da yaşarken gayri meşru bir çocuk, Pearl'ü dünyaya getirir. Öldüğü sanılan kocası Roger Chillingworth, New England'a vardığı gün, gayri meşru ilişkisinden ve bebeğin babasının adını söylemeyi reddetmesinden dolayı karısını ömür boyu elbisesinin üzerine kırmızı renkte A³⁴ harfi olan bir bezi takmakla ve o gün için teşhir iskelesinde, halkın önünde, kucağında yeni doğurduğu bebekle beklemekle cezalandırılmış bulur. Roman bu sahneyle başlar. Daha açılış paragrafında yer alan hapisane kapısı betimlemesi, kapının önünde toplanan kalabalığın acımasız yüzlerini imler: "...kapısı, üzerinde sivri demir parçaları çakılmış meşeden olan ahşap bir bina" (KD 48). Hapisane kapısı Glazier'e göre bozulmuş Kalvinizm'in bir sembolüdür. Hem bu kapı hem de insanların yasaklayıcı özelliği Kalvinizmin ahlak dışı gücüne, "o uygar toplumun oldukça erken açan kara çiçeği"ne (KD 48) bir gönderme yapar.³⁵

Chillingworth intikam yemini eder ve bebeğin babasının kimliğini açığa çıkarmayı takıntı haline getirir: "Bu adamı kitaplardan gerçekle ilgili bilgileri aradığım gibi, simyada altın aradığım gibi arayacağım. Karşıma çıktığı zaman içgüdüsel olarak anlayacağım onun olduğunu. Karşımda titrediğini göreceğim ve bir gün ben de nedensiz ürperivereceğim. Er geç avcuma düşecek!... Göstermelik şerefının arkasına saklansın kendini saklayabilirse. Ama eninde sonunda bulacağım onu" (KD 74). Bu amaçla kimliğini gizler ve kendisini doktor olarak tanıtır. Hester'den de kimliğini ifşa etmemesi için söz alır (KD 75). Daha sonra bir dedektif gibi iz sürerek Hester'in çocuğunun babasının Salem'de Püritanlar arasında bir aziz kadar kutsal sayılan genç rahip Arthur Dimmesdale olduğunu öğrenir. Oysa o dönemde Püritan cemaatte "rahipler toplumsal düzenden sorumlu kişilerin başında geliyor"du (KD 190).

Püritanizmin Amerika'ya yayıldığı dönemde kiliselerin yaşayan azizlerden, yani inayete erenler ya da günahsız yaşayanlardan oluşması gerektiğine inanılırdı. Bu yüzden rahiplerin "davranışları toplumun kuralları, ilkeleri ve hatta önyargıları tarafından büyük ölçüde kısıtlanıyordu" (KD 190). Bu doktrin, İngiltere'de olduğu gibi kilisenin devleti desteklemesi gerektiğini savunan otoriteye karşı bir reddiyedir. Püritanlar kilisedeki hiyerarşik sisteme (rahip, piskopos ve başpiskopos) karşı çıkıyorlardı. Kilise cemaatinin kendi din görevlilerini seçme ve atama hakkına sahip olması gerekiyordu.³⁶ Püritanlar cahil bir dünyada dinî bir görüş ifade edebileceklerine inanıyorlardı. Bu amaçla üyelerinin çoğu Oxford veya Cambridge'den dereceler almış eğitilmiş bir grup oluşturdular. Bu din görevlilerinin Tanrı Kelâmı'nı samimi olarak bildiklerine inanıyorlardı. Onlara göre bu din

³⁴ A harfi İngilizce'de zina yapan kadın anlamına gelen "Adulteress" sözcüğünü imler.

³⁵ Lyle Glazier, *Decadence and Rebirth, Hacettepe Lectures in American Literature*, Hacettepe University Publications, Ankara, 1971, s. 19.

³⁶ J. A. Leo Lemay, *An Early American Reader*, United States Information Agency, Washington, DC, 1993, s. 173-174.

görevlileri sadece Tanrı Kelâmı'nın ilmini yapmış olmakla kalmamış, aynı zamanda Tanrı Kelâmı, onların bir parçası haline gelmişti. William Perkins'in de belirttiği gibi bu görevlilerin tebliğ edilecek doktrine ilişkin içsel bir duyguya sahip olmaları gerekiyordu. Kendilerinin ilâhî bir biçimde etkilenmeleri gerekiyordu ki, onlar da diğer insanlarda ilâhî etkilenmeyi uyandırabilsinler.³⁷ Püritan cemaat, Tanrı Kelâmı'nı söylemekten başka hiçbir şeyin önemli olmadığını rahiplerinin takva ile Hz. İsa'yı yüceltiklerini düşünüyorlardı.³⁸ Öte yandan "rahiplik, siyasete oranla çok daha zekâ gerektiren bir meslekti; ...toplum rahiplere hemen hemen taparcasına hürmet ettiği için, bu mesleğin, en hırslı insanları kendisine çekebilecek kadar güçlü bir çekiciliği vardı." Bu bağlamda romanda adı geçen Increase Mather, daha önce sözü edilen Cotton Mather'in babasıdır ve "siyasî gücü ... avucunun içinde" tutan rahipler arasında yer alır (KD 225). Siyasî hırsı olmayan Arthur Dimmesdale ise cemaatin "taparcasına hürmet ettiği" bir rahiptir. Halk onu "Cennetlik bir genç" olarak niteler: "İşte, yeryüzünde bir melek!" (KD 136). O, "Kilisede azizlik mertebesine ulaşmış bir rahip"tir (KD 233). Dimmesdale cemaatin kendisine bir azizmişçesine gösterdiği sevgi ve saygıyı düşündükçe suçluluk duygusu artar. Her ne zaman günahını itiraf etmek istese, zayıflığı onu engeller.³⁹ Bu yüzden suçluluk duygusu ve vicdan azabından dolayı huzur bulamayacaktır. "İman ve kutsallığın doruklarına çıkabilecek biri" olan Rahip Dimmesdale, bu durumdan ötürü kendisini bu yükün altında ezen kaderine boyun eğmek zorunda kalıyordu. Bu yük, yeri göklerde olan ve sesini meleklerin dinleyip karşılık verecekleri bu adamı, en aşağı insanlarla aynı seviyede tutuyordu. Ancak onun günahkâr kardeşlerini bu kadar iyi anlamasını ve onlara böyle yardımcı olmasını sağlayan da yine bu yükü. Kalbi onlarınkiyle birlikte titriyor, onların acılarını kendi içine çekiyor, kendi kalbindeki acıyı da hüznü ve ikna edici sözlerle karşısındaki binlerce kalbe hissettiriyordu. Çoğu zaman yumuşak ve ikna edici olan bu sözler, zaman zaman korkunç bir hal alıyordu. Halk kendilerini böylesine etkileyen gücün ne olduğunu anlayamıyor, genç rahibi kutsal bir mucize olarak görüyordu. (KD 134-135)

İşlediği günah ve çarptırıldığı cezadan sonra "Utanç, ümitsizlik, yalnızlık" adlı üç "sert ve aksi öğretmen" in eğitiminden geçen ve bu eğitimle güçlenen ve pek çok doğru ve yanlış şey öğrenen (KD 189) Hester, romanın sonunda şefkat dolu öz güvenli bir kahraman olurken, işlediği "günahın zehri, ahlâki benliğinin her yanına hızla yayıl"an (KD 210) Dimmesdale, suçluluk duygusuyla yıkılır ve son vaazını verdikten sonra Hester'in yedi yıl önce kucağındaki bebeğiyle çıktığı gibi teşhir iskelesine çıkıp "taş kalpli" (KD 186) cemaatine günahını itiraf eder, Hester'dan kendisini bağışlamasını ister, kızı Pearl'i kucaklar ve son nefesini verir. Suçluluk duygusuyla dolu olan genç rahibe psikolojik işkence yaparak intikam almaya çalışan ve rahip son nefesini verirken defalarca "Avucumdan kaçtın!" (KD 241) diye

³⁷ Hughes Oliphant Old, *Worship: Reform According to Scripture*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2002, s. 79-80.

³⁸ Imene, *a.g.e.*, s. 28.

³⁹ Imene, *a.g.e.*, s. 81.

hayıflanan Chillingworth, bu saplantılı intikam arayışında ahlâki olarak aşağı dereceye düşer ve Dimmesdale öldüğünden dolayı “bütün güç ve enerjisi, bütün yaşama isteği ve zihinsel gücü birdenbire yok” olur, “tamamen kuruyup büzül[ür]” (KD 245) ve bir yıl geçmeden o da ölür. Mirasını Hester’in kızı Pearl’e bırakır. Yalnızca Hester geleceğe iyimser bir şekilde bakabilir, kızı Pearl’le birlikte Avrupa’ya gider, Pearl orada bir aristokratla evlenir. Hester geriye döner, hayatını hayır işlerine adar. A harfi artık bir utanç işareti değildir, “düşünce, çile ve fedakârlık yıllarından sonra kızıl harf, herkesin nefretini çeken bir damga olmaktan çıkmış, hüznle anılan ve korkuyla birlikte saygı da uyandıran bir işaret” (KD 247) haline gelmiştir. Hester ölünce Dimmesdale ile tek bir mezar taşı altında birleşirler. A harfi mezar taşının üzerine bir arma gibi kazanmıştır (KD 248). Püritan toplum için annesinin günahının canlı sembolü olan Pearl,⁴⁰ romandaki toplumsal eleştirinin de sözcüsüdür. Pearl Püritan toplumun vicdanı olarak annesine önemli sorular sorar. Anlaşıldığı üzere romanda Püritan cemaatin ahlâk yasası yorumu ve bu yorumun ciddi bir eleştirisi yer almaktadır.

Bu dört karakter arasında Hawthorne, Chillingworth’ü affedilmez bir günahkâr olarak sunar. Çünkü o, başka bir ruhu, başka bir kalbi, sadece nasıl tepki vereceğini ortaya çıkarmak amacıyla çiğner. Dimmesdale’in içini gözetler ve mükemmel bir intikam arar. En kötü düşmanına en iyi arkadaş gibi görünür.⁴¹ Dimmesdale yaşamının sonunda günahını itiraf etmek için teşhir iskelesine çıkarken onu engellemeye çalışır. Burada Chillingworth’ün betimlenmesi dikkat çekicidir: “yaşlı Roger Chillingworth kalabalığın arasından sıyrılarak –yüzündeki ifade öyle kara, öyle endişeli ve öyle kötülük doluydu ki belki de cehennemden çıkıp gelmişti– öne atıldı. Eline geçirmiş olduğu bu zavallıyı yapmak istediği şeyden alıkoymak istiyordu” (KD 238). Esasen Hawthorne, Chillingworth’ü ahlâki ve dinî yozlaşmışlığın ana sembolü olarak kullanır. Nitekim Hester ile konuşmasında Chillingworth bunu şöyle ima eder: “Affedecek gücüm yok benim. O sözünü ettiğin güç yok bende. Uzun zamandır unutmuş olduğum inancım yeniden canlanıyor şimdi ve yaptıklarımızın, çektiklerimizin nedenini gösteriyor bana” (KD 163). İntikamı takıntı haline getirmeden önce bile Chillingworth sapkın bir ruhtur. Çünkü bu yaşlı adam genç Hester’ı sevmediği halde onunla evlenerek Hester ve Dimmesdale’in işlediği günahaftan daha büyük bir günah işlemiş ve genç rahibin savunmasız ruhunu gözetlemiştir.⁴²

Ahlâki ve dinî yozlaşmışlığın Chillingworth’e göre ikincil sembolü Dimmesdale, işlediği günahın sabit, ifade edilemez ve tahammül edilemez olduğunu düşünür. Bu günah ondan canlılığını soğurmakta, onu yıkmakta, varlığının özünü dağlamaktadır. Dimmesdale, bir yandan suçluluk duygusu ve vicdan azabıyla yaşarken bir yandan da cemaatinin kendisini idealleştirmesinin doğurmuş olduğu

⁴⁰ David Levin, *a.g.e.*, s. 15.

⁴¹ David Levin, *a.g.e.*, s. 14-15.

⁴² Glazier, *a.g.e.*, s. 20.

ikiyüzlülük duygusunun altında ezilmekte, sırrının yükünü sessizce taşımaktadır.⁴³ Bu sessizliği de şu şekilde haklılaştırmaya çalışır:

Suçlu oldukları halde insanların huzurunu bozmamak ve Tanrı'yı yüceltmek hevesiyle, kendi karalıklarını, kendi kirlenmişliklerini başkalarının önüne sermekten kaçınıyorlar. Çünkü bunu yaparlarsa artık iyilik de yapamayacaklar, günahlarını iyilik yaparak affettirmek olasılıkları da kalmayacak, işte bu nedenle kendileri büyük bir işkence çektikleri halde, kalplerinde o bir türlü kurtulamadıkları günahın lekesi olduğu halde, yeni yağmış kar kadar temiz görünerek insanların arasında dolaşıyorlar. (KD 125)

Nihayetinde anlatıcının da belirttiği gibi "Hiç kimse uzun süre kendisine ayrı, halka ayrı bir yüz takınmaz, çünkü sonunda kendisi de bunlardan hangisinin gerçek olduğunu bilemez bir duruma düşer" (KD 204). Kitabın sonunda en etkili vaazını verdikten sonra günahını itiraf etme gücünü bulur ve son nefesini verir. Anlatıcı, rahibin ölümünden sonra romanın ahlâki mesajlarından birini şöyle verir: "Dürüst ol! Dürüst ol! En kötü yanını değilse de, en kötü yanının ortaya çıkmasına yardım edecek bir özelliği açıkça göstermekten kaçınma!" (KD 244-245). Püritan cemaatinde ağzından çıkan sözlerin "Tanrı'nın ağzından dökülüyormuş gibi dinle[ndiği]" (KD 181) Dimmesdale, bu tür bir özelliği açığa vurmaktan korkmuş ve "ruhunun kara sırrını" (KD 136) ifşa etmekten kaçınmıştır. Bir yandan cemaatinin dinî ve ahlâki konularda şüphelerini ve endişelerini gideren bir rahip olarak bu imajı korumaya çalışır: "Bay Dimmesdale onlar için göklerin bilgelik, sevgi ve uyarı mesajlarını kendilerine ulaştıran ve bastığı toprak kutsanmış olan bir sözcüsüydü" (KD 135); diğer yandan bu imaja öylesine hapsolmuştur ki, istediği halde günahını itiraf edemez:

Bir defasında –hayır belki yüz defasında–gerçekten konuşacaktı. Konuşacaktı ama nasıl? Dinleyicilerine alçağın teki, hatta alçakların alçağı olduğunu, günahkârların en büyüğü, nefret edilmeye lâyık biri, akıl almayacak kadar kötü olduğunu ve Tanrı'nın nasıl olup da gazaba gelerek günahkâr bedenini onların gözleri önünde yakmadığına şaşırdığını söylemişti. Bundan daha açık bir konuşma olabilir miydi? Halkın birdenbire ayaklanması ve onu kirlettiği kürsüden yaka paça indirmesi gerekmez miydi? Hayır öyle olmamıştı. Bütün bunları dinlemişler ve rahiplerine daha derinden bağlanmışlardı. Rahibin bu kendi kendini mahkûm eden sözlerinde gizli olan korkunç anlamı fark edememişlerdi. (KD 136)

Dünyada azizlik mertebesine ermiş olan bu rahip, kendisini cezalandırmak için uygun olmayan çeşitli yollara da başvurur: "Gizli dolabında, kilit altında tuttuğu kanlı bir kırbaç vardı. Bu kırbaçla sık sık omuzlarını kırbaçlayan Protestan Püritan rahip, bunu yaparken acı acı gülümser ve bu gülüşlerin etkisiyle her seferinde kendine daha hızlı vururdu" (KD 137). Ayrıca günahının kefareti için oruç tutar, geceler boyu, bazen aydınlıkta bazen zifiri karanlıkta ibadet eder, "ancak bir türlü kendini bu günden kurtaramaz" (KD 137). İnsanların kendisine hürmet etmesi, kendisinin insanlar için "bir sürü iyilik" yapması, ona "daha fazla acıdan başka bir

⁴³ Benjamin Kilbourne, "Shame Conflicts and Tragedy in *The Scarlet Letter*", *Japa*, 53/2, s. 473.

şey ver"mez (KD 181); iyilik yapıyormuş gibi görüldüğünü, ama bunun sadece kendini kandırma olduğunu bilir. Kendisine ve Hester'a sorar: "Benimki gibi mahvolmuş bir ruh başka ruhları nasıl olur da kurtarır? Ya da kirlenmiş bir ruh, diğer ruhları günahlarından nasıl arındırır?" (KD 181). Günahının ve ikiyüzlülüğünün yükünden öyle bunalmıştır ki, ömür boyu elbisesinin üst tarafında kırmızı A harfinin işlendiği bir bez ile dolaşmak cezasına çarptırılan Hester'a bile gıpta ile bakar:

Günahımın kefaretinin fazlasıyla ödedim. Fakat pişmanlık adına, gerçek tövbe-kârlık adına hiçbir şey yapamadım. Gerçek bu! Öyle olmasa çoktan bu kutsallık giysilerimden sıyrılmış, insanların önüne beni mahşer gününde göreceklere biçimde çıkmış olurum. O kızıl damgayı göğsünün üzerinde açıkça taşıdığı için bir anlamda şanslısın Hester! Benim damgam gizli gizli, için için yanyor. (KD 181)

Kendi damgası hakkında söylediği, fiziksel anlamda da gerçektir, çünkü anlatıcı romanın sonunda "rahibin göğsünde, etinin üzerinde", "Hester'inkine tıpatıp benzeyen kızıl bir harf olduğunu gördüklerine yemin" eden izleyicilerden söz eder (KD 243). Aslında bu durum daha önce Roger Chillingworth ile Dimmesdale arasındaki bir sahnede de ima edilmiştir. Chillingworth sahte olan doktor sıfatıyla Dimmesdale'i sözde tedavi ederken, topladığı otlardan yaptığı ilaçlarla onu uyuttuğunda Dimmesdale'in gömleğinin düğmelerini açar ve göğsünü görür, "yüzündeki o hayret ifadesi, dehşet ve sevinç de neydi öyle?" diye sorar anlatıcı, "Sanki yalnızca yüzle ya da gözlerle ifade edilemeyecek kadar güçlü, aşırı bir sevinç [Chillingworth'un] o çirkin bedeninin her yanından fışkırıyor"du (KD 130), bu sevinçte "şaşkınlıkla karışık bir hayranlık" vardır (KD 131). Anlaşıldığı üzere Dimmesdale kendi kendine işkencenin bir örneği olarak A harfini kendi tenine kazımıştır.

Chillingworth ve Dimmesdale, Püritan inancının en temel ilkesi olan dürüstlük ilkesini ihlâl etmiştir. Bu ilke, yani Tanrı'ya ve dünyaya gerçekten ne olduğunu açıklamak, insanın gerçek inanan veya gerçek itirafçı olması için en temel zorunluluktur.⁴⁴ Chillingworth intikam hırsını gerçekleştirmek için kimliğini gizlemiş, Dimmesdale'in kendisine güvenmesini sağlamış ve hatta doktoru olarak onunla bir evde yaşamıştır. Romanın sonunda asla pişmanlık göstermemiş ve Püritan inancına göre Tanrı tarafından önceden lânetlenmiş biri olduğunu ispatlamıştır. Dimmesdale ise son nefesine kadar dürüst olamamış, böylece etrafındaki diğer bütün gerçekleri de yalan kılmıştır. Çünkü "Sahte bir insan için bütün evren sahtedir, dokunulamaz; elle kavramak istenince küçülür yok olur. İşte o insan da kendisini sahte bir ışık altında gösterdikçe yalnızca bir gölge olmaya başlar ve sonunda yok olur" (KD 138). Chillingworth'u gerçek kılan tek şey intikam hırsıyken, rahibi gerçek kılan tek şey sessizce tahammül etmeye çalıştığı acıdır.

⁴⁴ David Levin, *a.g.e.*, s. 14.

Yazar Dimmesdale'in psikolojik durumunu detaylarıyla verirken, Chillingworth'ü o kadar derin işlemez.

Hester sır olarak bir şey saklamaz, aslında ceza olarak taşıdığı A harfi, ironik bir biçimde, ona diğer insanların sırları konusunda bir kavrayış da verir. Zaten zaman geçtikçe bu harfin gerçek anlamı unutulur, insanlar Hester'ın iyiliklerinden dolayı bu harfin İngilizcede melek anlamına gelen Angel olduğunu ya da muktedir anlamına gelen Able olduğunu düşünürler. Ancak Dimmesdale kendisini halkın bakışından sakladığından dolayı günahkâr vicdanının burulmaları roman boyunca etkili bir biçimde verilir.⁴⁵ Burada ilginç olan husus, Dimmesdale son nefesinde göğsündeki günah sembolü "A" harfini gösterip günahını itiraf ettikten sonra halkın bu davranışını farklı şekillerde yorumlamasıdır. Kimileri bu harfi gördüğünü kabul ederken, kimileri ise bu harfi gördüğünü ya da rahibin bir itirafta bulunduğunu reddeder. Onlar Dimmesdale'in düşmüş bir kadının kollarında ölecek kendi ölümünü yol gösterici bir kıssaya dönüştürdüğüne inanırlar. O bir azizdir ve son nefesinde ettiği itirafın Hester'ın "kızıl damgayı taşımasına neden olan suçla bir ilgisi" yoktur. "Bu oldukça saygıdeğer tanıklara göre" rahibin bu davranışı "insanın doğruluktan yana en üst seviyeye ulaşmış olmasının bile ne kadar boş olduğunu" gösterme amacı taşır. "Yaşamı, insanlığın mâneî refahı için gösterdiği çabalarla tükendikten sonra, ölümü de ders alınacak bir öykü olmuş ve rahip, hayranlarına Sonsuz Saflığın gözünde hepimizin birer günahkâr olduğumuz yolunda güçlü, acıklı bir ders vermişti" (KD 244). Böyle bir düşünce şekli o dönem Püritanları için son derece doğaldır, çünkü saygıdeğer rahip Arthur Dimmesdale, Tanrı'nın seçilmiş kullarından ve Püritan kilisesinin canlı azizlerindedir.

Sonuç olarak Hawthorne Kızıl Damga'da Püritan tarihini eleştirirken, Püritanizmi topyekün bir eleştiri yağmuruna tutmamıştır. Yazar Püritanizmin bozulmuş özelliklerini eleştirmiştir. Püritanların insan ruhuna zarar verecek şekilde kendi dogmatik inançlarına yapışmalarına karşı çıkmış, trajik sonuçlar doğuran katılıklarına işaret etmiş, özde Püritan temel özelliğini korumak için bozulmuş bir Püritanizme saldırmıştır. Hawthorne özellikle Dimmesdale üzerinden kişiliksizleşme, kendine yabancılaşma ya da benlik yitimine ve bunun doğal sonucu olarak soyut ilkeler için din, siyaset veya iş alanları gibi toplumsal alanlarda katı bir faaliyete karşı çıkar. Ancak Püritanizmin vicdan, öz belirlenim ve tek tek insan ruhlarının mahremiyetine vurgusunu savunur. İnsan doğasının gizli derinliklerini açacak olan anahtar, sevgidir. Bu sevginin insancılığı bir yüreğin bir başka acı çeken yürek için duyduğu sempatide ve empatide vücut bulur.⁴⁶ Ayrıca Püritanizmin sorumluluk üzerine vurgusu da ihmal edilmez. Hawthorne, kendini gerçekleştirme temasını Hester, kendini yok etmeyi Dimmesdale, intikamı da Chillingworth üzerinden ele alır.⁴⁷ Chillingworth burada Affedilmez Günah'ı temsil eder, çünkü Hester ya da Dimmesdale'in aksine hiç pişmanlık göstermemiş, insan

⁴⁵ Ian Ousby, *An Introduction to Fifty American Novels*, Pan Books, London, 1979, s. 53.

⁴⁶ Glazier, *a.g.e.*, s. 9.

⁴⁷ Glazier, *a.g.e.*, s. 20.

ruhuna tecavüz etmiştir, bu yönüyle bozulmuş Püritan inancını sembolize eder.⁴⁸ Hawthorne yazdığı eserlerle ancak özellikle *Kızıl Damga* ile kendi dedelerinin din adına işlediği günahlarla, suçlarla bir hesaplaşmaya girmiş, yine de Püritanizmin özünü korumaya çalışmıştır. Püritanların tarihçisi ve eleştirmeni gibi hareket ederek⁴⁹ New England geleneklerine ve Püritan yaşam tarzına odaklanmış, Püritanist inancın bozulmuş yönlerini açıkça eleştirmiştir. Her ne kadar dedelerinin uyguladığı Püritanizmi eleştirse de eleştirileri geçerliliğini günümüzde de korumaktadır.

Kaynakça

- Bell, Millicent, *Hawthorne and the Real: Bicentennial Essays*, Ohio State University Press, Columbus 2005.
- 2. Elliott, Emory, "The Legacy of Puritanism, Divining America", TeacherServe©, National Humanities Center, <http://nationalhumanitiescenter.org/tserve/eigheten/ekeyinfo/legacy.htm>, (10.01.2016)
- Fujie, Keiko "Hawthorne's Light & Dark in *The Scarlet Letter*", *Osaka Literary Review*, 1980-11-30, s. 116-127.
- Glazier, Lyle, *Decadence and Rebirth, Hacettepe Lectures in American Literature*, Hacettepe University Publications, Ankara 1971.
- Graham, Wendy C., *Gothic Elements and Religion in Nathaniel Hawthorne's Fiction*, Tectum Verlag DE, Marburg 1999.
- Güriz, Adnan, "Avrupada Reform Hareketi ve Mülkiyet Sorunu", <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/38/335/3397.pdf> 256-257, (05.01.2016).
- Hall, Kevin, *Calvinism, Introduction to the Study of Calvinism*, <http://www.biblestudyguide.org/ebooks/kevinhall/calvinism-te.pdf>, (07.01.2016).
- Hawthorne, Nathaniel, *Kızıl Damga*, çev. Z. Gülümser Ağırer Çuhadar, Arion Yayınevi, İstanbul 2002.
- _____ *The House of the Seven Gables*, Airmont, New York 1963.
- Horton, Michael, *For Calvinism*, Zondervan, Michigan 2011.
- Imene, Kahhoul, *Puritanical Dimensions in The Scarlet Letter: Moral Demands Versus Individual Needs*, Mohamed Khider University – Biskra Faculty Of Letters and Languages Department of Foreign Languages, English Branch, Algeria 2011/2012.
- Kilbourne, Benjamin "Shame Conflicts and Tragedy in *The Scarlet Letter*", *Japa*, 53/2, s. 465-483.
- Ladenburg, Thomas, "Amerika's Manifest Destiny", *Digital History*, s. 40-41 http://www.digitalhistory.uh.edu/teachers/lesson_plans/pdfs/unit5_8.pdf, (15.01.2016).

⁴⁸ Glazier, a.g.e., s. 20.

⁴⁹ Ousby a.g.e., s. 47.

-
- Lemay, J. A. Leo, *An Early American Reader*, United States Information Agency, Washington DC. 1993.
 - Levin, David, "Nathaniel Hawthorne, *The Scarlet Letter*", *The Voice of America, Forum Lectures, The American Novel*, United States Information Agency, Washington DC. 1977, s. 10-17.
 - Levin, Harry, *The Power of Blackness*, Vintage Books, New York, 1958.
 - Madsen, Deborah L., "Hawthorne's Puritans. From Fact to Fiction", *Journal of American Studies* 33.3 1999, s. 509-517.
 - Meltzer, Milton, *Nathaniel Hawthorne: A Biography*, Twenty-First Century Books, Minneapolis 2007.
 - Old, Hughes Oliphant, *Worship: Reform According to Scripture*, Westminster John Knox Press, Louisville 2002.
 - Ousby, Ian, *An Introduction to Fifty American Novels*, Pan Books, London 1979.
 - Pfister, Joel, "Hawthorne as Cultural Theorist", *The Cambridge Companion to Nathaniel Hawthorne*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 35-59.
 - Ruland, Richard; Bradbury, Malcolm, *From Puritanism to Postmodernism: a History of American Literature*, Penguin Books, New York, 1991.
 - Torun, İshak, "Kapitalizmin Zorunlu Şartı 'Protestan Ahlâk' ", *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 2002, III/2, 89-98.
 - http://college.cengage.com/english/lauter/heath/4e/students/author_pages/early_nineteenth/hawthorne_na.html, (06.01.2016).
 - http://home.arcor.de/vhailor/413_FF_Fact_file_3_NRW.pdf, s. 1, (14.01.2016).

Puritanism and Religious/Moral Corruption: *The Scarlet Letter* by Nathaniel Hawthorne*

İsmail ÖĞRETİR**

Abstract

Puritanism, theologically rooted in Calvinism, has an important place to evaluate the current religious, cultural, political, economic, and social panorama of the U.S. The first Puritans who came to America in 1620 settled in Plymouth, Massachusetts, in the 1630s a second immigration wave began. This group established a community called Massachusetts Bay Colony in an area known today as Boston. This Puritan community which did not tolerate any dissenting religious or world views is the very center of *The Scarlet Letter* by Nathaniel Hawthorne. Hawthorne who produced original works as a moralist in the period known as the American Renaissance was distressed and had a guilty conscience because of cruelty and unfair accusations and executions by his great great father and great father as judges at that time. Perhaps due to this fact, he tried to describe the moral law against the Puritan history and to show the corrupted aspects of Puritan faith while reproducing the gloomy Puritan world literally in his works. In this study the relationship between the life of Hawthorne and his work, his criticism of Puritan America, and religious/moral corruption are treated through his masterpiece, *The Scarlet Letter*.

Keywords: Nathaniel Hawthorne, *The Scarlet Letter*, Puritanism, religious/moral corruption

Püritanizm ve Dinî/Ahlâki Yozlaşma: Nathaniel Hawthorne'un *Kızıl Damga'sı*

Özet

Teolojik kaynağını Kalvinizm'den alan Püritanizm, Amerika Birleşik Devletleri'nin bugünkü dinî, kültürel, siyasî, ekonomik ve toplumsal panoramasının değerlendirilmesinde önemli bir yer tutar. 1620'de Amerika'ya ilk gelen Püritanlar Plymouth, Massachusetts'de bir koloni kurmuşlar, 1630'lu yıllarda ikinci bir göçmen dalgası başlamıştır. Bu grup

* This paper is the English translation of the study titled "Püritanizm ve Dinî/Ahlâki Yozlaşma: Nathaniel Hawthorne'un *Kızıl Damga'sı*" published in the 3th issue of *İlahiyat Akademi*. (İsmail ÖĞRETİR, "Püritanizm ve Dinî/Ahlâki Yozlaşma: Nathaniel Hawthorne'un *Kızıl Damga'sı*", *İlahiyat Akademi*, sayı: 3, 2016, s. 113-130.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Assoc. Prof. Dr., Atatürk University, Faculty of Letters, English Language and Literature, Academic Member, iogretir@erzurum.edu.tr.

Puritanism and Religious/Moral Corruption: The Scarlet Letter by Nathaniel Hawthorne

günümüzde Boston olarak bilinen bölgede Massachusetts Bay Colony adını verdikleri bir cemaat kurmuşlardır. Kendi dışındaki din ve dünya görüşlerine müsamaha göstermeyen bu Püritan cemaat, Nathaniel Hawthorne'un *Kızıl Damga*'sının tam da merkezini oluşturur. Amerikan Rönesansı olarak bilinen dönemde bir ahlâkçı olarak özgün eserler veren Nathaniel Hawthorne, dedelerinin koloni yıllarında Püritan olmayanlara karşı yargıç olarak gerçekleştirdikleri zulüm ve adil olmayan suçlamalar ve infazlardan dolayı her zaman sıkıntı duymuş, kendisini suçluluk duygusundan kurtaramamıştır. Belki de bu yüzden *Kızıl Damga* adlı eserinde kasvetli Püritan dünyasını aslına uygun biçimde yeniden üretirken, Püritan tarihine karşı ahlâk yasasını betimlemeye ve Püritan inancının bozulmuş yönlerini gözler önüne sermeye çalışmıştır. Bu çalışmada Nathaniel Hawthorne'un yaşamıyla yazdığı eser arasındaki ilişki, Püritan Amerika eleştirisi ve dinî/ahlâki yozlaşma, başeseri *Kızıl Damga* üzerinden ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Nathaniel Hawthorne, *Kızıl Damga*, Püritanizm, dinî/ahlâki yozlaşma

“...it is impossible to fill the gap sins create in one's spirit in this mortal world.” *Kızıl Damga*, 190

Nathaniel Hawthorne who produced authentic works in a period known as the American Renaissance in the 1850s with famous authors such as Ralph Waldo Emerson, Henry David Thoreau, Walt Whitman, Edgar Allan Poe, Emily Dickinson and Herman Melville¹ is recognized as a moralist and artist. He is regarded as an ethical icon in assessing the ethical complexity of American life, a supporter of universal and timeless basic ethical values and a master in literature. The main topics he was interested in as a moralist included pride and isolation or main sins and downfall through theological terminology. His romance theory and symbols, parables and images he used are also interesting.² These are actually closely related to one another. Hawthorne's internal and ethical world is actually integrated with the external and aesthetic world. He resides in both ethical and aesthetic worlds. While addressing serious messages as a moralist, he meticulously reviews these messages as an artist.³ Hawthorne, defining his novels as “psychological romance”, states that “he has dug a tunnel into the depths of our common nature”.⁴ He attempts to depict the ethical law against the Puritan history in his works ranging from *Twice Told Tales*⁵ (first volume: 1837, second volume: 1842) to uncompleted *Dolliver Romance* (1863). He recreates the gloomy Puritan world in line with its

¹ Milton Meltzer, *Nathaniel Hawthorne: A Biography*, Twenty-First Century Books, 2007, Minneapolis, p. 9.

² Keiko Fujie, “Hawthorne's Light & Dark in *The Scarlet Letter*”, *Osaka Literary Review*, 1980-11-30, p. 116.

³ Harry Levin, *The Power of Blackness*, Vintage Books, New York, 1958, p. 68.

⁴ David Levin, “Nathaniel Hawthorne, *The Scarlet Letter*”, *The Voice of America, Forum Lectures, The American Novel*, United States Information Agency, Washington DC., 1977, s. 11.

⁵ Hawthorne's works which have been translated to Turkish will be cited with their Turkish titles while untranslated works will be presented in their original titles.

original form. Hawthorne states that this Puritan world is actually a world in itself.⁶ This study examines the relationship between Nathaniel Hawthorne's life and his works and reviews the Puritan America criticism and religious/ethical corruption through his masterpiece *The Scarlet Letter*⁷.

Nathaniel Hawthorne

Nathaniel Hawthorne, one of the leading novelists and short story writers of the United States, was born on July 4, 1804 in Salem, Massachusetts and died on May 19, 1864 in Plymouth, New Hampshire. He is a master in allegorical and symbolic story writing, and he is well-known with his works *The Scarlet Letter* (1850), *The House of the Seven Gables* (1851) and *The Blithedale Romance* (1852). Hawthorne's literary career was shaped through the milestones in his life. These milestones can be briefly examined. After Hawthorne's father, a ship captain, died in 1808, his mother returned to Mannings, her family, together with his son and two daughters. Hawthorne spent the period between 1816 and 1819 along with his mother and daughter in Raymond, Maine. They returned to Salem later, and Hawthorne both studied to go to college and worked in Mannings' office. He received education in Bowdoin College between 1821 and 1825. He was influenced by the Scottish philosophers there and had interest in the idea that wills are organized when awake rather than sleeping and that a total mental ideology with separate but interactive powers (perception, mind, memory, ideological association and imagination) and the concept of estimation require activeness in all skills and senses, which can be felt in his novels. His relationship with three classmates from Bowdoin College lasted throughout his life: Franklin Pierce became the fourteenth president of the United States; Horatio Bridge helped publish the first book; and Henry Wadsworth Longfellow revised his first book. He published *Fanshawe*, a novel reflecting his college experiences, through his own means in 1828, but he rejected the same work later. He aimed to publish some of his short stories as compilations but as he found no publishers, he demolished some of these while sending some to the journals. He served as the editor of *The American Magazine of Useful and Entertaining Knowledge* with his sister's assistance in 1836 and wrote *Peter Parley's Universal History*, a bestseller book for children.⁸

⁶ Kahhoul Imene, *Puritanical Dimensions in The Scarlet Letter: Moral Demands Versus Individual Needs*, Mohamed Khider University – Biskra Faculty of Letters and Languages Department of Foreign Languages English Branch, 2011/2012, Algeria, p. 6.

⁷ Nathaniel Hawthorne, *Kızıl Damga*, trs. Z. Gülümser Ağırer Çuhadar, Arion Yayınevi, İstanbul, 2002. The references to the novel will be reflected as *SL* along with the page numbers in parenthesis.

⁸ http://college.cengage.com/english/lauter/heath/4e/students/author_pages/early_nineteenth/hawthorne_na.html, (06.01.2016).

Puritanism and Religious/Moral Corruption: The Scarlet Letter by Nathaniel Hawthorne

When Hawthorne published *Twice-told Tales* in 1837, Longfellow — one of the well-known literary figures of the era — complimented Hawthorne for his poetic abilities, style, and contents specific to New England. *The Minister's Black Veil*, an anecdote on the crimes people hide from each other and the dangers arising from one's business with oneself only is like an indicator of *The Scarlet Letter*. However, *My Kinsman, Major Molineux* and *Young Goodman Brown*, two more complicated stories which are not included in *Twice-told Tales*, reviews one's complicated internal experiences and mutual relationship with society, warns people against the simple ethical judgments, and opposes the symbolic assumptions regarding Puritanism. Hawthorne aims to go beyond superficial reality and convey the incoherent information through his works.⁹

Hawthorne started to work in Boston Custom House in 1839 and left his job in 1840. He married Sophia Peabody in 1842 and moved to Concord. Hawthorne became friends with the leading transcendentalists of the era such as Emerson and Thoreau but he did not agree with them in regard to their optimism about the potential of human nature. After living in Concord for some time, he returned to Salem in 1845 and was assigned as the supervisor of the Custom House. However, due to the governmental change in 1849, he lost his job and published *The Scarlet Letter* as a result of his hard work in a couple of months in 1850. The sorrow he felt upon his mother's passing and his anger arising from losing his job can be clearly felt in the phrase of "Custom House" in the introduction of the novel. The author criticizes Puritan America and his own society through the plots in the Custom House. Hawthorne moved to Berkshires in 1850 and published his second novel *The House of the Seven Gables* reflecting a Salem family which undertook a crime committed by its ancestor. He served as the Consulate of Liverpool between 1853 and 1857, lived in Rome and Florence during the next two years after 1857 and completed his latest romance *The Marble Faun*. He came back to Concord in 1860 and faced medical issues. He was very concerned as his expectations did not take place and the United States suffered from civil war between 1861 and 1865. Although he considered slavery wrong, he did not believe the possibility of success for the anti-slavery supporters. He died on May 18, 1864. He was regarded as an intelligent author who had a broad perspective and who questioned the state of humanity and American identity in the period ranging from the Puritan era to his own era.¹⁰ Therefore, briefly examining Puritanism will be beneficial for assessing *The Scarlet Letter*.

⁹ http://college.cengage.com/english/lauter/heath/4e/students/author_pages/early_nineteenth/hawthorne_na.html, (06.01.2016).

¹⁰ http://college.cengage.com/english/lauter/heath/4e/students/author_pages/early_nineteenth/hawthorne_na.html, (06.01.2016).

Calvinism, Puritanism and America

Puritanism started as a religious reform movement during the era of Queen Elizabeth I in 1560s. This reform movement is called Puritanism because its followers aim to purify¹¹ the Anglican Church from corrupted forms. Puritans believe that people are obliged to work, suffer, and die due to their major sins. Puritanism opens the religious position of anybody to questioning.¹²

Calvinism, a concept in which Puritanism is theologically based, can date back to a British priest named Pelagius who lived in the fifth century. Pelagius rejected the doctrine of “major sin” and claimed that people have an absolute “free will” they can use to believe or disbelieve in God. Augustine, the opponent of Pelagius, stated that humans will could never be free and that people would choose to serve God when God shows mercy to them. He also noted that humans lost their chance to select when Adam committed a sin and was dismissed from the paradise. Augustine’s idea was accepted by the Catholic Church but Pelagius was announced as a disbeliever and was banned. The Catholic Church had focused on the doctrine of “Sacraments” in time and central power of the church caused the rise of Protestants. The issue had clearer lines at the end of fifteenth century and Erasmus, a humanist theologian who was committed to Rome Church, critically stated that people have free will in deciding whether they should believe in Jesus or not. Martin Luther, a Protestant Reformist, responded to this statement with the thesis “Captivity of Human Will” and Protestant Reformation was initiated by the figures such as Luther, Calvin, and Zwingli who had a Catholic education, questioned and protested the practices of the Catholic Church through the independent Bible studies and wanted a reform. He left the Catholic Church around 1530 and published *Institutes of Christian Religion* in 1536. He aimed to develop these ideas throughout his life but this work laid the bases for a sect known as Calvinism later. Calvin’s doctrines were accepted as the official religion of Netherlands in the second half of the 16th century¹³.

Calvinism is known with the strong emphasis on God’s control over everything. This final doctrine is formed through five points summarizing Calvinism:

1. There is an almighty God that created and manages the world but cannot be grasped by the human mind.
2. Salvation (selection) or the destruction of us (being cursed in this regard) has already been determined by God and people cannot change their pre-determined destiny.

¹¹ The verb “to purify” in English means cleaning or refining something to make it pure.

¹² J. A. Leo Lemay, *An Early American Reader*, United States Information Agency, Washington DC, 1993, p. 173.

¹³ Kevin Hall, *Calvinism, Introduction to the Study of Calvinism*,

<http://www.biblestudyguide.org/ebooks/kevinhall/calvinism-te.pdf>, (07.01.2016).

3. God created the world for His own glory.

4. One's duty in this world, whether one is selected or cursed, is to work for God's glory and establish God's dominance all over the world.

5. Salvation can only occur through divine mercy for people. Salvation is not possible through the assistance of churches and rites. Only God can grant salvation. This power cannot be assigned by the Church and Priests.¹⁴

Calvin's most important characteristic in regard to the ethical system is the insistence on the divine decision. God cursed some people eternally. However, some people are rewarded by God's forgiveness when they are born. Therefore, Calvin supports an idea that is similar to that of Augustine. The human mind cannot explain the reason why some people are selected for benevolence or malevolence. People cannot change their destiny no matter how hard they try. Calvin's divine decision theory is highly beneficial for the study. Although Calvin states that people cannot decide whether they can achieve salvation, he strictly recommends people to work for salvation.¹⁵ As seen in Arthur Dimmesdale's case in *The Scarlet Letter*, one's professional achievements are regarded as an indicator that one is among the selected ones.

Puritanism arising from Calvinism emphasizes the divine decisions and follows the guidance of the Holy Book in collective prayers. First Puritans consider the religious authorities of Elizabeth's era as political; they claim that these authorities are too Catholic in rites and religious hierarchy. They believe that rites should be simpler and that religions should include an intense spiritual relationship between people and God. However, at that time, in England, the clergy mediated the relationship between the government, the individual and God. Puritans were punished in England as they opposed this. Some of them went to Netherlands and some fled to America to escape from punishment.¹⁶ The Puritans, who embarked on the Mayflower ship to Plymouth to build a separate colony in Massachusetts, believed that this would be a new beginning for history and religion, the beginning of a thousand-year bliss before the apocalypse. They actually experienced a new beginning in the process of establishing new cities and countries, teaching virtue and corrected actions which were unjust.¹⁷

The Puritans who came to America for the first time in 1620 founded a colony full of natural and social threats in Plymouth, Massachusetts. Half of the colonists

¹⁴ İshak Torun, "Kapitalizmin Zorunlu Şartı 'Protestan Ahlâk'", *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 2002 III/2, 93, see: Michael Horton, *For Calvinism*, Zondervan, Michigan, 2011, p. 15.

¹⁵ Adnan Güriz, "Avrupada reform hareketi ve mülkiyet sorunu", <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/38/335/3397.pdf> 256-257, (05.01.2016).

¹⁶ Richard Ruland and Malcolm Bradbury, *From Puritanism to Postmodernism: a History of American Literature*, Penguin Books, New York, 1991, p. 8.

¹⁷ Ruland and Bradbury, *ibid.*, p. 8.

lost their lives in the first year while the others were saved with the arrival of spring and the intervention of the Native Americans (called Indians during this time). A second wave of immigrants began in the 1630s, and by 1640 the number of settlers in New England exceeded twenty-five thousand. The second group established a congregation they called the Massachusetts Bay Colony in the region known as Boston in 1630s.¹⁸ Puritanism, the movement that does not tolerate any other religious or mortal ideas, serves as the center of *The Scarlet Letter*.

Many assumptions regarding God's promises to the selected American people were transformed into myths and transferred from generation to generation. John Winthrop and William Cotton Mather, two early Puritanism figures, had great influences. Although their religious effects decreased, their social ideals have been conveyed to many Americans for years. Cotton Mather's prose *Magnalia Christi Americana or the Ecclesiastical History of New England* (1702), which reviews Christianity while reflecting the deficiencies in Europe and the effects over the formation of the American essence, can still be felt in many religious and political speeches in the United States. This Christian American utopia dream was first mentioned by John Winthrop (he came to Salem with Puritan migrants in a ship called Arbella in 1630) who was mentioned in *The Scarlet Letter* (141, 143, 148, 149) in 1630s.¹⁹ *Manifest Destiny* and *American Dream* of the 19th century can be regarded as the American devolution of early Puritan ideals.²⁰

The term Open Destiny means a spread ordered by God over an area that is not clearly defined. This is America's clear destiny. Behind this view are their arguments to justify American expansion. These arguments can be summarized as follows: a) Americans have a special mission of spreading democracy and freedom over the entire continent. b) America is closer to these non-inhabited lands than other major countries. c) Americans use the lands more efficiently than the people living there. d) These lands need to feed the American population which doubles every 25 years. e) Americans have to modernize and develop the primitive people living on these lands. These arguments were largely accepted in the 1830s and 1840s and promoted America's initiatives over the continent.²¹

The concept of the American Dream was first used by the historian James Truslow in 1931 to define what was attracting millions of people from every nation to America. The concept itself is certainly older. The first people migrating to

¹⁸ Wendy C. Graham, *Gothic Elements and Religion in Nathaniel Hawthorne's Fiction*, Tectum Verlag DE, Marburg, 1999, p. 60.

¹⁹ Emory Elliott, "The Legacy of Puritanism, Divining America", TeacherServe®, National Humanities Center, <http://nationalhumanitiescenter.org/tserve/eighteen/ekeyinfo/legacy.htm> (10.01.2016).

²⁰ Wendy C. Graham, *Gothic Elements and Religion in Nathaniel Hawthorne's Fiction*, Marburg: Tectum Verlag DE, 1999, p. 59.

²¹ Thomas Ladenburg, "America's Manifest Destiny", *Digital History*, p. 40-41 http://www.digitalhistory.uh.edu/teachers/lesson_plans/pdfs/unit5_8.pdf. (15.01.2016).

Puritanism and Religious/Moral Corruption: The Scarlet Letter by Nathaniel Hawthorne

America hoped for a better life than what they had in Europe. As noted before, the main reason for their departure was religious oppression, political pressure, and poverty. These migrants had (a) personal hopes of freedom, self-accomplishment, personality and happiness; (b) economic hopes of wealth and success; (c) social hopes of equality in a class-free society; (d) religious hopes of religious freedom, and (e) political hopes of democracy. Collectively, this American Dream was reflected in the basic beliefs and values, and today it is the common dream of many people, not just Americans.²² Puritans who emigrated to America were dragged into the idea of “Manifest Destiny” and the “American Dream” on the “promised” lands as the people selected by God, which was depicted in *The Scarlet Letter*, and they severely punished the Native Americans who were regarded as opponents and people who had different religious and world views. It should be noted that Hawthorne’s works can be assessed as criticisms toward Puritanism. These works are essentially historical narratives. They reexamine Puritanism and seek deeper meanings for the social place of art and concepts of sin, feeling of guiltiness, crime and punishment.²³

Salem, the town where Hawthorne was born, is one of the earliest places of residence for the English Puritans in 1600s. William Hathorne,²⁴ the first migrant out of Hawthorne family, settled in Salem in 1630 and became one of the pioneers of the colony that was based on theocratic social principles. William Hawthorne, who held many offices, served as a judge and as a major in the wars fought to banish Native Americans from their own lands. For early Puritan settlers, innocence means purification from those whose political or religious beliefs differ from theirs. William Hathorne is known for his mercilessness by separating Native Americans, Quakers,²⁵ ‘witches’ and criminals of any crimes from one another by applying violence. John Hathorne, his son and a judge, was as tough as his father. He aimed to purify New England by burning or hanging witches.²⁶

Although Puritan separatists passed the Atlantic to find a new paradise in America, there were thieves, killers, and adulterers among them. They were violently punished by merciless judges such as William and John Hawthorne when they were captured²⁷ or exposure piers were full of them. The interesting point here is that the graveyards and prisons were full of people although the residential

²² http://home.arcor.de/vhailor/413_FF_Fact_file_3_NRW.pdf, p. 1, (14.01.2016).

²³ Imene, *ibid.*, p. 38.

²⁴ Nathaniel Hawthorne added the letter “w” to his surname “Hathorne” in 1827 probably to ensure easiness in reading or because of feeling guilty due to his family.

²⁵ Quakers, also known as Friends, are the supporters of social activism, pacifism, fair treatment of Native Americans and equality for women, the concepts which emerged in Great Britain and spread in Northern America.

²⁶ Meltzer, *ibid.*, p. 10.

²⁷ Meltzer, *ibid.*, p. 11.

places were new. This case is expressed in the first section entitled "Prison Door" in *The Scarlet Letter* as follows:

No matter what kind of utopia, full of happiness and wellness, the founders of a new colony dreamed at the beginning, they soon discovered the necessity to spare some of these lands for a graveyard and prison. The first residents of Boston bordered the grave of Isaac Johnson in his own land and formed the beginning point of the graveyard of King Church later in the same period when they constructed the first prison around Cornhill, which is a clear example in this regard. After fifteen or twenty years following the establishment of the city, the wooden prison carried the traces of weather conditions and its age, which added more pessimism to the cold and dark appearance of the building. The rust on the metal parts over the oak door made people think that the prison was the oldest thing that could be found in the New World. Like everyone or everything related to crime, the prison seemed to have never had a youth. (SL 48)

Nathaniel Hawthorne always had problems due to the oppressions and unfair treatments and executions of their grandfathers and he had never overcome the feeling of guiltiness although it had been more than a hundred years since the death of their grandfathers and Hawthornes were almost forgotten. Moreover, a problematic awareness arising from his deep ties with his Puritan grandfathers can be felt in his works.²⁸ The moral message that emerges in *The House of the Seven Gables*, for example, is that a generation repents the sins or mistakes of its previous generations.²⁹ *The Scarlet Letter* is regarded as Hawthorne's best representation of tough and gloomy Puritans characterizing the New England colony.³⁰ Hawthorne's problematic awareness is reflected in the following citation included in the first chapter (Custom House) of *The Scarlet Letter* as follows:

As far as I can remember, I would visualize Briton, which was domestically transferred with glorious memories from one generation to another, in my dreams as a child. I can still remember, and I would feel the sense of being home. It is now hard to compare those times with the current form of the city. I believe my great grandfather who was an earnest person with a beard, dark-color cloak, topper hat and a lofty appearance and who was a pioneer that walked over these non-inhabited lands with the Holy Book and sword and that was mentioned with compliments in both war and peace times deserved to reside in here more than me as a person who is not known as much as him. He was a soldier, law-maker, judge, and an administrator in the church; he had all positive and negative Puritan

²⁸ Meltzer, *ibid.*, p. 14.

²⁹ "The weaknesses and mistakes, malevolent passions, vulgar orientations and ethical issues are transferred from one generation to another". *The House of the Seven Gables*, Airmont, New York, 1963, p. 112-113.

³⁰ Deborah L. Madsen, "Hawthorne's Puritans. From Fact to Fiction", *Journal of American Studies*, 33.3 1999, p. 516.

characteristics. He is remembered with his violent attitudes toward a woman from his sect, which Quakers reflected in their stories, and this was what concerned me thinking that his benevolent acts would be mentioned less. His son seemed to have inherited his father's cruelty through genes; he was one of the leading witch hunters and he carried their blood. This was such a great blemish that his dried bones in the graveyard in the Charter Street must still have this blemish if they have yet to become soil! I do not know whether my ancestors regretted and begged pardon from God for their torments toward people or whether they are paying the results of what they did in a different dimension. Me as an author and their grandson undertake the responsibility for what they did and pray for the termination of all curses over them. (SL 16-17)

Perhaps that is why Hawthorne emphasized Puritanism more vividly than other writers, conveying the complexities of Puritanism and the dead and living dimensions of the heritage of the 19th century to the reader in such an effective way.³¹

The Scarlet Letter

The Puritan society depicted as “the successors of Puritan gloom” (SL 217) in *The Scarlet Letter* by Nathaniel Hawthorne is a harsh, cold, and dark society ruled with strict laws. Each person living in this society, determined through the religious norms of human and the natural attitude cycle, has to accept the limitation on their freedom as ordered by Calvinism.³² They have to avoid all sorts of entertainment, and they must only work and pray. The narrator in *The Scarlet Letter* reflects this as follows: “...The generation following the first migrants embraced the darkest colors of Puritanism and faded the national appearance to such a degree that this had not been reverted for many years. We need to relearn the art of being happy that we have forgotten (SL 219).

The Scarlet Letter starts with a long introduction entitled “Custom House: Introduction to Scarlet Letter” (SL 11-47). The interesting point here is the perfect similarity between Hawthorne and the narrator. As stated above, Hawthorne works as an inspector in the Custom House and loses his job due to political changes, which is also the case for the narrator. Like his narrator, he has Puritan ancestors who leave a cursed legacy. Therefore, the unnamed narrator in this section appears as the author himself. The author defines himself as an inspector in the Custom House in Massachusetts. As noted by Joel Pfister, the term “custom” means both the house for goods and traditions or habits. The author/narrator is literally both a

³¹ Millicent Bell, *Hawthorne and the Real: Bicentennial Essays*, Ohio State University Press, Columbus, 2005, p. 85.

³² Imene, *ibid.*, p. 2.

custom inspector and a figure critically examining the customs, habits, and interpretation patterns. He goes beyond his ideological preferences and presents a personal criticism to self and society.³³

The narrator also mentions how he started to write the novel when starting his social criticism. He sees a pile of documents in a non-used room of the Custom House. There is an A-shaped scarlet cloth with a golden pattern and a package with a manuscript among these documents. An event that took place approximately a century before the time of the narrator (around the half of the 17th century) is narrated in the manuscript, which was written by an inspector Jonathan Pue, in the pile of documents (*SL* 37). After the narrator loses his job in the Custom House, he decides to write a fictional explanation of the events recorded in the manuscript and creates *The Scarlet Letter*. The narrator does his best to add a realistic sense to the fiction to such a degree that the readers doubt whether this introduction is included in the book. "I still hold the original forms of the documents including *The Scarlet Letter*, the most interesting book to me, and my doors are totally open to those who are affected by the story and want to see these" (*SL* 37). However, it should be noted that realness and dreams can meet with artistic and literary activities and they can present something to one another, as also reflected by the narrator/author" (*SL* 39).

The four main characters in the novel are strictly committed to one another in a circle of unsolvable issues. These characters are Roger Chillingworth, Arthur Dimmesdale and Pearl. Hester, a young married woman, illegally gives birth to Pearl when she was living in Puritan New England far away from her old husband who was a scientist of the 17th century. Her husband, Roger Chillingworth, who is thought to have died, finds his wife being punished and thus obligated to wear a scarlet cloth with the letter A on it throughout her life and standing in the exposure pier with her baby in her hands before the public because of her illegal relationship and as she rejected saying the name of the father when Chillingworth comes to³⁴ New England. The novel opens with this incident. The depiction of a prison door in the opening paragraph of the novel indicates the merciless faces of the people who gather before the door: "a wooden building with an oak door full of sharp metal pieces" (*SL* 48). The prison door is a symbol of Calvinism according to Glazier. Both this door and people's prohibitor characteristics refer to the unethical power of Calvinism and "the early-blooming black flower of that modern society" (*SL* 48).³⁵

Chillingworth vows to take revenge and finding the father of the baby becomes an obsession for him. "I will search for this guy like I look for the information of

³³ Joel Pfister, "Hawthorne as Cultural Theorist", *The Cambridge Companion to Nathaniel Hawthorne*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p. 35-36.

³⁴ The letter "A" reflects the adulteress, meaning a woman having sex illegally.

³⁵ Lyle Glazier, *Decadence and Rebirth, Hacettepe Lectures in American Literature*, Hacettepe University Publications, Ankara, 1971, p. 19.

Puritanism and Religious/Moral Corruption: The Scarlet Letter by Nathaniel Hawthorne

reality in books or gold in alchemy. I will instinctively recognize him when we meet. I will see him shaking before me and I will shiver for no reason one day. I will find him one way or another! He can hide before his so-called honor if he can. But I will find him in the end" (SL 74). He hides his identity and introduces himself as a doctor. He gets a promise from Hester not to disclose him (SL 75). He searches for traces like a detective and finds that Hester's father is Arthur Dimmesdale, a young priest who is regarded as sacred, as a saint among the Puritans in Salem. Ironically, priests are some of the leading people among the Puritans "who are responsible for ensuring the social order at that time" (SL 190).

During the times Puritanism spread over America, people believed that churches should include the living saints or sinless people. Therefore, priests' attitudes were largely restricted by the social rules, principles and even the bias" (SL 190). This doctrine is a refutation of the authority claiming that the church should support the government as in England. Puritans opposed the hierarchical system (priest, bishop, archbishop) in the church. The congregation of the church should have the right to select and assign their own religious authorities.³⁶ Puritans believed that they could present religious expressions in an ignorant world. For that purpose, most of the members consisted of a group who was educated in Oxford or Cambridge. These religious authorities were believed to have known God's words sincerely. According to them, not only did these religious authorities study God's words, but they also adopted these words as some of their parts. As noted by William Perkins, these authorities should have an inner emotion regarding the doctrine to be declared. They should be affected religiously so that they could awaken the same feelings of others.³⁷ The Puritan congregation thought that there was nothing more important than saying God's words with piousness and that their priests glorified Jesus Christ.³⁸ Moreover, "priesthood was an occupation requiring more intelligence than policy; ...as the society respected and adored the priests, this position evoked an attraction which could draw the attention of even the most ambitious people." Accordingly, Increase Mather, who is mentioned in the novel, is the father of Cotton Mather and among the priests "holding the political power" (SL 225). Arthur Dimmesdale who has no political ambitions is a priest loved and respected by the congregation. People call him "a man deserving the paradise": "Here, an angel on the world!" (SL 136). He is a "priest who reached the status of a saint in the church" (SL 233). His feeling of guiltiness increases considering the love and respect of Dimmesdale people toward him. Whenever he wants to confess his sins, his weakness prevents him.³⁹ Thus, he will never find

³⁶ J. A. Leo Lemay, *An Early American Reader*, United States Information Agency, Washington, DC, 1993, p. 173-174.

³⁷ Hughes Oliphant Old, *Worship: Reform According to Scripture*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2002, p. 79-80.

³⁸ Imene, *ibid.*, p. 28.

³⁹ Imene, *ibid.*, p. 81.

peace due to this feeling and pricks of conscience." Priest Dimmesdale, who could reach the top level of faith and holiness, had to bow down to his destiny overwhelming him. This destiny reduced the level of a man, whose position was in the skies and whose voice could be heard and responded by angels, to the lowest people. However, the feeling of guiltiness was what enabled him to understand his sinner siblings and help them. His heart shook with them. He felt their pains and made thousand of people feel his own pains through tragical and persuasive words. These sincere and persuasive words sometimes became terrible. The public could not understand what the power that affected them to this degree was but people considered the young priest a holy miracle. (SL 134-135)

After being educated by three tough and grim teachers called "shame, hopelessness and loneliness", getting better and better and learning many correct and wrong things or actions (SL 189), Hester becomes a character full of compassion and self-confidence at the end of the novel. Dimmesdale, on the other hand, witnesses the feeling of guiltiness and his sins surrounding his self (SL 210), gets overwhelmed by this feeling, confesses his sin to the "hard-hearted" (SL 186) congregation after standing on the exposure pier like Hester did while holding his baby seven years ago, begs Hester's pardon, hugs his daughter Pearl and takes his last breath. Chillingworth who wants to take his revenge on the young priest, who already feels guilty, by psychologically tormenting him and says "You just managed to escape!" for several times when the priest takes his last breath (SL 241) ethically falls to lower degrees in his seek for revenge. After Dimmesdale dies, Chillingworth's "strength and energy, will to live, and mental abilities" all "disappear, dry and shrink" at once (SL 245), and he dies, too, in almost a year. He bequeaths what he has to Pearl, Hester's daughter. Only Hester can look at the future optimistically. He goes to Europe with Pearl who marries an aristocrat there. Hester comes back and dedicates his life to charity work. The letter "A" is no longer a source of shame for him. After the years of "thinking, suffering and sacrificing", the scarlet letter becomes something other than a letter drawing everybody's hatred and turns into a "sign" remembered with grief, fear, and respect (SL 247). After Hester dies, he meets with Dimmesdale under a single gravestone. The letter "A" is engraved on the stone like an emblem (SL 248). Pearl, a living symbol of her mother's sins for the Puritan society,⁴⁰ is the spokesperson of the social criticisms in the novel. Pearl asks significant questions to her mother as the conscience of the Puritan society. It is clear that the novel includes Puritan congregation's interpretation of ethical laws and a serious criticism toward this interpretation.

Hawthorne, among these four characters, indicates Chillingworth as an unforgiveable sinner because Chillingworth crushes another spirit or heart just to see how it reacts. He observes Dimmesdale and seeks a perfect revenge. He appears

⁴⁰ David Levin, *ibid.*, p. 15.

Puritanism and Religious/Moral Corruption: The Scarlet Letter by Nathaniel Hawthorne

as the best friend to his worst enemies.⁴¹ He tries to prevent Dimmesdale from getting on the exposure pier to confess his sins before passing away. Chillingworth's depiction is interesting here: "Old Roger Chillingworth was advancing among the crowd. His facial expression was so dark, concerned and evil that he looked as if he came out of hell. He tried to prevent this poor man from doing what he wanted to do" (SL 238). Hawthorne indicates Chillingworth as the main symbol of ethical and religious corruption. Chillingworth reflects this when he talks to Hester: "I do not have the power to forgive you. I do not have that you mentioned. My beliefs that I have forgotten for some time are coming alive now and they indicate the reason for what we did and suffered" (SL 163). Chillingworth is already a deviant person even before making his revenge an obsession because this old man commits a greater sin than Hester and Dimmesdale my marrying Hester though he does not love her and observes the weakness of the young priest.⁴²

Dimmesdale, the second symbol of ethical and religious corruption according to Chillingworth, thinks that his sin cannot be expressed and tolerated. This sin absorbs his energy and hurts and destroys his self. While living with the feeling of guiltiness and pricks of conscience, Dimmesdale gets overwhelmed by the feeling of hypocrisy arising from the idealization of himself by his own congregation and carries the load of his secret silently.⁴³ He tries to justify this silence as follows:

They avoid displaying their darkness and sins for the purpose of protecting people's peace and glorifying God although they are guilty. If they display their darkness, they will not be able to do favors and pray to God for forgiving their sins by performing benevolent acts. Therefore, they wander among people believing that they are as pure as a fresh snow although they suffer from great psychological torments and carry the traces of the sins which they cannot escape in any ways. (SL 125)

As noted by the narrator, "Nobody can have different attitudes against the self and people for a long time because they cannot understand which of these attitudes is real in the end" (SL 204). After his effective sermon, he can confess his sins and takes his last breath at the end of the book. The narrator indicates one of the ethical interpretations of the novel as follows: "Be honest! Be honest! Do not avoid revealing a quality, rather than your worst side, that will help you disclose your worst side clearly!" (SL 244-245). In the Puritan community, the words "Listen as if it were coming out of God's mouth" (SL 181), Dimmesdale was afraid of revealing such a trait and refrained from revealing the "black secret of his soul" (SL 136). He also tries to maintain his image as a priest who clears the religious and ethical

⁴¹ David Levin, *ibid.*, p. 14-15.

⁴² Glazier, *ibid.*, p. 20.

⁴³ Benjamin Kilbourne, "Shame Conflicts and Tragedy in *The Scarlet Letter*", *Japa*, 53/2, p. 473.

doubts of his congregation: "For them, Mr. Dimmesdale was a spokesperson who reports the messages of wisdom, love, and warnings from the skies. The soil he stepped on was sacred for them (SL 135). However, he gets stuck in this image to such a degree that he cannot confess his sin although he wants to do so:

He wants to speak for once, no, at least a hundred times. But how can he? He tells his audience that he is a despicable person, maybe the most despicable person, the worst among the sinners, a person deserving all sorts of hatred, and somebody who is unbelievably malevolent. He says he is surprised how he has not been burnt by God yet before the people due to his sins. Can there be a clearer speech than this? Should not the people have reacted and dragged him down from the position he blemishes? This was not the case. People listen to these and become more committed to their priest. They cannot understand the secret fearsome message hidden in the words of the priest who punishes himself like that. (SL 136)

This priest regarded as a saint in this world uses different inappropriate ways to punish himself: "He had a couple of bloody whips in his locked secret cabinet. This Protestant and Puritan priest often whips his shoulders and smiles while doing so, and he whips himself harder thinking that he can smile (SL 137). He also fasts for the redemption of his sins and prays for nights either in darkness or under some light, "but he cannot save himself from this sin" (SL 137). People's respect toward him and his numerous favors for the people "cause nothing but more pain" (SL 181); he knows that he looks as if he is doing favors but that is nothing but deceiving the self. He asks himself and Hester: "How can a ruined spirit like mine save other spirits? Or how can an impure spirit purify the sins of other spirits? " (SL 181). He gets overwhelmed by the load of his sins and hypocrisy to such a degree that he even envies Hester who is punished to wear a cloth with the letter "A" in scarlet on it over her clothes for a lifetime.

I paid the price of my sins already. However, I have not done anything for showing my regrets. This is the truth! If this was not the case, I would have already left my position and stood before the people in the way they would see me in the Judgment Day. You are lucky Hester as you can carry that scarlet letter on your chest! My letter is secret, burning me gradually. (SL 181)

What he says about his letter is physically true because the narrator mentions the audience swearing that they saw a scarlet letter that was perfectly similar to that of Hester on the chest of the priest" (SL 243). This was actually reflected in an act between Roger Chillingworth and Dimmesdale before. While Chillingworth examines Dimmesdale as a so-called doctor, he sedates him using the medicine he has made with the plant he has collected, opens the buttons of his shirt and sees his chest. The narrator asks "What about the astonishment and joy in his face?" and adds the following: "It looked as if an extreme joy that cannot be reflected only through the facial expressions or eyes was erupting from all parts of his

Puritanism and Religious/Moral Corruption: The Scarlet Letter by Nathaniel Hawthorne

(Chillingworth's) ugly body (SL 130). There is an admiration with astonishment in this joy" (SL 131). It is clear that Dimmesdale engraved the letter "A" on himself, an example of the torments he does to himself.

Chillingworth and Dimmesdale violated the principle of honesty, the basic principle of Puritan ideology. This principle, in other words, explaining what has happened to God and people, is the basic obligation for becoming a real believer and confessor.⁴⁴ Chillingworth hides his identity to take his revenge, ensures that Dimmesdale trusts him and even lives with him as his doctor in the same house. He never shows regrets at the end of the novel and proves, according to the Puritan ideology, that he is an already-cursed one. Dimmesdale cannot be honest until his last breath and makes all realities around him a lie because "For a false person, the whole universe is false, untouchable; it shrinks when you want to grasp it by hand. That person becomes a shadow as long as he/she stands under a fake light and disappears in the end" (SL 138). What makes Chillingworth real is his ambition to take revenge while it is the pain to be tolerated for the priest. While reflecting the psychological state of Dimmesdale in detail, the author does not tell about Chillingworth that much.

Hester doesn't keep a secret, in fact, the letter A, which she carries as a punishment, ironically gives her an insight into other people's secrets. The real meaning of this letter is forgotten in time, and people start to believe that this letter is the initial of the term "angel" reflecting her favors or the initial of "able" indicating her capabilities. However, as Dimmesdale hides himself from the sights of people, the reflections of his sinner conscience are provided throughout the novel.⁴⁵ The interesting point here is the different interpretation of the people when Dimmesdale shows the letter "A" on his chest and confesses his sins before his last breath. Some admit to seeing this letter, while others deny that they have seen it or that the priest has made a confession. They believe that Dimmesdale died in the arms of a fallen woman and turned his death into an instructive anecdote. He is a saint and his last confession has nothing to do with the "crime causing Hester to wear the scarlet letter." This attitude of the priest, "according to certain elite witnesses", carries the purpose of indicating "how futile the process of achieving the highest honesty status is." "After his life ended following his efforts he made for the spiritual wellness of people, his death turned into a lesson and the priest gave a strong but tragic message indicating that we are all sinners before the Eternal Purity" (SL 244). Such an ideology is totally natural for the Puritans of the era because Arthur Dimmesdale, a respected priest, is among the selected creatures of God and one of the living saints of the Puritan church.

⁴⁴ David Levin, *ibid.*, p. 14.

⁴⁵ Ian Ousby, *An Introduction to Fifty American Novels*, Pan Books, London, 1979, p. 53.

In conclusion, Hawthorne did not criticize Puritanism totally while assessing the Puritan history in *The Scarlet Letter*. The author criticized the corrupted features of Puritanism. He opposed to Puritans' adoption of their own dogmatic beliefs which could distort the human spirit, indicated their strictness which resulted in tragic cases, and attacked the Puritanism form which was distorted to protect the so-called Puritan quality. Hawthorne objects strict activities in social fields arising from depersonalization, self-alienation or identity loss, and in the social concepts such as religion, policy or occupational fields arising from these social fields. However, he supports Puritanism's stress on conscience, self-determination and privacy of separate human spirits. The key that will open the hidden depths of human nature is love. The human aspects of this love are present in the sympathy and empathy of a spirit toward another spirit in pain.⁴⁶ In addition, Puritanism's emphasis on responsibility cannot be neglected. Hawthorne reflects the theme of self-realization through Hester, self-destruction through Dimmesdale, and revenge through Chillingworth.⁴⁷ Chillingworth represents the Unforgiveable Sin here because he does not regret anything contrary to Hester of Dimmesdale and he distorts the human spirit, symbolizing the distorted Puritan belief.⁴⁸ Hawthorne aims to settle accounts with the sins and crimes of his grandfathers under the concept of religion in his works, particularly in *The Scarlet Letter*, but he still tries to protect the essence of Puritanism. He acted as the historian and critic of the Puritans⁴⁹, focused on the traditions of New England and Puritan lifestyle, and clearly criticized the distorted aspects of Puritan ideology. Although he criticized the Puritanism implemented by his grandfathers, his criticisms are still relevant today.

References

- Bell, Millicent, *Hawthorne and the Real: Bicentennial Essays*, Ohio State University Press, Columbus 2005.
- 2. Elliott, Emory, "The Legacy of Puritanism, Divining America", TeacherServe©, National Humanities Center, <http://nationalhumanitiescenter.org/tserve/eigheten/ekeyinfo/legacy.htm>, (10.01.2016)
- Fujie, Keiko "Hawthorne's Light & Dark in *The Scarlet Letter*", *Osaka Literary Review*, 1980-11-30, p. 116-127.

⁴⁶ Glazier, *ibid.*, p. 9.

⁴⁷ Glazier, *ibid.*, p. 20.

⁴⁸ Glazier, *ibid.*, p. 20.

⁴⁹ Ousby *ibid.*, p. 47.

Puritanism and Religious/Moral Corruption: The Scarlet Letter by Nathaniel Hawthorne

- Glazier, Lyle, *Decadence and Rebirth, Hacettepe Lectures in American Literature*, Hacettepe University Publications, Ankara 1971.
- Graham, Wendy C., *Gothic Elements and Religion in Nathaniel Hawthorne's Fiction*, Tectum Verlag DE, Marburg 1999.
- Güriz, Adnan, "Avrupada Reform Hareketi ve Mülkiyet Sorunu", <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/38/335/3397.pdf> 256-257, (05.01.2016).
- Hall, Kevin, *Calvinism, Introduction to the Study of Calvinism*, <http://www.biblestudyguide.org/ebooks/kevinhall/calvinism-te.pdf>, (07.01.2016).
- Hawthorne, Nathaniel, *Kızıl Damga*, trs. Z. Gülümser Ağırer Çuhadar, Arion Yayınevi, İstanbul 2002.
- _____ *The House of the Seven Gables*, Airmont, New York 1963.
- Horton, Michael, *For Calvinism*, Zondervan, Michigan 2011.
- Imene, Kahhoul, *Puritanical Dimensions in The Scarlet Letter: Moral Demands Versus Individual Needs*, Mohamed Khider University – Biskra Faculty Of Letters and Languages Department of Foreign Languages, English Branch, Algeria 2011/2012.
- Kilbourne, Benjamin "Shame Conflicts and Tragedy in The Scarlet Letter", *Japa*, 53/2, p. 465-483.
- Ladenburg, Thomas, "Amerika's Manifest Destiny", *Digital History*, p. 40-41 http://www.digitalhistory.uh.edu/teachers/lesson_plans/pdfs/unit5_8.pdf, (15.01.2016).
- Lemay, J. A. Leo, *An Early American Reader*, United States Information Agency, Washington DC. 1993.
- Levin, David, "Nathaniel Hawthorne, *The Scarlet Letter*", *The Voice of America, Forum Lectures, The American Novel*, United States Information Agency, Washington DC. 1977, p. 10-17.
- Levin, Harry, *The Power of Blackness*, Vintage Books, New York, 1958.
- Madsen, Deborah L., "Hawthorne's Puritans. From Fact to Fiction", *Journal of American Studies* 33.3 1999, p. 509-517.
- Meltzer, Milton, *Nathaniel Hawthorne: A Biography*, Twenty-First Century Books, Minneapolis 2007.
- Old, Hughes Oliphant, *Worship: Reform According to Scripture*, Westminster John Knox Press, Louisville 2002.
- Ousby, Ian, *An Introduction to Fifty American Novels*, Pan Books, London 1979.

- Pfister, Joel, "Hawthorne as Cultural Theorist", *The Cambridge Companion to Nathaniel Hawthorne*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, p. 35-59.
- Ruland, Richard; Bradbury, Malcolm, *From Puritanism to Postmodernism: a History of American Literature*, Penguin Books, New York, 1991.
- Torun, İshak, "Kapitalizmin Zorunlu Şartı 'Protestan Ahlâk' ", *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 2002, III/2, 89-98.
- http://college.cengage.com/english/lauter/heath/4e/students/author_pages/early_nineteenth/hawthorne_na.html, (06.01.2016).
- http://home.arcor.de/vhailor/413_FF_Fact_file_3_NRW.pdf, p. 1, (14.01.2016).

المذهب التطهيري «البيوريتاني» والفساد الديني / الأخلاقي:

«الحرف القرمزي» لـ «ناتانيال هاوثورن»*

أ. د. إسماعيل أوغرتير

جامعة أنقرة - كلية الآداب؛ قسم اللغة والأدب: iogretir@erzurum.edu.tr

ترجمة: إبراهيم خليل إلكي

الخلاصة:

يشغل المذهب التطهيري المتأثر بالكالفينية والآخذ منها لاهوتيته، مكانة مهمة في استعراض المشهد الديني والثقافي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي السائد حالياً في الولايات المتحدة الأمريكية وتقييمه .

قام المهاجرون الأوائل من التطهريين الذين توافدوا إلى أمريكا عام (١٦٢٠م) بإنشاء مستعمرة بليموث في ولاية مساتشوستس . وفي عام (١٦٣٠م) بدأت موجة الهجرة الثانية، وأقدمت هذه المجموعة على تأسيس جماعة باسم جماعة مستعمرة «خليج مساتشوستس Massachusetts Bay Colony» وذلك في منطقة بوسطن المعروفة اليوم. تشكل هذه الجماعة - التي لا تبدي أدنى قدر من التسامح تجاه الأفكار والآراء الدينية والدينيوية المغايرة لها- صلب قصة «الحرف القرمزي» لـ «ناتانيال هاوثورن Nathaniel Hawthorne» لقد كان ناتانيال هاوثورن - الذي أنتج أعمالاً كتابية متميزة وأصيلة كأحد الأخلاقيين في الفترة المعروفة بعصر النهضة الأمريكية- يعاني من الضيق والكآبة المستمرة بسبب أعمال الظلم والانتهاكات والإداناة الباطلة والإعدامات الوحشية التي ارتكبتها أجداده خلال سنوات المستعمرات بحق كل من لا ينتمي إلى جماعة التطهريين وذلك عن طريق إقامة المحاكم التي أقاموها وتولوا إدارتها، ولم يفلح في تخليص نفسه من الشعور بالذنب واتهام الذات. وربما لهذا السبب قد عمل، عند إعادة تحرير العالم التطهيري القاسي بشكل ملائم وموافق لأصله في كتابه «الحرف القرمزي»، عمل على تصوير وتوصيف قانون أخلاقي ضد تاريخ المذهب التطهيري، ولفت الأنظار إلى الجوانب الباطلة للعقيدة البيوريتانية.

سوف يتم التطرق في هذا البحث إلى علاقة الكتاب الذي كتبه ناتانيال هاوثورن بحياته، وانتقاده أمريكا التطهيرية والفساد الديني / الأخلاقي، وذلك من خلال أشهر أعماله الذي هو «الحرف القرمزي».

الكلمات المفتاحية: ناتانيال هاوثورن، الحرف القرمزي، التطهيرية، الفساد الديني / الأخلاقي

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Püritanizm ve Dinî/Ahlâki Yozlaşma: Nathaniel Hawthorne'un Kızıl Damga'sı" التي نشرت في العدد الثالث من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (إسماعيل أوغرتير، المذهب التطهيري «البيوريتاني» والفساد الديني/الأخلاقي: «الحرف القرمزي» لـ «ناتانيال هاوثورن»، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٦، العدد: ٣، ص ١١٣-١٢٠). من الواجب أن يستند في الاقتباس إلى المقالة التركية.

Püritanizm ve Dini / Ahlaki Yozlaşma: Nathaniel Hawthorne'un Kızıl Damga'sı

Özet

Teolojik kaynağını Kalvinizm'den alan Püritanizm, Amerika Birleşik Devletleri'nin bugünkü dinî, kültürel, siyasî, ekonomik ve toplumsal panoramasının değerlendirilmesinde önemli bir yer tutar. 1620'de Amerika'ya ilk gelen Püritanlar Plymouth, Massachusetts'de bir koloni kurmuşlar, 1630'lu yıllarda ikinci bir göçmen dalgası başlamıştır. Bu grup günümüzde Boston olarak bilinen bölgede Massachusetts Bay Colony adını verdikleri bir cemaat kurmuşlardır. Kendi dışındaki din ve dünya görüşlerine müsamaha göstermeyen bu Püritan cemaat, Nathaniel Hawthorne'un Kızıl Damga'sının tam da merkezini oluşturur. Amerikan Rönesansı olarak bilinen dönemde bir ahlâkçı olarak özgün eserler veren Nathaniel Hawthorne, dedelerinin koloni yıllarında Püritan olmayanlara karşı yargıç olarak gerçekleştirdikleri zulüm ve adil olmayan suçlamalar ve infazlardan dolayı her zaman sıkıntı duymuş, kendisini suçluluk duygusundan kurtaramamıştır. Belki de bu yüzden Kızıl Damga adlı eserinde kasvetli Püritan dünyasını aslına uygun biçimde yeniden üretirken, Püritan tarihine karşı ahlâk yasasını betimlemeye ve Püritan inancının bozulmuş yönlerini gözler önüne sermeye çalışmıştır. Bu çalışmada Nathaniel Hawthorne'un yaşamıyla yazdığı eser arasındaki ilişki, Püritan Amerika eleştirisi ve dinî/ahlâki yozlaşma, başeseri Kızıl Damga üzerinden ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Nathaniel Hawthorne, Kızıl Damga, Püritanizm, dinî/ahlâki yozlaşma

Puritanism and religious/moral corruption: The Scarlet Letter by Nathaniel Hawthorne

Abstract

Puritanism, theologically rooted in Calvinism, has an important place to evaluate the current religious, cultural, political, economic and social panorama of the U.S. The first Puritans who came to America in 1620 settled in Plymouth, Massachusetts, in 1630s a second immigration wave began. This group established a community called Massachusetts Bay Colony in an area known today as Boston. This Puritan community which did not tolerate any dissenting religious or world views is the very center of The Scarlet Letter by Nathaniel Hawthorne. Hawthorne who produced original works as a moralist in the period known as the American Renaissance was distressed and had guilty conscience because of cruelty and unfair accusations and executions by his great great father and great father as judges at that time. Perhaps due to this fact, he tried to describe the moral law against the Puritan history and to show the corrupted aspects of Puritan faith while reproducing the gloomy Puritan world literally in his works. In this study the relationship between the life of Hawthorne and his work, his criticism of Puritan America, and religious/moral corruption are treated through his masterpiece, The Scarlet Letter.

Keywords: Nathaniel Hawthorne, The Scarlet Letter, Puritanism, religious/moral corruption

«... من المستحيل ردم الشرخ الذي تحدته الخطيئة في روح الإنسان في هذه الدنيا المحكومة بالموت». الحرف القرمزي، ١٩٠.

يُعد ناثانيل هاوثورن واحداً من الأخلاقيين والفنانيين والكتاب الكبار من أمثال «رالف والدو إيميرسون Ralph Waldo Emerson»، و«هنري ديفيد ثورو Henry David Thoreau»، و«والث ویتمان Walt Whitman»، و«إدغار آلان بو Edgar Allan Poe»، و«إميلي ديكنسون Emily Dickinson»، و«هيرمان ميلفيل Herman Melville»^(١)، الذين قدموا أعمالاً أصيلة ومبتكرة خلال ما يعرف بعصر النهضة الأمريكية في الخمسينات من القرن التاسع عشر.

إنه أيقونة أخلاقية لرصد وقياس مدى الفوضى الأخلاقية للحياة الأمريكية، كونه أديباً فذاً وبارعاً وذا طابع عالمي، و متميزاً بالاستمرار عبر الزمن، وداعماً للقيم الأخلاقية الأصيلة. وإن الموضوع الأساسي الذي أولاه اهتمامه كفيلسوف أخلاقي هو الغرور والعزلة، أو ما يعرف في المصطلح الديني: بالسقوط والخطيئة الأصلية. ومن ناحية أخرى فإنه مما يجدر الانتباه إليه هو النظرية الرومانسية والرموز والاستعارات والتصاویر التي استخدمها^(٢). وإن هذه الأمور هي في الأساس شديدة الصلة ببعضها. إن العالم الداخلي والأخلاقي لهاوثورن متشابك ومتداخل مع العالم الخارجي والجمالي. فهو عندما يبعث برسائل جدية كأخلاقي، فإنه يقدم هذه الرسائل بدقة وأسلوب رقيق كفنان^(٣).

يقول هاوثورن الذي يصف رواياته بـ «الرومانسية النفسية» إنه «حفر نفقاً نحو أعماق طبيعتنا المشتركة»^(٤).

إنه يعمل ابتداءً من مجموعته «قصص رويت مرتين Twice Told Tales» (المجلد الأول ١٨٣٧، المجلد الثاني ١٨٤٢) وحتى روايته رومانسية دوليفر Dolliver Romance (١٨٦٣) غير المكتملة على تصوير وصياغة قانون أو نظام أخلاقي ضد تاريخ التطهريّة، ويعيد إنتاج العالم التطهري القاسي والمظلم بشكل متوافق مع أصله. فحسب رأي هاوثورن إن هذا العالم هو عالم مستقل قائم بذاته^(٥).

وسوف يتم التطرق في هذا البحث إلى علاقة الكتاب الذي كتبه ناثانيل هاوثورن بحياته، وانتقاده

(١) Milton Meltzer, *Nathaniel Hawthorne: A Biography*, Twenty-First Century Books, 2007, Minneapolis, s. 9

(٢) Keiko Fujie, "Hawthorne's Light & Dark in The Scarlet Letter", *Osaka Literary Review*, 1980-11-30, s. 116

(٣) Harry Levin, *The Power of Blackness*, Vintage Books, New York, 1958, s. 68

(٤) David Levin, "Nathaniel Hawthorne, The Scarlet Letter", *The Voice of America, Forum Lectures*, The

American Novel, United States Information Agency, Washington DC., 1977, s. 11

(٥) Kahloul Imene, *Puritanical Dimensions in The Scarlet Letter: Moral Demands Versus Individual*

Needs, Mohamed Khider University – Biskra Faculty of Letters and Languages Department of

Foreign Languages English Branch, 2011/2012, Algeria, s. 6

أمريكا التطهيرية والفساد الديني/ الأخلاقي، وذلك من خلال أهم وأشهر أعماله الذي هو «الحرف القرمزي The Scarlett letter»^(٦).

ناثانيل هاوثورن Nathaniel Hawthorne:

ولد ناثانيل هاوثورن الذي يُعد من أهم الروائيين وكتّاب القصة القصيرة في الولايات المتحدة الأمريكية، ولد عام ١٨٠٤م الرابع من شهر تموز في سالم- ماساتشوستس، وتوفي في التاسع عشر من شهر أيار في بليموث- هامشير. إن شهرة الكاتب الذي يُعد بارعاً ورائداً في القصة التصويرية والرمزية تحققت بالدرجة الأكبر من خلال الحرف القرمزي (١٨٥٠)، والمنزل ذي الجمالونات السبعة The House of the Seven Gables (١٨٥١)، ورومانسية بليثديل The Blithedale Romance (١٨٥٢).

لقد تشكل الميل أو التخصص الأدبي لهاوثورن من خلال حدوث نقاط تحول عديدة في حياته. ولهذا من المناسب في هذا المقام الوقوف على هذه النقاط بشكل مقتضب؛ فبعد وفاة والده عام ١٨٠٨ الذي كان يعمل قبطاناً بحرياً، أخذته أمه مع أختيه وعادت بهم إلى مانينغ. أمضى هاوثورن الفترة الممتدة من عام ١٨١٦ إلى عام ١٨١٩ في رايموند - ماين Raymond, Maine مع أمه وأختيه. وبعد ذلك عادوا إلى سالم، وبدأ ناثانيل بتحضير نفسه للدراسة الجامعية، وفي الوقت نفسه عمل في مكتب مانينغ. وتلقى هاوثورن تعليمه في كلية باودوين في الفترة الواقعة بين عامي ١٨٢١ و ١٨٢٥. وهنا أبدى الكاتب الواقع تحت تأثير الفلاسفة الإسكتلنديين اهتماماً خاصاً بعلم نفس الملكات، ويلاحظ هذا الاهتمام في رواياته. تعرف في كلية باودوين هذه على ثلاثة من الرفاق الذين استمرت علاقته وصداقته معهم مدى الحياة، وهم: فرانكلين بيرس Franklin Pierce الذي أصبح فيما بعد الرئيس الرابع العاشر للولايات المتحدة الأمريكية، وهوراثيو بريدج Horatio Bridge الذي قدم له المساعدة في نشر كتابه الأول، وهنري وادزورث لونغفيلو Henry Wadsworth Longfellow الذي تولى مراجعة كتابه الأول.

وفي عام ١٨٢٨ قام على نفقته الخاصة بنشر روايته «فانشو Fanshawe» التي تستند إلى تجاربه الجامعية. إلا أنه نبذ هذه الرواية فيما بعد ونحى عنها. وأراد نشر مجموعات مختارة من بعض القصص القصيرة، ولكنه لما لم يعثر على ناشر يتولى نشرها أقدم على إتلاف وحرق قسم منها، وإرسال القسم الآخر إلى المجلات. وفي عام ١٨٣٦ تولى بمساعدة أخته إليزابيث منصب رئاسة التحرير في المجلة الأمريكية للترفيه والتعليم المفيد «The American Magazine of Useful and Entertaining Knowledge»، فكتب «تاريخ بيتر

(٦) ناثانيل هاوثورن، الحرف القرمزي، ترجمة: ز. كولومسر آغيرر تشوهادار Z. Gültümser Ağırer Çuhadar، دار أريون للنشر، إسطنبول، ٢٠٠٢. سوف تتم الإشارة إلى الرواية فيما يتعلق بالخصوص المقتبسة منها بوضع اسم الرواية ورقم الصفحة بين قوسين.

بارلي العالمي (Peter Parley's Universal History) للأطفال والذي أصبح من ضمن الكتب الأكثر مبيعاً^(٧).

وعندما نشر هاوثورن «قصص رويت مرتين Twice-told Tales» عام ١٨٣٧ لاقى استحساناً وثناءً لونغفيلو، الذي يُعد من أهم الأدباء في تلك الفترة، من ناحية رصانة الكاتب الشعرية وأسلوبه المتميز، وعده من النتاج الأصيل لنيو إنغلاند. وتُعد إحدى القصص الواردة في هذا الكتاب بعنوان «حجاب القس الأسود The Minister's Black Veil» التي تدور حول الخطايا التي تخفيها شخصيات القصة عن بعضهم بعضاً، والمخاطر التي تنتج عن انشغال الإنسان واهتمامه بنفسه فقط، تعد بمثابة مؤثر وتبشير بروايته الأشهر «الحرف القرمزي». إلا أن هناك قصتين أكثر تعقيداً لم تُضَمَّ إلى مجموعة «قصص رويت مرتين» وهما: «قريب الميجور مولينو My Kinsman, Major Molineux»، و«غودمان براون الشاب Young Goodman Brown» حيث يتناول الكاتب الحياة الداخلية المتشابكة والمعقدة لشخصيات القصة وعلاقتها المتبادلة مع المجتمع، ويوجه تحذيراً ضد الأحكام الأخلاقية السطحية، ويعارض المزايم المغلوطة حول البيوريتانية «المذهب التطهيري».

يحاول هاوثورن من خلال كتاباته اختراق الحقيقة الظاهرية والعبور إلى ما وراءها، ونقل معلومات لا يمكن أصلاً فهمها بشكل تام^(٨).

في عام ١٨٣٩ بدأ هاوثورن العمل في دائرة الجمارك في بوسطن. وفي عام ١٨٤٠ ترك عمله. ثم في عام ١٨٤٢ تزوج من سوبيا صوفيا بيودي Sophia Peabody وانتقل معها للعيش في كونكورد. وهنا أنشأ هاوثورن عام صداقة مع أشهر المؤمنين بالفلسفة المتسامية في كونكورد من خلال رالف والدو إيمرسون وهنري ديفيد ثورو، إلا أنه لم يفلح بمشاركة أتباع الفلسفة المتسامية تفاؤلاتهم حول طاقات الطبيعة البشرية وإمكاناتها. وبعد أن أقام هاوثورن فترة في كونكورد عاد إلى سالم في عام ١٨٤٥، وعين في مديرية التفتيش ضمن دائرة الجمارك إلا أنه فقد وظيفته عام ١٨٤٩ بسبب التغيرات التي حصلت داخل الحكومة، وخلال أشهر من هذه الحادثة ونتيجة لجهد وعمل مكثف وشاق أنتج أشهر أعماله «الحرف القرمزي» ونشره عام (١٨٥٠). إن القارئ لحديثه عن «دائرة الجمارك» الوارد في مقدمة الرواية يحس بوضوح بمشاعر الحزن والأسى والكدر التي تركتها عليه وفاة أمه، ومشاعر الكره والحقن التي أصابته نتيجة طرده من وظيفته. وهنا يوجه الكاتب انتقادات لأريكا البيوريتانية ولمجتمعها من خلال المكاييد والمؤامرات المحاكاة في دائرة الجمارك. وفي

http://college.cengage.com/english/lauter/heath/4e/students/author_pages/early_nineteenth/hawthorne_na.html, (٧)
.(06.01.2016)

http://college.cengage.com/english/lauter/heath/4e/students/author_pages/early_nineteenth/hawthorne_na.html, (٨)
.(06.01.2016)

عام ١٨٥٠ نشر هاوثورن، الذي كان قد انتقل إلى بيركشايرز، روايته الثانية بعنوان «المنزل ذو الجملونات السبعة The House of the Seven Gables»، وجعل موضوعها أسطورة اللعنة التي أصابت عائلة من عائلات أجداد هاوثورن من قبل امرأة حكم عليها بالموت خلال محاكمات السحرة في «سالم Salem».

عُين هاوثورن قنصلاً في ليفربول في الفترة الممتدة من ١٨٥٣ إلى ١٨٥٧، وبعدها أمضى سنتين في روما وفلورانس وأتم كتابة روايته الأخيرة تحت عنوان «آلهة الحقول الرخامية The Marble Faun». وفي عام ١٨٦٠ تعرض هاوثورن لمشاكل صحية ألمت به بعد عودته إلى كونكورد. كان قلقاً وجزعاً ومضطرباً بسبب عدم تمكنه من تحقيق طموحاته من جهة، وبسبب أحداث الحرب الأهلية التي اندلعت في أمريكا (١٨٦١ - ١٨٦٥) من جهة ثانية. وعلى الرغم من إقراره وإيماؤه بسوء العبودية إلا أنه لم يكن يعتقد بنجاح المعارضين لها. توفي في ١٨ أيار عام ١٨٦٤.

يُنظر إلى هاوثورن في الأوساط النقدية على أنه كاتب لامع متقد الذكاء ذو أفق ونظرة واسعة، وأنه من قد أخضع الحالة الإنسانية والهوية الأمريكية منذ عهد البيوريتاني إلى زمنه للفحص والمساءلة^(٩). ولهذا فمن المناسب إلقاء الضوء بشكل مختصر على المذهب التطهيري «البيوريتانية» من زاوية تقييم الحرف القرمزي.

الكالفينية، والبيوريتانية «التطهيرية» وأمريكا:

بدأت التطهيرية بالظهور تاريخياً في الستينات من القرن السادس عشر في عهد الملكة اليزابيث الأولى كحركة إصلاح ديني. وأطلقت تسمية التطهيرية على هذه الحركة الإصلاحية لأن أتباعها يريدون التطهر^(١٠) من الأنماط والمظاهر الفاسدة والمنحرفة للكنيسة الأنغليكانية. يؤمن البيوريتانيون بالخطيئة الأصلية وبأن الإنسان محكوم بالعمل والألم والمعاناة والموت. وتثير الحركة التطهيرية تساؤلات حول الوضع الديني لكل شخص^(١١).

يمكن إعادة تاريخ أو أصل الكالفينية «المذهب الكالفيني Calvinism» التي تأثرت بها البيوريتانية، واعتمدت عليها من الناحية اللاهوتية إلى الراهب البريطاني المعروف باسم «بيلاغيوس Pelagius» الذي عاش في القرن الخامس الميلادي.

كان بيلاغيوس يرفض عقيدة «الخطيئة الأصلية»، ويقول إن الإنسان صاحب «إرادة حرة» وعليه

(٩) http://college.cengage.com/english/lauter/heath/4e/students/author_pages/early_nineteenth/hawthorne_na.html, (06.01.2016).

(١٠) أصل الكلمة بالإنجليزية «to purify» وتأتي بمعنى التطهر الفعلي والتطهير والتصفية.

(١١) J. A. Leo Lemay, An Early American Reader, United States Information Agency, Washington DC, 1993, s. 173.

فبإمكانه بواسطة هذه الإرادة الإيمان بالإله أو عدم الإيمان به. وأما «أوغوسطين Augustine» الذي كان يخالف بيلاغوس فقد كان يرى أن إرادة الإنسان غير حرة أبداً إلا أن الإله عندما ينزل رحمته على الإنسان فإنه سوف يختاره لخدمته والوصول به إلى الخلاص. ومن آراء أوغوسطين أيضاً: أن الإنسان قد فقد حرية الاختيار عندما ارتكب آدم عليه السلام الخطيئة الأصلية أو الأولى، وُطرد نتيجة ذلك من الجنة.

تبنت الكنيسة الكاثوليكية آراء أوغوسطين، وأعلنت كفر وضلال بيلاغوس وتم عزله ونبذته. وبعد مرور زمن تحولت الكنيسة الكاثوليكية إلى عقيدة «الأسرار Sacraments» وسبب ذلك ارتفاع وتيرة احتجاجات السلطة المركزية للكنيسة. وفي نهايات القرن الخامس عشر ازدادت المسألة تعقيداً، وظهر العالم «إيراسموس» الذي كان من رواد الحركة الإنسانية ولاهوتياً مرتبطاً بالكنيسة الرومانية وقدم بطريقة نقدية حادة الرأي القائل بحرية إرادة الإنسان في اتخاذ القرار بشأن الإيمان ببعيسى عليه السلام. اعترض المصلح البروتستانتي «مارتن لوثر Martin Luther» على هذا ورد عليه من خلال كتابه «عبودية الإرادة الإنسانية»، وهكذا فقد بدأت حركة الإصلاح البروتستانتي على يد عدد من الشخصيات البارزة أمثال لوثر وكالفن Calvin وزوينغلي Zwingli الذين على الرغم من تلقيهم التعليم الكاثوليكي أرادوا من خلال إجراء الأبحاث والدراسات المتحررة على الإنجيل، تدقيق ممارسات الكنيسة الكاثوليكية وإخضاعها للمساءلة والتمحيص والاحتجاج عليها ومعارضتها ومحاولة إصلاحها. انفصل كالفن عن الكنيسة الكاثوليكية بحدود العام ١٥٣٠. وفي عام ١٥٣٦ نشر كتاباً بعنوان «تأسيس الديانة المسيحية Institutes of Christian Religion». عمل كالفن طوال حياته على تطوير هذه الآراء والأفكار، وفيما بعد شكل هذا الكتاب أساس مذهب عرف بالمذهب الكالفيني Calvinism». وفي النصف الثاني من القرن السادس عشر تم إقرار مبادئ وعقائد كالفن كدين رسمي في هولندا^(١٢).

تُعرف الكالفينية بتأكيداتها على قدرة الله المطلقة الحاكمة والمسيطرة على كل شيء. ويتألف هذا المذهب النهائي من خمسة تعاليم أو مبادئ، وهي التي تلخص الكالفينية:

- ١- وجود إله مقدس ومطلق، خالق لهذه الدنيا وحاكم لها ومتصرف فيها، ويعجز عقل الإنسان المحدود عن إدراكه والإحاطة به.
- ٢- حدد الله خلاص كل واحد منا أو هلاكه بشكل مسبق، وليس بالإمكان تغيير هذا المصير المحدد مسبقاً بالجهد والعمل الشخصي للإنسان.
- ٣- خلق الله الدنيا لشأنه ومجده.

(١٢) Kevin Hall, Calvinism, Introduction to the Study of Calvinism,

<http://www.biblestudyguide.org/ebooks/kevinhall/calvinism-te.pdf>, (07.01.2016)

٤- وظيفة كل فرد سواء أ المختار أم الملعون في هذه الدنيا هي العمل من أجل مجد الله وتحقيق حاكمية الله وسيادته في الأرض.

٥- لا يمكن للإنسان الوصول إلى الخلاص والنجاة إلا برحمة من الله. وليس بالإمكان بلوغ الخلاص بمساعدة الكنيسة والمناسك، فتقديم الخلاص بيد الله. فلا تمتلك الكنيسة ولا الباباوات هذه السلطة^(١٣).

إن أهم خاصية لكالفين من ناحية النظام الأخلاقي هي وقوفه بإلحاح على التقدير الإلهي. فحسب كالفين إن الله قد حكم على بعض الناس باللعنة الأبدية، ومنح بعضهم الآخر العفو والمكرامات الإلهية منذ ولادتهم. وبذلك فإن كالفين يدافع عن فكر ورأي شبيه بالذي نادى به أوغسطين. لا يستطيع العقل البشري الفهم أو الوقوف على سبب اختيار بعض الناس للخير، واختيار بعضهم للشر. ومهما حاول الإنسان وبذل من جهود فلا يمكنه تغيير قدره.

إن نظرية التقدير الإلهي لكالفين تولي أهمية وقيمة كبيرة للعمل. فمع أن كالفين يقول إن وصول الإنسان إلى بر النجاة والخلاص ليس بيده إلا أنه يوصي الإنسان بإلحاح بالعمل والنشاط وبذل الجهد باستمرار^(١٤). بل إنه يمكن اعتبار نجاح الشخص في مسلكه وعمله كما في حالة القس آرثر ديميسدال في رواية «الحرف القرمزي» إشارة لكونه من ضمن الأمور المختارة له.

إن البيوريتانية الناتجة عن الكالفينية بأخذ من الكتاب المقدس بشأن تأكيدات التقدير الإلهي وفي العبادات الجماعية.

وجد البيوريتانيون الأوائل أن المؤسسة الدينية في عهد إليزابيث سياسية؛ وقدموا أنفسهم على أنهم كاثوليكيون بالدرجة الأكبر وذلك في المناسك وتسلسل السلطة الدينية. ويؤمن هؤلاء بشكل أساسي بضرورة أن تكون المناسك أكثر صفاء، وأن يشتمل الدين على علاقة روحية وثيقة بين الفرد وبين الله. إذ إن طبقة الرهبان في إنكلترا خلال تلك الفترة كانوا يقومون عن طريق الحكومة بدور الوساطة بين الفرد وبين الله. فأخذ البيوريتانيون بالاعتراض على هذه الحالة مما أدى إلى فرض العقوبات بحقهم فاضطروا إلى مغادرة إنكلترا كي يتخلصوا من العقوبات الصادرة بحقهم، فمنهم من اتجه إلى هولندا، ومنهم ذهب إلى أمريكا^(١٥). راكبين سفينة «ماي فلور Mayflower» متجهين إلى مقاطعة ماساتشوستس/ بليموث لكي يؤسسوا مستعمرة مستقلة

(١٣) İshak Torun، «الشرط الضروري للأسئلة؛ الأخلاق البروتستانتية»، مجلة العلوم الاقتصادية والإدارية، ٢٠٠٢، ٢/٣،

٩٣. وانظر أيضاً: Michael Horton, For Calvinism, Zondervan, Michigan, 2011، ص ١.

(١٤) Adnan Güriz، «حركة الإصلاح ومشكلة الملكية في أوروبا»:

<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/38/335/3397.pdf>, 256-257, (05,01,2016)

Richard Ruland and Malcolm Bradbury, From Puritanism to Postmodernism: a History of American (١٥)

.Literature, Penguin Books, New York, 1991, s. 8

هناك. كان هؤلاء يؤمنون بأن حالتهم هذه ستصبح بداية مرحلة تاريخية ودينية جديدة، وستكون بداية عصر سعادة مستمرة لألف سنة قبل يوم القيامة. ولقد كانوا يرون في عملية تأسيس وإقامة مدن ودول جديدة ونشر وتعليم الفضيلة وتصحيح الأخطاء ورفع الظلم بدايةً جديدة وطيّرة^(١٦).

أقام المهاجرون التطهيريون البيوريتانيون الأوائل الذين قدموا إلى أمريكا عام ١٦٢٠، أقاموا مستعمرة في بليموث ولاية ماساتشوستس ضمن محيط محفوف بالمخاطر الطبيعية والاجتماعية. وقد فقد ما يزيد عن نصف المستعمرين الجدد حياتهم في السنة الأولى من قدومهم، بينما نجح الآخرون بقدم فصل الربيع وبمساعدة الهنود الحمر.

بدأت موجة الهجرة الثانية في ثلاثينات القرن ذاته واستمرت حتى الأربعينات حيث تجاوز عدد السكان الجدد في نيوانغلاند خمساً وعشرين ألف نسمة. وفي الثلاثينات من هذا القرن أسست مجموعة المهاجرين الثانية جماعة أطلقوا عليها تسمية «مستعمرة خليج مساتشوستس» وذلك في المنطقة المعروفة اليوم باسم بوسطن^(١٧). وتشكل الحركة البيوريتانية أو «المذهب التطهيري» التي لا تبدي أدنى قدر من التسامح تجاه الأفكار والآراء الدينية والدينيوية المغايرة لها، تشكل صلب قصة «الحرف القرمزي».

تحولت الكثير من المزاعم والادعاءات المتعلقة بالوعد الإلهية لشعب أمريكا المختر إلى نوع من الأساطير، ونُقلت إلى العصر الحديث بتوارثها من جيل إلى جيل. يتمتع «جون وينثروب John Winthrop»، و«وليام كوتون ماثر William Cotton Mather» بقوة تأثير كبيرة وواسعة. وبالرغم من الانحسار النسبي لتأثيرهما في المواضيع الدينية إلا أن مثالياتها الاجتماعية قد تركت أثراً بدرجة كبيرة في الكثير من الأمريكيين عبر أجيال طويلة.

إن تأثير «الملحمة الثرية لكوتون ماثر Magnalia Christi Americana or the Ecclesiastical History of New England» (١٧٠٢) التي تتحدث عن الدين المسيحي ابتداءً من نواقصه التي في أوروبا، بالإضافة إلى تأثيره في تكوين الخصوصية الأمريكية، ما يزال قائماً في الكثير من الخطابات الدينية والسياسية في الولايات المتحدة الأمريكية حتى يومنا هذا.

إن أول من عبر عن هذه النظرة الطوباوية لأمريكا المسيحية التي ورد ذكرها في قصة الحرف القرمزي أيضاً (صد ١٤١، ١٤٣، ١٤٨، ١٤٩) هو جون وينثروب في الثلاثينات من القرن السابع عشر^(١٨) (جاء

(١٦) المرجع السابق ص ٨.

Wendy C. Graham, Gothic Elements and Religion in Nathaniel Hawthorne's Fiction, Tectum Verlag (١٧) DE, Marburg, 1999, s. 60.

Emory Elliott, "The Legacy of Puritanism, Divining America", TeacherServe©, National Humanities (١٨) Center, <http://nationalhumanitiescenter.org/tserve/eighteen/ekeyinfo/legacy.htm> (10.01.2016).

ويتشرب إلى سالم عبر سفينة «أربيللا Arbella» مع المهاجرين البيوريتان عام ١٦٣٠). إن مذهب «المصير الختمي Manifest Destiny»، و«الحلم الأمريكي American Dream» الذي عرف في القرن التاسع عشر، كموروث أمريكي آت من مثاليات البيوريتان الأوائل، والذي يمكن أن يبين ويشير إلى الموقف السياسي لأمريكا في هذا العصر؟^(١٩).

إن مصطلح المصير الختمي يأتي بمعنى التوسع والانتشار والاستحواذ الذي أمر به الإله على مكان أو منطقة غير محددة بشكل واضح. فهذا هو المصير الختمي لأمريكا. تتخفى خلف هذه الرؤية حجج عدة من أجل تبرير التوسع الأمريكي. ويمكن اختصارها على الشكل الآتي:

- (أ) هناك مهمة خاصة من جهة نشر الحرية والديمقراطية الأمريكية في سائر أنحاء القارة.
- (ب) أمريكا أقرب إلى هذه الأماكن والمناطق غير المسكونة من الدول الكبيرة الأخرى.
- (ج) إن الأمريكيين يستثمرون الأراضي بشكل أفضل وأكثر إنتاجية من الشعوب الأخرى القاطنة هنا.
- (د) يجب أن تكفي هذه الأراضي لتأمين الغذاء للأمريكيين الذين يتضاعف عددهم كل خمس وعشرين سنة.
- (هـ) الأمريكيون مجبرون على القيام بمهمة تنمية الشعوب الأصلية التي تقطن على هذه الأراضي ونقلهم إلى ميدان الحضارة. لقد تم إقرار هذه الحجج والمبررات في ثلاثينيات وأربعينيات القرن التاسع عشر على نطاق واسع وعززت أمريكا أحقيتها وتفوقها على القارة.^(٢٠)

أما مصطلح الحلم الأمريكي فقد استخدم لأول مرة من قبل المؤرخ جيمس تراسلو آدمز في عام ١٩٣١ بهدف تعريف الشيء الذي يجذب ملايين البشر ومن جميع الشعوب والأمم للتوجه إلى أمريكا والاستيطان فيها. ولا شك أن المصطلح أقدم من ذلك إذ كان المهاجرون الرواد الذين توجهوا إلى أمريكا قد أملوا بالعثور على حياة أجمل وأفضل من تلك التي خلفوها وراءهم في أوروبا. وكما تقدم سابقاً فقد كان السبب الرئيس لمغادرتهم بلادهم هو الظلم والاضطهاد الديني والضغط السياسية والحرمان والفقر. ولقد كان لدى هؤلاء المهاجرين عدة أحلام:

- (أ) حلم شخصي متمثل الحرية وتحقيق الذات والكرامة والسعادة.
- (ب) حلم اقتصادي متمثل بتحقيق الغنى والنجاح المالي.
- (ج) حلم اجتماعي متمثل بالعيش في مجتمع تسود فيه المساواة الاجتماعية ويكون بعيداً عن الطبقة.
- (د) حلم ديني متمثل بحرية الاعتقاد.
- (هـ) حلم سياسي متمثل بالديمقراطية.

Wendy C. Graham, Gothic Elements and Religion in Nathaniel Hawthorne's Fiction, Marburg: Tectum Verlag DE, 1999, s. 59.

Thomas Ladenburg, "Amerika's Manifest Destiny", Digital History, s. 40-41 (٢٠).
http://www.digitalhistory.uh.edu/teachers/lesson_plans/pdfs/unit5_8.pdf, (15.01.2016)

إن مجموع هذه الأحلام الذي يُعبر عنه بالحلم الأمريكي قد انعكس على العقائد والقيم الأساسية، ولم يعد مقتصرًا فقط على الأمريكيين، وإنما أصبح حلمًا مشتركًا لكثير من الناس الذين يرغبون بالهجرة إلى أمريكا^(٢١).

لقد فعل البيوريتانيون الذين هاجروا إلى أمريكا كما تم وصفه وبيانه في رواية الحرف القرمزي تمامًا، إذ عدوا أنفسهم الناس المخترين من الإله، وتماهوا مع فكرة «المصير الحتمي» و«الحلم الأمريكي» في هذه الأراضي «الموعودة»، ثم أخذوا ينزلون أشد أنواع العقاب على السكان الأصليين الذين رأوهم معارضين لهم، وعلى كل من وجدوه مخالفًا لهم في الآراء الدينية والدنيوية. وينبغي أن نتذكر هنا أنه يمكن النظر إلى أعمال هاوثورن الكتابية وقراءتها على أنها نقد للبيوريتانية «التطهيرية». فهذه الأعمال أساساً تقدم بيانات ومعلومات تاريخية، وتعيد معالجة التطهيرية، وتبحث عن معانٍ ومفاهيم أعمق حول مكانة الفن في المجتمع والخطيئة والشعور بالذنب والجريمة والعقاب في التاريخ الأمريكي^(٢٢).

تُعد مدينة سالم، المدينة التي ولد فيها ناثانيل هاوثورن، من أولى المستوطنات الأمريكية التي نزل فيها البيوريتان الإنكليز في بدايات القرن السابع عشر. قدم «وليام هاوثورن Hathorne»^(٢٣) الذي يُعد المهاجر الأول من عائلة هاوثورن إلى مدينة سالم وسكن فيها عام ١٦٣٠، وأصبح واحداً من المنتفذين وذوي الخطوة والمكانة في المستعمرة التي أسست مجتمعاً ذا أسس ثيوقراطية. قام ويليام هاوثورن، إلى جانب تقلده الكثير من المناصب والوظائف الرسمية، قام بمهمة القضاء والمحكمة أيضاً، وكذلك أصبح ضابطاً برتبة مقدم في الحروب التي أشعلت نيرانها من أجل طرد الهنود الحمر من موطنهم وأماكن سكنهم. وتأتي البراءة بالنسبة للمستوطنين البيوريتان الرواد بمعنى التنقية والتطهر من كل الذين يختلفون عنهم بالمعتقدات والمبادئ السياسية أو الدينية. ويُشتهر وليام هاوثورن بالعنف والوحشية والقسوة التي انتهجها في تطهير وتصفية الهنود الحمر، وأتباع طائفة الكويكرز^(٢٤) أو «الأصدقاء»، والمتهمين بممارسة السحر والشعوذة أو غيرها من الجرائم أيضاً. وكان ابنه القاضي جون هاوثورن «John Hathorne» مثل أبيه أيضاً بالقسوة والوحشية، حيث كان يعمل على تطهير نيو إنغلاند من السحرة والمشعوذين؛ إما بالحرق أو الشنق^(٢٥).

(٢١) http://home.arcor.de/vhailor/413_FF_Fact_file_3_NRW.pdf, s. 1, (14.01.2016)

(٢٢) Imene، المرجع السابق ص ٢.

(٢٣) أضاف ناثانيل هاوثورن في عام ١٨٢٧ الحرف «W» إلى كنيته إما تسهياً للكتابة الإملائية، أو نتيجة لشعوره بالذنب بسبب ماضي عائلته.

(٢٤) الكويكرز أو الأصدقاء «Quakers, Friends» هو مذهب مسيحي ظهر في بريطانيا العظمى في القرن السابع عشر الميلادي وانتشر فيما بعد في أمريكا الشمالية، يدعو هذه المذهب إلى اللاعنف والعمل والسلم الاجتماعي والمطالبة بالعدالة والمساواة والحقوق لأجل الهنود الحمر والنساء.

(٢٥) المرجع السابق ص ١٠.

بالرغم من أن المشقين أو الانفصاليين البيوريتان قد عبروا المحيط الأطلسي من أجل العثور على جنتهم الجديدة في أمريكا إلا أن المجتمع البيوريتاني كان يحتوي على اللصوص والقتلة ومركبي الزنا. وقد كان هؤلاء العصاة أو المجرمون يتعرضون عند اقتضاح أمرهم وإلقاء القبض عليهم لأشد أنواع التنكيل والعقوبات على يد القضاة القساة المتوحشين والمتجردين من مشاعر الرحمة^(٢٦)، وكان أخف أشكال العقاب هو عرض المخطئين أمام جمهور الناس على منصات التشهير. كان المجتمع البيوريتاني يعج بمثل هذه النماذج. ومما يلفت الانتباه في هذا المجتمع اتساع رقعة المقابر وقدم السجون وراثتها على الرغم من المستوطنات الجديدة المقامة التي لم يمض عليها زمن طويل. ويتم وصف هذا الحالة في الفصل الأول لرواية الحرف القرمزي تحت عنوان «باب السجن» وفق ما يلي:

بغض النظر عن أن مؤسسي المستعمرة الجدد قد حلموا بكيفية بناء مدينة فاضلة ونموذجية تسود فيها السعادة والفضيلة، إلا أنهم كانوا قد تنبها مبكراً وقبل مضي وقت طويل لضرورة تخصيص قسم من هذه الأراضي البكر المقبرة، وتخصيص قسم آخر لبناء سجن. وإن ما قام به سكان بوسطن الأوائل من وضع إطار لقبر إسحاق جونسون الموجود على أرضه، ثم تحويله فيما بعد إلى نقطة بداية لمقبرة كنيسة الملك، وتزامن ذلك مع إنشاء مبنى أول سجن بجوار كورنيل، إن ما قاموا به هو خير مثال على ما ذكر.

لقد كان مبنى السجن الخشبي، بعد مرور خمسة عشر أو عشرين عاماً على تأسيس المدينة، يحمل كل آثار مرور الزمن وإشارات وظروفه المناخية. وكانت هذه الآثار بطبيعة الحال تعبر عن مدى قساوة وبرودة وظلمة البناء. وقد كانت آثار الصدأ المتراكمة على الأجزاء الحديدية الموجودة على باب السنديان توحى إلى الإنسان تصوراً مفاده أن مبنى السجن يُعد أقدم شيء يمكن مصادفته في العالم الجديد. كان السجن يبدو مثل كل امرئ أو شيء له علاقة بالخطيئة، وكأنه لم يمر بمرحلة الشباب أبداً (الحرف القرمزي ٤٨).

كان ناثانيل هاوثورن يعاني من الضيق والكآبة المستمرة بسبب أعمال الظلم والاثامات والإدانات الباطلة والإعدامات الوحشية التي ارتكبها أجداده خلال سنوات المستعمرات، ولم يفلح أبداً في تخليص نفسه من الشعور بالذنب واتهام الذات على الرغم من أنه لما فتح عينيه على الدنيا كان قد مضى على وفاة أجداده ما يزيد عن المئة عام، وأصبحت عائلة الهاوثورنين عائلة منسية تقريباً. إذ يشعر القارئ أن الأعمال التي كتبها كانت بتأثير نوع من وجدان وضمير جريحين متكونين نتيجة للرابطة والصلة العميقة التي أقامها مع أجداده البيوريتان^(٢٧). ومثال ذلك الرسالة الأخلاقية التي تظهر في قصته «المنزل ذو الجمالونات السبعة»^(٢٨).

(٢٦) المرجع السابق ص ١١.

(٢٧) Meltzer، المرجع السابق، ص ١٤.

(٢٨) «تنتقل الميول نحو ارتكاب الخطيئة والجريمة والأخطاء والتصرفات السيئة والدوافع الدونية والأمراض الأخلاقية من جيل إلى جيل آخر». (المنزل ذو الجمالونات السبع)، Airmont, New York, 1963, s. 112-113.

تُعد رواية الحرف القرمزي أفضل ما صور به هاوثورن البيوريتانيين المتصفين بالقسوة والشدة والعنف الذين شكلوا الطابع المميز لمستعمرة نيو إنكلاند^(٣٧). ينعكس الضمير الجريح والمكلم الذي عبر عنه هاوثورن في الاقتباس الطويل الآتي الذي ورد تحت عنوان "دائرة الجمارك" في الفصل الأول للحرف القرمزي:

«كنت أحيي هذا البريطاني الأول الذي تحتبى ذكره بحالة كثيبة وغامضة داخل العائلة عبر أجيال كثيرة، كنت أحييه منذ صغري في مخيلتي بقدر ما أتذكر. إنه ما يزال يجول في عقلي. وإن الوضع الحالي للمدينة الذي أضطر لمواجهته يخلق في داخلي شعوراً بوجوده القديم في المنزل. أعتقد أن جدي العظيم الوقور -صاحب اللحية الكثيفة، والمرتدي عباءة داكنة اللون، والمعتمر قبعة عالية، هو الإنسان القادم بكتابه المقدس وسيفه القاطع متقدماً الصفوف، والسائر بمظهره المهيب على هذه الدروب التي لم تطأها الأقدام من قبل، والذي جعل الناس تذكر اسمه بالمدح والثناء في الحرب والسلم- أعتقد أنه أحق بالإقامة في المكان مني أنا الذي لا يُعرف وجهه ولا يُسمع باسمه إلا قليلاً. إنه كان جندياً ومشرعاً للقوانين وقاضياً ومتولياً إدارة الكنيسة وممتلكاً لكل ميزات وخصائص البيوريتان الحميدة منها والسيئة. وفي الوقت ذاته يُذكر بسلوكه الذي كان في غاية الوحشية والعنف والشدة تجاه امرأة من مذاهب الكويكرزيين، كان الابن يشبه أباه وكأنه قد ورث العنف والوحشية وانعدام الرحمة عن طريق الجينات؛ فقد كان في مقدمة صائدي السحرة والمشعوذين، كان يحمل أعباء دماء هؤلاء الناس على كاهله. إنها لطحخة ووصمة عار كبيرة ولا بد أنهم لا يزالون يحملون هذه الوصمة طالما أن العظام اليابسة الموجودة في المقبرة الواقعة في شارع تشارتر Charter لم تختلط بتامها بالتراب. لا أعلم إن كان أجدادي قد ندموا على أفعالهم وطلبوا العفو والغفرة من الله عن الأذى والآلام والمعاناة التي تسببوا بها للناس أم لم يفعلوا، ولا أعلم إن كانوا قد مُسخوا إلى كائنات أخرى ويثنون الآن تحت وطأة آثار ونتائج هذه الخطايا الكبيرة أم لا. إنني أنا الكاتب كأحد أحفادهم أحمل على كاهلي الخطايا والعيوب التي اقترفوها كافة في شتى نواحي الحياة، وأتضرع بالدعاء لرفع وإنهاء اللعنات التي تتلى بحقهم كافة» (الحرف القرمزي ٣٧).

ربما لهذا السبب وقف هاوثورن على البيوريتانية وتناولها بشكل أكثر واقعية وحيوية من الكتاب الآخرين، ونقل إشكالات وتعقيدات وغوامض البيوريتانيين والأبعاد والامتدادات الحية والميتة لميراثها من القرن التاسع عشر الميلادي نقلها بدرجة كبيرة من التأثير إلى القراء^(٣٨).

الحرف القرمزي (The Scarlet Letter):

إن المجتمع البيوريتاني الذي يجري تناوله ووصفه في رواية الحرف القرمزي للكاتب ناثانيال هاوثورن

Deborah L. Madsen, "Hawthorne's Puritans. From Fact to Fiction", Journal of American Studies, (٢٩) 33.3 1999, s. 516

Millicent Bell, Hawthorne and the Real: Bicentennial Essays, Ohio State University Press, Columbus, (٣٠) 2005, s. 85

«كوراث لسوداوية وظلم البيوريتان» (الحرف القرمزي ٢١٧) مجتمع مظلم وسوداوي ومنغلق ومتزمت وعنيف ويدار بأنظمة وقوانين قاسية وصارمة. وإن كل فرد يعيش في هذا المجتمع، الذي حُددت دورة سلوكه الطبيعي وطابعه الإنساني بالمعايير والقواعد الدينية، مجبر على القبول بالحرية المحدودة والمقيدة وفقاً للمذهب الكالفيني^(٣١). إنه مجبر على الابتعاد عن أشكال اللهو والترفيه، والالتزام التام بالعمل والعبادة فقط. يتبين وصف هذه الحالة في الحرف القرمزي بما يأتي: «...لقد تلبس الجيل الذي جاء بعد المهاجرين الرواد بأكثر الألوان قتامة، وخيم الظلام والسواد على المشهد الوطني واستمرت الحالة لسنوات طويلة دون التمكن من التحول عنها. وكان لزاماً علينا تعلم فن الفرحة والسرور الذي نسيناه من جديد» (الحرف القرمزي ٢١٩).

تبدأ رواية الحرف القرمزي بمقدمة طويلة تحت عنوان «مبنى الجمارك: مدخل إلى الحرف القرمزي» (الحرف القرمزي ١١ - ٤٧). إن النقطة المثيرة والملفتة هنا هي التشابه المطبق بين الكاتب هاوثورن وبين الرواي. فكما ذكرنا سابقاً إن هاوثورن عمل مفتشاً في دائرة الجمارك أيضاً، وإنه مثل الراوي يفقد هذه الوظيفة نتيجة للتغيرات السياسية. ويمتلك شأنه شأن راويه ميراً ملعوناً تركه له أجداده البيوريتان. ولذلك فإن الراوي المجرد من الاسم في هذا الفصل يبدو كأنه الكاتب ذاته. يُعرف الكاتب عن نفسه كمفتش في مبنى الجمارك «Custom House» الذي يقع في مدينة سالم - مقاطعة ماساتشوستس. إن كلمة «Custom» في اللغة الإنكليزية كما بينها «جويل بفيستر Joel Pfister» تأتي بمعنى الجمارك، وكما أنها تعني أيضاً: التقليد والعرف والعادة والأدب. فالكاتب/ الراوي هنا هو مفتش جمركي بالمعنى الحرفي من جهة، ومن جهة أخرى هو بمكانة إنسان دارس ومدقق للعادات والتقاليد والأعراف العائدة لثقافته بطريقة نقدية. فهو يتجاوز أولوياته وخياراته الأيديولوجية الذاتية، ويلجج إلى النقد الذاتي، وبمعنى عام يدخل إلى نقد المجتمع^(٣٢).

فهنا عندما يدخل الراوي إلى النقد الاجتماعي فإنه يتحدث عن كيفية الابتداء بكتابة الرواية أيضاً. فهو يصادف في مبنى الجمارك حزمة من الأوراق داخل غرفة متروكة غير مستخدمة. ويوجد بين هذه الأوراق قطعة قماشية قرمزية مطرز عليها بخيط ذهبي حرف «A»، ومغلف يحتوي على كتابة يدوية. يوضح مفتش عاش قبل عصر الرواي بقرن من الزمن أن الكتابة اليدوية التي دونها جوناثان بو على نحو «نصف دزينة» (الحرف القرمزي ٣٧) تتحدث عن واقعة جرت قبل عصر الرواي بقرنين من الزمن (حوالي منتصف القرن السابع عشر). وعندما يُطرد الراوي من وظيفته في دائرة الجمارك يقرر أن يكتب توصيفاً تخيلاً للأحداث الواردة في تلك الكتابة اليدوية، ونتيجة لذلك تظهر رواية الحرف القرمزي. ويبدل الراوي كل ما بوسعه من

(٣١) Imene، المرجع السابق ص ٢.

(٣٢) Joel Pfister, "Hawthorne as Cultural Theorist", The Cambridge Companion to Nathaniel Hawthorne, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, s. 35-36.

إمكانيات لإضفاء نوع من الحقيقة على الخيال، حتى أن القارئ تصيبه الحيرة في مسألة كون هذه المقدمة جزءاً من الرواية أم لا.

«إن النسخ الأصلية للوثائق مع الحرف القرمزي، الذي يعد أغرب وأندر عمل قديم رأيته، ما تزال موجودة لدي، وإن بابي مفتوح لكل من تأثر بالقصة ويريد رؤية هذه الوثائق» (الحرف القرمزي ٣٧). ولكن مع ذلك ينبغي ألا ننسى أنه بتعبير الراوي/ الكاتب وبالنشاط الفني والأدبي «يمكن للحقيقة والخيال... أن يختلطا، وإن كل واحد منهما يمكن أن يضيفي على الآخر شيئاً مما لديه» (الحرف القرمزي ٣٩).

لقد تم ربط شخصيات الرواية الأربع الرئيسة مع بعضها بصورة محكمة ضمن شبكة من الظروف الحياتية المتداخلة وغير القابلة للانفكاك. وهذه الشخصيات هي: «هيستر برين Hester Prynne، وروجر تشيلينغ وورث Roger Chillingworth، وأرثر ديميسدل Arthur Dimmesdale، وبيزل».

فهيستر، تلك المرأة المتزوجة والشابة التي تعيش في نيو إنغلاند البيوريتانية بعيدة عن زوجها الذي يُعد من رجال العلم في القرن السابع عشر ويكبرها بفارق كبير في السن، تُرزق بالطفلة بيرل نتيجة لعلاقة غير مشروعة. وفي اليوم الذي يصل فيه زوجها روجر تشيلينغ المحسوب من عداد الأموات حسب اعتقاد الناس إلى نيو إنكلاند يجد زوجته واقفة على منصة التشهير أمام الناس وهي تحمل طفلتها الصغيرة بين أحضانها وعلى صدرها قماشة قرمزية تحمل حرف «A»^(٣٣) تلك التي سوف تظل تحملها مدى العمر، وذلك عقاباً لها على رفضها الإفصاح عن اسم والد الطفلة التي أنجبها نتيجة علاقة غير مشروعة. وتبدأ الرواية بهذا المشهد.

إن وصف باب مبنى السجن الذي ورد في الفقرة الافتتاحية تشير إلى الوجوه الكالحة المجردة من الرحمة والشفقة للحشد المتجمهر أمام الباب: «...إنه مبنى خشبي يتوسطه باب من السنديان قد سرت عليه الشقوق مع الزمن وعليه قطع حديدية مدببة حادة قد تراكم فوقها الصدأ» (الحرف القرمزي ٤٨).

إن باب السجن، وفقاً لرأي كلازيير Glazier، رمز للكالفينية الفاسدة والمنحرفة. فباب السجن والسمة التحريمية للناس تشير إلى السلطة اللاأخلاقية للكالفينية؛ إلى «الزهرة السوداء الكالحة لذلك المجتمع المتمدن والتي تفتحت بوقت مبكر للغاية» (الحرف القرمزي ٤٨)^(٣٤).

يأخذ تشيلينغ عهداً على نفسه بالانتقام، ويوجه كل اهتمامه وتفكيره نحو إمطة اللثام عن هوية والد الطفلة ومعرفة، ويجعل من هذا الأمر هاجسه الوحيد: «سوف أبحث عن هذا الرجل بإصرار كما بحثت في

(٣٣) يشير الحرف «A» إلى كلمة «Adulteress» التي تعني في اللغة الإنكليزية المرأة الزانية.

(٣٤) Lyle Glazier, Decadence and Rebirth, Hacettepe Lectures in American Literature, Hacettepe

.University Publications, Ankara, 1971, s. 19

الكتب عن المعلومات المتعلقة بالحقيقة، وكما فتشت عن الذهب في السيمياء. عندما ألقته سوف أتعرف عليه غريزياً، سوف أرى توتره واضطرابه أمامي، وذات يوم سأجعله يرتجف ويرتعد من دون سبب. إنه سيقع في قبضتي اليوم أو غداً!... ليخف نفسه بالتظاهر بالاستقامة والشرف المزعوم أمام الناس إن استطاع، فإني سوف أعثر عليه آجلاً أم عاجلاً» (الحرف القرمزي ٧٤). ولتحقيق الهدف الذي وضعه نصب عينيه يخفي شخصيته الحقيقية ويعرف عن نفسه بين الناس كطيب. وكذلك يأخذ عهداً من هيستر بالتزام الكتمان وعدم إفشاء سره والكشف عن هويته للناس (الحرف القرمزي ٧٥). ثم بعد ذلك أخذ يتتبع أثر غريمه ويفتش عنه بكل ما أوتي من إمكانات. ونتيجة للبحث الدؤوب توصل إلى معرفة والد طفلة هيستر، وكان ذلك الرجل هو آرثر ديميسدل ذلك القس الشاب الذي يُنظر إليه بين المجتمع البيوريتاني كإنسان شريف رمز للطهارة والعفة لدرجة القداسة. حيث إن الرهبان والقساوسة في جماعة البيوريتان في ذلك العصر «كانوا في طليعة المسؤولين عن النظام الاجتماعي» (الحرف القرمزي ١٩٠).

في الفترة التي انتشر فيها المذهب البيوريتاني «التطهيري» في أمريكا كان يسود اعتقاد لدى الناس بوجود تشكيل الكنائس من القديسين الأحياء؛ أي الذين بلغوا العناية الإلهية أو الذين يعيشون من دون خطايا وذنوب. ولهذا السبب فإن «سلوك وتصرفات القساوسة كانت تُقيد بنسبة كبيرة بمبادئ وقواعد المجتمع، بل بالتصورات المسبقة» (الحرف القرمزي ١٩٠).

يُعد هذا المبدأ أو المذهب رداً على السلطة المدافعة عن الرأي القائل بوجود تأييد الكنيسة للدولة كما هو الحال في إنكلترا. فالبيوريتانيون كانوا يعترضون على النظام التراتبي (القس والأسقف والمطران) داخل الكنيسة. وكانوا يرون أن جماعة الكنيسة هم أصحاب الحق بانتخاب وتعيين الموظفين الدينيين^(٣٥). وكان البيوريتانيون يعتقدون أنه بإمكانهم إعطاء الرأي الديني في عالم جاهل. وبوضع هذا الهدف نصب أعينهم فقد حصل أغلب أعضائهم على شهادات من أوكسفورد أو كامبريدج، وقاموا بتشكيل مجموعة تتمتع بالعلم والثقافة. وكانوا يعتقدون أن هؤلاء الموظفين أو رجال الدين قد تعلموا واطلعوا على الكلام الإلهي بصدق وإخلاص. ووفقاً لتصورهم ورأيهم فإن رجال الدين هؤلاء لم يكتفوا بالحصول على علم الكلام الإلهي، وإنما أصبح هذا الكلام الإلهي في الوقت نفسه جزءاً ملتصقاً بهم. وكما بين «ويليام بيركينز William Perkins» أيضاً؛ فإنه كان يتوجب على هؤلاء الموظفين أو رجال الدين أن يتمتعوا بشعور وإحساس داخلي عميق تجاه المذهب الذي سوف يتولون تبليغه ونشره. وينبغي أن يرتقوا إلى مرحلة تحصيل التأثيرات الإلهية حتى يتمكنوا من إيقاظ هذه التأثيرات الإلهية لدى الناس الذين يعظونهم^(٣٦).

J. A. Leo Lemay, An Early American Reader, United States Information Agency, Washington, DC, (٣٥) 1993, s. 173-174

Hughes Oliphant Old, Worship: Reform According to Scripture, Westminster John Knox Press, (٣٦) Louisville, 2002, s. 79-80

كانت الطائفة البيوريتانية تؤمن بأهمية لشيء سوى كلام الله، وأن الرهبان يقدسون عيسى عليه السلام بالتقوى^(٣٧). ومن جهة أخرى «كانت الرهبانية وظيفة مهمة تستوجب ذكاءً أعلى بالمقارنة مع السياسة... ولأن المجتمع كان يظهر احتراماً وتقديراً وتبجيلاً منقطع النظر تجاه الرهبان لدرجة العبادة فقد كانت هذه الوظيفة تتمتع بقوة جذب كبيرة تصل لإمكانية جذب أكثر الناس الطامحين سياسياً»، وضمن هذا السياق فقد سعى «إنكريز ماثر Increase Mather» الطامح الذي ورد ذكره في الرواية، وهو والد كوتون ماثر الذي أشرنا إليه سابقاً، سعى وحصل على مكان له بين الرهبان «الممسكين بزمام السلطة السياسية» (الحرف القرمزي ٢٢٥). وأما آرثر ديميسدل الذي لم يكن لديه الطموح السياسي، فقد كان القس الذي «أجلته الجماعة لدرجة التعبد». لقد وصفه الناس بـ «شاب الجنة»، وقالوا: «هذا هو الملاك الذي يسير على وجه الأرض!» (الحرف القرمزي ١٣٦). وهو «القس الذي بلغ مرتبة القديس في الكنيسة» (الحرف القرمزي ٢٣٣). كان ديميسدل كلما فكر بالمحبة والتبجيل والتقدير الذي يظهره الشعب تجاهه إلى درجة التقديس، يزداد لديه الإحساس بالذنب وتأييب الضمير. وكلما أراد البوح بما يجول في داخله والاعتراف بالخطيئة التي اقترفتها، كان الضعف الذي بين جوانحه يمنع من ذلك^(٣٨). ولذلك فإنه لم يكن ليجد الطمأنينة والسكينة بسبب الشعور بالذنب وعذاب الضمير. كان القس ديميسدل الذي من الممكن له الصعود إلى أعلى قمم الإيمان والقداسة، يضطر بسبب ذلك إلى الخضوع لقدره الذي يسحقه تحت وطأة هذا الحمل الثقيل. كان هذا الحمل والعبء يجعل هذا الرجل، الذي يُتصور أن مكانه في السماء، وأن الملائكة سوف تسمعه إن ناداها وتستجيب لندائه، كان يجعله في مستوى أسوأ البشر. ولكن في الوقت نفسه فقد كان الذي يجعله قادراً على فهم إخوانه المخطئين والإحساس بهم بشكل أكبر ومن ثم تقديم العون والمساعدة الأنسب لهم هو هذا الحمل ذاته. لقد كان قلبه يرتعش ويخفق مع قلوبهم، ويمتص معاناتهم وآلامهم إلى داخله، ويُشعر آلاف القلوب التي يقابلها بالألم الكامن في أحشائه من خلال المواعظ والإرشادات الفياضة بالحزن والمتسمة بقوة الإقناع. كانت الكلمات الرقيقة والمرهفة والمقنعة التي تخرج من أعماقه تصيبه أحياناً بحالة مخيفة. لم يكن الناس يعرفون ما السر وراء هذه القوة التأثيرية التي تتركها عليهم هذه المواعظ، وكانوا ينظرون إلى هذا القس الشاب كمعجزة مقدسة (الحرف القرمزي ١٣٤ - ١٣٥).

بعد أن اكتسبت هيستر درساً تعليمياً قوياً وتعلمت الكثير من الأمور الصائبة والخطئة بعد الخطيئة التي اقترفتها، والعقاب الذي تعرضت له على يد ثلاثة «معلمين متسمين بالقسوة والفظاظة المفرطة»؛ وهم «العار واليأس والوحدة»، (الحرف القرمزي ١٨٩)، تتحول في نهاية الرواية إلى بطلة واثقة بذاتها ومليئة بالشفقة والمحبة.

(٣٧) Imene، المرجع السابق ص ٢٨.

(٣٨) Imene، المرجع السابق ص ٨١.

وأما ديميسدل الذي «انتشر سم الخطيئة التي اقترفها في سائر نواحي شخصيته الأخلاقية بسرعة كبيرة كالنار التي تسري في الهشيم» (الحرف القرمزي ٢١٠)، فإنه يكتوي بنار الإحساس بالذنب، ويصعد بعد آخر وعظ مؤثر له إلى منصة التشهير بثبات و«قلب كالصخر» (الحرف القرمزي ١٨٦) كما صعدت عليها هيستر قبل سبعة أعوام مضت وهي تحمل طفلتها، ويعترف بخطيئته أمام الحشد الغفير، ويطلب من هيستر أن تغفر له وتسامحه، ويأخذ بيرل إلى حضنه ثم يلفظ أنفاسه الأخيرة. وأما تشيلينغ وورث الذي كان يبارس على القس الشاب المكتوي بنار عذاب الضمير والشعور بالذنب تعذيباً نفسياً للانتقام منه، وهو الذي عبر عن غضبه وتحسره بينما يلفظ القس أنفاسه الأخيرة مردداً عبارة «أفلت من قبضتي» مرات عدة، فإنه يسقط أخلاقياً في سعيه لهذا الانتقام الأهوج إلى الدرك الأسفل، وتنهار كل قوته وطاقته، ويفقد رغبته بالحياة وكذلك يفقد قواه العقلية تماماً؟ بسبب موت ديميسدل، و«يضعف وينطوي على نفسه» (الحرف القرمزي ٢٤٥)، ثم يموت بعد مرور أقل من عام. ويترك ميراثه لبيرل ابنة هيستر. هيستر هي الوحيدة التي تنظر إلى المستقبل بتفاؤل، فتأخذ ابنتها وترحل إلى أوروبا، وتتزوج بيرل هناك بفتى أرستقراطي. ثم تعود هيستر، وتندرج حياتها لأعمال الخير. لم يعد الحرف «A» إشارة إلى العار، بل تخلص الحرف القرمزي، بعد سنوات من «التفكير والعذاب والألم والتضحية، من كونه علامة مثيرة لكرهية الناس ونفورهم، وأصبح رمزاً مثيراً للتقدير والاحترام. وفي الوقت ذاته يُذكر بحزن وخوف» (الحرف القرمزي ٢٤٧). وعندما تموت هيستر يتم دفنها في قبر ديميسدل ليجتمعا معاً تحت حجر قبر واحد. ويتم حفر حرف «A» على شاهد القبر (الحرف القرمزي ٢٤٨). إن الطفلة أو الفتاة بيرل التي تُعد رمزاً حياً لخطيئة الأم في نظر المجتمع البيوريتاني^(٣٩) هي ناطقة باسم النقد الاجتماعي في الرواية. فيبرل توجه أسئلة مهمة لأمها كضمير للمجتمع البيوريتاني. وكما يفهم أو يتبين لنا فإنها تقوم في الرواية بوظيفة شرح النظام الأخلاقي وبيانه لطائفة البيوريتان، وتوجيه نقد جدي لهذا النظام.

يقدم هاوثورن من بين الشخصيات الأربع شخصية تشيلينغ وورث كخطيئة ومذنب لا يُعفى عنه. وذلك لأنه يجرح روحاً أخرى، وقلباً آخر بهدف إظهار كيفية رد فعله فقط. فهو يضع ديميسدل نصب عينيه ويبحث عن أفضل طريقة للانتقام. ويظهر نفسه لألد أعدائه كأعز صديق له^(٤٠). وهو يحاول منع ديميسدل من الصعود إلى منصة التشهير من أجل الاعتراف بخطيئته في نهاية حياته. إن توصيف تشيلينغ هنا يسترعي الانتباه: «انسل العجوز روجر تشيلينغ من بين الجموع - وصف وجهه؛ كان وجهه مكفهراً وغاضباً ومتجهماً، وملئاً بالحقد، وكأنه قد خرج لتوه من الجحيم - وقفز إلى الأمام. كان يريد منع هذا المسكين البائس الذي وقع بين يديه من الإقدام على الأمر الذي عقد العزم على فعله» (الحرف القرمزي ٢٣٨). وبالأساس فإن هاوثورن يستخدم تشيلينغ كرمز للفساد الذي حل بالأخلاق والدين. حيث إن تشيلينغ يشير إلى هذا في حديثه مع

(٣٩) David Levin، المرجع السابق ص ١٥.

(٤٠) David Levin، المرجع السابق ص ١٤ - ١٥.

هيوستن: «ليست لدي القدرة على العفو، ليست لدي طاقة لتحمل ما تقولينه. إن قناعتي التي نسيتها منذ زمن طويل تحيا من جديد، وهو الآن يريني سبب ما قمت به من أفعال، والمعاناة والآلام التي كابدتها» (الحرف القرمزي ١٦٣). إن تشيلينغ وورث روح شرير وضال حتى قبل أن يجعل الانتقام ديدنه وهاجسه. وذلك لأن هذا الرجل العجوز قد تزوج هيوستر الفتاة الشابة على الرغم من عدم محبته لها مقترفاً ذنباً أعظم من الخطيئة التي اقترفتها هيوستر وديميسدل، وعرض روح القس الشاب للخطر دون ترك مجال لها للدفاع عن نفسها^(٤١).

يعتقد ديميسدل، الرمز الثاني للفساد الأخلاقي والديني حسب رأي تشيلينغ وورث، أن الخطيئة التي ارتكبتها ثابتة، ولا يمكن البوح بها، ولا تحملها. وإن هذه الخطيئة تفقده حيويته، وتدفعه للانهار، وتكوي جوهر كيانه. فديميسدل يعيش عذاب الضمير والإحساس بالذنب من جهة، ومن جهة أخرى يُسحق تحت وطأة الشعور بالنفاق الذي تولدت عن نظرة مجتمعه المثالية إليه، فيتحمل أعباء ثقل سره بكل صمت^(٤٢). ويحاول أن يبرر هذا الصمت بالشكل الآتي:

بالرغم من ارتكابه الخطيئة فإنه يتجنب الاعتراف وعرض مساوئه الشخصية، والأعمال المستقبحة التي تلطخت بها يده أمام الآخرين بدافع الحرص على عدم تعكير صفو الناس، والمحافظة على تعظيم وتبجيل الله؛ لأنه في حال إقدامه على ذلك سوف يمتنع الناس عن فعل الخير، ويعدّون الخطايا والذنوب التي اقترفوها أفعالاً طبيعية بل خيرة. ومن ثم تتقلص فرص العفو والمغفرة، ولهذا السبب فإنه بالرغم من العذاب والآلام التي كان يعاني منها، وبالرغم من عدم استطاعته التخلص من لطخة الخطيئة وعارها يتجول بين الناس ويوجه لهم النصائح والمواعظ وهو يبدو في أعينهم طاهراً نقياً كنفاء الثلج المتساقط للتو من السماء (الحرف القرمزي ١٢٥).

وفي النهاية كما بين الراوي أيضاً «ليس بمقدور أحد الاستمرار لوقت طويل بارتداء قناع للظهور أمام الناس بوجه مختلف عما يظهر به أمام نفسه، لأنه في نهاية المطاف سوف يختلط الأمر عليه أيضاً، ولن يعرف أيها الحقيقي» (الحرف القرمزي ٢٠٤).

في نهاية الكتاب يستجمع القس الشاب القوة والشجاعة التي تمكنه من الاعتراف بذنبه بعد إلقاء أكثر مواعظه تأثيراً على الناس ثم يلفظ أنفاسه الأخيرة. وبعد وفاة القس يقدم الراوي إحدى الرسائل الأخلاقية للرواية بالشكل الآتي: «كن صادقاً! كن صادقاً! لا تتهرب ولا تنفر من إظهار خصوصية سوف تساعد على بروز أسوأ جانب منك، حتى وإن لم يكن الجانب الأسوأ!» (الحرف القرمزي ٢٤٤ - ٢٤٥).

(٤١) Glazier، المرجع السابق ص ٢٠.

(٤٢) Benjamin Kilbourne, "Shame Conflicts and Tragedy in The Scarlet Letter", Japa, 53/2, s. 473 (٤٢).

كان ديميسدل، الذي يستمع المجتمع البيوريتاني إلى المواعظ والكلمات التي تخرج من فمه «وكأنها تتدفق إليهم من الإله» (الحرف القرمزي ١٨١)، كان يخشى من عرض وإظهار خصوصية من هذا النوع، ويتهرب من إفشاء «سر روحه المظلم المتشح بالسواد» (الحرف القرمزي ١٣٦). ومن جهة أخرى فإنه كان -كراهب يمتلك القدرة على تبديد شبهات جماعته البيوريتانية وشكوكها حول المسائل الدينية والأخلاقية- يحاول الحفاظ على الصورة الآتية: «كان ديميسدل بالنسبة إليهم الخطيب والواعظ الذي يبلغهم رسائل السماء المشتملة على الحكمة والمحبة والنصح، وهو الطاهر الذي تتقدس الأرض التي تطؤها قدماء» (الحرف القرمزي ١٣٥)؛ ومن جهة أخرى فقد أصبح سجين هذه الصورة لدرجة فقدان القدرة على الاعتراف، بالرغم من رغبته في ذلك:

ذات مرة -لا، بل ربما مئة مرة- كان سيتحدث ويعلن الحقيقة. ولكن كيف سوف يحدث الناس؟ كان قد قال للحشد الذي يستمع لمواعظه إنه إنسان سافل حقير جدير بالازدراء والكراهية، لا، بل أحقر الناس، وإنه أسوأ الخطائين، وإنه شخص بغض مشين، وإنه ليعجب كيف أن الله لا ينزل عليه غضبه ويحرق بدنه المذنب المخطئ أمام أعينهم. فهل يمكن أن يكون هناك حديث أوضح من هذا؟ أفلا يستوجب هذا الكلام غضب الناس عليه، ومن ثم مهاجمته ورميه عن الكرسي الذي لطخه؟ لا لم يحدث شيء من ذلك. فقد استمعوا إلى كل هذا الكلام وازدادوا تعلقاً وإعجاباً بقسهم الشاب. إنهم لم يتوقفوا على المعنى الخفي المخيف الكامن في كلمات القس التي يدين بها نفسه بنفسه (الحرف القرمزي ١٣٦).

يلجأ هذا القس الذي بلغ مرتبة القداسة في العالم إلى وسائل شتى وغير ملائمة من أجل معاينة نفسه على خطيئته: «فقد كان هناك سوطٍ دامٍ وضعه في خزانته السرية وأقفل عليه. كان هذا القس البيوريتاني البروتستاني، الذي يجلد ظهره باستمرار، كلما جلد نفسه ترتسم ابتسامات مريرة ومؤلمة على وجهه، وكان في كل مرة يسرع من الضربات بتأثير هذه الابتسامات» (الحرف القرمزي ١٣٧). وبالإضافة إلى ذلك فقد كان يصوم ويصلي في الليل والنهار من أجل التكفير عن ذنبه وتطهير نفسه، «إلا أنه لم يكن يتخلص من أعباء هذه الخطيئة بشكل من الأشكال» (الحرف القرمزي ١٣٧). لم يكن احترام وتبجيل الناس له، وقيامه «بجملة من أعمال الخير والفضيلة من أجلهم» لم يكن «يزيده إلا ألماً وبؤساً» (الحرف القرمزي ١٨١)؛ إن أعماله تبدو وكأنها أعمال خير وفضيلة، ولكنه يعلم أنها ليست إلا مخادعة لنفسه. يسأل نفسه وهیستر: «كيف لروح خبيثة ومحطمة مثل روحي أن تخلص الأرواح الأخرى؟ أو كيف لروح ملوثة وملطخة أن تطهر أرواحاً أخرى من الخطايا والذنوب؟» (الحرف القرمزي ١٨١). أصبح من شدة المعاناة والآلام التي يكابدها جراء الخطيئة والشعور بالنفاق ينظر بغبطة حتى إلى هيستر التي حكم عليها بحمل حرف «A» القرمزي المطرز فوق قطعة قماش على صدرها مدى الحياة عقاباً للخطيئة التي اقترفتها:

لقد دفعت ثمن خطيئتي أكثر مما تستوجب من كفارة، إلا أنني لم أستطع فعل شيء من أجل الندامة والتوبة الحقيقية والصادقة. وإلا كان يجدر بي أن أخلع عباءتي الكهنوتية التي أتخفي فيها، وأظهر نفسي للناس كما سيروني في يوم الحساب من دون خداع ولا نفاق. أنت محظوظة يا هيلستر لأنك وضعت ذلك الحرف القرمزي بشكل ظاهر على صدرك أمام جميع الناس! أما أنا فقد وضعت في قلبي سرّاً، وهو يكونني الآن بناره (الحرف القرمزي ١٨١).

إن ما قاله القس عن العلامة السرية (الحرف «A») التي على صدره صحيح من الناحية المادية أيضاً؛ لأن الراوي يستنطق في نهاية الرواية الحشد المتجمهر فيقول بعضهم مقسمين: «إنهم رأوا علامة مدموغة على جلد صدر القس تشبه تماماً ذلك الحرف القرمزي الذي تحمله هيلستر على صدرها» (الحرف القرمزي ٢٤٣). وأساساً فقد تم التلميح إلى هذه الحالة سابقاً في المشهد الذي دار بين روجر تشيلينغ وديميسدل. فعندما تظاهر تشيلينغ، الذي انتحل صفة الطبيب زوراً، أنه يعالج ديميسدل، وسقاه الدواء المنوم الذي استخلصه من الأعشاب التي جمعها، فتح أزرار قميص القس بينما يغوص في نوم عميق بتأثير الدواء، ونظر إلى صدره، وهنا يتساءل الراوي قائلاً: «ماذا كانت علامة الدهشة والحيرة والابتهاج تلك التي بدت على وجهه؟»، «كانت تلك البهجة والفرحة القوية والمفرطة تتدفق من كل مسامات بدن تشيلينغ وورث القبيح، وكأن الوجه أو العينين لم يكفيا للتعبير عنها» (الحرف القرمزي ١٣٠)، «كان هناك إعجاب وحماس مختلط بالحيرة والذهول» في هذه الفرحة. حسب ما يفهم من ذلك أن ديميسدل كان قد حفر الحرف «A» على جلده كنموذج لتعذيبه نفسه.

لقد أدخل كل من تشيلينغ وورث وديميسدل بأهم مبدأ للعقيدة البيوريتانية وهو مبدأ الصدق. إن هذا المبدأ، الذي يعني الإفصاح عن الحقيقة كما هي أمام الله وأمام العالم، يعد أهم واجب وضرورة لجعل الإنسان مؤمناً حقيقياً أو معترفاً حقيقياً^(٤٣). فتشيلينغ وورث أخفى هويته وشخصيته الحقيقية من أجل تحقيق الهدف الذي وضعه نصب عينيه ألا وهو الانتقام، وتقرب من ديميسدل لكسب وده وثقته، حتى بلغ به الأمر أن سكن معه في بيت واحد كطبيب له. وفي نهاية الرواية لم يندم تشيلينغ على ما أقدم عليه من أفعال، ليثبت بذلك أنه شخص ملعون مسبقاً من الله، وذلك وفقاً لعقيدة البيوريتان. وأما ديميسدل فإنه لم يستطع أن يكون صادقاً حتى نفسه الأخير، وبذلك فإن كل الحقائق المتصورة حوله كانت كذباً. وذلك لأن «الإنسان المزيف يرى الكون كله مزيفاً، فلا يمكن تلمسه (من؟)؛ وعندما يراد التعرف على طبيعته مادياً بلمسه باليد فإنه يتقلص ثم يتلاشى ويختفي. فذلك الإنسان أيضاً عندما يُظهر نفسه تحت ضوء مزيف فإنه يتحول إلى مجرد ظل ثم يتلاشى ويختفي» (الحرف القرمزي ١٣٨). إن الشيء الوحيد الذي جعل تشيلينغ وورث حقيقياً هو الانتقام، بينما الشيء الوحيد الذي جعل القس حقيقياً فهو محاولته التحمل بصمت. يتطرق الكاتب إلى تفاصيل الحالة

(٤٣) David Levin، المرجع السابق ص ١٤.

النفسية لديميسدل، بينما لا يفعل الشيء ذاته بالنسبة لتشيلينغ وورث.

لا تخفي هيستر شيئاً من الأسرار، وبالأساس فإن الحرف الذي تحمله كعقاب لها يكسبها وبشكل ساخر فهماً ودراية بشأن أسرار الآخرين. وبكل الأحوال فإن هذا الحرف وبمرور الوقت يفقد معناه الحقيقي وينساه الناس، وتتغير نظرتهم إلى هيستر نتيجة لأعمال الخير الكثيرة التي قامت بها، والمساعدات التي قدمتها للمرضى والمعوزين ومواساتها لهم. فلم يعد الحرف «A» في نظر هؤلاء يرمز إلى الفعل الشنيع الذي ارتكبه، وإنما راحوا يفسرونه بكلمة «Angel» التي تعني في اللغة الإنكليزية الملاك، أو بكلمة «Able» التي تعني القادر على مواساة ومساعدة المرضى والمحتاجين. وأما ديميسدل فيعاني من أول الرواية إلى آخرها وبشكل مؤثر من آلام وأوجاع ضميره المذنب والإثم بسبب إخفائه ذاته عن الآخرين^(٤٤). والشيء الملفت والمثير هنا هو تفسيرات وتعليقات الناس المختلفة حول سلوكه المتمثل بإظهار حرف «A» رمز الخطيئة الذي على صدره، واعترافه بذنبه عند لفظ أنفاسه الأخيرة. فبعضهم يقر أنه رأى هذا الحرف، وأما بعضهم الآخر فيرفض الإقرار بأنهم رأوا هذا الحرف أو أن القس قد اعترف بشيء. وإنما يعتقدون أن ديميسدل بموته بين أحضان امرأة أئمة مثل «هيستر» قد جعل موته سبيلاً للهداية والإرشاد. إذ إنه قديس، وليس للاعتراف الذي أقدم عليه خلال لفظ نفسه الأخير «أي علاقة بالخطيئة التي كانت سبباً لحمل هيستر الحرف القرمزي». وحسب هؤلاء الشهود المحترمين والمعتبرين من ذوي المكانة في المجتمع فإن تصرف القس يهدف إلى القول: «إن الإنسان ليس له قيمة تُذكر، حتى وإن كان قد (نال) أعلى مستويات من الاستقامة». «وبعد أن أمضى حياته بالجهود والأعمال الفضيلة في سبيل تحقيق الرفاهية الروحية للبشرية، فقد أصبحت وفاته أيضاً حكاية تُستقى منها العبر والعظات. وأعطى القس درساً مبرراً وقوياً لنا نحن محبيه الذين يُعد كل واحد منا مخطئاً في نظر الطهارة المطلقة» (الحرف القرمزي ٢٤٤). إن هذا الأسلوب من التفكير أمرٌ طبيعي للغاية بالنسبة للبيوريتانيين في ذلك العصر، وذلك لأن القس آرثر ديميسدل المبجل والموقر هو من عباد الله المختارين وأحد القديسين الأحياء لكنيسة البيوريتانية.

والمحصلة، عندما ينتقد هاوثورن التاريخ البيوريتاني في الحرف القرمزي، فإنه لا يشمل بانتقاده كل المذهب البيوريتاني جملة وتفصيلاً. وإنما انتقد الكاتب النقاط أو الجوانب الفاسدة والمنحرفة للبيوريتانية. فهو قد عارض تمسك البيوريتانيين بالمعتقدات الدوغماتية المترمة بشكل يلحق الضرر بالروح الإنسانية، وأشار إلى أشكال القسوة والصرامة التي تؤدي إلى نتائج مأساوية، وهاجم البيوريتانية الفاسدة والمنحرفة من أجل المحافظة على الخصوصية الأساسية للبيوريتان من حيث الجوهر. ويعارض هاوثورن وبشكل خاص من خلال ديميسدل سلبية الشخصية والاغتراب الذاتي وتبديد الذات والقيام بأي نشاط صارم ومتشدد في الميادين

.Ian Ousby, An Introduction to Fifty American Novels, Pan Books, London, 1979, s. 53 (٤٤)

الاجتماعية، مثل: الدين أو السياسة أو مجالات العمل لأجل المبادئ المجردة إلا أنه يدافع عن تأكيد المذهب البيوريتاني على الضمير والوجدان وتقرير المصير وخصوصية فردية إنسان.

إن المفتاح الذي بإمكانه فتح الأعماق والأسرار الخفية للطبيعة هو المحبة. وإن إنسانية هذه المحبة تتجسد في الحنان والتعاطف الذي يشعر به قلب ما تجاه قلب آخر يعاني من الألم^(٤٥). وعدا عن ذلك فإنه لا يهمل الوقوف والتأكيد على مسؤولية البيوريتانية. فهاوثرن يتناول موضوع تحقيق الذات من خلال هيستر، وتبديد الذات من خلال ديميسدل، والانتقام من خلال تشيلينغ وورث^(٤٦). فتشيلينغ يمثل هنا الخطيئة غير القابلة للعفو والغفران، وذلك لأنه لم يظهر الندامة، على عكس هيستر وديميسدل، وتعدى على روح الإنسان، ومن هذا الجانب فإنه يرمز إلى العقيدة البيوريتانية الفاسدة^(٤٧).

إن هاوثرن عمل من خلال كتاباته، وبشكل خاص «الحرف القرمزي»، على محاسبة أجداده بشأن الخطايا والجرائم التي اقترفوها باسم الدين، وحاول كذلك حماية جوهر المذهب البيوريتاني «التطهري» والمحافظة عليه. فهو قد ركز على تقاليد وأعراف نيو إنكلاند ونمط حياة البيوريتان، وانتقد بشكل صريح وواضح الجوانب الفاسدة والمنحرفة للعقيدة البيوريتانية متصرفاً في ذلك كمؤرخ وناقد للبيوريتانيين^(٤٨). إنه وإن كان قد انتقد البيوريتانية التي طبقها أجداده إلا أن هذه الانتقادات ما تزال تحتفظ بصلاحياتها ووجاهتها في عصرنا هذا وتنطبق عليه.

المراجع والمصادر:

- Bell, Millicent. Hawthorne and the Real: Bicentennial Essays. Ohio State University Press, Columbus 2005.
- 2. Elliott, Emory, "The Legacy of Puritanism. Divining America", TeacherServe©, National Humanities Center, <http://nationalhumanitiescenter.org/tserve/eighteen/ekeyinfo/legacy.htm>, (10.01.2016)
- Fujie, Keiko "Hawthorne's Light & Dark in The Scarlet Letter". Osaka Literary Review, ٣٠-١١-١٩٨٠, s. 116-127.
- Glazier, Lyle, Decadence and Rebirth, Hacettepe Lectures in American Literature, Hacettepe University Publications, Ankara 1971.
- Graham, Wendy C. Gothic Elements and Religion in Nathaniel Hawthorne's Fiction, Tectum Verlag DE, Marburg 1999.
- "Güriz, Adnan. "Avrupada Reform Hareketi ve Mülkiyet Sorunu" ، <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/38/335/3397.pdf> 256-257, (05.01.2016).
- Hall, Kevin. Calvinism. Introduction to the Study of Calvinism , <http://www.biblestudyguide.org/ebooks/kevinhall/calvinism-te.pdf>, (07.01.2016).

(٤٥) المرجع السابق ص ٩.

(٤٦) المرجع السابق ص ٢٠.

(٤٧) المرجع السابق ص ٢٠.

(٤٨) Ousby, المرجع السابق ص ٤٧.

- Hawthorne, Nathaniel, Kızıl Damga, çev. Z. Gülümser Ağırer Çuhadar, Arion Yayınevi, İstanbul 2002. دار أريون للنشر، إسطنبول، ٢٠٠٢، Z. Gülümser Ağırer Çuhadar، ناثانيل هاوثورن، الحرف القرمزي، ترجمة. ز. كولومسر أغيرر تشوهادار
- _____ The House of the Seven Gables, Airmont, New York 1963.
- Horton, Michael, For Calvinism, Zondervan, Michigan 2011.
- Imene, Kahhoul, Puritanical Dimensions in The Scarlet Letter: Moral Demands Versus Individual Needs, Mohamed Khider University – Biskra Faculty Of Letters and Languages Department of Foreign Languages, English Branch, Algeria 2011/2012.
- Kilbourne, Benjamin "Shame Conflicts and Tragedy in The Scarlet Letter" ,Japa, ٢٠٠٣, s. 465-483.
- Ladenburg, Thomas, "Amerika's Manifest Destiny" ,Digital History, s. 40-41
http://www.digitalhistory.uh.edu/teachers/lesson_plans/pdfs/unit5_8.pdf, (15.01.2016).
- Lemay, J. A. Leo, An Early American Reader, United States Information Agency, Washington DC. 1993.
- Levin, David, "Nathaniel Hawthorne, The Scarlet Letter" ,The Voice of America, Forum Lectures, The American Novel, United States Information Agency, Washington DC. 1977, s. 10-17.
- Levin, Harry, The Power of Blackness, Vintage Books, New York ١٩٥٨.
- Madsen, Deborah L. "Hawthorne's Puritans. From Fact to Fiction" ,Journal of American Studies 33.3 1999, s. 509-517.
- Meltzer, Milton, Nathaniel Hawthorne: A Biography, Twenty-First Century Books, Minneapolis 2007.
- Old, Hughes Oliphant, Worship: Reform According to Scripture, Westminster John Knox Press, Louisville 2002.
- Ousby, Jan, An Introduction to Fifty American Novels, Pan Books, London 1979.
- Pfister, Joel, "Hawthorne as Cultural Theorist" ,The Cambridge Companion to Nathaniel Hawthorne, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 35-59.
- Ruland, Richard; Bradbury, Malcolm, From Puritanism to Postmodernism: a History of American Literature, Penguin Books, New York ١٩٩١.
- Torun, İshak, "Kapitalizmin Zorunlu Şartı 'Protestan Ahlâk' " ,C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, ٢٠٠٢III/2٩٨-٨٩, İshak Torun, "
- http://college.cengage.com/english/lauter/heath/4e/students/author_pages/early_nineteenth/hawthorne_na.html, (06.01.2016).
- http://home.arcor.de/vhailor/413_FF_Fact_file_3_NRW.pdf, s. 1. (١٤, ٠١, ٢٠١٦),

"Is it God's Will in This Business?": Will on Query in William Golding's *The Spire*

Seda ARIKAN*

Abstract

William Golding's fifth novel, *The Spire*, set in the fourteenth century, tells the story of Dean Jocelin, who desires to erect a spire on the Cathedral of the Virgin Mary. As Dean Jocelin claims that his will is the God's will that has been inspired to him by vision, he adheres to his will acquiescingly. However, all of the people around him, especially the master builder Roger Mason who doubts the endurance of a 400-foot-high spire, are against the idea of constructing it.

The problematic proposition in the novel is whether Dean Jocelin is right or wrong trying to actualize his will that is going to result in material and spiritual losses. Is Dean Jocelin an especially faithful servant of God? Is he a latent or overt solipsist, sacrificing many lives for his will? Or is he just an ordinary person and as such, in possession of the human nature that is considered inherently evil by William Golding? This study will try to answer these questions by adopting the eighteenth-century philosopher Immanuel Kant's ethics, which use good will, reason, and duty as measures of moral action, and which claims that all of these together bring freedom for human beings.

Key words: William Golding, *The Spire*, Kantian ethics, good will, freedom

"Bu İş Tanrının İstenci mi : "? William Golding'in Kule Romanında İstencin Sorgulanması

Özet

William Golding'in on dördüncü yüzyılda geçen beşinci romanı *The Spire*, Virgin Mary Katedrali'ne bir kule dikmek isteyen başrahip Jocelin'in öyküsünü anlatmaktadır. Başrahip Jocelin, bu istencinin kendisine bir vahiy ile iletilen Tanrı'nın istenci olduğunu öne sürerek, istencine sorgusuzca bağlanır. Fakat etrafındaki tüm insanlar, özellikle 400 fit yüksekliğindeki bir kulenin mukavemeti konusunda şüphe eden yapı ustası Roger Mason, bu kulenin inşasına karşıdır.

Romandaki sorunsal önerme, Başrahip Jocelin'in maddi ve manevi kayıplar ile sonuçlanacak istencini gerçekleştirmeye çalışmasının doğru mu yanlış mı olduğudur. Başrahip Jocelin gerçekten Tanrı'nın sadık bir hizmetkârı mıdır? İstenci için birçok yaşamı feda eden gizli ya da aleni bir tekbenci midir? Yoksa William Golding'in tabiatı gereği kötü olarak tanımladığı insan doğasına sahip sadece sıradan biri midir? Bu çalışma, on sekizinci yüzyıl filozofu Immanuel Kant'ın hepsi bir arada olunca insan için özgürlük getirecek iyi

* Yrd. Doç. Dr., Fırat Üniversitesi, İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Batı Dilleri ve Edebiyatı Bölümü, bulutsedaarikan@gmail.com,

niyet, akıl ve ödev duygusu üzerine kurulu ahlâk felsefesini kullanarak bu sorulara cevap vermeye çalışacaktır.

Anahtar kelimeler: William Golding, *The Spire*, Kantçı ahlâk felsefesi, iyi niyet, özgürlük

Introduction

The Spire (1964) by William Golding, the Nobel Prize-winning English writer, as described on the cover of Faber’s 2005 edition, is “a dark and powerful portrait of one man’s will, and the folly he creates”. This man, Jocelin, is the dean of a medieval English cathedral of the early Middle Ages. He wants to add a 400-foot spire to the cathedral despite the building not having a strong enough foundation to hold it. Jocelin, who claims that he is actualizing the will of God, spearheads the construction, going forward even at the cost of losses and sacrifices both material and ethical. To build a spire taller than any other building, “he sacrifices people (...) to achieve his ambition, justifying it on the grounds that his ambition is a vision of God’s will”¹. Although the story is narrated from Jocelin’s point of view, Golding casts doubt on the righteousness of his steady conviction to construct the spire, and puts his will in the first order of scrutiny. In the novel, “the only proof that the erection of the spire is carried out in response to God’s intention is Jocelin’s word, but frequent doubts are cast on his sanctity and his very sanity”². Indeed, Golding’s main question in this novel is whether Jocelin’s will originates from good intentions and if it does, whether it is a moral deed, given that his deeds result in many losses. In its questioning of ethical issues in terms of good will, reason, duty, freedom, egoism, and altruism, *The Spire* can be examined within the realm of ethics and especially that of the eighteenth-century German philosopher Immanuel Kant.

Kantian ethical system, as a deontological ethical theory, is based on the idea that good will is the only intrinsic good. Kant’s ethical questioning was shaped by several influences, one of which is Pietism, a Lutheran Church sect to which his parents adhered. “Pietists emphasized honesty, deep feeling, and the moral life rather than theological doctrine or orthodox belief”³. In this respect, he established his ethical thinking on good will or inner goodness: “The idea is that if we live within our lights, we will be given more light and that God judges us not on how lucky or successful we are in accomplishing our tasks but on how earnestly we have lived according to our principles”⁴. Furthermore, to Kant, an action is good if its maxim is valid within reason-governed ethical law, not only intuition. Kant argues that good will and reason together result in freedom and moral action in life.

¹ Jean E. Kennard, “William Golding: Island”, (Ed. Harold Bloom), *Sin and Redemption*, New York, Infobase Publishing, 2010, p. 128.

² Jesús Saavedra-Carballido, “Will, Suffering and Liberation in William Golding’s *The Spire*”, *Atlantis Journal of the Spanish Association of Anglo-American Studies*, 2014, p. 72.

³ Louis P. Pojman and James Fieser, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, Boston, Wadsworth, p. 122.

⁴ *Ibid.*, p. 122.

So, as a novel that discusses the morality of the protagonist Dean Jocelin's action, *The Spire* reveals some Kantian concepts of ethics, of which good will is the most prominent.

The main question in the novel is that of whether Jocelin is right or wrong for trying to make a spire built on a medieval cathedral, despite its predicted lack of proper foundation. Kantian ethics dictates that the first thing that should be examined is the intention of the doer; whether the deed springs from good will or not. In the novel, Jocelin tries to justify his plan by calling it God's will: "You'll see how I shall thrust you upward by my will. *It's God's will in this business* [emphasis added]"⁵. So certain of his righteousness is Dean Jocelin that when he overhears the conversation of workers below, he does not even imagine that they are talking about him:

"Say what you like; he's proud."

"And ignorant."

"Do you know what? He thinks he is a saint! A man like that!" (13)

He responds by saying, "Who is this poor fellow? You should pray for him, rather" (13). His belief in his own will is so strong that he does not anticipate the possibility of the sacrifices that occur later on. Based on Golding's intended theme of human nature as mostly solipsist and evil rather than altruistic and good, many critics problematize Jocelin's will and mention the wrongness of his deeds. Erkan states that "[i]n *The Spire* Jocelin's will is a false will"⁶. Saavedra-Carballido indicates "[f]or everyone except himself, it is soon obvious that behind his conscious motives lies a demonic impulse that tends towards excess and disruption, an almighty drive that takes no account of human morality and needs"⁷. Hallissy defines "the key element of the novel's medieval background [as] the theology of sin"⁸. The data in the novel direct many critics to comment on Jocelin's will as a false will. Thus, if his will and his later deeds to accomplish it are examined in terms of an ethical questioning based on Kant's "categorical imperative", a similar but more detailed analysis which illuminates Golding's ethical stance emerges.

Kant's emphasis on "good will" and its power to decide the rightness or wrongness of an action goes parallel to his notion of moral law. In this process, the prominent determinant is referred to as "categorical imperative" or "absolute

⁵ William Golding, *The Spire*, London&Boston, Faber and Faber, 1990, p. 40. Subsequent references to *The Spire* will be to this edition and will be included in the text in brackets.

⁶ Mukadder Erkan, "A Critical Study on Golding's Novels, 1954-65: 'Literary Features and Human Conflicts' ", *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi*, Erzurum, 1999, Number 25, p. 202.

⁷ Saavedra-Carballido, "Will, Suffering and Liberation in William Golding's *The Spire*", p. 81.

⁸ Margaret Hallissy, " 'No Innocent Work': Theology and Psychology in William Golding's *The Spire*", *Christianity and Literature*, 1997, Vol. 47, No. 1, p. 37.

command”. Instead of a hypothetical imperative related to certain conditions, Kant defends a categorical imperative that universalizes principles of morality. Kant, affected by some versions of intuitionism of the seventeenth and eighteenth centuries, adopts a rule-intuitionism in his ethics. Rule-intuitionism

maintains that we must decide what is right or wrong in each situation by consulting moral rules that we receive through intuition. Rule-intuitionists accept the principle of universalizability as well as the notion that in making moral judgements we are appealing to principles or rules.⁹

Although it may seem incoherent to bring intuition and rule close together, Kant, “a rule-intuitionist of a special sort”, believes that “moral knowledge comes to us through *rational* intuition in the form of moral rules”¹⁰. So, his notion of intuition is strongly related to his belief in the power of reason. To test the moral validity of a deed, Kant forms his categorical imperative based on good will, reason, intuition, and duty. In Kantian ethics, “[c]ategorical imperatives are the right kind of imperatives, because they show proper recognition of the imperial status of moral obligations. Such imperatives are intuitive, immediate, absolute injunctions that all rational agents understand by virtue of their rationality”¹¹. In this sense, the categorical imperative (the formula for which is simply “Do X”) that universalizes principles of conduct is to: “Act only in accordance with that maxim through which you can at the same time will that it become a universal law”¹². The maxim is the general rule according to which the actant will act. So, Kant establishes the categorical imperative as the determinant of any action’s being moral or immoral. In this process, he suggests first to form the maxim of action, second to universalize the maxim, and third to accept a successfully universalized maxim and to reject unsuccessful maxim. Given this ethical system, is Jocelin’s will, which he identifies with the will of God, a good will, and does it justify his deeds? Kant’s categorical imperative can be applied to this problem. As the first step, the maxim of Jocelin’s action can be formulated as follows:

“When I believe that something is God’s will, I should do whatever is necessary to actualize it.”

To test the ethicality of the action after formulating the maxim, this maxim should be universalized as:

⁹ Pojman and Fieser, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, p. 125.

¹⁰ *Ibid.*, p. 126.

¹¹ *Ibid.*, p. 128.

¹² Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. Mary Gregor, Cambridge & New York, Cambridge UP, 2006, p. 31.

“When anyone believes that something is God’s will, s/he should do whatever is necessary to actualize it.”

Kant believes that if the maxim can be universalized, the action in question proves itself as a moral action; otherwise, it is immoral. So, if the universalized maxim above is correct, then Jocelin’s action is moral according to Kantian ethics. Kant formulates his categorical imperative on three principles which are tied by the theme of universalizability. In order to evaluate the validity of this universalization, three principles which are tied to the Kantian theme of universalism –the principle of the law of nature, the principle of ends, and the principle of autonomy– will be utilized.

The Principle of the Law of Nature

The categorical imperative principle of the law of nature is: “Act as if the maxim of your action were to become by your will a universal law of nature”¹³. “The emphasis here is that you must act analogous to the laws of physics, specifically insofar as such laws are not internally conflicting or self-defeating”¹⁴. When the maxim of Jocelin’s action is considered, it would be morally right if everyone would act on the maxim without any conflict or self-deception and vice versa. Then, let us consider this maxim: “When anyone believes that her/his will is the God’s will, s/he should do what should be done to actualize this will”. What happens if this maxim is practiced? In fact, the answer lies in the novel: chaos.

Golding structures *The Spire* on several contradictions, two of which are “Jocelin’s Christianity versus the workers’ pagan rituals” and “God the Father versus Dia Mater”¹⁵ (Saavedra-Carballido, 2014: 82). Those contradictions conflict with each other throughout the novel and as a result, a terrible sacrifice occurs –the murder of Pangall. Dean Jocelin employs the pagan workers to construct the spire on the Cathedral of the Virgin Mary in order to actualize his will. These workers, who do not share Jocelin’s Christian belief in the essentialness of a spire, continue to build it just with the lure of money: “The will itself opened Jocelin’s lips and promised them more money among the flames of love; and they hugged the lean body that was the vessel of the will” (152). However, even more money is not able to make them carry on the nearly impossible task and so they activate their own pagan belief that results in a sacrifice. “As the spire rises and the risk increases, the absence of Christian ritual coupled with a lack of belief in Jocelin’s personal faith lead the workmen to resort to a substitute ritual”¹⁶. The pagan workers choose Pangall, the impotent caretaker, as a scapegoat, to propitiate their pagan gods and

¹³ *Ibid.*, p. 31.

¹⁴ Pojman and Fieser, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, p. 129.

¹⁵ Saavedra-Carballido, “Will, Suffering and Liberation in William Golding’s *The Spire*”, p. 82.

¹⁶ Margaret Hallissy, “Christianity, the Pagan Past, and the Rituals of Construction in William Goldings’ *The Spire*”, *Critique: Studies in Contemporary Fiction*, 2008, No: 49-3, p. 326.

to strengthen the structure. The sacrifice scene in which the pagan workers put the model of the spire between their legs is a clear representative of the ritual sacrifice to a phallic deity that happens on the pagan holy day of Midsummer's Eve. Besides, "the mistletoe used in the foundation sacrifice of Pangall underlines the relationship between infertility and the spire"¹⁷. In this ritual, where "Misshapeness and Impotence are ritually murdered", "the sacrificial victim is built into the pit to strengthen the inadequate foundations"¹⁸. Thus, the pagan workmen's anxiety about the foundation of spire, in other words its physical impotence, is relieved in a way. It is apparent that "[t]he atmosphere in *The Spire* [which] is both pagan and spiritual"¹⁹ is conflicting and results in a disastrous sacrifice.

In this sense, the maxim of Jocelin's action and its universalizability should be reconsidered in relation to the action (sacrifice) by the pagan workers. The maxim "When anyone believes that her/his will is the God's will, s/he should do what should be done to actualize this will" can be read as "When the pagan workers believe that their will is their pagan deity's will, they should do what should be done". Actualization of this maxim brings in the sacrifice of Pangall. To please their deity against the evil showing itself with the church's groaning and creaking under the surplus weight, they "do what should be done" and sacrifice Pangall. To Korsgaard, with the principle of the law of the nature, Kant implies "a *practical contradiction*, where my action would become ineffective for achieving my purpose if everyone tried to use it for that purpose"²⁰. Similarly, Jocelin's maxim becomes ineffective for achieving his goal when the pagan workers use it for the same purpose, namely to actualize their will, identified in their case with that of their deity. So, the categorical imperative of Jocelin presents a practical contradiction in his action as it shows that he is trying to get away with something that would never work if others did the same thing, because "it exposes unfairness, deception, and cheating in what [he is] proposing"²¹. Thus, the maxim of actualizing a will that is identified with that of God or any accepted creator fails the universalizability criterion. As the society will be dragged into chaos and anarchy like in *The Spire*, this maxim tested with the principle of the law of the nature is clearly immoral. Now, the second principle –the principle of ends– should be applied to Dean Jocelin's assumed maxim to evaluate his actions.

¹⁷ *Ibid.*, p. 328.

¹⁸ Mark Kinkead-Weekes and Ian Gregor, *William Golding: A Critical Study*, London, Faber, 1984, p. 211, quoted in Margaret Hallissy, "Christianity, the Pagan Past, and the Rituals of Construction", p. 327.

¹⁹ Erkan, "A Critical Study on Golding's Novels, 1954-65", p. 199.

²⁰ Christine Korsgaard, "Kant's Formula of Universal Law", *Pacific Philosophical Quarterly*, 1985, Vol: 66, 24, quoted in Pojman and Fieser, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, p. 130.

²¹ Pojman and Fieser, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, p. 130.

The Principle of Ends

In Kantian ethics, the principle of ends is: "So act that you use humanity, whether in your own person or in the person of any other, always at the same time as an end, never merely as a means"²². To Kant, because human has dignity and worth as a rational being, s/he should not be used as a means for any end. "In accordance with this principle a human being is an end for himself as well as for others, and it is not enough that he is not authorized to use either himself or others merely as means (since he could then still be indifferent to them); it is in itself his duty to make man as such his end"²³. In terms of the notion of value, Kant not only evaluates human as the source of values but he also accepts her/him the maximum value²⁴. Furthermore, "[w]e, as valuers, must conceive of ourselves as having *unconditioned* worth"²⁵. When this second principle is applied to the maxim of Jocelin, both his intention and his deeds can be evaluated from other-oriented point of view.

Although Jocelin tries to justify his deeds both to relieve himself and to legitimize his mistakes sounding in the words of an Easter song as "*This have I done for my true love*" (137), his solipsism unveils itself before long. "Jocelin chooses to be an instrument of his vision, and he chooses others to be his instruments"²⁶. His treating all people, even the closest to him, mostly as means not as ends shows itself in many cases. Primarily, as Hallissy mentions, "Jocelin acts alone, in violation of the communal rituals of a communal activity. Jocelin's behavior shows not only his self-absorption but also his isolation from the group"²⁷. Though he is the dean of the cathedral, he overlooks the cancelling of services by laity who did not "dare to worship" (165) in the cracking cathedral. "Priests and congregants alike are diverted from their routines of worship by [the master builder] Mason's 'army' of workers who all but take over the cathedral"²⁸. Dean Jocelin claims that he strives at a spiritual aim but he ignores the spiritual rituals or any other spiritual aims in the cathedral. Just to sustain the construction, he ignores first the warnings of Pangall who foresees that the pagan workers will do him harm, and second the adultery between Goody Pangall (the god-daughter of Jocelin) and Roger Mason, believing that Goody will keep Roger in the Cathedral. His ignorance of the advice of his former friend Father Anselm results in a falling out and Anselm airs his grievances when Jocelin is in his deathbed saying:

²² Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, p. 38.

²³ Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, trans. Mary Gregor, Cambridge&New York, Cambridge UP, 1991, p. 198.

²⁴ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Ankara, Adres Yayınları, 2009, p. 173-4.

²⁵ Pojman and Fieser, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, p. 135.

²⁶ Julianne Fowler, *William Golding's Definition of the Irrational: A Study of Themes and Images* (Master's Degree Thesis Kansas State Teachers College, 1970, p. 96, <https://esirc.emporia.edu/bitstream/handle/123456789/2785/Fowler%201970.pdf?sequence=1> (13.08.2015))

²⁷ Hallissy, "Christianity, the Pagan Past, and the Rituals of Construction", p. 329.

²⁸ Lawrence S. Friedman, *William Golding*, New York, Continuum, 1993, p. 88.

(...) to see you dean of this church when you could hardly read Our Father; and to be tempted, yes tempted—for where the horse goes, the wagon must follow—and one must admit that the great world is necessary since we're none of us saints—tempted towards a sort of ruin. I admit it freely. I might have remained where I was and done some good. You tempted me and I did eat. (201-2)

Father Anselm accuses Jocelin not only of tempting him but also of using him and the others as means to actualize his vision. Father Anselm knows the most about Dean Jocelin as he is Dean Jocelin's confessor: "And after that, to have to hear your confessions, your partial, self-congratulatory confessions— (...) What about Ivo, Jocelin? A boy canon. Just because his father gave timber for the building" (202). Dean Jocelin noticeably behaves in an unfair and careless way towards the people around him which results in heavy losses including a workman's falling through the hole above the crossways, Goody's death when she is giving birth to her illegitimate baby, Roger's becoming an alcoholic, losing his dignity as a master builder and so attempting to hang himself, and his wife Rachel Mason's being left with the responsibility to look after Roger, "blind and dumb like a baby" (220). In this sense, "[o]ther people are similarly regarded as extensions of himself rather than as valuable in themselves. Tools to be manipulated in a self-aggrandizing project (...)"²⁹.

Dean Jocelin's solipsism operates in his actions that conceive other people just as means who should serve for his aim. Until the end of the novel, he does not even take a step back to evaluate the material and spiritual costs in the cathedral: "He said dizzily to himself: It's the cost! What else should I have expected? And I can't pray for them since my whole life has become one prayer of will, fused, built in" (105). Saavedra-Carballido mentions that though Jocelin's vision of God may have been real and so his intentions sincere, his concern does not include the other, "worldlier modes of cognition": "For Kinkead-Weekes and Gregor, this makes it extremely dangerous: under the influence of his vision, Jocelin remains oblivious of human needs, neglects his ecclesiastical duties, falls out with the other priests and the builders, and, worst of all, puts everyone's lives in danger"³⁰. So, Dean Jocelin's maxim on which he bases his actions does not satisfy Kant's principle of ends arguing that "we have unconditional worth and so must treat all such value-givers as valuable in themselves—as ends, not merely means"³¹. The maxim of "When anyone believes that her/his will is the God's will, s/he should do what should be done to actualize this will" contradicts with the principle of ends even though it aims at a good and ideal thing such as the embodying of God's will and power. When the question of "Does the maxim involve violating the dignity of rational beings?" is applied, the answer for Dean Jocelin's case is exactly yes. "[I]dentifying

²⁹ *Ibid.*, p. 92.

³⁰ Saavedra-Carballido, "Will, Suffering and Liberation in William Golding's *The Spire*", p. 73-4.

³¹ Pojman and Fieser, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, p. 135.

his own will with God's, Jocelin treats other people as mere tools in order to ensure that the spire gets built"³² and his maxim cannot pass the end test of Kant. While it is not reasonable to presume that one person and her/his will has unconditional worth while another does not, Dean Jocelin asserts the contrary. He "rejects all versions of reality but his own"³³:

I have so much will, it puts all other business by. I am like a flower that is bearing fruit. There is a preoccupation about the flower as the fruit swells and the petals wither; a preoccupation about the whole plant, leaves dropping, everything dying but the swelling fruit. That's how it must be. My will is in the pillars and the high wall. (97)

His self-obsession reveals that "[a]s arrogant as he is self-righteous, Jocelin reduces his fellow human beings to building material. Alison's money, Anselm's friendship, Mason's sanity, and the lives of the Pangalls are sacrificed to the spire"³⁴. Especially by sacrificing the four people who were "nearer to him than the floor" (62), he demolishes the representative pillars of his soul and will.

At the beginning, he tries to convince Roger about the spirituality of his will declaring:

My son. The building is a diagram of prayer; and our spire will be a diagram of the highest prayer of all. God revealed it to me in a vision, his unprofitable servant. He chose me. He chooses you, to fill the diagram with glass and iron and stone, since the children of men require a thing to look at. (...) it isn't my net. It's His. (120)

However, when Roger tries to stand against the continuation of constructing the spire as he claims there are no foundations but just mud and he begs Jocelin to let him go, these following sentences pass through Jocelin's mind: "He will never be the same man again. I've won, he's mine, my prisoner for this duty. At any moment now the lock will shut on him" (88). It is clear that "[i]n Jocelin's eyes the reluctant Mason is no more than an 'animal' to be trapped"³⁵. In terms of Goody, Jocelin uses her first to satisfy his latent and oppressed sexual desire by marrying her to the impotent Pangall and so keeping her nearby. Then by shutting his eyes to the adulterous relationship between Goody and Roger for a year to make the master builder stay working, he sacrifices Goody for the sake of the spire. Only "when Jocelin realizes his men have sacrificed Pangall, he is stunned by the revelation that

³² Saavedra-Carballido, "Will, Suffering and Liberation in William Golding's *The Spire*", p. 80.

³³ Friedman, *William Golding*, p. 89.

³⁴ *Ibid.*, p. 89.

³⁵ *Ibid.*, p. 93.

he has himself sacrificed Goody"³⁶. Kant's main focus on good will in terms of a moral action is problematic in *The Spire* as Jocelin's maxim does not supply the principle of ends either. In fact, Golding implies Jocelin's problematic good will at the beginning by Jocelin's own words uttered to the erection of the spire: "I didn't know how much you would cost up there, the four hundred feet of you. I thought you would cost no more than money. But still, cost what you like" (35). So, Jocelin's willingness to venture the lives of the others by using them as mere means reveals that his intentions and actions do not pass Kant's principle of ends test.

The Principle of Autonomy

Kant's third formulation of the categorical imperative is the principle of autonomy. He declares that the principle of autonomy is "to choose only in such a way that the maxims of your choice are also included as universal law in the same volition"³⁷. In other words: "So act that your will can regard itself at the same time as making universal law through its maxims"³⁸. This principle indicates the significance of ethical autonomy. "That is, we do not need an external authority—be it God, the state, our culture, or anyone else—to determine the nature of the moral law. We can discover this for ourselves"³⁹. In this respect, Jocelin's maxim of "When I believe that something is God's will, I should do whatever is necessary to actualize it" ought to be evaluated in terms of its autonomy. To Kant, autonomy is "the ground of the dignity of human nature and of every rational nature"⁴⁰. So, his emphasis on the universalizability of a maxim is related to its autonomousness; as "the Kantian faith proclaims, everyone who is ideally rational will legislate exactly the same universal moral principles"⁴¹. However, when a maxim depends on outer forces instead of the inner rationality of a person, it is not possible to obtain the same universal moral principles. In this case, instead of autonomy, it is heteronomy that emerges. Yet Kantian ethics warns that heteronomy should be abstained from; because "the heteronomous person is one whose actions are motivated by the authority of others, whether it is religion, the state, his or her parents, or a peer group"⁴².

Analysis of Dean Jocelin's actions makes it clear that he is much more heteronomous than autonomous. Contrary to establishing his own moral principle by using his reason, he is blindly subservient to the illusionary will of God with whom he identifies. When Dean Jocelin once climbs to the growing point, the top of the spire, he feels "the same appalled delight as a small boy feels when first he

³⁶ Kevin McCarron, *William Golding*, Plymouth, Northcote House Publishers, 1994, p. 23.

³⁷ Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, p. 47.

³⁸ Pojman and Fieser, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, p. 137.

³⁹ *Ibid.*, p. 137.

⁴⁰ Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, p. 43.

⁴¹ Pojman and Fieser, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, p. 137.

⁴² *Ibid.*, p. 137.

climbs too high in a forbidden tree" (101) and in a short while he identifies with God eyeing the outer world and even making decisions to punish the ones whose actions Jocelin detects from the tower as sinful. The God-eye position he adopts is the source of his actions originating not from his rational decisions but from the illusion that his will is somewhat in line with that of God. When he tries to convince Roger that his will to erect a spire is pious and necessary, he says, "I am about my Father's business" (67). This is also problematic according to Kantian ethics, as it does not fulfill his notion of good for goodness' sake. Dean Jocelin asserts that he serves primarily to the will of God, and not to good will itself, which is the main determinant in Kantian ethics. By claiming that what he does is the will of God; he consciously or unconsciously frees himself of the responsibility of his actions. The vision Jocelin describes as "[w]hat's closer than hand and mouth, closer than the thought to the mind" (85) is the justification of his obsession to erect the spire. He clearly says that the responsibility of his actions belongs to God, not to him:

The net isn't mine, Roger, and the folly isn't mine. It's God's Folly. Even in the old days He never asked men to do what was reasonable. Men can do that for themselves. They can buy and sell, heal and govern. But then out of some deep place comes the command to do what makes no sense at all—to build a ship on dry land; to sit among the dunghills; to marry a whore; to set their son on the altar of sacrifice. Then, if men have faith, a new thing comes. (121)

By identifying himself with a prophet, even with Jesus Christ (he frequently uses Father for God and your son for himself), Jocelin tries to assure his faith and his deeds. "Most striking, and most damning, of all is Jocelin's certainty that he, like Oedipus, possesses knowledge so privileged as to be more divine than human"⁴³. Kant, a believer and a follower of Pietism, asserts the idea that God does not charge people of accomplishing the tasks or not but He mainly evaluates the good will and honesty in their actions. So, instead of carrying out a given task, the person should evaluate it using her/his rationality and grounding it on good will. In this sense, even though it is accepted that Jocelin's vision of God is real, Kantian ethics would not find his actions morally justifiable as they are motivated by the external authority of this will, in other words the authority of God, rather than by his own rationality and good will.

In fact, Golding throws great suspicion on the purity of Dean Jocelin's vision in *The Spire*. Although Jocelin presents the construction of the spire as "ultimate prayer", there are many indications implying that his desire to accomplish his will is just the result of his pride, hubris and lust for power. E. R. A. Temple mentions that Jocelin "knew himself to be imbued with the cardinal sin of Pride, from which

⁴³ Friedman, *William Golding*, p. 90.

he was praying to be delivered immediately before receiving his 'vision' "⁴⁴. To William Friedman, *The Spire* "records the dire consequences of pride" and "his pride so estranges him from his flock and from his priestly duties as to drive him to enact the very tragedy it is his vocation to prevent"⁴⁵. That being the case, the motivation behind his will appears as his pride much more than his vision. When he sees the stone model of the spire that is carved by the mute sculptor at the beginning of the novel, his comments on the craving of his own image which will be "built in, two hundred feet up, on every side of the tower" (24) reveal his latent hubris which he attributes to the sculptor by asking "Don't you think you might strain my humility, by making an angel of me?" (24). Here, the presented humility that "he had all along professed in theory but denied in practice"⁴⁶ appears as a pseudo humbleness when his later actions are considered. His denial of the details on the face of the image asserting he is "not as beaky" and has not got "as much air as that" (24) reveals his misconception about himself. Furthermore, "the wide, blind eyes" (24) of the craved profile stand as a metaphor not only for the wrongness of his vision but also for the later sacrifices he clearly shuts his eyes to. When he thinks about "the sermon he was going to preach when the spire was finished, and the pulpit built against the pillars he would preach it from" (154), his pride, not God's will, rises to the surface. In simple terms, Dean Jocelin, whose actions are motivated by his pride rather than his reason to which Kant attributes great significance for moral actions, does not act according to Kantian principle of autonomy. Rather, in Kant's words, "it is heteronomy and dependence of practical reason upon sensibility, namely upon a feeling lying at its basis, in which case it could never be morally lawgiving"⁴⁷.

The scene in which Jocelin embraces the model of the spire "devoutly" and caresses it "gently", "cradling it in his arms, and looking at it all over, as a mother might examine her baby" (55-6), inspires another motivation in his actions, that is the psychological lack he needs to compensate with an immortal substitute. The eighteen-inch-long model, "a typical length for a newborn", stands as a child figure that would sustain Jocelin's lineage afterwards. Hallissy suggests that "[w]ere Jocelin not rendered infertile by his vow of celibacy, he would not have to substitute the spire for a child as his claim on immortality"⁴⁸. So, "his vision of the spire [which] seemed far away as a dream remembered from childhood" (67) is again problematic and his will heteronomous as it comes from an external authority; the authority of his pride and psychological pursuit. In addition to Jocelin, Roger, who is presented as the representative of reason, behaves in an irrational way and with an external authority; his desire for Goody. Though he does not believe in either Jocelin's will or the probability of the spire's staying standing

⁴⁴ E. R. A. Temple, "William Golding's *The Spire*: A Critique", *Renascence*, 1968, Vol. 20, Issue 4, p. 171.

⁴⁵ Friedman, *William Golding*, p. 89-90, 93.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 96.

⁴⁷ Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, p. 64.

⁴⁸ Hallissy, "Christianity, the Pagan Past, and the Rituals of Construction", p. 328.

up, he carries on the construction. So, “[a]fter staying on the job for the wrong reasons, continuing to build against his own better judgment, and failing to impose either his will on the client or order on his workers, Roger’s life is ruined”⁴⁹. To Kantian ethics, “each of us—as a fully rational, autonomous legislator—would be able to reason through to exactly the same set of moral principles, the ideal moral law”⁵⁰. However, to accomplish this aim, people should combine good will, duty for other rational beings and ethical autonomy, all of which are problematic for Dean Jocelin in *The Spire*.

Conclusion

In an interview, Golding said: “[Y]ou might say *The Spire* is about building a spire. In fact, it’s about making anything”⁵¹. Indeed, *The Spire* might be read as about making a moral or immoral premise as well. When Dean Jocelin’s premise is applied to Kant’s categorical imperative and tested with its three principles of the laws of nature, ends and autonomy, it is clear that the maxim of “When I believe that something is God’s will, I should do whatever is necessary to actualize it” is invalid as a moral imperative. As a result of his invalid imperative, Dean Jocelin sacrifices both people around him and his own faith. Golding explains that “the book is about the human cost of building the spire”⁵² and this cost violates Kant’s principle of ends the most. “In any case, for Kant, it is our ability to use reason in universalizing the maxims of our actions that sets rational beings apart from nonrational beings. As such, rational beings belong to a kingdom of ends”⁵³. Kant’s assertion is that by using reason and good will, people can achieve freedom. In this sense, the actions resulted from inner goodness as the sole intrinsic good and duty are moral actions regardless of their results.

Kant makes an ontological distinction between the fields of phenomenon and noumenon and gives priority to the latter, in which only rationality, conscience and good will are valid. It is significant when a human enters into the noumenal field, as passions and tendencies of phenomenon disappear in this field, but the rules of reason and conscience stay, which means that following them brings freedom⁵⁴. Freedom based on ethical rules does not seem probable for Dean Jocelin. However, the end of the novel presents at least a potential for salvation and freedom for Dean Jocelin in terms of his realization of the faults he has made. The end of the novel functions as a kind of epiphany and confession in which the “Dean’s monomania

⁴⁹ *Ibid.*, p. 323.

⁵⁰ Pojman and Fieser, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, p. 138.

⁵¹ MaryLyn Scott, “Universal Pessimist, Cosmic Optimist: William Golding”, *Aurora Online*, 1990, <http://aurora.icaap.org/index.php/aurora/article/view/50/63> (25.08.2015)

⁵² William Golding, *A Moving Target*, London, Faber, 1982, p. 83.

⁵³ Pojman and Fieser, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, p. 138.

⁵⁴ Takiyettin Mengüsoğlu, *Felsefeye Giriş*, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2013, p. 321.

endures (...) when he acquires sight and finally insight"⁵⁵. By confessing his faults first to Roger then to Father Adam, saying that he thought he was doing great work but all he was doing was bringing ruin and breeding hate (209), he begs to be forgiven: "Once you said I was the devil himself. It isn't true. I'm a fool. Also I think—I'm a building with a vast cellarage (...) I injure everyone I touch, particularly those I love. Now I've come in pain and shame, to ask you to forgive me" (210-11). In fact, Jocelin begs "[n]o forgiveness for this or that, for this candle or that insult"; he wants forgiveness for "being what he is" (203). It is at this point where the ideas of Kant and Golding come to common ground in order to analyze the tension between human nature and ethical behavior. The question is: if human nature is essentially rational and if the ethical imperatives result from reason, then why do people object to them? Kant's answer is: humans are not only rational beings but sentimental and emotional, and ethics requires the obedience of the latter aspect of human beings to the former⁵⁶. Similarly, although Golding defines the irrational tendency of human beings mostly towards evil, he distinguishes "between the universe, as the sum of man's empirical knowledge, and the cosmos, as the totality of all there is, including God and man"⁵⁷. These recall Kant's phenomenon and noumenon fields. To deprive of the illusion of the universe, or phenomenon, humans should always remember the cosmos, or noumenon, in which good and evil contradict, but the probability of the sovereignty of goodness does always exist. In this respect, though *The Spire* reveals Golding's central theme of "the original sin or the intrinsic human depravity"⁵⁸ once more, it also depicts the conflicting nature of human being; good and evil, rational and irrational together. In this novel, "[l]ife itself is a rickety building" (190) in which humans try to find their way.

The Spire, based on the building of the spire of Salisbury Cathedral in the 14th century that is 404-foot (the tallest in Great Britain) and visible from Bishop Wentworth's School for Boys, where Golding worked as a teacher, ends with the scene of dying Jocelin observing the finished spire. To Friedman, "[b]uilt on human sacrifice but also on human faith, the spire is emblematic of man's dual nature"⁵⁹, a theme Golding states frequently in his fiction. By realizing "his true nature on the verge of death", Jocelin dies as "the victim of his own vision and self-obsession" and "[a]t the end he understands that man is alone in the universe and there is no guide in chaos"⁶⁰. At this point, the only guide according to Kantian ethics could be goodwill, rationality and feeling of duty which Jocelin cannot comprehend until his deathbed. Hereafter, he is aware of the fact that "no matter how high he rises" (221)

⁵⁵ Saavedra-Carballido, "Will, Suffering and Liberation in William Golding's *The Spire*", p. 74.

⁵⁶ Arslan, *Felsefeye Giriş*, p. 172.

⁵⁷ Scott, "Universal Pessimist, Cosmic Optimist: William Golding".

⁵⁸ Erkan, "A Critical Study on Golding's Novels, 1954-65", p. 196.

⁵⁹ Friedman, *William Golding*, p. 102.

⁶⁰ Erkan, "A Critical Study on Golding's Novels, 1954-65", p. 202.

materially like in the biblical story of Tower of Babel, human will not achieve spiritual ascent if s/he does not behave in a moral way. At the end, realizing the cellarage, the “filthy” pit of his nature, Jocelin captures “a gesture of assent” (223) symbolized with bluebird and apple tree. “*The Spire* is a view of existential man not damned by God not saved by God; it is a view of man damned by his own Self and his illusion of choice”⁶¹ and Jocelin comprehends his wrong choices on his deathbed mentioning: “If I could go back, I would take God as lying between people and to be found there” (220). When “he no longer senses God’s presence in the spire”⁶² and is now totally aware of his pride-rooted sin, Jocelin utters the headstone sentence of the novel: “*There is no innocent work. God knows where God may be*” (222). As Kennard mentions, “[f]or Golding, to forget oneself in another reality is the chief good; it is indeed necessary for salvation”⁶³. By realizing his irrationality and the reality of other people sacrificed by his will, Dean Jocelin achieves a kind of salvation and freedom. Golding states that when the spire is finished, Dean Jocelin “cannot bear to look at it because of the folly and wickedness the job forced on him. Only when he is dying does he see the spire in all its glory; and the sight reduces him to understanding that he had no understanding”⁶⁴: “Now – I know nothing at all” (223). To have the knowledge of human imperfection but also human potentiality, like the view of the stumbling but still standing spire, brings an illuminating knowledge for Dean Jocelin and “[o]nly the present knowledge [becomes] a kind of freedom” (221) at the end of the novel.

Bibliography

- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Ankara, Adres Yayınları, 2009.
- Erkan, Mukadder, “A Critical Study on Golding’s novels, 1954-65: ‘Literary Features and Human Conflicts’ ”, *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi*, Erzurum, 1999, Number 25, 191-203.
- Fowler, Julianne, *William Golding’s Definition of the Irrational: A Study of Themes and Images* (Master’s Degree Thesis Kansas State Teachers College, 1970, <https://esirc.emporia.edu/bitstream/handle/123456789/2785/Fowler%201970.pdf?sequence=1> (13.08.2015))
- Friedman, Lawrence S., *William Golding*, New York, Continuum, 1993.
- Golding, William, *A Moving Target*, London, Faber, 1982.
- _____, *The Spire*, London&Boston, Faber and Faber, 1990.

⁶¹ Fowler, *William Golding’s Definition of the Irrational*, p. 96-7.

⁶² Friedman, *William Golding*, p. 102.

⁶³ Kennard, “William Golding: Island”, p. 129.

⁶⁴ Golding, *A Moving Target*, p. 83.

-
- Hallissy, Margaret, " 'No Innocent Work': Theology and Psychology in William Golding's *The Spire*", *Christianity and Literature*, 1997, Vol. 47, No. 1, 37-56.
 - Hallissy, Margaret, "Christianity, the Pagan Past, and the Rituals of Construction in William Golding's *The Spire*", *Critique: Studies in Contemporary Fiction*, 2008, No: 49-3, 319-331.
 - Kant, Immanuel, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. Mary Gregor, Cambridge & New York, Cambridge UP, 2006.
 - Kant, Immanuel, *The Metaphysics of Morals*, trans. Mary Gregor, Cambridge & New York, Cambridge UP, 1991.
 - Kennard, Jean E., "William Golding: Island", (Ed. Harold Bloom), *Sin and Redemption*, New York, Infobase Publishing, 2010, 105-133.
 - Kinkead-Weekes, Mark and Gregor, Ian, *William Golding: A Critical Study*, London, Faber, 1984.
 - Korsgaard, Christine, " Kant's Formula of Universal Law", *Pacific Philosophical Quarterly*, 1985, Vol: 66, 24-47.
 - McCarron, Kevin, *William Golding*, Plymouth, Northcote House Publishers, 1994.
 - Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2013.
 - Pojman Louis P. and Fieser, James, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, Boston, Wadsworth, 2012.
 - Saavedra-Carballido, Jesús, "Will, Suffering and Liberation in William Golding's *The Spire*", *Atlantis Journal of the Spanish Association of Anglo-American Studies*, 2014, No: 36-1, 71-85.
 - Scott, MaryLyn, "Universal Pessimist, Cosmic Optimist: William Golding", *Aurora Online*, 1990, <http://aurora.icaap.org/index.php/aurora/article/view/50/63> (25.08.2015)
 - Temple, E. R. A., "William Golding's *The Spire*: A Critique", *Renascence*, 1968, Vol. 20, Issue 4, 171-173.

“Is it God’s Will in This Business?”: Will on Query in William Golding’s *The Spire**

Seda ARIKAN**

Abstract

William Golding’s fifth novel, *The Spire*, set in the fourteenth century, tells the story of Dean Jocelin, who desires to erect a spire on the Cathedral of the Virgin Mary. As Dean Jocelin claims that his will is the God’s will that has been inspired to him by vision, he adheres to his will acquiescingly. However, all of the people around him, especially the master builder Roger Mason who doubts the endurance of a 400-foot-high spire, are against the idea of constructing it.

The problematic proposition in the novel is whether Dean Jocelin is right or wrong trying to actualize his will that is going to result in material and spiritual losses. Is Dean Jocelin an especially faithful servant of God? Is he a latent or overt solipsist, sacrificing many lives for his will? Or is he just an ordinary person and as such, in possession of the human nature that is considered inherently evil by William Golding? This study will try to answer these questions by adopting the eighteenth-century philosopher Immanuel Kant’s ethics, which use good will, reason, and duty as measures of moral action, and which claims that all of these together bring freedom for human beings.

Key words: William Golding, *The Spire*, Kantian ethics, good will, freedom

“Bu İş Tanrının İstenci mi?”: William Golding’in *Kule Romanında İstencin Sorgulanması*

Özet

William Golding’in on dördüncü yüzyılda geçen beşinci romanı *The Spire*, Virgin Mary Katedrali’ne bir kule dikmek isteyen başrahip Jocelin’in öyküsünü anlatmaktadır. Başrahip Jocelin, bu istencinin kendisine bir vahiy ile iletilen Tanrı’nın istenci olduğunu öne sürerek, istencine sorgusuzca bağlanır. Fakat etrafındaki tüm insanlar, özellikle 400 fit yüksekliğindeki bir kulenin mukavemeti konusunda şüphe eden yapı ustası Roger Mason, bu kulenin inşasına karşıdır.

Romandaki sorunsal önerme, Başrahip Jocelin’in maddi ve manevi kayıplar ile sonuçlanacak istencini gerçekleştirmeye çalışmasının doğru mu yanlış mı olduğudur. Başrahip Jocelin gerçekten Tanrı’nın sadık bir hizmetkârı mıdır? İstenci için birçok yaşamı feda eden gizli ya da aleni bir tekbenci midir? Yoksa William Golding’in tabiatı gereği kötü

* This paper is published in the 3th issue of *İlahiyat Akademi*. (Seda ARIKAN, ““Is it God’s Will in This Business?”: Will on Query in William Golding’s *The Spire*”, *İlahiyat Akademi*, sayı: 3, 2016, s. 131-146.) The paper in Turkish issue should be referred to for citations.

** Yrd. Doç. Dr., Fırat Üniversitesi, İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Batı Dilleri ve Edebiyatı Bölümü, bulutsedaarikan@gmail.com,

“Is it God’s Will in This Business?”: Will on Query in William Golding’s *The Spire*

olarak tanımladığı insan doğasına sahip sadece sıradan biri midir? Bu çalışma, on sekizinci yüzyıl filozofu Immanuel Kant’ın hepsi bir arada olunca insan için özgürlük getirecek iyi niyet, akıl ve ödev duygusu üzerine kurulu ahlâk felsefesini kullanarak bu sorulara cevap vermeye çalışacaktır.

Anahtar kelimeler: William Golding, *The Spire*, Kantçı ahlâk felsefesi, iyi niyet, özgürlük

Introduction

The Spire (1964) by William Golding, the Nobel Prize-winning English writer, as described on the cover of Faber’s 2005 edition, is “a dark and powerful portrait of one man’s will, and the folly he creates”. This man, Jocelin, is the dean of a medieval English cathedral of the early Middle Ages. He wants to add a 400-foot spire to the cathedral despite the building not having a strong enough foundation to hold it. Jocelin, who claims that he is actualizing the will of God, spearheads the construction, going forward even at the cost of losses and sacrifices both material and ethical. To build a spire taller than any other building, “he sacrifices people (...) to achieve his ambition, justifying it on the grounds that his ambition is a vision of God’s will”. Although the story is narrated from Jocelin’s point of view, Golding casts doubt on the righteousness of his steady conviction to construct the spire, and puts his will in the first order of scrutiny. In the novel, “the only proof that the erection of the spire is carried out in response to God’s intention is Jocelin’s word, but frequent doubts are cast on his sanctity and his very sanity”. Indeed, Golding’s main question in this novel is whether Jocelin’s will originates from good intentions and if it does, whether it is a moral deed, given that his deeds result in many losses. In its questioning of ethical issues in terms of good will, reason, duty, freedom, egoism, and altruism, *The Spire* can be examined within the realm of ethics and especially that of the eighteenth-century German philosopher Immanuel Kant.

Kantian ethical system, as a deontological ethical theory, is based on the idea that good will is the only intrinsic good. Kant’s ethical questioning was shaped by several influences, one of which is Pietism, a Lutheran Church sect to which his parents adhered. “Pietists emphasized honesty, deep feeling, and the moral life rather than theological doctrine or orthodox belief”. In this respect, he established his ethical thinking on good will or inner goodness: “The idea is that if we live within our lights, we will be given more light and that God judges us not on how lucky or successful we are in accomplishing our tasks but on how earnestly we have lived according to our principles”. Furthermore, to Kant, an action is good if

¹ Jean E. Kennard, “William Golding: Island”, (Ed. Harold Bloom), *Sin and Redemption*, New York, Infobase Publishing, 2010, p. 128.

² Jesús Saavedra-Carballido, “Will, Suffering and Liberation in William Golding’s *The Spire*”, *Atlantis Journal of the Spanish Association of Anglo-American Studies*, 2014, p. 72.

³ Louis P. Pojman and James Fieser, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, Boston, Wadsworth, p. 122.

⁴ *Ibid.*, p. 122.

its maxim is valid within reason-governed ethical law, not only intuition. Kant argues that good will and reason together result in freedom and moral action in life. So, as a novel that discusses the morality of the protagonist Dean Jocelin's action, *The Spire* reveals some Kantian concepts of ethics, of which good will is the most prominent.

The main question in the novel is that of whether Jocelin is right or wrong for trying to make a spire built on a medieval cathedral, despite its predicted lack of proper foundation. Kantian ethics dictates that the first thing that should be examined is the intention of the doer; whether the deed springs from good will or not. In the novel, Jocelin tries to justify his plan by calling it God's will: "You'll see how I shall thrust you upward by my will. *It's God's will in this business* [emphasis added]"[°]. So certain of his righteousness is Dean Jocelin that when he overhears the conversation of workers below, he does not even imagine that they are talking about him:

"Say what you like; he's proud."

"And ignorant."

"Do you know what? He thinks he is a saint! A man like that!" (13)

He responds by saying, "Who is this poor fellow? You should pray for him, rather" (13). His belief in his own will is so strong that he does not anticipate the possibility of the sacrifices that occur later on. Based on Golding's intended theme of human nature as mostly solipsist and evil rather than altruistic and good, many critics problematize Jocelin's will and mention the wrongness of his deeds. Erkan states that "[i]n *The Spire* Jocelin's will is a false will"^ˆ. Saavedra-Carballido indicates "[f]or everyone except himself, it is soon obvious that behind his conscious motives lies a demonic impulse that tends towards excess and disruption, an almighty drive that takes no account of human morality and needs"[˘]. Hallissy defines "the key element of the novel's medieval background [as] the theology of sin"[^]. The data in the novel direct many critics to comment on Jocelin's will as a false will. Thus, if his will and his later deeds to accomplish it are examined in terms of an ethical questioning based on Kant's "categorical imperative", a similar but more detailed analysis which illuminates Golding's ethical stance emerges.

[°] William Golding, *The Spire*, London&Boston, Faber and Faber, 1990, p. 40. Subsequent references to *The Spire* will be to this edition and will be included in the text in brackets.

^ˆ Mukadder Erkan, "A Critical Study on Golding's Novels, 1954-65: 'Literary Features and Human Conflicts' ", *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi*, Erzurum, 1999, Number 25, p. 202.

[˘] Saavedra-Carballido, "Will, Suffering and Liberation in William Golding's *The Spire*", p. 81.

[^] Margaret Hallissy, "'No Innocent Work': Theology and Psychology in William Golding's *The Spire*", *Christianity and Literature*, 1997, Vol. 47, No. 1, p. 37.

“Is it God’s Will in This Business?”: Will on Query in William Golding’s The Spire

Kant’s emphasis on “good will” and its power to decide the rightness or wrongness of an action goes parallel to his notion of moral law. In this process, the prominent determinant is referred to as “categorical imperative” or “absolute command”. Instead of a hypothetical imperative related to certain conditions, Kant defends a categorical imperative that universalizes principles of morality. Kant, affected by some versions of intuitionism of the seventeenth and eighteenth centuries, adopts a rule-intuitionism in his ethics. Rule-intuitionism

maintains that we must decide what is right or wrong in each situation by consulting moral rules that we receive through intuition. Rule-intuitionists accept the principle of universalizability as well as the notion that in making moral judgements we are appealing to principles or rules.¹

Although it may seem incoherent to bring intuition and rule close together, Kant, “a rule-intuitionist of a special sort”, believes that “moral knowledge comes to us through *rational* intuition in the form of moral rules”². So, his notion of intuition is strongly related to his belief in the power of reason. To test the moral validity of a deed, Kant forms his categorical imperative based on good will, reason, intuition, and duty. In Kantian ethics, “[c]ategorical imperatives are the right kind of imperatives, because they show proper recognition of the imperial status of moral obligations. Such imperatives are intuitive, immediate, absolute injunctions that all rational agents understand by virtue of their rationality”³. In this sense, the categorical imperative (the formula for which is simply “Do X”) that universalizes principles of conduct is to: “Act only in accordance with that maxim through which you can at the same time will that it become a universal law”⁴. The maxim is the general rule according to which the actant will act. So, Kant establishes the categorical imperative as the determinant of any action’s being moral or immoral. In this process, he suggests first to form the maxim of action, second to universalize the maxim, and third to accept a successfully universalized maxim and to reject unsuccessful maxim. Given this ethical system, is Jocelin’s will, which he identifies with the will of God, a good will, and does it justify his deeds? Kant’s categorical imperative can be applied to this problem. As the first step, the maxim of Jocelin’s action can be formulated as follows:

“When I believe that something is God’s will, I should do whatever is necessary to actualize it.”

¹ Pojman and Fieser, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, p. 125.

² *Ibid.*, p. 126.

³ *Ibid.*, p. 128.

⁴ Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. Mary Gregor, Cambridge & New York, Cambridge UP, 2006, p. 31.

To test the ethicality of the action after formulating the maxim, this maxim should be universalized as:

“When anyone believes that something is God’s will, s/he should do whatever is necessary to actualize it.”

Kant believes that if the maxim can be universalized, the action in question proves itself as a moral action; otherwise, it is immoral. So, if the universalized maxim above is correct, then Jocelin’s action is moral according to Kantian ethics. Kant formulates his categorical imperative on three principles which are tied by the theme of universalizability. In order to evaluate the validity of this universalization, three principles which are tied to the Kantian theme of universalism –the principle of the law of nature, the principle of ends, and the principle of autonomy– will be utilized.

The Principle of the Law of Nature

The categorical imperative principle of the law of nature is: “Act as if the maxim of your action were to become by your will a universal law of nature”¹³. “The emphasis here is that you must act analogous to the laws of physics, specifically insofar as such laws are not internally conflicting or self-defeating”¹⁴. When the maxim of Jocelin’s action is considered, it would be morally right if everyone would act on the maxim without any conflict or self-deception and vice versa. Then, let us consider this maxim: “When anyone believes that her/his will is the God’s will, s/he should do what should be done to actualize this will”. What happens if this maxim is practiced? In fact, the answer lies in the novel: chaos.

Golding structures *The Spire* on several contradictions, two of which are “Jocelin’s Christianity versus the workers’ pagan rituals” and “God the Father versus Dia Mater”¹⁵ (Saavedra-Carballido, 2014: 82). Those contradictions conflict with each other throughout the novel and as a result, a terrible sacrifice occurs –the murder of Pangall. Dean Jocelin employs the pagan workers to construct the spire on the Cathedral of the Virgin Mary in order to actualize his will. These workers, who do not share Jocelin’s Christian belief in the essentialness of a spire, continue to build it just with the lure of money: “The will itself opened Jocelin’s lips and promised them more money among the flames of love; and they hugged the lean body that was the vessel of the will” (152). However, even more money is not able to make them carry on the nearly impossible task and so they activate their own pagan belief that results in a sacrifice. “As the spire rises and the risk increases, the absence of Christian ritual coupled with a lack of belief in Jocelin’s personal faith

¹³ *Ibid.*, p. 31.

¹⁴ Pojman and Fieser, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, p. 129.

¹⁵ Saavedra-Carballido, “Will, Suffering and Liberation in William Golding’s *The Spire*”, p. 82.

“Is it God’s Will in This Business?”: Will on Query in William Golding’s The Spire

lead the workmen to resort to a substitute ritual”¹¹. The pagan workers choose Pangall, the impotent caretaker, as a scapegoat, to propitiate their pagan gods and to strengthen the structure. The sacrifice scene in which the pagan workers put the model of the spire between their legs is a clear representative of the ritual sacrifice to a phallic deity that happens on the pagan holy day of Midsummer’s Eve. Besides, “the mistletoe used in the foundation sacrifice of Pangall underlines the relationship between infertility and the spire”¹². In this ritual, where “Misshapeness and Impotence are ritually murdered”, “the sacrificial victim is built into the pit to strengthen the inadequate foundations”¹³. Thus, the pagan workmen’s anxiety about the foundation of spire, in other words its physical impotence, is relieved in a way. It is apparent that “[t]he atmosphere in *The Spire* [which] is both pagan and spiritual”¹⁴ is conflicting and results in a disastrous sacrifice.

In this sense, the maxim of Jocelin’s action and its universalizability should be reconsidered in relation to the action (sacrifice) by the pagan workers. The maxim “When anyone believes that her/his will is the God’s will, s/he should do what should be done to actualize this will” can be read as “When the pagan workers believe that their will is their pagan deity’s will, they should do what should be done”. Actualization of this maxim brings in the sacrifice of Pangall. To please their deity against the evil showing itself with the church’s groaning and creaking under the surplus weight, they “do what should be done” and sacrifice Pangall. To Korsgaard, with the principle of the law of the nature, Kant implies “a *practical contradiction*, where my action would become ineffective for achieving my purpose if everyone tried to use it for that purpose”¹⁵. Similarly, Jocelin’s maxim becomes ineffective for achieving his goal when the pagan workers use it for the same purpose, namely to actualize their will, identified in their case with that of their deity. So, the categorical imperative of Jocelin presents a practical contradiction in his action as it shows that he is trying to get away with something that would never work if others did the same thing, because “it exposes unfairness, deception, and cheating in what [he is] proposing”¹⁶. Thus, the maxim of actualizing a will that is identified with that of God or any accepted creator fails the universalizability criterion. As the society will be dragged into chaos and anarchy like in *The Spire*, this maxim tested with the principle of the law of the nature is clearly immoral.

¹¹ Margaret Hallissy, “Christianity, the Pagan Past, and the Rituals of Construction in William Goldings’s *The Spire*”, *Critique: Studies in Contemporary Fiction*, 2008, No: 49-3, p. 326.

¹² *Ibid.*, p. 328.

¹³ Mark Kinkead-Weekes and Ian Gregor, *William Golding: A Critical Study*, London, Faber, 1984, p. 211, quoted in Margaret Hallissy, “Christianity, the Pagan Past, and the Rituals of Construction”, p. 327.

¹⁴ Erkan, “A Critical Study on Golding’s Novels, 1954-65”, p. 199.

¹⁵ Christine Korsgaard, “Kant’s Formula of Universal Law”, *Pacific Philosophical Quarterly*, 1985, Vol: 66, 24, quoted in Pojman and Fieser, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, p. 130.

¹⁶ Pojman and Fieser, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, p. 130.

Now, the second principle –the principle of ends– should be applied to Dean Jocelin’s assumed maxim to evaluate his actions.

The Principle of Ends

In Kantian ethics, the principle of ends is: “So act that you use humanity, whether in your own person or in the person of any other, always at the same time as an end, never merely as a means”¹¹. To Kant, because human has dignity and worth as a rational being, s/he should not be used as a means for any end. “In accordance with this principle a human being is an end for himself as well as for others, and it is not enough that he is not authorized to use either himself or others merely as means (since he could then still be indifferent to them); it is in itself his duty to make man as such his end”¹². In terms of the notion of value, Kant not only evaluates human as the source of values but he also accepts her/him the maximum value¹³. Furthermore, “[w]e, as valuers, must conceive of ourselves as having *unconditioned* worth”¹⁴. When this second principle is applied to the maxim of Jocelin, both his intention and his deeds can be evaluated from other-oriented point of view.

Although Jocelin tries to justify his deeds both to relieve himself and to legitimize his mistakes sounding in the words of an Easter song as “*This have I done for my true love*” (137), his solipsism unveils itself before long. “Jocelin chooses to be an instrument of his vision, and he chooses others to be his instruments”¹⁵. His treating all people, even the closest to him, mostly as means not as ends shows itself in many cases. Primarily, as Hallissy mentions, “Jocelin acts alone, in violation of the communal rituals of a communal activity. Jocelin’s behavior shows not only his self-absorption but also his isolation from the group”¹⁶. Though he is the dean of the cathedral, he overlooks the cancelling of services by laity who did not “dare to worship” (165) in the cracking cathedral. “Priests and congregants alike are diverted from their routines of worship by [the master builder] Mason’s ‘army’ of workers who all but take over the cathedral”¹⁷. Dean Jocelin claims that he strives at a spiritual aim but he ignores the spiritual rituals or any other spiritual aims in the cathedral. Just to sustain the construction, he ignores first the warnings of Pangall who foresees that the pagan workers will do him harm, and second the adultery

¹¹ Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, p. 38.

¹² Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, trans. Mary Gregor, Cambridge&New York, Cambridge UP, 1991, p. 198.

¹³ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Ankara, Adres Yayınları, 2009, p. 173-4.

¹⁴ Pojman and Fieser, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, p. 135.

¹⁵ Julianne Fowler, *William Golding’s Definition of the Irrational: A Study of Themes and Images* (Master’s Degree Thesis Kansas State Teachers College, 1970, p. 96, <https://esirc.emporia.edu/bitstream/handle/123456789/2785/Fowler%201970.pdf?sequence=1> (13.08.2015))

¹⁶ Hallissy, “Christianity, the Pagan Past, and the Rituals of Construction”, p. 329.

¹⁷ Lawrence S. Friedman, *William Golding*, New York, Continuum, 1993, p. 88.

“Is it God’s Will in This Business?”: Will on Query in William Golding’s The Spire

between Goody Pangall (the god-daughter of Jocelin) and Roger Mason, believing that Goody will keep Roger in the Cathedral. His ignorance of the advice of his former friend Father Anselm results in a falling out and Anselm airs his grievances when Jocelin is in his deathbed saying:

(...) to see you dean of this church when you could hardly read Our Father; and to be tempted, yes tempted—for where the horse goes, the wagon must follow—and one must admit that the great world is necessary since we’re none of us saints—tempted towards a sort of ruin. I admit it freely. I might have remained where I was and done some good. You tempted me and I did eat. (201-2)

Father Anselm accuses Jocelin not only of tempting him but also of using him and the others as means to actualize his vision. Father Anselm knows the most about Dean Jocelin as he is Dean Jocelin’s confessor: “And after that, to have to hear your confessions, your partial, self-congratulatory confessions— (...) What about Ivo, Jocelin? A boy canon. Just because his father gave timber for the building” (202). Dean Jocelin noticeably behaves in an unfair and careless way towards the people around him which results in heavy losses including a workman’s falling through the hole above the crossways, Goody’s death when she is giving birth to her illegitimate baby, Roger’s becoming an alcoholic, losing his dignity as a master builder and so attempting to hang himself, and his wife Rachel Mason’s being left with the responsibility to look after Roger, “blind and dumb like a baby” (220). In this sense, “[o]ther people are similarly regarded as extensions of himself rather than as valuable in themselves. Tools to be manipulated in a self-aggrandizing project (...)”¹⁴.

Dean Jocelin’s solipsism operates in his actions that conceive other people just as means who should serve for his aim. Until the end of the novel, he does not even take a step back to evaluate the material and spiritual costs in the cathedral: “He said dizzily to himself: It’s the cost! What else should I have expected? And I can’t pray for them since my whole life has become one prayer of will, fused, built in” (105). Saavedra-Carballido mentions that though Jocelin’s vision of God may have been real and so his intentions sincere, his concern does not include the other, “worldlier modes of cognition”: “For Kinkead-Weekes and Gregor, this makes it extremely dangerous: under the influence of his vision, Jocelin remains oblivious of human needs, neglects his ecclesiastical duties, falls out with the other priests and the builders, and, worst of all, puts everyone’s lives in danger”¹⁵. So, Dean Jocelin’s maxim on which he bases his actions does not satisfy Kant’s principle of ends arguing that “we have unconditional worth and so must treat all such value-givers as valuable in themselves—as ends, not merely means”¹⁶. The maxim of “When

¹⁴ *Ibid.*, p. 92.

¹⁵ Saavedra-Carballido, “Will, Suffering and Liberation in William Golding’s *The Spire*”, p. 73-4.

¹⁶ Pojman and Fieser, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, p. 135.

anyone believes that her/his will is the God's will, s/he should do what should be done to actualize this will" contradicts with the principle of ends even though it aims at a good and ideal thing such as the embodying of God's will and power. When the question of "Does the maxim involve violating the dignity of rational beings?" is applied, the answer for Dean Jocelin's case is exactly yes. "[I]dentifying his own will with God's, Jocelin treats other people as mere tools in order to ensure that the spire gets built"^{xx} and his maxim cannot pass the end test of Kant. While it is not reasonable to presume that one person and her/his will has unconditional worth while another does not, Dean Jocelin asserts the contrary. He "rejects all versions of reality but his own"^{xx}:

I have so much will, it puts all other business by. I am like a flower that is bearing fruit. There is a preoccupation about the flower as the fruit swells and the petals wither; a preoccupation about the whole plant, leaves dropping, everything dying but the swelling fruit. That's how it must be. My will is in the pillars and the high wall. (97)

His self-obsession reveals that "[a]s arrogant as he is self-righteous, Jocelin reduces his fellow human beings to building material. Alison's money, Anselm's friendship, Mason's sanity, and the lives of the Pangalls are sacrificed to the spire"^{xi}. Especially by sacrificing the four people who were "nearer to him than the floor" (62), he demolishes the representative pillars of his soul and will.

At the beginning, he tries to convince Roger about the spirituality of his will declaring:

My son. The building is a diagram of prayer; and our spire will be a diagram of the highest prayer of all. God revealed it to me in a vision, his unprofitable servant. He chose me. He chooses you, to fill the diagram with glass and iron and stone, since the children of men require a thing to look at. (...) it isn't my net. It's His. (120)

However, when Roger tries to stand against the continuation of constructing the spire as he claims there are no foundations but just mud and he begs Jocelin to let him go, these following sentences pass through Jocelin's mind: "He will never be the same man again. I've won, he's mine, my prisoner for this duty. At any moment now the lock will shut on him" (88). It is clear that "[i]n Jocelin's eyes the reluctant Mason is no more than an 'animal' to be trapped"^{xo}. In terms of Goody, Jocelin uses

^{xx} Saavedra-Carballido, "Will, Suffering and Liberation in William Golding's *The Spire*", p. 80.

^{xi} Friedman, *William Golding*, p. 89.

^x *Ibid.*, p. 89.

^{xo} *Ibid.*, p. 93.

“Is it God’s Will in This Business?”: Will on Query in William Golding’s The Spire

her first to satisfy his latent and oppressed sexual desire by marrying her to the impotent Pangall and so keeping her nearby. Then by shutting his eyes to the adulterous relationship between Goody and Roger for a year to make the master builder stay working, he sacrifices Goody for the sake of the spire. Only “when Jocelin realizes his men have sacrificed Pangall, he is stunned by the revelation that he has himself sacrificed Goody”^{r1}. Kant’s main focus on good will in terms of a moral action is problematic in *The Spire* as Jocelin’s maxim does not supply the principle of ends either. In fact, Golding implies Jocelin’s problematic good will at the beginning by Jocelin’s own words uttered to the erection of the spire: “I didn’t know how much you would cost up there, the four hundred feet of you. I thought you would cost no more than money. But still, cost what you like” (35). So, Jocelin’s willingness to venture the lives of the others by using them as mere means reveals that his intentions and actions do not pass Kant’s principle of ends test.

The Principle of Autonomy

Kant’s third formulation of the categorical imperative is the principle of autonomy. He declares that the principle of autonomy is “to choose only in such a way that the maxims of your choice are also included as universal law in the same volition”^{r2}. In other words: “So act that your will can regard itself at the same time as making universal law through its maxims”^{r3}. This principle indicates the significance of ethical autonomy. “That is, we do not need an external authority—be it God, the state, our culture, or anyone else—to determine the nature of the moral law. We can discover this for ourselves”^{r4}. In this respect, Jocelin’s maxim of “When I believe that something is God’s will, I should do whatever is necessary to actualize it” ought to be evaluated in terms of its autonomy. To Kant, autonomy is “the ground of the dignity of human nature and of every rational nature”^{r5}. So, his emphasis on the universalizability of a maxim is related to its autonomousness; as “the Kantian faith proclaims, everyone who is ideally rational will legislate exactly the same universal moral principles”^{r6}. However, when a maxim depends on outer forces instead of the inner rationality of a person, it is not possible to obtain the same universal moral principles. In this case, instead of autonomy, it is heteronomy that emerges. Yet Kantian ethics warns that heteronomy should be abstained from; because “the heteronomous person is one whose actions are motivated by the

^{r1} Kevin McCarron, *William Golding*, Plymouth, Northcote House Publishers, 1994, p. 23.

^{r2} Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, p. 47.

^{r3} Pojman and Fieser, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, p. 137.

^{r4} *Ibid.*, p. 137.

^{r5} Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, p. 43.

^{r6} Pojman and Fieser, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, p. 137.

authority of others, whether it is religion, the state, his or her parents, or a peer group”⁴⁷.

Analysis of Dean Jocelin’s actions makes it clear that he is much more heteronomous than autonomous. Contrary to establishing his own moral principle by using his reason, he is blindly subservient to the illusionary will of God with whom he identifies. When Dean Jocelin once climbs to the growing point, the top of the spire, he feels “the same appalled delight as a small boy feels when first he climbs too high in a forbidden tree” (101) and in a short while he identifies with God eyeing the outer world and even making decisions to punish the ones whose actions Jocelin detects from the tower as sinful. The God-eye position he adopts is the source of his actions originating not from his rational decisions but from the illusion that his will is somewhat in line with that of God. When he tries to convince Roger that his will to erect a spire is pious and necessary, he says, “I am about my Father’s business” (67). This is also problematic according to Kantian ethics, as it does not fulfill his notion of good for goodness’ sake. Dean Jocelin asserts that he serves primarily to the will of God, and not to good will itself, which is the main determinant in Kantian ethics. By claiming that what he does is the will of God; he consciously or unconsciously frees himself of the responsibility of his actions. The vision Jocelin describes as “[w]hat’s closer than hand and mouth, closer than the thought to the mind” (85) is the justification of his obsession to erect the spire. He clearly says that the responsibility of his actions belongs to God, not to him:

The net isn’t mine, Roger, and the folly isn’t mine. It’s God’s Folly. Even in the old days He never asked men to do what was reasonable. Men can do that for themselves. They can buy and sell, heal and govern. But then out of some deep place comes the command to do what makes no sense at all—to build a ship on dry land; to sit among the dunghills; to marry a whore; to set their son on the altar of sacrifice. Then, if men have faith, a new thing comes. (121)

By identifying himself with a prophet, even with Jesus Christ (he frequently uses Father for God and your son for himself), Jocelin tries to assure his faith and his deeds. “Most striking, and most damning, of all is Jocelin’s certainty that he, like Oedipus, possesses knowledge so privileged as to be more divine than human”⁴⁸. Kant, a believer and a follower of Pietism, asserts the idea that God does not charge people of accomplishing the tasks or not but He mainly evaluates the good will and honesty in their actions. So, instead of carrying out a given task, the person should evaluate it using her/his rationality and grounding it on good will. In this sense, even though it is accepted that Jocelin’s vision of God is real, Kantian ethics would

⁴⁷ *Ibid.*, p. 137.

⁴⁸ Friedman, *William Golding*, p. 90.

“Is it God’s Will in This Business?”: Will on Query in William Golding’s The Spire

not find his actions morally justifiable as they are motivated by the external authority of this will, in other words the authority of God, rather than by his own rationality and good will.

In fact, Golding throws great suspicion on the purity of Dean Jocelin’s vision in *The Spire*. Although Jocelin presents the construction of the spire as “ultimate prayer”, there are many indications implying that his desire to accomplish his will is just the result of his pride, hubris and lust for power. E. R. A. Temple mentions that Jocelin “knew himself to be imbued with the cardinal sin of Pride, from which he was praying to be delivered immediately before receiving his ‘vision’ ”⁴⁴. To William Friedman, *The Spire* “records the dire consequences of pride” and “his pride so estranges him from his flock and from his priestly duties as to drive him to enact the very tragedy it is his vocation to prevent”⁴⁵. That being the case, the motivation behind his will appears as his pride much more than his vision. When he sees the stone model of the spire that is carved by the mute sculptor at the beginning of the novel, his comments on the craving of his own image which will be “built in, two hundred feet up, on every side of the tower” (24) reveal his latent hubris which he attributes to the sculptor by asking “Don’t you think you might strain my humility, by making an angel of me?” (24). Here, the presented humility that “he had all along professed in theory but denied in practice”⁴⁶ appears as a pseudo humbleness when his later actions are considered. His denial of the details on the face of the image asserting he is “not as beaky” and has not got “as much air as that” (24) reveals his misconception about himself. Furthermore, “the wide, blind eyes” (24) of the craved profile stand as a metaphor not only for the wrongness of his vision but also for the later sacrifices he clearly shuts his eyes to. When he thinks about “the sermon he was going to preach when the spire was finished, and the pulpit built against the pillars he would preach it from” (154), his pride, not God’s will, rises to the surface. In simple terms, Dean Jocelin, whose actions are motivated by his pride rather than his reason to which Kant attributes great significance for moral actions, does not act according to Kantian principle of autonomy. Rather, in Kant’s words, “it is heteronomy and dependence of practical reason upon sensibility, namely upon a feeling lying at its basis, in which case it could never be morally lawgiving”⁴⁷.

The scene in which Jocelin embraces the model of the spire “devoutly” and caresses it “gently”, “cradling it in his arms, and looking at it all over, as a mother might examine her baby” (55-6), inspires another motivation in his actions, that is the psychological lack he needs to compensate with an immortal substitute. The eighteen-inch-long model, “a typical length for a newborn”, stands as a child figure that would sustain Jocelin’s lineage afterwards. Hallissy suggests that “[w]ere

⁴⁴ E. R. A. Temple, “William Golding’s *The Spire*: A Critique”, *Renascence*, 1968, Vol. 20, Issue 4, p. 171.

⁴⁵ Friedman, *William Golding*, p. 89-90, 93.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 96.

⁴⁷ Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, p. 64.

Jocelin not rendered infertile by his vow of celibacy, he would not have to substitute the spire for a child as his claim on immortality"¹⁸. So, "his vision of the spire [which] seemed far away as a dream remembered from childhood" (67) is again problematic and his will heteronomous as it comes from an external authority; the authority of his pride and psychological pursuit. In addition to Jocelin, Roger, who is presented as the representative of reason, behaves in an irrational way and with an external authority; his desire for Goody. Though he does not believe in either Jocelin's will or the probability of the spire's staying standing up, he carries on the construction. So, "[a]fter staying on the job for the wrong reasons, continuing to build against his own better judgment, and failing to impose either his will on the client or order on his workers, Roger's life is ruined"¹⁹. To Kantian ethics, "each of us—as a fully rational, autonomous legislator—would be able to reason through to exactly the same set of moral principles, the ideal moral law"²⁰. However, to accomplish this aim, people should combine good will, duty for other rational beings and ethical autonomy, all of which are problematic for Dean Jocelin in *The Spire*.

Conclusion

In an interview, Golding said: "[Y]ou might say *The Spire* is about building a spire. In fact, it's about making anything"²¹. Indeed, *The Spire* might be read as about making a moral or immoral premise as well. When Dean Jocelin's premise is applied to Kant's categorical imperative and tested with its three principles of the laws of nature, ends and autonomy, it is clear that the maxim of "When I believe that something is God's will, I should do whatever is necessary to actualize it" is invalid as a moral imperative. As a result of his invalid imperative, Dean Jocelin sacrifices both people around him and his own faith. Golding explains that "the book is about the human cost of building the spire"²² and this cost violates Kant's principle of ends the most. "In any case, for Kant, it is our ability to use reason in universalizing the maxims of our actions that sets rational beings apart from nonrational beings. As such, rational beings belong to a kingdom of ends"²³. Kant's assertion is that by using reason and good will, people can achieve freedom. In this sense, the actions resulted from inner goodness as the sole intrinsic good and duty are moral actions regardless of their results.

Kant makes an ontological distinction between the fields of phenomenon and noumenon and gives priority to the latter, in which only rationality, conscience and

¹⁸ Hallissy, "Christianity, the Pagan Past, and the Rituals of Construction", p. 328.

¹⁹ *Ibid.*, p. 323.

²⁰ Pojman and Fieser, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, p. 138.

²¹ MaryLyn Scott, "Universal Pessimist, Cosmic Optimist: William Golding", *Aurora Online*, 1990, <http://aurora.icaap.org/index.php/aurora/article/view/50/63> (25.08.2015)

²² William Golding, *A Moving Target*, London, Faber, 1982, p. 83.

²³ Pojman and Fieser, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, p. 138.

“Is it God’s Will in This Business?”: Will on Query in William Golding’s The Spire

good will are valid. It is significant when a human enters into the noumenal field, as passions and tendencies of phenomenon disappear in this field, but the rules of reason and conscience stay, which means that following them brings freedom^ε. Freedom based on ethical rules does not seem probable for Dean Jocelin. However, the end of the novel presents at least a potential for salvation and freedom for Dean Jocelin in terms of his realization of the faults he has made. The end of the novel functions as a kind of epiphany and confession in which the “Dean’s monomania endures (...) when he acquires sight and finally insight”^ο. By confessing his faults first to Roger then to Father Adam, saying that he thought he was doing great work but all he was doing was bringing ruin and breeding hate (209), he begs to be forgiven: “Once you said I was the devil himself. It isn’t true. I’m a fool. Also I think—I’m a building with a vast cellarage (...) I injure everyone I touch, particularly those I love. Now I’ve come in pain and shame, to ask you to forgive me” (210-11). In fact, Jocelin begs “[n]o forgiveness for this or that, for this candle or that insult”; he wants forgiveness for “being what he is” (203). It is at this point where the ideas of Kant and Golding come to common ground in order to analyze the tension between human nature and ethical behavior. The question is: if human nature is essentially rational and if the ethical imperatives result from reason, then why do people object to them? Kant’s answer is: humans are not only rational beings but sentimental and emotional, and ethics requires the obedience of the latter aspect of human beings to the former^α. Similarly, although Golding defines the irrational tendency of human beings mostly towards evil, he distinguishes “between the universe, as the sum of man’s empirical knowledge, and the cosmos, as the totality of all there is, including God and man”^ν. These recall Kant’s phenomenon and noumenon fields. To deprive of the illusion of the universe, or phenomenon, humans should always remember the cosmos, or noumenon, in which good and evil contradict, but the probability of the sovereignty of goodness does always exist. In this respect, though *The Spire* reveals Golding’s central theme of “the original sin or the intrinsic human depravity”^α once more, it also depicts the conflicting nature of human being; good and evil, rational and irrational together. In this novel, “[l]ife itself is a rickety building” (190) in which humans try to find their way.

The Spire, based on the building of the spire of Salisbury Cathedral in the 14th century that is 404-foot (the tallest in Great Britain) and visible from Bishop Wentworth’s School for Boys, where Golding worked as a teacher, ends with the scene of dying Jocelin observing the finished spire. To Friedman, “[b]uilt on human

^ε Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2013, p. 321.

^ο Saavedra-Carballido, “Will, Suffering and Liberation in William Golding’s *The Spire*”, p. 74.

^α Arslan, *Felsefeye Giriş*, p. 172.

^ν Scott, “Universal Pessimist, Cosmic Optimist: William Golding”.

^α Erkan, “A Critical Study on Golding’s Novels, 1954-65”, p. 196.

sacrifice but also on human faith, the spire is emblematic of man's dual nature"⁹⁴, a theme Golding states frequently in his fiction. By realizing "his true nature on the verge of death", Jocelin dies as "the victim of his own vision and self-obsession" and "[a]t the end he understands that man is alone in the universe and there is no guide in chaos"⁹⁵. At this point, the only guide according to Kantian ethics could be goodwill, rationality and feeling of duty which Jocelin cannot comprehend until his deathbed. Hereafter, he is aware of the fact that "no matter how high he rises" (221) materially like in the biblical story of Tower of Babel, human will not achieve spiritual ascent if s/he does not behave in a moral way. At the end, realizing the cellarage, the "filthy" pit of his nature, Jocelin captures "a gesture of assent" (223) symbolized with bluebird and apple tree. "*The Spire* is a view of existential man not damned by God not saved by God; it is a view of man damned by his own Self and his illusion of choice"⁹⁶ and Jocelin comprehends his wrong choices on his deathbed mentioning: "If I could go back, I would take God as lying between people and to be found there" (220). When "he no longer senses God's presence in the spire"⁹⁷ and is now totally aware of his pride-rooted sin, Jocelin utters the headstone sentence of the novel: "*There is no innocent work. God knows where God may be*" (222). As Kennard mentions, "[f]or Golding, to forget oneself in another reality is the chief good; it is indeed necessary for salvation"⁹⁸. By realizing his irrationality and the reality of other people sacrificed by his will, Dean Jocelin achieves a kind of salvation and freedom. Golding states that when the spire is finished, Dean Jocelin "cannot bear to look at it because of the folly and wickedness the job forced on him. Only when he is dying does he see the spire in all its glory; and the sight reduces him to understanding that he had no understanding"⁹⁹: "Now – I know nothing at all" (223). To have the knowledge of human imperfection but also human potentiality, like the view of the stumbling but still standing spire, brings an illuminating knowledge for Dean Jocelin and "[o]nly the present knowledge [becomes] a kind of freedom" (221) at the end of the novel.

⁹⁴ Friedman, *William Golding*, p. 102.

⁹⁵ Erkan, "A Critical Study on Golding's Novels, 1954-65", p. 202.

⁹⁶ Fowler, *William Golding's Definition of the Irrational*, p. 96-7.

⁹⁷ Friedman, *William Golding*, p. 102.

⁹⁸ Kennard, "William Golding: Island", p. 129.

⁹⁹ Golding, *A Moving Target*, p. 83.

“Is it God’s Will in This Business?”: Will on Query in William Golding’s The Spire

Bibliography

- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Ankara, Adres Yayınları, 2009.
- Erkan, Mukadder, “A Critical Study on Golding’s novels, 1954-65: ‘Literary Features and Human Conflicts’ ”, *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi*, Erzurum, 1999, Number 25, 191-203.
- Fowler, Julianne, *William Golding’s Definition of the Irrational: A Study of Themes and Images* (Master’s Degree Thesis Kansas State Teachers College, 1970, <https://esirc.emporia.edu/bitstream/handle/123456789/2785/Fowler%201970.pdf?sequence=1> (13.08.2015))
- Friedman, Lawrence S., *William Golding*, New York, Continuum, 1993.
- Golding, William, *A Moving Target*, London, Faber, 1982.
- _____, *The Spire*, London&Boston, Faber and Faber, 1990.
- Hallissy, Margaret, “ ‘No Innocent Work’: Theology and Psychology in William Golding’s *The Spire*”, *Christianity and Literature*, 1997, Vol. 47, No. 1, 37-56.
- Hallissy, Margaret, “Christianity, the Pagan Past, and the Rituals of Construction in William Golding’s *The Spire*”, *Critique: Studies in Contemporary Fiction*, 2008, No: 49-3, 319-331.
- Kant, Immanuel, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. Mary Gregor, Cambridge&New York, Cambridge UP, 2006.
- Kant, Immanuel, *The Metaphysics of Morals*, trans. Mary Gregor, Cambridge&New York, Cambridge UP, 1991.
- Kennard, Jean E., “William Golding: Island”, (Ed. Harold Bloom), *Sin and Redemption*, New York, Infobase Publishing, 2010, 105-133.
- Kinkead-Weekes, Mark and Gregor, Ian, *William Golding: A Critical Study*, London, Faber, 1984.
- Korsgaard, Christine, “ Kant’s Formula of Universal Law”, *Pacific Philosophical Quarterly*, 1985, Vol: 66, 24-47.
- McCarron, Kevin, *William Golding*, Plymouth, Northcote House Publishers, 1994.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2013.
- Pojman Louis P. and Fieser, James, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, Boston, Wadsworth, 2012.
- Saavedra-Carballido, Jesús, “Will, Suffering and Liberation in William Golding’s *The Spire*”, *Atlantis Journal of the Spanish Association of Anglo-American Studies*, 2014, No: 36-1, 71-85.
- Scott, MaryLyn, “Universal Pessimist, Cosmic Optimist: William Golding”, *Aurora Online*, 1990, <http://aurora.icaap.org/index.php/aurora/article/view/50/63> (25.08.2015)
- Temple, E. R. A., “William Golding’s *The Spire*: A Critique”, *Renascence*, 1968, Vol. 20, Issue 4, 171-173.

«هل هذا العمل من مشيئة الله»

الاستجواب والتحقيق للإرادة استناداً لرواية «وليم جولدنغ»

د. سادا أريكان

جامعة الفرات - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية؛ قسم اللغات والآداب الغربية:

bulutsedaarikan@gmail.com

الخلاصة:

تتحدث الرواية الخامسة (البرج/ The Spire) للكاتب ويليام غولدنغ William Golding والتي تدور أحداثها في القرن الرابع عشر الميلاد حول حلم كبير الرهبان جوسلين الذي يرغب ببناء برج لكاتدرائية ماري العذراء. يقدم جوزلين رغبته «إرادته» هذه على أنها مشيئة الرب من خلال ادعائه بتلقيها عن طريق الوحي في محاولة منه لإبعادها عن كل أشكال المساءلة والمحاسبة والجدال. إلا أن هذه الرغبة تلقى معارضة من قبل الناس المحيطين به، وبشكل خاص من قبل البناء الماهر روجر ماسون الذي يرتاب في مسألة صمود برج بارتفاع أربعمئة قدم.

إن القضية الإشكالية المطروحة في الرواية هي هل محاولة كبير الرهبان جوسلين تنفيذ هذه الرغبة على أرض الواقع والتي سوف تنهي بمأساة الضياع المادي والمعنوي له صائبة أم خاطئة، وهل رئيس الرهبان جوسلين خادم صادق للرب؟ وهل هو أناني مخفي أو علني والذي ضحى في سبيل رغبته بالكثير من الأرواح؟ أم أنه مجرد شخص عادي يمتلك طبيعة الإنسان الذي وصفه غولدنغ وويليام بالسيء «الشرير» بالفطرة؟ سوف يحاول هذا البحث الإجابة على هذه الأسئلة من خلال الفلسفة الأخلاقية لفيلسوف القرن الثامن عشر إيمانويل كونت (Immanuel Kant) والقائمة على ثلاثية إن اجتمعت حققت الحرية للإنسان، وهي: النية الحسنة، والعقل، والإحساس بالواجب.

الكلمات المفتاحية: ويليام غولدنغ البرج، الفلسفة الأخلاقية الكنتية، النية الحسنة، الحرية

"Bu İş Tanrının İstenci mi?": William Golding'in Kule Romanında İstencin Sorgulanması

Özet

William Golding'in on dördüncü yüzyılda geçen beşinci romanı The Spire, Virgin Mary Katedrali'ne bir kule dikmek isteyen başrahip Jocelin'in öyküsünü anlatmaktadır. Başrahip Jocelin, bu istencinin kendisine bir vahiy ile iletilen Tanrı'nın istenci olduğunu öne sürerek, istencine sorgusuzca bağlanır. Fakat etrafındaki tüm insanlar, özellikle 400 fit yüksekliğindeki bir kulenin mukavemeti konusunda şüphe eden yapı ustası Roger Mason, bu kulenin inşasına karşıdır.

Romandaki sorunsal önerme, Başrahip Jocelin'in maddi ve manevi kayıplar ile sonuçlanacak istencini gerçekleştirmeye çalışmasının doğru mu yanlış mı olduğudur. Başrahip Jocelin gerçekten Tanrı'nın sadık bir hizmetkârı mıdır? İstenci için birçok yaşamı feda eden gizli ya da aleni bir tekbenci midir? Yoksa William Golding'in tabiatı gereği kötü olarak tanımladığı insan doğasına sahip sadece sıradan biri midir? Bu çalışma, on sekizinci yüzyıl filozofu Immanuel Kant'ın hepsi bir arada olunca insan için özgürlük getirecek iyi niyet, akıl ve ödev duygusu üzerine kurulu ahlâk felsefesini kullanarak bu sorulara cevap vermeye çalışacaktır.

Anahtar Kelimeler: William Golding, The Spire, Kantçı ahlâk felsefesi, iyi niyet, özgürlük

"Is it God's Will in This Business?": Will on Query in William Golding's The Spire

Abstract

William Golding's fifth novel, The Spire, set in the fourteenth century, tells the story of Dean Jocelin, who desires to erect a spire on the Cathedral of the Virgin Mary. As Dean Jocelin claims that his will is the God's will that has been inspired to him by vision, he adheres to his will acquiescingly. However, all of the people around him, especially the master builder Roger Mason who doubts the endurance of a 400-foot-high spire, are against the idea of constructing it.

The problematic proposition in the novel is whether Dean Jocelin is right or wrong trying to actualize his will that is going to result in material and spiritual losses. Is Dean Jocelin an especially faithful servant of God? Is he a latent or overt solipsist, sacrificing many lives for his will? Or is he just an ordinary person and as such, in possession of the human nature that is considered inherently evil by William Golding? This study will try to answer these questions by adopting the eighteenth-century philosopher Immanuel Kant's ethics, which use good will, reason, and duty as measures of moral action, and which claims that all of these together bring freedom for human beings.

Keywords: William Golding, The Spire, Kantian ethics, good will, freedom

تأثير حركة التغريب على بعض الفتاوى المعاصرة

İbrahim Salkini*

الخلاصة:

يتناول البحث مجموعة من الفتاوى التي تأثرت بالحركة التغريبية والفكر الغربي، فغيرت بعض الأحكام الفقهية الثابتة، وخالفت النصوص، وخالفت جمهور العلماء. فعرض البحث تلك الفتاوى، ودرسها، وعرض تأثيرها على الواقع الإسلامي عموماً، وعلى الحركة الفقهية خصوصاً. تناول البحث المسائل التالية: إباحة ربا البنوك، وعدم وجوب الحجاب، وسفر المرأة دون محرم، وتحريم تعدد الزوجات، وإنكار الجزية، وإنكار العمل بالحدود، وإنكار فرضية الجهاد.

كما عرض البحث أدلتهم دون مناقشة؛ لأن مناقشة أدلتهم تحتاج لبحث مستقل في كل مسألة، وهذا خارج عن موضوع البحث في التغريب. وأسأل الله أن يحفظنا من الخلل والزلزل كما حفظ دينه، والحمد لله رب العالمين.

Özet:

Araştırma, yabancılaşma ve batı düşüncesinden etkilenen ve sabit fikhî hükümleri değiştiren, naslara ve cumhuru ulemaya muhalefet eden bir kısım fetvaları kapsamaktadır. Araştırmada o fetvalar ele alınıp incelenmiş, İslam genelinde ve fikhî özelindeki etkileri üzerinde durulmuştur.

Araştırma şu konuları ele almıştır: banka faizlerinin mubah oluşu, başörtüsünün farz olmadığı, kadının mahremsiz sefere/seyahate çıkabilmesi, çok eşliliğin yasaklanması, cizyenin inkâr edilmesi, had cezalarının inkâr edilmesi, cihad farızasının inkâr edilmesi.

Ayrıca araştırmada deliller tartışılmaksızın ele alınmaktadır. Zira delillerin tartışılması ve değerlendirilmesi, her bir konu için müstakil bir araştırmayı muciptir. Bu ise konumuzun dışındadır.

Allah'tan, dinini koruduğu gibi bizi de kusur ve hatalardan korumasını diliyorum. Her türlü övgü âlemlerin rabbi olan Allah'a mahsustur.

Abstract:

The research discusses a number of fatwas affected by the westernization and western thought which have changed some firmly-established fiqh rules and have contradicted formative texts and classical scholars. The research presents and studies these new opinions and reviews their effects on the Islamic reality in general and the fiqh movement in particular. The research examines the following issues: permitting interests in banks, hijab as optional not compulsory, female travelling without a company, forbidding polygamy, and denying all of jizya, hudud (Islamic punishment), and jihad obligation (commandment). The research also explores their evidences but without discussing them since the discussion requires a separate study for each issue, which are out of the scope of this research about westernization. Finally, I ask Allah to save us from mistakes or misguidance as He saved His Din, and Praise be to Allah, Lord of the Worlds.

سبب الكتابة في هذا البحث:

الحركة التغريبية حركة فكرية على مر العصور؛ وقد ظهرت واضحة في العقائد وسريان المادية والفكر الإلحادي، وظهرت في علم الحديث بالطعن في بعض الأحاديث لمنافاتها لعقولهم، أو التشكيك بالسنة على وجه العموم، كما كانت واضحة في مجال الأدب من خلال الطعن في اللغة العربية.

وقد ظهر تأثير الحركة التغريبية في زماننا على عدد من الفتاوى الفقهية المعاصرة، ولم يلق هذا الجانب مزيد اهتمام من الباحثين كما لقيت الجوانب الأخرى الفكرية والعقائدية. بل حتى عندما تم طرح الجانب الفقهي تم طرحه من الوجهة الفكرية، ولم يتم طرحه من الوجهة الفقهية في استنباط الأحكام. وهذا ما دفعني للكتابة في هذا الموضوع وسد الثلمة التي ظننت أن غيري لم يكتب فيها.

موضوع البحث ومحدداته:

تناول البحث الجانب الفقهي في عمليات التغريب، ضمن المحددات التالية:

- 1- يتناول الأحكام الفقهية، ولا يتناول الجوانب الفكرية والعقدية.
- 2- يتناول المفكرين والباحثين الذين استندوا إلى النصوص والأحكام في ترسيخ تلك الأفكار التغريبية وتشريعها، فلا يهتمنا آراء أولئك الذين أعلنوا عداؤهم للإسلام وتشريعاته واتهموها بالتخلف، فهؤلاء لم يدخلوا في الإسلام ليستندوا إليه، ولا تُعد آراؤهم من الفتاوى.
- 3- يتناول الإنكار الصريح للأحكام، والمخالفة الصريحة للنصوص، ولا يتناول تخصيص أحكام النصوص ببعض ما تدل عليه، فهذا مما يدخل ضمن دائرة الاجتهاد الذي موضعه الأبحاث الفقهية التي تناقش المسائل والأحكام، وهو ما كُتبت فيه أبحاث وكتب كثيرة، وليس هنا موضع المناظرة فيها.
- 4- يتناول الجانب الفقهي لا الجانب العملي، فلا يتناول تقصير بعض الفرق والجماعات في تطبيق بعض الأحكام الواجبة، مع عدم إنكارهم لها، فهذا لا يدخل ضمن الفتاوى والأحكام، بقدر دخوله في باب الاتجاهات الفكرية.

وفي حين كانت الحركات السابقة تخرج من الشرع من خلال ترك النص بحجة تطوير الشريعة أو الطعن في التشريع والنصوص، فإن هؤلاء يخالفون أصول الشرعية والنصوص بالاستدلال بنصوص وترك نصوص أخرى، أو بترجيح حججهم العقلية والمنطقية على نصوص بعينها، وتخصيصهم لتلك النصوص بأزمة بعينها.

فهم يروجون للفكر الغربي من خلال فتاوى وأحكام فقهية، ومن خلال النصوص، ومن خلال التزام الشرع كما كان على عهد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم كما يقولون!!

وقد جعلت البحث في شقين:

الشق الأول: دراسة المسائل التي وقع فيها التغريب: وهي دراسة توصيفية لتلك الفتاوى وأدلتها، دون مناقشة للأحكام ولا لأدلتها، فهذا موضعه كتب الخلاف الفقهي. فهذا الشق هو كالتوطئة للشق الثاني.

الشق الثاني: دراسة لمجمل الاتجاه التغريبي في الفتوى: وهو غاية البحث، ويتضمن دراسة إجمالية

مستنبطة - في جزء منها - من مجمل فتاوى الشق الأول.

الشق الأول: دراسة المسائل التي وقع فيها التغريب

فيما يلي سرد ببعض تلك الفتاوى التي شاعت خلال القرن الماضي ووقع فيها التغريب من بعض

المفتين:

- 1- إباحة ربا البنوك.
- 2- عدم وجوب الحجاب.
- 3- سفر المرأة دون محرم.
- 4- تحريم تعدد الزوجات.
- 5- إنكار الجزية.
- 6- إنكار العمل بالحدود.
- 7- إنكار فرضية الجهاد.

الفتوى الأولى: إباحة ربا البنوك:

بدأت تلك الفتوى بجمال الدين الأفغاني بإباحة الربا غير المضاعف⁽¹⁾، ثم محمد عبده الذي أباح الربا الداخلي تفادياً للاستدانة بالربا من الأجانب⁽²⁾، ثم سار على درهم محمد رشيد رضا بعدم تحريم الربا غير المضاعف⁽³⁾، ومن المتأخرين محمد أبو زيد الذي يجعل الربا المحرم "الريح الزائد عن حده في رأس المال، وتقدره كل أمة بعرفها"⁽⁴⁾، وعبد الله العلايلي الذي يعد ربا البنوك من أجرة السمسرة⁽⁵⁾، ود. محمد سيد طنطاوي في الفتوى (23، 24، 25، 133/26) بتاريخ (21/ 3 /1991م)⁽⁶⁾ التي عد فيها ربا البنوك من تحديد الربح الجائر شرعاً، ود. علي جمعة برقم (307)، لسنة (2010م)، حيث عد فوائد البنوك من المسائل المختلف فيها، والخروج من الخلاف يكون بتقليد من أجاز⁽⁷⁾!!!

(1) نابغة الشرق جمال الدين الأفغاني، محمود أبو رية (القاهرة: 2006م) ص 98.

(2) تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، محمد رشيد رضا (القاهرة: 1931م) 944/1.

(3) تفسير المنار، محمد رشيد رضا (القاهرة: 1373م) (4/123)، (10/944).

(4) الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن، محمد أبو زيد الدمنهوري (القاهرة: 1930م) ص

53.

(5) أين الخطأ، عبد الله العلايلي (بيروت: 1978م) ص 68-69.

(6) الفتاوى الإسلامية، دار الإفتاء المصرية، أعلام المفتين في السنوات 1895م - 1996م (4/347 -

371).

(7) الفتاوى الإسلامية من فتاوى دار الإفتاء المصرية، علي جمعة (81/35 - 82).

وسأفرد رأي د. محمد سيد طنطاوي بالتفصيل؛ فقد حرم فوائد البنوك في الفتوى برقم (121/279) بتاريخ (1987/10/8م) - يوم أن كان مفتياً للديار المصرية - ونصها: «أما عن إيداع مبلغ من رصيد الجمعية أحد البنوك كوديعة ذات عائد محدد، فنفيد بأن الفوائد المحددة مقدماً على المبالغ التي تودع في البنوك عامة أو بدفاتر البريد قد وصفها القانون بأنها قرض بفوائد، فتكون من أنواع ربا الزيادة المحرم في الإسلام بالكتاب والسنة والإجماع. ومن ثم فلا يجوز إيداع هذه المبالغ مقابل عائد محدد كل ستة شهور»⁽⁸⁾، وكذا برقم (123/97) بتاريخ (1988/4/13م)، ونصها: «الاستثمار بإيداع الأموال في البنوك بفائدة محددة مقدماً زمنياً ومقداراً من قبيل الربا؛ إذ تكون الفائدة من ربا الزيادة المحرم شرعاً»⁽⁹⁾، وقد صدرت له عدة فتاوى مسجلة مشابهة برقم (124/41)، وبتاريخ (15/يناير/1989م) وتاريخ (20/يناير، 19/فبراير، 20/مارس) من نفس العام.

ونلاحظ هنا عدة أمور نلخصها فيما يلي:

- 1- التناقض الواضح في الفتوى من ذات الشخص، إذ كيف يكون ربا البنوك محرماً ومباحاً في ذات الوقت؟!؟
 - 2- إذا كان قد رجع عن فتواه السابقة، فلماذا لم يصرح بخطأ فتواه السابقة عند إصداره لفتواه اللاحقة؟!؟
 - 3- إذا قلنا بتغيير الحكم بتغيير الأزمان، فما علة تغيير الحكم وتبدله؟!؟
 - 4- لم نجد من وسائل الإعلام أدنى التفاتة تجاه فتاوى تحريم ربا البنوك الكثيرة، في مقابل الزخم الإعلامي الكبير الذي وجدناه في فتوى الإباحة!!
- وهذا يدل بوضوح على اضطراب فتاوى إباحة الربا، واتساقها مع الحركة التغريبية الجارفة في العالم الإسلامي في تلك الفترة، وعدم استنادها للنصوص والأصول الشرعية في الفتوى.

الفتوى الثانية: عدم وجوب الحجاب:

مع أن قاسم أمين هو أول من أثار ضجة كبيرة ضد الحجاب، إلا أن دوره الفقهي في هذه المسألة كان قاصراً للأسباب التالية:

- 1- اقتصر دوره على نزع الصفة الشرعية للحجاب دون أي دليل شرعي، ثم مناقشته من منظور

(8) الفتاوى الإسلامية، دار الإفتاء المصرية، أعلام المفتين في السنوات 1895م - 1996م (115/3).

(9) الفتاوى الإسلامية، دار الإفتاء المصرية، أعلام المفتين في السنوات 1895م - 1996م (247/17 - 249).

تاريخي فلسفي مجرد، فصرف - بشكل مقتضب - أقوال الفقهاء إلى ما جرت العادة على كشفه وقت التشريع⁽¹⁰⁾، وتجاهل ألفاظ الأمر والنهي الواردة في النصوص، وتجاهل أيضاً أن النصوص التي أوردتها متأخرة كثيراً عن عصر التشريع، وهذا ينقض نظرتة التاريخية للموضوع.

2- اختصاصه أدبي خالص، ولم يكن اختصاصه شرعياً، وهذا جعل معالجته للموضوع أدبية فلسفية مجردة، وفيها خلط واضح بين قضية الحجاب والاختلاط.

3- فوجئت أنه يناقش قضية كشف الوجه والكفين فقط لا غير، على خلاف ما يُشاع عنه، فقد قال: "لو أن في الشريعة الإسلامية نصوصاً تقضي بالحجاب على ما هو معروف الآن عند بعض المسلمين لوجب عليّ اجتناب البحث فيه، ولما كتبت حرفاً يخالف تلك النصوص مهما كانت مضرة في ظاهر الأمر؛ لأن الأوامر الإلهية يجب الإذعان لها بدون بحث ولا مناقشة، لكننا لا نجد نصاً في الشريعة يوجب الحجاب على هذه الطريقة المعهودة... لا ريب أن ما ذكرنا من مضار التحجّب يندرج في حكمة إباحة الشرع الإسلامي لكشف المرأة وجهها وكفيها، ونحن لا نريد أكثر من ذلك"⁽¹¹⁾. وهذه قضية خلافية خارج موضوع بحثي، وإنما بحثي قاصر على الإنكار التام للحجاب.

ونجد من كلامه كيف أن الاتجاه الحدائثي وتقليد الغرب كان حجر الأساس في وجهة نظره، فقد قال: "الحجاب الموجود عندنا ليس خاصاً بنا، ولا أن المسلمين هم الذين استحدثوه، ولكنه كان عادة معروفة عند كل الأمم تقريباً ثم تلاشت طوعاً لمقتضيات الاجتماع، وجرئاً على سُنّة التقدّم والترقي، وهذه المسألة المهمة يلزم البحث فيها من جهتها الدينية والاجتماعية"⁽¹²⁾.

فوضع رأيه ثم قام بتطويع النصوص لتتناسب رأيه التقدمي كما يراه، لكنه في الحقيقة لم يكن يناقش في معظم بحثه قضية الحجاب، وإنما كان يناقش قضية الاحتجاج عن الرجال (الاختلاط)، وهو خارج موضوع بحثي أيضاً، ولا أدري ما دافعه في استخدام لفظ "الحجاب"، مما أشكل على كثير من أبناء عصره، وبالأخص عبارات من مثل قوله: "وإذا أراد القارئ أن يتبين صحّة ما أسلفته من مضار الحجاب على وجه لا يبقى للريب معه مجال فما عليه إلا أن يقارن بين امرأة من أهله تعلّمت، وبين أخرى من أهل القرى أو من المتجزّات في المدن لم يسبق لها تعليم"⁽¹³⁾، ثم يتكلم عن عجز المتعلمة التي لا تخالط الرجال، وقدرة الجاهلة المخالطة للرجال على تدبير أمور نفسها.

(10) انظر: تحرير المرأة، قاسم أمين، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ص 39-40.

(11) انظر: تحرير المرأة، قاسم أمين، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ص 39، 42.

(12) تحرير المرأة، قاسم أمين، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ص 38.

(13) تحرير المرأة، قاسم أمين، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ص 49.

لنجد في الحقيقة أن من برز في تلك الفتوى من المختصين بالعلوم الشرعية هو الدكتور حسن الترابي ومن المستدلين بالنصوص الشرعية حسين أحمد أمين، فيريان أن الحجاب خاص بزوجات النبي صلى الله عليه وسلم، فاستدل الدكتور الترابي بأن سياق آيات الأحزاب كله في زوجات النبي صلى الله عليه وسلم مغفلاً للنصوص الأخرى في الحجاب⁽¹⁴⁾، ثم زاد الثاني بادعاء وجود عدد من الصحابيات السافرات دون نكير، وباتهام المفسرين الأوائل بمجموعة من الاتهامات المتراكبة: فاتهمهم بأن أصولهم فارسية، وبتأثرهم بالحجاب الكثيف هناك قبل الإسلام، وأنهم طالبوا المرأة بأكثر مما طالبها به القرآن، ففرضوا على كل النساء ما فرضه القرآن على نساء النبي صلى الله عليه وسلم⁽¹⁵⁾!!

ومن أعجب ما كُتِبَ في هذا المجال كلام خالص جلبي حيث قال: "عند سكان استراليا الأصليين تتدلى أئداء النساء بدون أن تثير الفتنة. وفي كهوف الفلبين يعيش الناس رجالاً ونساء مع أطفالهم في حالة عري كامل فلا يصيح واعظهم: إن هذا مخل بالأخلاق. وبالمقابل فإن كشف (يد) امرأة متلعة بالسواد من مفرق رأسها حتى أخصم القدم في بعض المناطق من العالم العربي يثير الشهوة عند رجال يعيشون في حالة هلوسة جنسية عن عالم المرأة"⁽¹⁶⁾.

ومناقشة عقلية بحتة لتلك الفتوى، وبعيداً عن الاستدلال الفقهي بالنصوص فإننا نجد ما يلي:

1- وجود بعض النساء السافرات لا يعني عدم وجود أو وجوب الحجاب، وإنما يدل على حرية الناس في التمسك وعدمه بالأحكام التعبدية.

2- إذا كان الحجاب غير واجب، فهل كان الصحابيات مبتدعات ومخالفات للشرعية بارتدائهن

للحجاب!!؟

3- الآثار المثبتة لوجود الحجاب في العصر النبوي تؤكد أنه ليس متأخراً كما يزعم الباحثون، فعن

أُمِّ سَلَمَةَ رضي الله عنها قَالَتْ: لَمَّا نَزَلَتْ: {يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ} خَرَجَ نِسَاءُ الْأَنْصَارِ كَأَنَّ عَلَى رُءُوسِهِنَّ الْعُرْبَانَ مِنَ الْأَكْسِيَّةِ⁽¹⁷⁾.

ومع أن هذا النص يمثل سبب نزول للآية، لكننا نناقش القضية من الجانب التاريخي المجرد، من حيث زيف دعوى عدم وجود الحجاب في عصر التشريع. وهنا يبرز السؤال العلمي المجرد: ما مبرر تزييف

(14) المرأة بين الأصول والتقاليد، حسن عبد الله الترابي (الخرطوم: 2000م) ص 14.

(15) دليل المسلم الحزين، حسين أحمد أمين (القاهرة: 2007م) ص 266.

(16) جدلية الشيعي والسني، د. خالص جلبي، جريدة الشرق الأوسط، 2002/7/3م-1423/4/22هـ،

ع 8618.

(17) سنن أبي داود في كتاب اللباس: باب في قوله تعالى: {وليدنين عليهن من جلابيبهن}، برقم (4101).

التاريخ والوقائع لإبطال فرضية الحجاب إلا الانحراف مع التيار التغريبي الجارف؟!؟

4- نجد في كلام الأستاذ خالص جلبي أن دعاة التغريب يعتمدون في نشر آرائهم واجتهاداتهم على كلام إنشائي عاطفي لا يتضمن تقريراً لأحكام، ولا استدلالاً بنصوص. لكنه كلام قوي التأثير على عوام الناس، وإن كان لا يعنى عن الحق شيئاً.

الفتوى الثالثة: سفر المرأة دون محرم:

وقد أفتى بذلك د. محمود عكام، واستدل بحديث: "والله ليطمن الله هذا الأمر حتى تسير الظعينة وحدها من صنعاء إلى حضرموت" (18).

ونلاحظ على هذه الفتوى ما يلي:

1- لم أجد الحديث الذي استشهد به الكاتب، وإنما هما حديثان:

- حديث عدي بن حاتم رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لَيُنْصَرِّكُمُ اللَّهُ تَعَالَى، وَلَيُعْطِيَنَّكُمْ - أَوْ لَيَفْتَحَنَّ لَكُمْ -، حَتَّى تَسِيرَ الظَّعِينَةُ بَيْنَ الْحَيْرَةِ وَيَشْرَبَ إِنَّ أَكْثَرَ مَا يَخَافُ السَّرَقَ عَلَى ظُعِينَتِهَا" (19).

- حديث خباب بن الأرت رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "وَاللَّهِ لَيُيَمِّنَنَّ هَذَا الْأَمْرَ حَتَّى يَسِيرَ الرَّكْبُ مِنْ صَنْعَاءَ إِلَى حَضْرَمَوْتَ لَا يَخَافُ إِلَّا اللَّهَ أَوْ الذُّئْبَ عَلَى غَنَمِهِ وَلَكِنَّكُمْ تَسْتَعْجِلُونَ" (20). ولا ذكر للمرأة ولا للظعينة في هذا الحديث.

ولم أجد كلمة "وحدها" في كل روايات الحديثين، فالحديث يتكلم عن خوف المرأة، لا عن وجود الرفقة وعدمها.

2- هذه الفتوى لم يكثر اللغظ بها في زماننا؛ لأنه شاع بين الناس أن يفعلوا ما بدا لهم في مثل تلك القضايا، ولا يسألون إلا إذا ترتب على الخلاف في المسألة نزاع في التزامات مالية.

3- قد حمل القائلون بهذا القول الحكم على الزمن بدلاً من المسافة التي وردت في الحديث: "لا تُسَافِرُ الْمَرْأَةُ مَسِيرَةَ يَوْمَيْنِ إِلَّا وَمَعَهَا زَوْجُهَا أَوْ ذُو مَحْرَمٍ" (21).

(18) الفتوى رقم (545) من فتاوى الموقع على صفحته الرسمية على النت على الرابط التالي:

<http://www.akkam.org/?type=1330t>

(19) سنن الترمذي في كتاب تفسير القرآن: باب سورة فاتحة الكتاب، برقم (2953)، ومسند أحمد في بقية حديث عدي بن حاتم من مسند الكوفيين، برقم (19381)، واللفظ له.

(20) صحيح البخاري في كتاب المناقب: باب علامات النبوة في الإسلام، برقم (3416).

(21) صحيح البخاري في كتاب الإحصار وجزاء الصيد: باب حج النساء، برقم (1765)، وصحيح مسلم في كتاب الحج: باب سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره، برقم (3326).

وقد تفاوتت اتجاهات القائلين بهذه الفتوى بين الاتجاه التغريبي أسوة بالمرأة الغربية، وبين اتجاه اتباع الهوى في أنهم علقوا حكم السفر دون محرم على الزمن، فأباحوا سفرها إلى آخر نقطة من الكرة الأرضية دون محرم، لكنهم أبقوا حكم قصر الصلاة والفطر في السفر على ضابط المسافة، ولو كان السفر نصف ساعة بالسيارة إلى قرية قريبة منهم.

الفتوى الرابعة: تحريم تعدد الزوجات:

لم أر من خلال بحثي القاصر فتاوى صريحة بتحريم التعدد شرعاً، لكنني أدرجت هذه المسألة بسبب وجود ثلاث دول إسلامية يمتع قانونها تعدد الزوجات بشكل قطعي، وهي: تونس، وتركيا، وأذربيجان، إضافة إلى كوردستان العراق. فجعلت التحريم واقعاً من خلال تشريعاتها، ومع ذلك فإنه يوجد أكثر من 187 ألف حالة تعدد للزوجات في تركيا⁽²²⁾، فالناس عملياً تخالف القانون ولا تعمل به.

وهذه القوانين بالإضافة لمخالفتها لإجماع المسلمين على إباحة تعدد الزوجات، فإننا نلاحظ أنها لم تؤثر على حياة الناس، وأصبحت القوانين - والتي هي أقوى من الفتوى - في حكم المعدوم من خلال سلك الناس وتطبيقهم.

الفتوى الخامسة: إنكار الجزية:

الغريب أن المسلمين يدفعون اليوم من الضرائب والمكوس أضعاف مبلغ الجزية، ويجب عليهم من التكاليف الشرعية من بذل الزكاة والنفس ما لا يجب على غيرهم، في حين أن الوجوب على غيرهم هو وجوب قانوني فقط، لا وجوباً شرعياً.

لكن منهج هذا البحث هو تقرير وقائع الشذوذ الفقهي التي انساق أصحابها وراء التغريب، وليس مناقشة الأحكام وتقريرها.

يطرح هذه الفتوى فهمي هويدي فيجعل الجزية حكماً خاصاً عممه الفقهاء، ليخلص إلى أن "موضوع الجزية بحد ذاته لم يعد وارداً في العصر الحديث"⁽²³⁾، مع أن حديث النبي صلى الله عليه وسلم نص على أن إبطال الجزية يكون عند نزول عيسى عليه السلام، فعن أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَيُوشِكَنَّ أَنْ يَنْزَلَ فِيكُمْ ابْنُ مَرْيَمَ حَكَمًا مُقْسِطًا؛

(22) دراسة قامت بها جامعة "حجاتبنة" في أنقرة عام 2011م:

<http://serrakaracam.blogspot.com.tr/2011/06/cok-eslilik-dinler-ve-bireysel-haklar.html>

(23) مواطنون لا ذميون، فهمي هويدي ص 128-129، 144.

فَيَكْسِرَ الصَّلِيبَ، وَيَقْتُلَ الْخِنْزِيرَ، وَيَصْعَقَ الْجُرْزِيَّةَ، وَيَفِيضَ الْمَالُ حَتَّى لَا يَقْبَلَهُ أَحَدٌ" (24).

وقد أطلال فهمي هويدي في بيان خلاف الفقهاء في حِكْمَةِ تشريع الجزية ولماذا شُرِعَتْ؟ (25) وغفل عن أنها اجتهادات فقهاء لا نص عليها، فلا ترقى لتكون علة شرعية يزول الحكم بزوالها.

وعليه: فكون الجزية أصبحت جزءاً من النفقات التي يدفعها في زماننا المسلمون وغيرهم لتمويل جهاز الدولة عموماً، أو لتمويل الجهاز العسكري خصوصاً (26)، لا يعني إنكار الحكم للدفاع عن الإسلام في وجه الهجوم الغربي على التشريعات الإسلامية، فهذه العبارات لا تعدو كونها تبريرات وحكم تشريع لا أكثر ولا أقل، وليست علة حكم لِيُنْبَيَّ عليها إبطال الحكم.

وأعجب ما استدل به هو استبدال عمر رضي الله عنه للجزية بالزكاة المضاعفة (27)، فالزكاة أكثر من الجزية دون تضييف، فكيف إذا تم تضييفها؟! وغاية ما يستدل به هو جواز تغيير اسمها، وجواز مضاعفة الجزية أضعافاً مضاعفة، وهذا يخالف مقصود هؤلاء الباحثين!!

الفتوى السادسة: إنكار العمل بالحدود:

فقد أفتى عدد من الحدائين بأن الحدود "لا يلجأ إليها إلا عند اليأس مما عداها" (28)، وجاء بهذا الرأي عبد الله العلايلي ومحمد أبو زيد (29)، وأوَّل حسين محمد أمين آية السرقعة على أنها مجاز، وأنه حكم قابل للتبديل مع الزمن (30).

وبعد فشل تلك الدعوات ظهر تيار جودت سعيد الذي اقتصر على إنكار حد الردة، وتبعه فيه تلميذه وصره خالص جلي (31).

(24) صحيح البخاري في كتاب البيوع: باب قتل الخنزير، برقم (2109)، وصحيح مسلم في كتاب الإيمان: باب نزول عيسى بن مريم حاكماً بشريعة نبينا محمد، برقم (406).

(25) مواطنون لا ذميون، فهمي هويدي (القاهرة: 1999م) ص 131-137.

(26) وهو ما يراه د. فتحي عثمان من جواز إسقاط الجزية في مقابل دفعهم للزكاة والضرائب المحدثة معاً في بحثه "مراجعة الأحكام الفقهية الخاصة بوضع غير المسلمين"، فهو تغيير للإسم فقط. بينما تمسك فهمي هويدي في كتابه "مواطنون لا ذميون" ص 144 بالشق الأول وهو إسقاطها ولم يركز على الشق الثاني الذي يكلفهم بالأمرين وجوباً.

(27) مواطنون لا ذميون، فهمي هويدي ص 142-144.

(28) أين الخطأ، عبد الله العلايلي ص 91.

(29) الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن ص 274.

(30) دليل المسلم الحزين، حسين أحمد أمين ص 54، 263-264.

(31) سيكولوجية العنف واستراتيجية الحل السلمي، د. خالص جليبي (بيروت ودمشق: 1998م) ص

ونلاحظ من تلك الآراء والفتاوى ما يلي:

- 1- تعليق حكم الحدود على الإيأس من غيرها لا دليل شرعي عليه.
- 2- اعتاد أنصار التيار التغريبي على العبث بالألفاظ ودلالاتها لتوافق أهواءهم وآراءهم، فيجعلون الحقيقة مجازاً، ويجعلون المجاز حقيقة، ويخصصون العام، ويعممون الخاص، دون أدنى دليل من شرع أو عقل أو لغة!!
- 3- عندما يعجز أنصار التيار التغريبي عن إبطال كامل الأحكام فإنهم لا يقصرون في إبطال ما أمكنهم منها، وكأن إبطال الأحكام وتبديلها غاية في ذاته عند أتباع هذا الاتجاه.
- 4- حيث إن هذا الحكم منوط بالحاكم دون غيره، فلا يمكننا مناقشة تطبيقه في زماننا، في ظل تغييب كامل للفقه الجنائي في كامل العالم الإسلامي.

الفتوى السابعة: إنكار فرضية الجهاد:

تبنى هذه الفكرة القاديانيون حتى قال زعيمهم: "من الحرام على المسلمين أن يتمردوا على الحكومة الإنجليزية التي تحكم الهند" (32)، بل خصص كتاباً كاملاً في ذلك!! ولا نهمنا بتعليقاته الغربية في هذا، لكنها كانت من أشد الفتاوى في هذا المجال. وبعد أن اندثرت هذه الفكرة ظهرت ثلاثة اتجاهات في هذا المجال:

الاتجاه الأول: حصر الجهاد في جهاد الدفع فقط دون جهاد الطلب، وهو في المحصلة اجتهاد يخصص حكماً شرعياً ولا يبطله، وهذا خارج عن موضوع بحثي، فهو لا يتناول المؤولين للجهاد ببعض جوانبه، فهذا مع شناعته أحياناً، إلا أنه يدخل في أبواب الاجتهاد التي يسعنا قبول بعضها بعضاً فيها، ولكنه يتناول المنكرين للأحكام ومبطليها. ومع ذلك، فإنا لنت القائلين بهذا القول فعلوا ما قالوا به، فجاهدوا جهاد الدفع الذي حصره الجهاد فيه (33).

الاتجاه الثاني: جماعات وفتوى لا تنكر الجهاد، لكنها تتجنب الحديث في الجهاد وأحكامه، وتنتهي أتباعها عنه بحجة أولوية تركية النفس التي لا تنتهي عندهم، وهو أيضاً خارج عن موضوع بحثي؛ لأنه في الأفعال وليس في الأحكام.

الاتجاه الثالث: يعمم مفهوم الجهاد ليشمل حماية المخالف ودفع كل الظلم، فيدخل فيه القتال مع

(32) انظر كتاب "الحكومة الإنجليزية والجهاد" لميرزا غلام أحمد القادياني (لندن: 2013م).

(33) انظر نماذج للكتب القائلة بذلك في: روح الجهاد وحقيقته في الإسلام، محمد فتح الله كولن (القاهرة: 2008م)، والجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه، محمد سعيد رمضان البوطي (دمشق: 1993م).

المشركين ضد المسلمين الظالمين، وأنه لو التقى مسلم وكافر بسيفيهما فالإثنان في النار، وتبناه د. خالص جليبي، والذي فهم من مجموع النصوص ما لم يفهمه الصحابة رضي الله عنهم كما قال⁽³⁴⁾. وفي هذا الاتجاه تبرز عدة إشكاليات:

1- تجميع الأحكام الفقهية بإزالة كل ضوابط الجهاد التي تميزه عن باقي أنواع القتال الأخرى.
2- تجميع ضابط الظلم الذي يفسره الإعلام الغربي بما يتوافق مع مصالحه، فيصبح جهادنا معارك خالصة لمصلحة الغرب ومصالحة عدونا كما حصل في حرب العراق الأخيرة!! والبداية كانت مجموعة فتاوى فضفاضة عائمة تتجاهل قوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَزُدَّوَكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنَّ اسْتِطَاعُوا﴾⁽³⁵⁾!!

3- هذا الاتجاه لم ينكر الجهاد صراحة، لكنه يقرر قاعدة القاديانيين ذاتها، حيث يقول خالص جليبي: "وأهم ما في التحرير: تحرير النفس من كراهية الإنجليز قبل رحيلهم"⁽³⁶⁾.

الشق الثاني: دراسة لمجمل الاتجاه التغريبي في الفتوى

تحذير الشريعة من التغريب الفقهي:

الحقيقة إن الخروج عن أوامر النصوص بهدف اتباع الغرب (التغريب الفقهي) هو نوع من أنواع الابتداع المذموم في الدين، ولا يغير حقيقته اختلاف دافع الابتداع، ولا كونه في الأحكام الفقهية. وقد وردت نصوص عدة تحذر من الابتداع في الدين، منها:

1- عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ فِيهِ فَهُوَ رَدٌّ"⁽³⁷⁾.

2- عن العرياض بن سارية رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن عبداً حبشياً، فإنه من يعش منكم بغيري فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم

(34) سيكولوجية العنف واستراتيجية الحل السلمي، خالص جليبي ص 14-16، 172، 198.

(35) سورة البقرة: 217.

(36) الصيام كتدبير على عدم ممارسة العنف، د. خالص جليبي، جريدة الرياض، الخميس 1998/1/8م- 1418/9/9هـ، السنة 34، ع 10790، وذات الفكرة كررها في مقال "دورات التحكم الداخلي"، جريدة الاتحاد الإماراتية ص 39، 2013/7/24م- 1434/9/15هـ، السنة 44، ع 13897.

(37) صحيح البخاري، في كتاب الصلح: باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود، برقم (2550)، وصحيح مسلم في كتاب الأفضية: باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور، برقم (4589).

بسنَّتِي وَسُنَّةَ الْخُلَفَاءِ، الْمَهْدِيِّينَ الرَّاشِدِينَ، تَمَسَّكُوا بِهَا وَعَصُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ، وَإِيَّاكُمْ وَمُحَدَّثَاتِ الْأُمُورِ، فَإِنَّ كُلَّ مُحَدَّثَةٍ بَدْعَةٌ، وَكُلُّ بَدْعَةٍ ضَلَالَةٌ"⁽³⁸⁾.

والذي يهمننا في زمن شيوع الجهل هو كيفية التمييز بين الصواب والخطأ في الفتاوى الفقهية، وعدم الانخداع ببريق الغرب والشرق في تلقي الفتاوى والآراء في زمان الفتن، وبالأخص مع احتمال وقوع الزلزل من العالم. كل هذا يختصره معاذُ بْنُ جَبَلٍ رضي الله عنه في الحديث الموقوف بقوله: "إِنَّ مِنْ وِرَائِكُمْ فِتْنًا يَكْثُرُ فِيهَا الْمَالُ، وَيُقْتَحُ فِيهَا الْقُرْآنُ حَتَّى يَأْخُذَهُ: الْمُؤْمِنُ وَالْمُنَافِقُ وَالرَّجُلُ وَالْمَرْأَةُ وَالصَّغِيرُ وَالْكَبِيرُ وَالْعَبْدُ وَالْحُرُّ، فَيُوشِكُ قَائِلٌ أَنْ يَقُولَ: مَا لِلنَّاسِ لَا يَتَّبِعُونِي وَقَدْ قَرَأْتُ الْقُرْآنَ!! مَا هُمْ بِمَتَّبِعِي حَتَّى أَتُبَدِّعَ هُمْ غَيْرُهُ. فَإِيَّاكُمْ وَمَا ابْتَدِعَ، فَإِنَّ مَا ابْتَدِعَ ضَلَالَةٌ. وَأَحَدُكُمْ زَيْعَةٌ الْحَكِيمِ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ قَدْ يَقُولُ كَلِمَةً الضَّلَالَةَ عَلَى لِسَانِ الْحَكِيمِ، وَقَدْ يَقُولُ الْمُنَافِقُ كَلِمَةَ الْحَقِّ".

فقيل لِمَعَاذٍ: مَا يُدْرِينِي رَحِمَكَ اللَّهُ أَنَّ الْحَكِيمَ قَدْ يَقُولُ كَلِمَةَ الضَّلَالَةِ، وَأَنَّ الْمُنَافِقَ قَدْ يَقُولُ كَلِمَةَ الْحَقِّ؟

قَالَ: "بَلَى اجْتَنِبْ مِنْ كَلَامِ الْحَكِيمِ الْمُشْتَهَرَاتِ الَّتِي يُقَالُ لَهَا: مَا هَدِيهِ؟ وَلَا يُثْنِيَنَّكَ ذَلِكَ عَنْهُ، فَإِنَّهُ لَعَلَّهُ أَنْ يُرَاجَعَ. وَتَلَقَّ الْحَقُّ إِذَا سَمِعْتَهُ فَإِنَّ عَلَى الْحَقِّ نُورًا"⁽³⁹⁾.

دوافع الحركة التغريبية في الفتوى:

نجد من خلال الفتاوى السابقة أن دوافع المفتين في الحركة التغريبية تتنوع بين الآتي:

- 1- الدفاع عن الإسلام في وجه الهجمة الغربية بنفي موضع الهجوم، فإذا هاجم الغرب الحجاب نجد بعض المفتين ينكر وجود الحجاب دفاعاً عن الإسلام!!
- 2- التجديد في الدين لجعله موازياً ومكافئاً للفكر الغربي الذي يرونه متطوراً في نظرهم، فيخلطون بين التجديد باستنباط الأحكام المناسبة للمسائل الجديدة الطارئة، وبين التحريف بتغيير الأحكام الثابتة التي استقر عليها التشريع، فينحون بذلك إلى إنشاء تشريع جديد من حيث لا يشعرون.
- 3- الضعف العلمي وعدم التمييز بين الصواب والخطأ في الاستنباط، وبالتالي يسبرون على الخط العام لـ "التحريف" الذي أطلق عليه غيرهم اسم "التجديد"، ويقتنعون بقناعة تامة بفتاويهم الخاطئة. وبالأخص الفتاوى الصادرة من الشباب المندفع وغير المختص بالعلوم الشرعية رغبة في الظهور والشهرة، وبتشجيع من وسائل الإعلام، التي سعت جاهدة إلى "تغريب الفتوى، وفتح الطريق وإفساح مجالس الإفتاء

(38) سنن أبي داود، في كتاب السنة: باب في لزوم السنة، برقم (4607).

(39) سنن أبي داود، في كتاب السنة: باب لزوم السنة، برقم (4611).

في الإعلام أمام هؤلاء المتعلمين" (40).

4- الاعتقاد بانحراف شرائع الإسلام ابتداء من العصور الأولى، وأن المسلمين اجتمعوا على ضلالة، وأن عقول الناس لم تتفتق عبر العصور لكشف هذا الانحراف، وأنهم وحدهم نبغوا لكشف هذا الانحراف المزعوم. وبعضهم صرح بذلك، وبعضهم يوحي به من خلال مخالفته للواقع المستمر لقرون باستنتاجات واتهامات متراكبة غريبة.

لنرى إضافة لما سبق أثناء البحث عبارة كالتي قالها الدكتور فهمي هويدي: "إذا كان الدين من صنع الله ووحيه، فإن الفقه يظل من صنع التاريخ" (41).

توصيف عام للفتاوى التغريبية:

تتصف الفتاوى التغريبية بالملامح التالية:

- 1- تركزت على المجالات الاجتماعية والاقتصادية، وحتى فتاواهم فيما يتعلق بالحدود تصب نتائجها في الجانب الاجتماعي وتفتتت بنية المجتمع.
- 2- كانت في بدايتها مكتوبة في مؤلفات وفي فتاوى نصية، ثم أصبحت فيما بعد فتاوى ارتجالية في الجرائد أو على وسائل الإعلام في الغالب. مما يجعل توثيقها أصعب، كما يجعل تأثيرها آنياً لا يستمر.

توصيف عام للقائلين بالفتاوى التغريبية:

يتصف القائلون بالفتاوى التغريبية بالصفات التالية:

- 1- شذوا عن أهل زمانهم من العلماء وطلبة العلم، وانتقلت فتاواهم عبر الأجيال في سلاسل من الشذوذ جيلاً بعد جيل، فكل تلميذ ينقل عن أستاذه الذي تأثر بأفكاره فهو يكرها بحرفيتها. ولم تلق أي فتوى من تلك الفتاوى صدى أو انتشاراً بين الناس، ولا بين طلبة العلم خارج سلسلة الشذوذ.
- 2- غالبيتهم من غير المختصين، فهم مجرد مفكرين إسلاميين، وأحياناً مفكرين لا يتبعون للاتجاه الإسلامي، بل بعضهم يتبعون للاتجاه الحداثي أو العلماني ويفتون ويستشهدون بالنصوص.

تاريخ الحركة التغريبية الفقهية:

بدأت الحركة التغريبية فكرية بالتزامن مع خروج الاحتلال من العالم الإسلامي، وكانت تدعو لدخول ركب الحضارة بتقليد الغرب في المظاهر السلوكية الخارجية. فلما لم تلق قبولاً جيداً من الناس بسبب التدين الفطري عند المسلمين بدأ أرباب تلك الدعوات

(40) الإفتاء بين التقيويض والتفويض، عبد الله بن فهد الواكد، خطبة جمعة في جامع الواكد - حائل، 1431/9/10هـ-2010/8/20م: <http://goo.gl/p8B8hw>.

(41) مواطنون لا ذميون، فهمي هويدي ص 8.

بنشر التبريرات الفقهية لأفكارهم لترويجها بين الناس، كما رأينا في عدد من الفتاوى السابقة. وكانت التبريرات في معظمها مرتبطة بالفروع كما رأينا سابقاً، وذلك بتبرير كل مسألة فقهياً بشكل منفرد عن المسألة الأخرى.

إلى أن ظهر اتجاه جديد، وهو الاستدلال بالمقاصد مجرداً عن القياس، وهو أول عمل تأصيلي لحركة التغريب الفقهية، يقول محمد عابد الجابري: "أما في أصول الفقه فلم يكن من الممكن أن يتبلور مفهوم "الكلي" في أرجائه؛ لأن ما كان يؤسس أصول الفقه هو القياس، والقياس هو حمل جزء على جزء حملاً يبحث له عما يبرره بالسر والتقسيم"، ثم يعززون ذلك المنهج الأصولي باتهام الإمام الشاطبي بتبنيه في كتابه الموافقات⁽⁴²⁾.

"ثم يعرض الحداثيون آراءهم الفقهية في مسائل الحرية وأحكام المرأة والجهاد والعلاقة بغير المسلم وأهل الذمة والحدود الجنائية الخ، ويزعمون أن هذا كله بناءً على تفتنهم واستعمالهم لمقاصد الشريعة التي بشر بها الشاطبي وقّعدها وأصلها في موافقاته، ويُعيدون ويبدوون بإطراء الشاطبي. ويعرف أهل الخبرة بالفقه وأصوله أن الشاطبي لا علاقة له البتة بهذه الآراء التغريبية في مسائل الحرية والمرأة والجهاد والحدود الخ؛ لأن الشاطبي أصلاً من صقور المحافظة المذهبية في الفقه الإسلامي، وكلامه الكثير المنتشر في التعظيم البالغ لأئمة السلف واتباعهم، وتعظيم قاعدة "سد الذرائع"، وكلامه في التغليظ على جعل الخلاف حجة، والتشديد في منع تتبع رخص المذاهب، والفتيا بمشهور المذهب فقط، والتأكيد على اعتبار الجزئيات الشرعية وعدم إهمالها باسم الكليات، وتقديم المصالح الأخرى على الدنيوية، وتقديم النقل على العقل، وأن كل الأحكام تغطيها النصوص الشرعية، وتعظيم الشاطبي لمرجعية العالم وأن "المفتي قائم في الأمة مقام النبي"⁽⁴³⁾ عنده، وتحذيره من الاعتراض على الكبار من أهل العلم، وتحقيه للفلسفة الخ. حتى أنه نُسب إلى التشدد والتعسير في الفتيا الفقهية وروى بنفسه هذه التهمة"⁽⁴⁴⁾، فقال رحمه الله كأنه يرد على المتهمين له اليوم: "وَتَارَةً حَمَلٌ عَلَيَّ التَّزَامُ الْحَرَجِ وَالتَّنَطُّعِ فِي الدِّينِ، وَإِنَّمَا حَمَلَهُمْ عَلَى ذَلِكَ أَنِّي التَّزَمْتُ فِي التَّكْلِيفِ وَالْفَتْيَا الْحَمْلَ عَلَى مَشْهُورِ الْمَذْهَبِ الْمُلتَزِمِ لَا أتعَدَّاهُ، وَهُمْ يَتَعَدَّوْنَهُ وَيُقْتُونَ بِمَا يُسهِّلُ عَلَى السَّائِلِ وَيُوَافِقُ

(42) بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية ط9، (بيروت: 2009م)، ص 547-548.

(43) انظر هذه الجملة في: الموافقات، إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، تح: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان ط1، (الخبر: 1417هـ-1997م)، (5/253)، بل جعلها مسألة مستقلة وحشد لها الأدلة.

(44) كيف أسهم الإعلام الليبرالي في تعزيز شرعية الغلاة، إبراهيم بن عمر السكران، موقع صيد الفوائد، السبت 2016/4/10م-1437/7/2هـ، ص 11.

هَوَاهُ، وَإِنْ كَانَ شَادًّا فِي الْمَذْهَبِ الْمُلتَزِمِ أَوْ فِي غَيْرِهِ، وَأَيُّمَةُ أَهْلِ الْعِلْمِ عَلَى خِلَافِ ذَلِكَ، وَلِلْمَسْأَلَةِ بَسْطٌ فِي كِتَابِ (الْمُؤَافَقَاتِ) " (45).

فعلماء الأمة كلهم يأخذون بمقاصد الشريعة، فنقض رحمه الله بذلك اتهامهم له بترك القياس وترك مشهور كلام العلماء.

لتدخل فتاوى التغريب بعد ذلك مرحلة جديدة، وهي مرحلة انتشار الوعي بين عموم الناس عن طريق وسائل التواصل الاجتماعي الحديثة في الشبكة الدولية (الإنترنت)، وانحسار دور وسائل الإعلام الحصرية التي يتحكم بها السلاطين، مما قوى مناعة الناس في مواجهة هذا الغزو الفكري بشكل تدريجي، وهو ما سنلاحظه في "نتائج حركة التغريب الفقهي في عصرنا".

نتائج حركة التغريب الفقهي في عصرنا:

مع أن الأنظمة المستغربة والإعلام الإسلامي المستغرب قد حاول كثيراً إبراز أرباب تلك الفتاوى، ومع الضخ الإعلامي الشرقي والغربي، إلا أن نتائج الحركة التغريبية في المجال الفقهي كانت مختلفة وغريبة من وجهين:

1- بقيت فتاويهم قاصرة على أتباعهم ومريديهم، فلم تخرج إلى الشعبية بين المسلمين، فبقيت شاذة كشذوذ قائلها بين غيرهم من العلماء.

2- كانت النتيجة عكسية، فقد انتشرت المصارف الإسلامية، والحجاب، وارتفع مستوى الحشمة لدى السفارات، وقويت دعوات تحكيم الشريعة في الشارع اليوم.

إن التغريب الفكري جذري وتأثيره أكبر من التغريب الفقهي في الفروع، ومع أن اتجاهاً إلى الفروع يدل على عجزهم في الهجوم في مجال الأصول، إلا أن النتائج القاصرة والعكسية السابقة تدل على إخفاق ذريع في تغريب الفروع، لا يقل عن إخفاقهم في تغريب الأصول.

وهذا يدل على انتشار الوعي العام بين المسلمين في مجال الأصول والأحكام الأساسية وارتفاع مستواه، وإن كان ضعيفاً في المجال الاختصاصي الدقيق.

وفي المحصلة فإن الشذوذ أمر لا بد منه في كل عصر، وأساس "التغريب الفقهي بالترويج لأقوال شاذة... ولن تعدم فتوى شاذة تبيح لك ما شئت من المنكرات يتبرع بها كاتب متطفل على الشريعة، أو نجم دعوي متألق يستثمر في الدعوة ويتبرع من الموعظة، بل وربما صدر مثل ذلك من بعض أهل العلم زلة منه عن الصواب وشذوذاً عن الحق وغفلة عما يترتب على فتواه من عظيم المفاصد لمصالح شرعية يتوهمها

(45) الاعتصام، إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، تح: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان ط1، (الخبر: 1412هـ-1992م)، (36/1).

تحت ضغط أجواء الانحزام والضعف، وكم من مفت لم يدرك خطورة فتاواه الشاذة إلا بعد فوات الأوان⁽⁴⁶⁾.

المصادر والمراجع:

- الاعتصام، إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، تح: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان ط1، (الخبير: 1412هـ-1992م)
- أين الخطأ، عبد الله العلايلي، دار العلم للملايين، بيروت: 1978م.
- بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية ط9، (بيروت: 2009م).
- تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، محمد رشيد رضا، مطبعة المنار، مصر: 1350هـ-1931م.
- تحرير المرأة، قاسم أمين، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة: د.ت.
- تفسير المنار، محمد رشيد رضا، دار المنار ط4، مصر: 1373هـ.
- دليل المسلم الخزين إلى مقتضى السلوك في القرن العشرين ودراسات إسلامية أخرى، حسين أحمد أمين، دار العين للنشر ط11، القاهرة: 2007م.
- روح الجهاد وحقيقته في الإسلام، محمد فتح الله كولن، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، دار النيل ط5، القاهرة: 1428هـ-2008م.
- الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه، محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر ط1، دمشق: 1414هـ-1993م.
- الحكومة الإنجليزية والجهاد، مرزا غلام أحمد القادياني، ترجمة: محمد أحمد نعيم، الشركة الإسلامية المحدودة ط1، لندن: 1434هـ-2013م.
- سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، تح: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، دار

(46) البكري يحذر من خطورة التغريب الفقهي، عبدالله بن عمر البكري، جريدة الوطن القطرية، السنة 14، ع 5704، 2011/4/16، ص 5: <http://www.al-watan.com/viewnews.aspx?n=385B69E2-67CA-49FC-AF5C-F55479723A91&d=20110416>

- الرسالة العالمية ط1، بيروت: 1430هـ-2009م.
- سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، تح: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- سيكولوجية العنف واستراتيجية الحل السلمي، د. خالص جلي، دار الفكر المعاصر ودار الفكر ط1، بيروت ودمشق: 1419هـ-1998م.
- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، تح: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير ودار اليمامة ط3، بيروت: 1407هـ-1987م.
- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، دار الجيل ودار الآفاق الجديدة، بيروت: د.ت.
- الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية، دار الإفتاء المصرية، القاهرة: 1431هـ-2010م.
- المرأة بين الأصول والتقاليد، د. حسن عبد الله الترابي، مركز دراسات المرأة، الخرطوم: 1421هـ-2000م.
- مراجعة الأحكام الفقهية الخاصة بوضع غير المسلمين، د. فتحي عثمان، مجلة الأمان، بيروت: د.ت.
- مسند أحمد، أحمد بن حنبل، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة ط2، بيروت: 1420هـ-1999م.
- مواطنون لا ذميون، فهمي هويدي، دار الشروق ط3، القاهرة: 1420هـ-1999م.
- الموافقات، إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، تح: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان ط1، (الخبر: 1417هـ-1997م).
- نابغة الشرق جمال الدين الأفغاني، محمود أبو رية، دار المعارف، القاهرة: 2006م.
- الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن، محمد أبو زيد الدمنهوري، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة: 1349هـ-1930م.
- الدوريات والمواقع الإلكترونية:
- جريدة الإتحاد الإماراتية، 2013/7/24م-1434/9/15هـ، السنة 44، ع 13897.
- جريدة الرياض السعودية، الخميس 1998/1/8م-1418/9/9هـ، السنة 34، ع 10790.
- جريدة الشرق الأوسط، 2002/7/3م-1423/4/22هـ، ع 8618.
- جريدة الوطن القطرية، 2011/4/16م، السنة 14، ع 5704.
- موقع صيد الفوائد، 2016/4/10م-1437/7/2هـ:

.<http://www.saaid.net/Doat/alsakran/87.pdf>

- موقع د. محمود عكام: <http://www.akkam.org/>

حجاجة:

جامعة

دراسة

-

<http://serrakaracam.blogspot.com.tr/2011/06/cok-eslilik-dinler-ve-bireysel-haklar.html>

الكلمات المفتاحية:

تغريب، تغريب فقهي، فتوى، فتاوى، جهاد، حجاب، ربا.

Impact of Alienation in Certain Modern Fatwas*

İbrahim Salkini**

Abstract

The research discusses a number of fatwas affected by the westernization and western thought which have changed some firmly-established fiqh rules and have contradicted formative texts and classical scholars. The research presents and studies these new opinions and reviews their effects on the Islamic reality in general and the fiqh movement in particular. The research examines the following issues: permitting interests in banks, hijab as optional not compulsory, female travelling without a company, forbidding polygamy, and denying all of jizya, hudud (Islamic punishment), and jihad obligation (commandment). The research also explores their evidences but without discussing them since the discussion requires a separate study for each issue, which are out of the scope of this research about westernization. Finally, I ask Allah to save us from mistakes or misguidance as He saved His Din, and Praise be to Allah, Lord of the Worlds.

Keywords

Westernization, Fiqh-Based Westernization, Fatwa, Fatwas, Jihad, Hijab, Interest.

Güncel Fetvalarda Yabancılaşmanın Etkisi

Özet

Araştırma, yabancılaşma ve batı düşüncesinden etkilenen ve sabit fıkî hükümleri değiştiren, naslara ve cumhuru ulemaya muhalefet eden bir kısım fetvaları kapsamaktadır. Araştırmada o fetvalar ele alınıp incelenmiş, İslam genelinde ve fıkîh özelindeki etkileri üzerinde durulmuştur.

Araştırma şu konuları ele almıştır: banka faizlerinin mubah oluşu, başörtüsünün farz olmadığı, kadının mahremsiz sefere/seyahate çıkabilmesi, çok eşliliğin yasaklanması, cizyenin inkâr edilmesi, had cezalarının inkâr edilmesi, cihad farızasının inkâr edilmesi.

* This paper is the published in the 3th issue of *İlahiyat Akademi*. (İbrahim Salkini, "Güncel Fetvalarda Yabancılaşmanın Etkisi", *İlahiyat Akademi*, sayı: 3, 2016, s. 147-164.) The paper in Turkish issue should be referred to for citations

** Yrd. Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, salkini@gantep.edu.tr.

Ayrıca araştırmada deliller tartışılmaksızın ele alınmaktadır. Zira delillerin tartışılması ve değerlendirilmesi, her bir konu için mütakabil bir araştırmayı muciptir. Bu ise konumuzun dışındadır.

Allah'tan, dinini koruduğu gibi bizi de kusur ve hatalardan korumasını diliyorum. Her türlü övgü âlemlerin rabbi olan Allah'a mahsustur.

The Reason for Authoring this Study

Westernization is an ideological movement that has been continuing for centuries. It has emerged in theology, materialism and extremist ideologies. Overlooking Arabic in the field of literature has resulted in the objection of certain hadiths which have not been rationally accepted by people or being doubtful of Sunnah collectively.

The impact of westernization can be seen in certain modern fiqh-based fatwas in the present time. However, such an aspect of the topic has not received much interest from researchers as much as the topic of westernization in regard to ideology and theology. As the present issue has been neglected in terms of the discipline of fiqh, it has also been disregarded ideologically. Fiqh should not be neglected in revealing the main essence.

Accordingly, this study was authored to meet such a deficit that was not examined before anybody from the relevant literature.

Context and limitations of the study

This study contains the fiqh-based aspect of westernization studies within the following limitations:

1. It has fiqh-related provisions while containing no fiqh or affiliation-related aspects.
2. The present study also reviews the researchers and ideologists who are interested in judgments and religious works while assessing the concept and legislation regarding westernization in detail. It does not include the ideas of those who declared their opposition to Islam and Islam's way of legislation and called Islam as outdated. As these people do not embrace and trust Islam, their ideas were not regarded as fatwa.
3. This study assesses the issue of rejecting Islamic provisions and clearly opposing religious works, but it does not review the detailed provisions of certain religious works. because these provisions are the topic of jurisprudence discussing the judgments and topics containing fiqh-based provisions. Many articles and books were authored in this regard, so these provisions were not preferred for the assessment in this study.

4. These afore-noted provisions review the fiqh-related aspect of the topic instead of the practical side. However, they do not include the failure of certain groups and congregations in practicing certain obligatory provisions, although these groups do not reject the afore-noted provisions. Ideological orientations cover such approaches rather than the discipline of fatwa and judgments.

Certain previous movements reached outside the borders of Islamic provisions by abandoning and overlooking Islamic legislation and works to improve shariah. These movements acted against the essence and works of shariah. They neglected certain works while focusing on others in this period, or they preferred their ideological and rational assumptions over religious works, which they limited in time.

Through fatwas, fiqh-based provisions and religious works, and canon obligations, according to them, they promote western ideologies by showing commitment just like the Prophet, who committed himself to revelations.

This study has two sections.

First Section: Review of the topics including westernization: Reflection of relevant fatwas and evidence without discussing the provisions and evidence. Such an action should belong to a fiqh-based discussion works. The first section serves as a preparatory part for the second section.

Second Section: It includes a brief review of the westernization-based inclination seen in fatwas, which constitutes the main purpose of this study and is a brief compilation from the fatwas of the first section.

1. Section: Assessing the issues impacted by westernization.

Certain fatwas that were read by muftis, popular throughout the previous century, and impacted by westernization are presented below.

1. Permissible quality of bank interests
2. Absence of obligation to wear a hijab
3. Women's ability to travel without veiling
4. Prohibition of polygamy
5. Rejecting jizya
6. Rejecting fixed penalties
7. Rejecting the obligation regarding jihad.

1. Permissible quality of bank interests

This fatwa emerged as Jamal ad-Din Afgani considered interest as permissible without multiplying the main figure.¹ Moreover, it was partially supported by Muhammad Abduh, who regarded internal interest as permissible to avoid borrowing from foreigners at interest.² Accordingly, Muhammad Rashid Riza stated that interest is not unlawful as long as it is not multiplied by multiple times.³ Muhammad Abu Zaid, a scholar from following generations, noted that the revenue exceeding the capital is the interest that is unlawful. He also explained that the sum in this regard is determined by the traditions of every society.⁴ Abdallah al-Alayli considered bank interest as a usurer payment.⁵ Dr. Muhammad Sayyid Tantawi regarded bank interest as a type of canonically lawful revenue in his fatwa dated 21/03/1991.⁶ In his fatwa dated 2010, Ali Juma considered bank interests is among the controversial topics and stated that these discussions could be overcome only through the ideas of people with authority.⁷

Only the idea of Muhammad Sayyid Tantawi will be reviewed in detail. He stated that bank interests are unlawful in his fatwa numbered 121/279 and dated 08.10.1987 when he was a mufti in Egypt. The fatwa is as follows: *“The following should be stressed when it comes to depositing a certain capital at a certain interest to a bank: A certain amount of interest given in return for a sum deposited to banks is defined legally as the money loaned in return for interest. Thus, this is actually the excessive unlawful interest reflected in the works, sunnah and compilations. Besides, depositing money to banks at an interest determined for every six months is not lawful.”*⁸

Similarly, he said the following in his fatwa dated 13.04.1988 and numbered 123/97: *“Earning revenue by depositing money in return for interest for a pre-determined period and amount is regarded as usury. The revenue gained in this regard should be considered an excessive interest that is unlawful for shariah.”*⁹ Many similar fatwas from him were issued on 15.01.1989 and on January 20, February 19, and March 20 of the same year.

¹ Nabighatu ash-Sharq Jamal ad-Din al-Afgani, Muhammad Abu Rayya, Cairo, 2006, p 98.

² Tarihu al-Ustaz ash-Sheikh Muhammad Abduh, Muhammad Rashid Riza, Cairo, 1931, v. 1, p. 944.

³ Tafsiru al-Manar, Muhammad Rashid Riza, Cairo, h. 1373, v. 4, p. 123; v. 10, p. 944.

⁴ al-Hidaya wa al-Irfan fi Tafsiri al-Qur’ani bi al-Qur’an, Muhammad Abu Zaid ad-Damanhuri, Cairo, 1930, p. 53.

⁵ Ayna al-Hata’, Abdallah al-Alayli, Beirut, 1978, p. 68-69.

⁶ al-Fatawa al-Islamiyya, Daru al-Iftai al-Misriyya, popular muftis from the period between 1895 and 1996, Cairo, 1431/ 2010, v. 4, p. 347-371.

⁷ al-Fatawa al-Islamiyya min Dari al-Iftai al-Misriyya, Cairo, 1431/ 2010, v. 35, p. 81-82.

⁸ al-Fatawa al-Islamiyya, Daru al-Iftai al-Misriyya, popular muftis from the period between 1895 and 1996, v. 3, p. 115.

⁹ al-Fatawa al-Islamiyya, Daru al-Iftai al-Misriyya, popular muftis from the period between 1895 and 1996, v. 17, p. 247-249.

The following points that are briefly provided below catch attention in this regard:

1. There is a contradiction between the fatwas of the same person. How can bank interest be unlawful and permissible at the same time?
2. If he nullified his previous fatwa, why did he not explain the mistake in his previous fatwa while he was preaching his new fatwa?
3. If his provision changed in time, what is the reason for the change in his fatwa?
4. Nothing regarding the unlawful quality of bank interests was found in press organs despite the disinformation on the fatwas reflecting interest as permissible.

These points indicate that the fatwa reflecting interest as permissible is problematic, that this fatwa is related to the westernization movement seen in Islamic world at that period, and that it is not based on religious works and canon methods.

2. Absence of obligation to wear a hijab

Although Qasim Amin is the first person fussing against the topic of a hijab, his fiqh-based role in this regard was limited due to the following reasons:

1. His role was limited to his actions of deactivating the canon qualities of a hijab without providing any evidence in this regard and of assessing a hijab from a historical and philosophical perspective. In brief, he interpreted the statements of canonists based on the legislation period of the era.¹⁰ He neglected the directive wordings in the religious works. He also did not consider the fact that the religious works he referred to emerged later than the legislation period, which contradicts with his historical perspective in this regard.
2. His expertise is only in literature, so he is not an authority in law, which caused him to assess the topic from literary and philosophical perspectives. He clearly confused the topics of veiling and joining the society when he reviewed the topic.
3. Contrary to statements regarding him, it was surprising to see that he only discussed the topic of opening the face and hands. He stated the following in this regard: *“If there were Islamic works and orders directing people to veil as how certain Muslims do, I would not need to mention this issue and I would not author even a single letter opposing these works and orders no matter*

¹⁰ See: Tahriru al-Mar’a, Qasim Amin, Muassasatu Hindawi li at-Ta’lim wa as-Saqafati, Cairo, nd., p. 39-40.

how harmful they were. As you know, divine orders are to be followed without question. However, we could not find a religious work obligating veiling as mentioned... The things we mentioned about the harms of veiling are among the points of wisdom arising from the Islamic permission for women to open their faces and hands. We do not mean more than that."¹¹ This discussion is not within the context of this study. What this study assesses is limited to the rejection of veiling.

It is clear that the modernist orientation and "westoxification" are the basis of his perspective. He stated the following in this regard: "The veiling tradition we follow is not specific to us, and veiling was first performed by people other than Muslims. It was known by almost all nations. However, this tradition was lost to follow social necessities and to advance and develop socially. This important topic should be reviewed in regard to its religious and social aspects."¹²

He presents his ideas and makes efforts to adapt the religious works to his progressive opinions. However, he does not discuss the issue of veiling in his statement. He only reviews the topic of al-ihtilat, meaning covering the body from men, which is outside the context of this study. I do not know what made him use a hijab-related wording. He made the following statement which was difficult for the people of his era to explain: "What readers should do when they need to understand what I say about the harms of wearing a hijab without having any doubts is to compare an educated woman from their family with a rural woman or an educated woman who does business in an urban area."¹³ He then mentions the weakness of educated women who cannot join men and the ability of educated women who can act alongside men to conduct their own businesses.

There are two important names indicating that wearing a hijab is not obligatory: Dr. Husein at-Turabi with expertise in canon sciences and Husein Ahmad Amin, who bases the issue on canon works. Accordingly, wearing a hijab is specific to the wives of the Prophet. Dr. At-Turabi relates this claim to the fact that Surah al-Ahzab is entirely related to the wives of the Prophet, and he neglects other works on the hijab.¹⁴ Ahmad Amin claimed that there were many female sahabah members who traveled without facing any opposition and accused the early tafsir authorities of doing many wrongs. He also stated that these authorities have Persian roots, that they were affected by excessive veiling of the pre-Islamic period, that they had demanded from women more than what the Quran

¹¹ See: Tahriru al-Mar'a, Qasim Amin, Muassasatu Hindawi li at-Ta'lim wa as-Saqafati, Cairo, p. 39-42.

¹² Tahriru al-Mar'a, Qasim Amin, Muassasatu Hindawi li at-Ta'lim wa as-Saqafati, p 38.

¹³ Tahriru al-Mar'a, Qasim Amin, Muassasatu Hindawi li at-Ta'lim wa as-Saqafati, p 49.

¹⁴ al-Mar'atu Bayna al-Usul wa at-Taqlid, Dr. Husein Abdallah at-Turabi, Khartoum, 2000, p. 14.

wanted women to do, and that they reflected everything obligatory for the Prophet's wives, according to the Quran, as valid for all women.¹⁵

The most bizarre work authored in this field covers the following statement by Halis Jalabi: "The native women in Australia wear nothing on their breasts without any disorders arising from such action. People in the caves of the Philippines live nakedly with their children, and their preachers do not say anything like the following: "What you do is inconvenient." However, if women from certain places of the Arab world totally veil themselves in black and then show their bare hands, Arab men who experience sexual hallucinations of all women are aroused."¹⁶

The following can be understood when these fatwas are assessed ideologically without making an ideological assumption based on religious works:

1. The presence of certain women traveling does not mean that veiling is or is not obligatory, which indicates that women have the freedom to follow or neglect the provisions regarding prayers.

2. If veiling is not obligatory, then did the female sahabah members present an unnecessary innovation and act against the shariah by veiling?

3. The evidence indicating that veiling was performed during the time of the Prophet confirms that veiling was not a late tradition, as claimed by these researchers. Accordingly, the Prophet stated the following in a narrative conveyed from Ummu Salamah: " When the verse *يُذِينَ عَلَيْهِنَ مِنْ جَلَابِيهِنَّ* (tell your wives and your daughters and the women of the believers to bring down over themselves [part] of their outer garments) was revealed, Ansar women wandered around as if there were crows flying above their heads due to the clothes they wore."¹⁷

This narrative constitutes the reason for the revelation of the afore-noted verse, and this study reviews the historical aspects of the topic to prove the rootlessness of the claim that veiling was not performed in the late periods. However, there is a question arising in this regard: Is there anything other than following the strong westernization trends that reflects rejecting the history and facts as permissible to nullify the order of veiling?

4. Prof. Halis Jalabi's statement indicates that people propagandizing westernization use fictional and emotional words while spreading their own ideas and jurisprudences. Their words do not have any powers and make

¹⁵ Dalily al-Muslimi al-Hazin, Husein Ahmad Amin, Cairo, 2007, p. 266.

¹⁶ Jadalyyatu ash-Shi'i wa as-Sunni, Halis Jalabi, eṣ-Ṣarku'l-Evsat Dergisi, 22.04.1423/ 03.07.2002, Issue no: 8618.

¹⁷ Sunanu Abi Dawud, *Libas*, the section regarding the verse {وليدنين عليهن من جلابيين}, hadith no: 4101.

any assumptions from religious works. However, their speeches affect the public, although they do not represent any facts.

3. Women's Ability to Travel Without Veiling

This fatwa was issued by Dr. Muhammad Aqqam and supported with the following hadith: *"God will finish this process. In other words, women in howdah will be able to go from Sanaa to Hadhramaut alone."*¹⁸

The following points regarding this fatwa are interesting:

1. The hadith supporting the fatwa was not found. There are actually two hadiths in this regard:

- Adiy ibn Hadim conveys the following from the Prophet: *"God will help and bless you or grant you the chance to conquer whatever you please so that a woman in howdah will be able to go from Hira to Madinah and fear nothing but any possible theft of her howdah."*¹⁹

- Habbab ibn Arat conveys the following from the Prophet: *"God will surely finish this process. In other words, one who rides one's animal from Sanaa to Hadhramaut will not fear anyone but God and have any fears related to one's sheep flocks other than wolf attacks. However, you are hurrying for no reason."*²⁰ This hadith does not mention women and howdah.

The term "alone" was not found in any narratives regarding these two hadiths. The hadiths mention women's fears rather than the presence or absence of their comfort.

2. This fatwa has not caused much sensation in the present time because it is common for people to act in a manner they know of these issues. They do not question the topic as long as there is a monetary obligation arising from opposing such topics.

3. People displaying such an approach related to the provision in this regard to the time, instead of the place, mentioned in the hadith.

*"One does not travel to a two-day distance with a woman whose husband or a relative that cannot marry her is not around her."*²¹

Orientations of those who adopted this fatwa vary from westernization inclination as seen in women's case and following their own desires in relating the provision of traveling to time without any privacy in this regard. This second group considers women's journey to

¹⁸ <http://www.akkam.org/?type=1330t>, fatwa no 545.

¹⁹ Sunanu at-Tirmidhi, *Tafsiru al-Qur'an*, Surah al-Fatiha, hadith no: 2953; Musnadu Ahmad, hadith no: 19381.

²⁰ Sahihu al-Bukhari, *Manaqib*, the section entitled *Alamatu an-Nubuwwa fi al-Islam*, hadith no: 3416.

²¹ Sahih al-Bukhari, *Ihsar wa Jazau as-Said*, the section entitled *Hajju an-Nisa*, hadith no: 1765; Sahih al-Muslim, *Haj*, the section entitled *Safaru al-Mar'ati maa Mahramin ila Hajj wa Ghayrihi*, hadith no: 3326.

the furthest point of the world without privacy, as permissible. However, they accept the points of shortening prayers and fasting during journeys based on the rule of distance. The case does not change even when the journey is made by car to a village at a thirty-minute distance.

4. Prohibition of Polygamy

Fatwas that clearly and canonically prohibit polygamy were not found. However, due to three Islamic countries whose laws absolutely prohibit polygamy, this topic was assessed in this study. These countries are Tunisia, Turkey and Azerbaijan. Iraqi Kurdistan also prohibits polygamy. The provision of prohibition is in the legislation of these countries, but there are more than 187,000 polygamy cases in Turkey.²² In other words, people actually oppose laws while failing to practice them.

Muslims' approach that polygamy is permissible in Islam is opposed by these laws, but they do not affect human life. Although these laws have more authority than fatwas, they have been neglected almost totally in people's attitudes and practices.

5. Rejecting the Jizya

It is interesting to see that modern Muslims pay taxes that are a couple of times higher than jizya. Moreover, they have canon responsibilities of spending their goods (as alms) and life, which are not obligatory for others. Obligations for other people, on the other hand, are not canon but legal.

The method of this study is not to discuss and establish judgments, but to reveal the anomalous fiqh issues caused by people following the trend of westernization.

This fatwa was first presented by Fahmi Huwaydi, who considered jizya as a specific provision generalized by canonists. He even says the following: "the legal concept of jizya is not present in the modern century".²³ The hadith of the Prophet indicates that jizya will be abolished when Jesus descends. In a narrative, the Prophet states the following, according to Abu Hurayra: "I swear to God Almighty with all powers that Ibni Maryam is about to join you as a fair arbitrator. He will break the cross, kill pigs, and abolish jizya. The goods will reach such a degree that nobody will accept the abolishment of jizya."²⁴

Fahmi Huwaydi reviewed the ideological differences between the canonists regarding the legislation-based wisdom of jizya and assessed why jizya was

²² A study by Hacettepe University, Ankara, 2011, <http://serrakaracam.blogspot.com.tr/2011/06/cok-eslilik-dinler-ve-bireysel-haklar.html>

²³ Muwatinun La Zimmiyyun, Fahmi Huwaydi, Cairo, 1999, p. 128-129, 144.

²⁴ Sahih al-Bukhari, *Buyu*, the section entitled Qatlu al-Hinzir, hadith no: 2109; Sahih al-Muslim, *Iman*, the section entitled Nuzulu Isa ibn Maryam, hadith no: 406.

preached.²⁵ He neglected the fiqh-based jurisprudences that do not have religious works in this regard. Therefore, these jurisprudences cannot be the issues that abolish relevant provisions when they are abolished.

Accordingly, *jizya*, in its general sense, is a payment paid by modern Muslims and other people to finance government bodies or meet the expenses of military mechanisms in a specific sense.²⁶ However, this does not mean rejecting the *jizya* provision to protect Islam against the western trends opposing Islamic legislation. These points do not go beyond justifying the legislation of provisions and expressing the wisdom in this regard. These are not the reasons for the nullification of provisions.

The most interesting point he reflected is that Umar replaced *jizya* with doubled alms.²⁷ Alms are already higher than *jizya*. Then, how will the public be when the alms is doubled? The last point he reflected is the authorization for changing the name of *jizya* and multiplying the figure in this regard, which is totally against the purpose of the researchers.

6. Rejecting fixed penalties

Certain modernists stated that fixed penalties could be used only when other penalties become irrelevant.²⁸ Abdallah al-Alayili and Muhammad Abu Zayd reflected this idea.²⁹ Husein Muhammad Amin explained that the meaning of the verse on theft is metaphorical and that the fixed penalties are the provisions that can be changed in time.³⁰

After these calls failed, the movement of Jawdat Said, who only rejected the concept of apostasy, emerged. Halis Jalabi, his student and son-in-law, followed him in this regard.³¹

The following points are interesting in regard to these ideas and fatwas:

1. There are no canon evidence relating the provision of fixed penalties to the irrelevance of other penalties.
2. The followers of westernization made the action of misusing wordings and implications a habit to justify their demands and ideas. Thus, people who turn facts into metaphors and metaphors into facts without

²⁵ Muwatinun La Zimmiyyun, Fahmi Huwaydi, p. 131-137.

²⁶ Instead, this is the idea of Fathi Usman in terms of the authority to reduce *jizya* after paying alms and subsequent taxes. He detailed this issue in the study entitled "Murajaatu al-Ahqami al-Fiqhiyyati al-Hassa bi Wad'i Ghayri al-Muslimin". This is just a change in name. Fahmi Huwaydi adopted the first part of this idea in his book entitled "Muwatinun La Zimmiyyun", which is reducing the *jizya*. He did not focus on the obligation regarding alms and taxes, which is the second part.

²⁷ Muwatinun La Zimmiyyun, Fahmi Huwaydi, p. 142-144.

²⁸ Ayna al-Hata', Abdallah al-Alayili, p. 91.

²⁹ al-Hidaya wa al-Irfan fi Tafsiri al-Qur'ani bi al-Qur'an, p. 274.

³⁰ Dalilu al-Muslimi al-Hazin, Husein Ahmad Amin, p. 54, 263-264.

³¹ Sayqulujjyatu al-'Unf wa Istiratijjyatu al-Halli as-Silmi, Dr. Halis Jalabi, Beirut and Damascus, 1998, p. 126-127.

providing any rational or ideological evidence limit the borders of publicly-known concepts while expanding the specific points.

3. Followers of westernization do not content themselves when they cannot abolish the provisions totally. Nullification and change of the provisions seem to be the main purpose of these people.

4. As this provision is only within the responsibility of judges, the practice of this provision cannot be discussed in modern times when there are no practices of penal codes in any places of the Islamic world.

7. Rejecting the Obligation Regarding Jihad

Qadiyanis adopted this idea and their leaders stated the following in this regard: "It is unlawful for Muslims to resist the British government controlling India."³² He even authored a particular work in this regard.

The explanations he made for the reasons are not significant but this fatwa is among the most extreme fatwas issued in this field. Three relevant inclinations emerged after this idea was forgotten.

1. Limiting jihad to defense without demand. This is a legislative point reflecting a canon provision, and this does not nullify the provision. This is outside the context of this study because this study does not include the people who gloss jihad from certain aspects, which is nonsense but some scholars accept the case and include it to their fields of research. The present study reviews the people who reject and nullify provisions. However, it would be better for the adopters of this idea to practice what they preach and perform defense concepts, which they use to limit the borders of jihad.³³

2. The second group consists of the congregations and groups that do not reject jihad but avoid making statements about jihad and jihad provisions. They present the acquittal of the self, which does not end for them, as an excuse and prevent their followers from performing jihad, which is also outside the context of this study because such a topic is related to practice rather than the provisions.

3. This group expands the borders of jihad in a manner to cover guarding the opposition and preventing all sorts of torments, which includes fighting against tyrant Muslims alongside the disbelievers. Accordingly, if Muslims and disbelievers face one another to fight, then the place for both will be hell. This idea was adopted by Dr. Halis Jalabi and those who understand what sahabah members did not from the religious works.³⁴

³² See: al-Huqumatu al-Injiliziyya wa al-Jihad, Mirza Gulam Ahmad al-Qadiyani, London, 2013.

³³ For the works reflecting this idea, see: Ruhu al-Jihad wa Haqiqatuhu fi al-Islam, Muhammad Fathallah Gulan, Cairo, 2008; al-Jihad fi al-Islam Qayfa Nafhamuhu wa Qayfa Numarisuhu, Muhammad Sa'id Ramazan al-Buti, Damascus, 1993.

³⁴ Sayqulujjyatu al-'Unf wa Istiratijjyatu al-Halli as-Silmi, Dr. Halis Jalabi, p. 14-16, 172, 198.

This inclination has many issues:

1. Weakening the fiqh-based provisions by abolishing the rules separating jihad from other war types.

2. Weakening the rules of torment was arbitrarily explained by the western media. Muslims' jihad has turned into the fights for the interests of the west and our enemies, which is also the case for the Iraqi War. These were initially extreme fatwas neglecting the verse ³⁵ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا (And they will continue to fight you until they turn you back from your religion if they are able.)

3. This movement does not clearly reject jihad. However, they accept the rule of Qadiyanis. Accordingly, Halis Jalabi states the following: "What is more important than freedom is freeing the self from the malevolent acts of the British government before they left India."³⁶

2. Section: A Brief Review on the Inclination of Westernization in Fatwas

Protection of Shariah from Fiqh-Based Westernization

Going beyond the orders in religious works to suit the west (fiqh-based westernization) is a condemned innovation in Islam. The difference in innovation motives does not change the essence of innovation and its presence in fiqh-based provisions.

There are many religious works reflecting warnings regarding the presence of innovation in Islam. Some of them are as follows:

1. The evidence from Aisha, the Prophet stated the following: "Whoever brings anything that is out of Islam, that cannot be accepted and is to be instantly rejected."³⁷

2. According to a narrative from Arbad ibn Sariya, the Prophet stated the following: "I advise you to fear, listen to and obey God even if you are managed by a slave from Ethiopia. It is obvious that people among you will have many disputes after my time. I advise you to follow my sunnah and distinguished caliphs. Follow them strictly and avoid anything that is formed later. What I meant by anything is innovation, all sorts of which is a perversion."³⁸

³⁵ Al-Baqarah, 217.

³⁶ as-Siyam qa Tadribin ala Adami Mumarasati al-Unf, Halis Jalabi, er-Riyâdu's-Suûdiyye Dergisi, 09.09.1418/ 08.01.1988, year 34, Issue no: 10790; he repeated the same idea in his article entitled "Dirasatu at-Tahaqqumi ad-Dahili". el-Ittihâdü'l-Îmârâtiyye Dergisi, 15.09.1434/ 24.07.2013, year 44, Issue no: 13897.

³⁷ Sahih al-Bukhari, *Sulh*, the section entitled Iza aslahu ala sulhi jawrin fa as-sulhu mardudun, hadith no: 2550; Sahih al-Muslim, *Aqziya*, the section entitled Naqdu al-Ahqami al-Batila, hadith no: 4589.

³⁸ Sunanu Abi Dawud, *Sunnah*, the section entitled Luzumu as-Sunnah, hadith no: 4607.

What is important for us during the times when ignorance became common is our method of separating the corrects and wrongs in fiqh-based fatwas and avoid from the attractive western approaches in deriving fatwas and ideas from the period of disorder. This is especially important when there is a possibility to mislead people. Muaz ibn Jabal summarizes these in the relevant hadith as follows: "There will be malevolence among you. Goods will increase then. Moreover, the Quran will be open to believers, disbelievers, men, women, slaves, free people, young and the elderly. One of them will say: "Why do not they follow me? Although I read the Quran, nobody followed me. They will not follow me as long as I do not present them anything divine other than the Quran." Avoid following anything from these people! What they present are perversion and anomaly. I warn you against the abnormal acts from knowledgeable people because the devil will invite the knowledgeable to perversion and anomaly through language.

Muaz was asked: "How can I know whether a knowledgeable person caused perversion or a disbeliever spoke facts?"

He replied: "Avoid the popular words of a knowledgeable person so that he will not deviate you from your path. Maybe that person would abandon his wrongs one day. Accept whatever is true and follow it because facts result in benevolence."³⁹

Motives of Westernization for Fatwa

It is clear from the fatwas above that the instigating elements of the people issuing fatwas within the westernization movement differ, as noted below.

1. Defending Islam against the western attacks by banning the topic of assaults. When the west defends its ideas against the topic of veiling, certain muftis reject veiling to defend Islam.
2. Presenting unnecessary innovations to make Islam equal to the western approach, which is developed according to them. However, they confuse the concepts of novation and legislation performed to issue new provisions for new issues with the process of manipulation conducted to change the fixed provisions. Thus, they are inclined to establish a new legislative system without even being aware of the case.
3. Failure in separating the corrects and wrongs in issuing provisions due to scientific weakness. They set their claims based on the general lines of the manipulation called novation by others and satisfy themselves with their wrong fatwas. Fatwas issued by young

³⁹ Sunanu Abi Dawud, *Sunnah*, the section entitled Luzumu as-Sunnah, hadith no: 4611.

people who act without taking their time/thinking extensively and who do not have any expertise in canon discipline to show themselves and become popular. These young people act in accordance with the media organs that are promoted to make great efforts to westernize fatwas and expand the fatwa sessions in media for these young people.⁴⁰

4. They state that Islamic laws have been manipulated since the early centuries, that Muslims are all affected by deviance, that people have been failing to perceive such a distortion in their minds, and that only they have the superior quality to realize such deviance. Some of them clearly indicated these points while some hinted by opposing historical facts by making assumptions and directing plenty of accusations.

In addition to the points noted above, Fahmi Huwaydi stated the following: "Religion has a divine quality while fiqh, which is the religious revelation, has been formed historically."⁴¹

A General Definition Regarding Westernization Fatwas

Westernization-based fatwas have the following quality:

1. Focus on social and financial fields. Their fatwas on fixed topics impact the social field and disintegration of social structure.

2. These fatwas were initially written in books and textual fatwas, but they were later compiled as extemporaneous fatwas in journals and media organs, which made it difficult to trust them and resulted in momentary and temporary effects for these works.

A General Definition Regarding the Adopters of Westernization Fatwas

Adopters of westernization fatwas possess the following qualities:

1. They have different ideas from the scholars and students in their times, and their fatwas have been passed down to following generations in a sequence of extraordinary approaches. Every student conveyed fatwas literally from their instructors who impacted their ideas. None of these fatwas received any reactions and they did not spread among the students of Islamic science other than those in sequences.

2. Most of them have no expertise. They are only some Islamic scholars, and some of them are the philosophers who do

⁴⁰ al-Iftau bayna at-Taqwizi wa at-Tawfiz, Abdallah ibn Fahdi al-Waqid, A Friday sermon, 20.08.2010, <http://goo.gl/p8B8hw>

⁴¹ Muwatinun La Zimmiyun, Fahmi Huwaydi, p. 8.

not follow the Islamic trends. Some even follow the modernist or secular trends, issue relevant fatwas and reflect religious works as evidence.

History of Fiqh-Based Westernization

Movement of westernization actually emerged in the same period when the Islamic world was occupied. This movement mimics the west in its external acts and invites people to join the civilization side.

Due to the natural religious characteristics of Muslims, it was not accepted much by people. Thus, people making these calls started to issue fiqh-related reasons to make sure their ideas were accepted. The majority of these reasons were related to the law-based fiqh concepts, as explained before. Each topic was justified separately from other topics and from a fiqh-related perspective, which continued until a new movement emerged. This new movement is the method of making an assumption from maqasid in a manner that is independent of comparisons. This is the first movement to strengthen the roots of fiqh-based westernization. Muhammad Abid al-Jabiri states the following: "It is not possible to totally clarify the concept of 'qulli' in the discipline of fiqh because comparisons constitute the basis for fiqh. Comparisons indicate relating fascicles to fascicles. Such a relationship indicates reviewing the concepts that justify fascicles through assessments and classifications. Then, the representatives of this movement support this methodological management by accusing Imam Shatibi of adopting this in his book entitled *Muwafaqat*.⁴²

Modernists present their fiqh-based ideas in certain topics such as freedom, women-related provisions, relationships with non-Muslims, non-Muslims in the Ottoman era and fixed criminal points. The claim that these were all formed to understand the concept of maqasid that was indicated, justified and made a rule by Shatibi in *Muwafaqat* and they praise Shatibi. Experts of fiqh and fiqh methodology know that these westernization-related ideas regarding the concepts of freedom, women, jihad and fixed laws have no association with Shatibi because he was among the pioneers of sectarian conservatism. Moreover, the topics he reviewed can be regarded as evidence. These topics are as follows: Praising Salafi imams and following them in an excessive manner, overvaluing the principle of Sadd al-Dharai, presenting severe statements regarding considering the opposition as hujjat, showing no tolerance solely in terms of preventing the action of following the licenses and well-known fatwas of sects, valuing insignificant canon issues and stressing that these issues should not be

⁴² Bunyatu al-Aqli al-Arabiyyi, Muhammad Abid al-Jabiri, Marqazu Dirasati al-Wahdati al-Arabiyyati, Ninth edition, Beirut, 2009, p. 547-548.

neglected for qulli issues, valuing the affairs of eternal life more than the mortal ones, preferring narration to intelligence, coverage of all provisions by canon works, paying attention to the point that scholars are the authority to consult and considering the statement “those who issue fatwas are equal to the Prophet in the ummah”⁴³, giving warnings about objection the pioneers of Islamic science and overlooking philosophy.

Shatibi was accused of being harsh and challenging when it comes to fiqh-based fatwas, which was also reflected by him.⁴⁴ He made the following statement as a response to those who directed the accusations: “I am sometimes accused of being harsh and demanding in terms of Islam. What makes people say these is that I prefer the well-known sectarian ideas regarding responsibilities and fatwas and that I stay within limits in this regard. However, they neglect the well-known points and issue fatwas that are easy to understand and issue and that suit the demands even if there is an extraordinary idea in the followed sect or in the approach of other people. Imams of Islamic science act contrarily. This issue was reviewed in detail in the book *Muwafaqat*.”⁴⁵

All scholars from the ummah accept the maqasid of shariah. Therefore, Shatibi refutes the accusations of abandoning the relevant comparisons and well-known statements of scholars.

Westernization fatwas reach a new phase from then on, which is the generalization of awareness among people through the modern social communication instruments within the internet network and decreasing the role of particular media instruments controlled by the authorities. Thus, people’s resistance against this ideological battle has gradually increased. This issue will be detailed in the following section.

Current Conclusions of Fiqh-Based Westernization Movement

Efforts of westernized systems and Islamic media to highlight the people who issued these fatwas and results of westernization in fiqh discipline, despite the promotions by the eastern and western media, are different and interesting at the same time.

1. Their fatwas were only followed by their followers and supporters and received no attention from the Muslims. Those who

⁴³ See: Al-Muwafaqat, Ibrahim ibn Musa al-Lahmi ash-Shatibi, Ed. Mashur ibn Hasan Al-i Salman, Daru Ibn Affan, First edition, Hubar, 1417/ 1997, v. 5, p. 253. He even assessed it as a separate topic and brought a lot of evidence.

⁴⁴ Qayfa Ashama al-I’lamu al-Librali fi Ta’zizi Shariati al-Ghulat, Ibrahim ibn Umar as-Saqran, Saydu al-Fawaid web site, 02.07.1437/ 10.04.2016, <http://www.saaaid.net/Doat/alsakran/87.pdf>

⁴⁵ al-I’tisam, Ibrahim ibn Musa al-Lahmi ash-Shatibi, Ed. Salim ibn ‘id al-Hilali, Daru Ibn Affan, First edition, Hubar, 1992/ 1412, v. 1, p. 36.

issue fatwas are extraordinary among the other scholars in addition to these extraordinary fatwas.

2. However, the result was not expected. Islamic banks and veiling became popular. Moreover, the timidity of traveling women increased, and the impact of strengthening the practice of shariah in the street was boosted.

Fiqh-based westernization is more radical and has a greater impact than the lawful fiqh within the movement of westernization. The adoption of lawful fiqh indicates that they cannot attack the field of methodology. However, these limited results with unexpected impacts indicate that the westernization of lawful fiqh resulted in failure. Moreover, this failure is not less important than what was experienced during the westernization of methodology, which indicates that the general awareness among Muslims increased and became popular in regard to the methods and basic provisions. However, the awareness regarding the complicated topics requiring expertise is not extensive.

In brief, exceptional ideas are inevitable and present in every century. The essence of fiqh-based westernization is based on the introduction of exceptional statements. An extraordinary fatwa that reflects any malevolent acts as permissible is always present. A clerk benefiting from shariah for his propagandas or a scholar who earns a profit by using relevant religious concepts and preaching are always ready to issue such a fatwa. Such a person may be among the Islamic scholars because this person deviates from the truth and correct path. He is not aware of the harms he gives to the benefits of shariah as a result of the fatwas he issues. He also thinks that shariah is under the pressure of the atmosphere affected by defeat and weakness. There are many muftis who understand how dangerous the extraordinary fatwas are at a later period.⁴⁶

References

- al-I'tisam, Ibrahim ibn Musa al-Lahmi ash-Shatibi, Ed. Salim ibn 'id al-Hilali, Daru Ibni Affan, First edition, Hubar, 1992/ 1412.
- Ayna al-Hata'u, Abdallah al-Alayili, Daru al-Ilmi li al-Malayin, Beirut, 1978.
- Bunyatu al-Aqli al-Arabiyyi, Muhammad Abid al-Jabiri, Marqazu Dirasati al-Wahdati al-Arabiyyati, Ninth Edition, Beirut, 2009.

⁴⁶ al-Baqri warns people about the dangers of fiqh-based westernization. Abdallah ibn Umar al-Bakri, el-Vatanu'l-Katariyye Dergisi, 16.04.2011, year 14, p. 5704, p. 5, <http://www.al-watan.com/viewnews.aspx?n=385B69E2-67CA-49FC-AF5C-F55479723A91&d=20110416>

- Tarihu al-Ustaz ash-Sheikh Muhammad Abduh, Muhammad Rashid Riza, Matbaatu al-Manar, Cairo, 1931/ 1350.
- Tahriru al-Mar'ati, Qasim Amin, Muassasatu Hindawi li at-Ta'lim wa as-Saqafati, Cairo, n.d.
- Tafsiru al-Manar, Muhammad Rashid Riza, Daru al-Manar, Fourth Edition, Cairo, 1373.
- Dalilu al-Muslimi al-Hazin ila Muqtada as-Suluq fi al-Qarni al-'Ishrin, Husein Ahmad Amin, Daru al-Ayni li an-Nashr, Eleventh edition, Cairo, 2007.
- Ruhul-Jihad wa Haqiqatuhu fi al-Islam, Muhammad Fathallah Gulan, Trans. Ikhsan Qasim as-Salihi, Daru an-Nil, Fifth edition, Cairo, 1428/ 2008.
- al-Jihad fi al-Islam Qayfa Nafhamuhu wa Qayfa Numarisuhu, Muhammad Sa'id Ramazan al-Buti, Daru al-Fiqr, First edition, Damascus, 1414/ 1993.
- al-Huqumatu al-Injiliziyya wa al-Jihad, Mirza Gulam Ahmad al-Qadiyani, Trans. Muhammad Ahmad Naim, ash-Shariqatu al-Islamiyyatu al-Mahdoodah, First edition, London, 1434/ 2013.
- Sunanu Abi Dawud, Suleiman ibn al-Ash'as as-Sijistani, Ed. Shu'aib al-Arnawut and Muhammad Qamil Qara Balili, Daru ar-Rislati al-Alamiyya, First edition, Beirut, 1430/ 2009.
- Sunanu at-Tirmidhi, Muhammad ibn Isa at-Tirmidhi, Ed. Ahmad Muhammad Shaqir et al., Daru Ihyai at-Turasi al-Arabi, Beirut.
- Sayqulujjiyyatu al-'Unf wa Istiratijjiyyatu al-Halli as-Silmi, Dr. Halis Jalabi, Daru al-Fiqri al-Mu'asir wa Daru al-Fiqr, First edition, Beirut and Damascus, 1419/ 1998.
- Sahihu al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail al-Bukhari, Ed. Dr. Mustafa Dib al-Baga, Daru Ibni Qasir wa Daru al-Yamama, Third edition, Beirut, 1417/ 1987.
- Sahihu Muslim, Muslim ibn al-Hajjaj al-Qushayri an-Nisaburi, Daru al-Jil and Daru al-Afaqi al-Jadida, Beirut, n.d.
- al-Fatawa al-Islamiyya min Dari al-Iftai al-Misriyya, Daru al-Iftai al-Misriyya, Cairo, 1431/ 2010.
- al-Mar'atu Bayna al-Usul wa at-Taqlid, Dr. Husein Abdallah at-Turabi, Marqazu Dirasati al-Mar'a, Khartoum, 1421/ 2000.
- Murajatu al-Ahqami al-Fiqhiyyati al-Hassa bi Wad'i Ghayri al-Muslimin, Dr. Fathi Uthman, Majallatu al-Aman, Beirut, n.d.
- Musnadu Ahmad, Ahmad ibn Hanbal, Ed. Shu'aib al-Arnawut et al., Muassasatu ar-Risala, Second edition, Beirut, 1420/ 1999.
- Muwatinun La Zimmiyyun, Fahmi Huwaydi, Daru ash-Shuruq, Third edition, Cairo, 1420/ 1999.

- al-Muwafaqat, Ibrahim ibn Musa al-Lahmi ash-Shatibi, Ed. Mashur ibn Hasan Al-i Salman, Daru Ibn Affan, First edition, Hubar, 1417/ 1997.
- Nabighatu ash-Sharq Jamal ad-Din al-Afgani, Muhammad Abu Rayya, Daru al-Maarif, Cairo, 2006.
- al-Hidaya wa al-Irfan fi Tafsiri al-Qur'ani bi al-Qur'an, Muhammad Abu Zaid ad-Damanhuri, Mustafa al-Babi al-Halabi, Cairo, 1349/ 1930.

Periodical Publications and Websites

- el-İttihâdü'l-İmârâtiyye Dergisi, 15.09.1434/ 24.07.2013, year 44, Issue no: 13897.
- er-Riyâdu's-Suûdiyye Dergisi, 09.09.1418/ 08.01.1988, year 34, Issue no: 10790.
- eş-Şarku'l-Evsat Dergisi, 22.04.1423/ 03.07.2002, Issue no: 8618.
- el-Vatanu'l-Katariyye Dergisi, 16.04.2011, year 14, Issue no: 5704.
- Saydu al-Fawaid website, 02.07.1437/ 10.04.2016, <http://www.saaaid.net/Doat/alsakran/87.pdf>
- Dr. Muhammed Akkam website, <http://www.akkam.org/>
- A study by Hacettepe University, Ankara, 2011, <http://serrakaracam.blogspot.com.tr/2011/06/cok-eslilik-dinler-ve-bireysel-haklar.html>

تأثير حركة التغريب على بعض الفتاوى المعاصرة*

د. إبراهيم سلقيني

جامعة غازي عنتاب - كلية الإلهيات: isalkini@hotmail.com

الخلاصة:

يتناول البحث مجموعة من الفتاوى التي تأثرت بالحركة التغريبية والفكر الغربي، فغيرت بعض الأحكام الفقهية الثابتة، وخالفت النصوص، وخالفت جمهور العلماء. فعرض البحث تلك الفتاوى، ودرسها، وعرض تأثيرها على الواقع الإسلامي عموماً، وعلى الحركة الفقهية خصوصاً.

تناول البحث المسائل التالية:

إباحة ربا البنوك، وعدم وجوب الحجاب، وسفر المرأة دون محرم، وتحريم تعدد الزوجات، وإنكار الجزية، وإنكار العمل بالحدود، وإنكار فرضية الجهاد.

كما عرض البحث أدلتهم دون مناقشة؛ لأن مناقشة أدلتهم تحتاج لبحث مستقل في كل مسألة، وهذا خارج عن موضوع البحث في مجال التغريب.

وأسأل الله أن يحفظنا من الخلل والزلل كما حفظ دينه، والحمد لله رب العالمين.

الكلمات المفتاحية: تغريب، فتاوى، فكر غربي

Bazı Güncel Fetvalarda Yabancılaşmanın etkisi

Özet

Araştırma, yabancılaşma ve batı düşüncesinden etkilenen ve sabit fikhî hükümleri değiştiren, naslara ve cumhuru ulemaya muhalefet eden bir kısım fetvaları kapsamaktadır. Araştırmada o fetvalar ele alınıp incelenmiş, İslam genelinde ve fıkıh özelindeki etkileri üzerinde durulmuştur .

Araştırma şu konuları ele almıştır: banka faizlerinin mubah oluşu, başörtüsünün farz olmadığı, kadının mahremsiz sefere/seyahate çıkabilmesi, çok eşliliğin yasaklanması, cizyenin inkâr edilmesi, had cezalarının inkâr edilmesi, cihad farızasının inkâr edilmesi.

Ayrıca araştırmada deliller tartışılmaksızın ele alınmaktadır. Zira delillerin tartışılması ve değerlendirilmesi, her bir konu için müstakil bir araştırmayı muciptir. Bu ise konumuzun dışındadır.

Allah'tan, dinini koruduğu gibi bizi de kusur ve hatalardan korumasını diliyorum. Her türlü övgü âlemlerin rabbi olan Allah'a mahsustur.

Anahtar Kelimeler: Fetva, Yabancılaşma, batı düşüncesi

* وهذه هي المقالة العربية للدراسة بعنوان "Bazı Güncel Fetvalarda Yabancılaşmanın etkisi" التي نشرت في العدد الثالث من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (إبراهيم سلقيني، تأثير حركة التغريب على بعض الفتاوى المعاصرة، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٦، العدد: ٣، ص ١٤٧-١٦٤). من الواجب أن يستند في الإقتباس إلى المقالة المنشورة في العدد التركي.

The Effects of Alienation on Some Contemporary Fatwas

Abstract

The research discusses a number of fatwas affected by the westernization and western thought which have changed some firmly-established fiqh rules and have contradicted formative texts and classical scholars. The research presents and studies these new opinions and reviews their effects on the Islamic reality in general and the fiqh movement in particular. The research examines the following issues: permitting interests in banks, hijab as optional not compulsory, female travelling without a company, forbidding polygamy, and denying all of jizya, hudud (Islamic punishment), and jihad obligation (commandment). The research also explores their evidences but without discussing them since the discussion requires a separate study for each issue, which are out of the scope of this research about westernization. Finally, I ask Allah to save us from mistakes or misguidance as He saved His Din, and Praise be to Allah, Lord of the Worlds.

Keywords: Westernization, fatwa, western thought

سبب الكتابة في هذا البحث:

الحركة التغريبية حركة فكرية على مرّ العصور؛ وقد ظهرت واضحة في العقائد وسريان المادية والفكر الإلحادي، وظهرت في علم الحديث بالطعن في بعض الأحاديث لمنافاتها لعقولهم، أو التشكيك في السنة على وجه العموم، كما كانت واضحة في مجال الأدب من خلال الطعن في اللغة العربية.

وقد ظهر تأثير الحركة التغريبية في زماننا على عدد من الفتاوى الفقهية المعاصرة، ولم يلق هذا الجانب مزيد اهتمام من الباحثين كما لقيت الجوانب الأخرى الفكرية والعقائدية. بل حتى عندما تم طرح الجانب الفقهي تم طرحه من الوجهة الفكرية، ولم يتم طرحه من الوجهة الفقهية في استنباط الأحكام. وهذا ما دفعني للكتابة في هذا الموضوع وسد الثلمة التي ظننت أن غيري لم يكتب فيها.

موضوع البحث ومحدداته:

تناول البحث الجانب الفقهي في عمليات التغريب، ضمن المحددات التالية:

- ١- يتناول الأحكام الفقهية، ولا يتناول الجوانب الفكرية والعقائدية.
- ٢- يتناول المفكرين والباحثين الذين استندوا إلى النصوص والأحكام التشريعية في ترسيخ تلك الأفكار التغريبية وتشريعها، فلا يهمننا آراء أولئك الذين أعلنوا عداوتهم للإسلام وتشريعته واتهموها بالتخلف، فهؤلاء لم يدخلوا في الإسلام ليستندوا إليه، ولا تُعد آراؤهم من الفتاوى.
- ٣- يتناول الإنكار الصريح للأحكام، والمخالفة الصريحة للنصوص، ولا يتناول تخصيص أحكام النصوص ببعض ما تدل عليه، فهذا مما يدخل ضمن دائرة الاجتهاد الذي موضعه الأبحاث الفقهية التي تناقش المسائل والأحكام، وهو ما كُتبت فيه أبحاث وكتب كثيرة، وليس هنا موضع المناظرة فيها.

٤- يتناول الجانب الفقهي لا الجانب العملي، فلا يتناول تقصير بعض الفرق والجماعات في تطبيق بعض الأحكام الواجبة، مع عدم إنكارهم لها، فهذا لا يدخل ضمن الفتاوى والأحكام، بقدر دخوله في باب الاتجاهات الفكرية.

وفي حين كانت الحركات السابقة تخرج من الشرع من خلال ترك النص بحجة تطوير الشريعة أو الطعن في التشريع والنصوص، فإن هؤلاء يخالفون أصول الشرعية والنصوص بالاستدلال بنصوص وترك نصوص أخرى، أو بتجريح حججهم العقلية والمنطقية على نصوص بعينها، وتخصيصهم لتلك النصوص بأزمة بعينها. فهم يروجون للفكر الغربي من خلال فتاوى وأحكام فقهية، ومن خلال النصوص، ومن خلال التزام الشرع كما كان على عهد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم كما يقولون!!

وقد جعلت البحث في شقين:

الشق الأول: دراسة المسائل التي وقع فيها التغريب: وهي دراسة توصيفية لتلك الفتاوى وأدلتها، دون مناقشة للأحكام ولا لأدلتها، فهذا موضعه كتب الخلاف الفقهي. فهذا الشق هو كالتوطئة للشق الثاني.

الشق الثاني: دراسة لمجمل الاتجاه التغريبي في الفتوى: وهو غاية البحث، ويتضمن دراسة إجمالية مستنبطة - في جزء منها - من مجمل فتاوى الشق الأول.

الشق الأول: دراسة المسائل التي وقع فيها التغريب:

فيما يلي سرد ببعض تلك الفتاوى التي شاعت خلال القرن الماضي ووقع فيها التغريب من بعض المفتين:

- ١- إباحة ربا البنوك.
- ٢- عدم وجوب الحجاب.
- ٣- سفر المرأة دون محرم.
- ٤- تحريم تعدد الزوجات.
- ٥- إنكار الجزية.
- ٦- إنكار العمل بالحدود.
- ٧- إنكار فرضية الجهاد.

الفتوى الأولى: إباحة ربا البنوك:

بدأت تلك الفتوى بجمال الدين الأفغاني بإباحة الربا غير المضاعف^(١)، ثم محمد عبده الذي أباح الربا الداخلي تفادياً للاستدانة بالربا من الأجانب^(٢)، ثم سار على دربهم محمد رشيد رضا بعدم تحريم الربا غير

(١) نابغة الشرق جمال الدين الأفغاني، محمود أبو رية (القاهرة: ٢٠٠٦م) ص ٩٨.

(٢) تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، محمد رشيد رضا (القاهرة: ١٩٣١م) ١/ ٩٤٤.

المضاعف^(٣)، ومن المتأخرين محمد أبو زيد الذي يجعل الربا المحرم «الربح الزائد عن حده في رأس المال، وتقدره كل أمة بعرفها»^(٤)، وعبد الله العلايلي الذي يعد ربا البنوك من أجرة السمسة^(٥)، ود. محمد سيد طنطاوي في الفتوى (٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦/١٣٣) بتاريخ (٢١/٣/١٩٩١م)^(٦) التي عد فيها ربا البنوك من تحديد الربح الجائز شرعاً، ود. علي جمعة برقم (٣٠٧)، لسنة (٢٠١٠م)، حيث عد فوائد البنوك من المسائل المختلف فيها، والخروج من الخلاف يكون بتقليد من أجاز^(٧)!!!

وسأفرد رأي د. محمد سيد طنطاوي بالتفصيل؛ فقد حرم فوائد البنوك في الفتوى برقم (٢٧٩/١٢١) بتاريخ (٨/١٠/١٩٨٧م) - يوم أن كان مفتياً للديار المصرية - ونصها: «أما عن إيداع مبلغ من رصيد الجمعية أحد البنوك كوديعة ذات عائد محدد، فنفيد بأن الفوائد المحددة مقدماً على المبالغ التي تودع في البنوك عامة أو بدفاتر البريد قد وصفها القانون بأنها قرض بفوائد، فتكون من أنواع ربا الزيادة المحرم في الإسلام بالكتاب والسنة والإجماع. ومن ثم فلا يجوز إيداع هذه المبالغ مقابل عائد محدد كل ستة شهور»^(٨)، وكذا برقم (٩٧/١٢٣) بتاريخ (١٣/٤/١٩٨٨م)، ونصها: «الاستثمار بإيداع الأموال في البنوك بفائدة محددة مقدماً زمنياً ومقداراً من قبيل الربا؛ إذ تكون الفائدة من ربا الزيادة المحرم شرعاً»^(٩)، وقد صدرت له عدة فتاوى مسجلة مشابهة برقم (٤١/١٢٤)، وبتاريخ (١٥/يناير/١٩٨٩م) وتاريخ (٢٠/يناير، ١٩/فبراير، ٢٠/مارس) من نفس العام.

ونلاحظ هنا عدة أمور نلخصها فيما يلي:

- ١- التناقض الواضح في الفتوى من ذات الشخص، إذ كيف يكون ربا البنوك محرماً ومباحاً في ذات الوقت؟!؟
- ٢- إذا كان قد رجع عن فتواه السابقة، فلماذا لم يصرح بخطأ فتواه السابقة عند إصداره لفتواه اللاحقة؟!؟
- ٣- إذا قلنا بتغير الأحكام بتغير الأزمان، فما علة تغير الحكم وتبدله؟!؟
- ٤- لم نجد من وسائل الإعلام أدنى التفاتة تجاه فتاوى تحريم ربا البنوك الكثيرة، في مقابل الزخم الإعلامي الكبير الذي وجدناه في فتوى الإباحة!!

وهذا يدل بوضوح على اضطراب فتاوى إباحة الربا، واتساقها مع الحركة التغريبية الجارفة في العالم الإسلامي في تلك الفترة، وعدم استنادها للنصوص والأصول الشرعية في الفتوى.

(٣) تفسير المنار، محمد رشيد رضا (القاهرة: ١٣٧٣م) (٤/١٢٣)، (١٠/٩٤٤).

(٤) الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن، محمد أبو زيد الدمنهوري (القاهرة: ١٩٣٠م) ص ٥٣.

(٥) أين الخطأ، عبد الله العلايلي (بيروت: ١٩٧٨م) ص ٦٨-٦٩.

(٦) الفتاوى الإسلامية، دار الإفتاء المصرية، أعلام المفتين في السنوات ١٨٩٥م - ١٩٩٦م (٤٧/٣٤٧ - ٣٧١).

(٧) المصدر السابق علي جمعة (٣٥/٨١ - ٨٢).

(٨) الفتاوى الإسلامية، دار الإفتاء المصرية، أعلام المفتين في السنوات ١٨٩٥م - ١٩٩٦م (٣/١١٥).

(٩) المصدر السابق أعلام المفتين في السنوات ١٨٩٥م - ١٩٩٦م (١٧/٢٤٧ - ٢٤٩).

الفتوى الثانية: عدم وجوب الحجاب:

مع أن قاسم أمين هو أول من أثار ضجة كبيرة ضد الحجاب، إلا أن دوره الفقهي في هذه المسألة كان قاصراً للأسباب التالية:

١- اقتصر دوره على نزع الصفة الشرعية للحجاب دون أي دليل شرعي، ثم مناقشته من منظور تاريخي فلسفي مجرد، فصرف - بشكل مقتضب - أقوال الفقهاء إلى ما جرت العادة على كشفه وقت التشريع^(١٠)، وتجاهل ألفاظ الأمر والنهي الواردة في النصوص، وتجاهل أيضاً أن النصوص التي أوردتها متأخرة كثيراً عن عصر التشريع، وهذا ينقض نظرتة التاريخية للموضوع.

٢- اختصاصه أدبي خالص، ولم يكن اختصاصه شريعياً، وهذا جعل معالجته للموضوع أدبية فلسفية مجردة، وفيها خلط واضح بين قضية الحجاب والاختلاط.

٣- فوجئت أنه يناقش قضية كشف الوجه والكفين فقط لا غير، على خلاف ما يُشاع عنه، فقد قال: «لو أن في الشريعة الإسلامية نصوصاً تقضي بالحجاب على ما هو معروف الآن عند بعض المسلمين لوجب عليّ اجتناب البحث فيه، ولما كتبت حرفاً يخالف تلك النصوص مهما كانت مضرّة في ظاهر الأمر؛ لأن الأوامر الإلهية يجب الإذعان لها بدون بحث ولا مناقشة، لكننا لا نجد نصّاً في الشريعة يوجب الحجاب على هذه الطريقة المعهودة... لا ريب أن ما ذكرنا من مضار التحجّب يندرج في حكمة إباحة الشرع الإسلامي لكشف المرأة وجهها وكفيها، ونحن لا نريد أكثر من ذلك»^(١١). وهذه قضية خلافية خارج موضوع بحثي، وإنما بحثي قاصر على الإنكار التام للحجاب.

ونجد من كلامه كيف أن الاتجاه الحداثي وتقليد الغرب كان حجر الأساس في وجهة نظره، فقد قال: «الحجاب الموجود عندنا ليس خاصاً بنا، ولا أن المسلمين هم الذين استحدثوه، ولكنه كان عادة معروفة عند كل الأمم تقريباً ثم تلاشت طوعاً لمقتضيات الاجتماع، وجرياً على سُنّة التقدّم والترقي، وهذه المسألة المهمة يلزم البحث فيها من جهتها الدينية والاجتماعية»^(١٢).

فوضع رأيه ثم قام بتطويع النصوص لتناسب رأيه التقدمي كما يراه، لكنه في الحقيقة لم يكن يناقش في معظم بحثه قضية الحجاب، وإنما كان يناقش قضية الاحتجاب عن الرجال (الاختلاط)، وهو خارج موضوع بحثي أيضاً، ولا أدري ما دافعه في استخدام لفظ «الحجاب»، مما أشكل على كثير من أبناء عصره، وبالأخص عبارات من مثل قوله: «وإذا أراد القارئ أن يتبيّن صحّة ما أسلفته من مضار الحجاب على وجه لا يبقى للريب

(١٠) انظر: تحرير المرأة، قاسم أمين، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ص ٣٩-٤٠.

(١١) المصدر السابق، ص ٣٩، ٤٢.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٣٨.

معه مجال فيما عليه إلا أن يقارن بين امرأة من أهله تعلّمت، وبين أخرى من أهل القرى أو من المتجرات في المدن لم يسبق لها تعليم»^(١٣)، ثم يتكلم عن عجز المتعلمة التي لا تتخالط الرجال، وقدرة الجاهلة المخالطة للرجال على تدبير أمور نفسها.

لنجد في الحقيقة أن من برز في تلك الفتوى من المختصين بالعلوم الشرعية هو الدكتور حسن الترابي ومن المستدلين بالنصوص الشرعية حسين أحمد أمين، فيري أن الحجاب خاص بزوجات النبي صلى الله عليه وسلم، فاستدل الدكتور الترابي بأن سياق آيات الأحزاب كله في زوجات النبي صلى الله عليه وسلم مغفلاً للنصوص الأخرى في الحجاب^(١٤)، ثم زاد الثاني بادعاء وجود عدد من الصحابيات السافرات دون نكير، وباتهام المفسرين الأوائل بمجموعة من الاتهامات المترتبة: فاتهمهم بأن أصولهم فارسية، وبتأثرهم بالحجاب الكثيف هناك قبل الإسلام، وأنهم طالبوا المرأة بأكثر مما طالبها به القرآن، ففرضوا على كل النساء ما فرضه القرآن على نساء النبي صلى الله عليه وسلم^(١٥)!!

ومن أعجب ما كتبت في هذا المجال كلام خالص جلبي حيث قال: «عند سكان أستراليا الأصليين تتدلى أثناء النساء بدون أن تثير الفتنة. وفي كهوف الفلبيين يعيش الناس رجالاً ونساء مع أطفالهم في حالة عري كامل فلا يصيح واعظهم: إن هذا مخل بالأخلاق. وبالمقابل فإن كشف (يد) امرأة متلفعة بالسواد من مفرق رأسها حتى أخمص القدم في بعض المناطق من العالم العربي يثير الشهوة عند رجال يعيشون في حالة هلوسة جنسية عن عالم المرأة»^(١٦).

وبمناقشة عقلية بحتة لتلك الفتوى، وبعيداً عن الاستدلال الفقهي بالنصوص فإننا نجد ما يلي:

١- وجود بعض النساء السافرات لا يعني عدم وجود الحجاب أو وجوبه، وإنما يدل على حرية الناس في التمسك وعدمه بالأحكام التعبدية.

٢- إذا كان الحجاب غير واجب، فهل كانت الصحابيات مبتدعات ومخالفات للشريعة بارتدائهن الحجاب!!؟

٣- الآثار المثبتة لوجود الحجاب في العصر النبوي تؤكد أنه ليس متأخراً كما يزعم الباحثون، فعن أم سلمة رضي الله عنها قالت: «لَمَا نَزَلَتْ: ﴿يُدْرِيكَ عَلَيْهِنَّ مِنَ جَلْبِيهِنَّ﴾ [سورة الأحزاب: ٥٩] خَرَجَ نِسَاءُ الْأَنْصَارِ كَأَنَّ عَلَى رُءُوسِهِنَّ الْغُرَبَانَ مِنَ الْأَكْسِيَّةِ»^(١٧).

ومع أن هذا النص يمثل سبب نزول للآية، لكننا ناقش القضية من الجانب التاريخي المجرد، من حيث

(١٣) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(١٤) المرأة بين الأصول والتقاليد، حسن عبد الله الترابي (الخرطوم: ٢٠٠٠م) ص ١٤.

(١٥) دليل المسلم الحزين، حسين أحمد أمين (القاهرة: ٢٠٠٧م) ص ٢٦٦.

(١٦) جدلية الشيعي والسني، د. خالص جلبي، جريدة الشرق الأوسط، ٣/٧/٢٠٠٢م - ٤/٢٢/١٤٢٣هـ، ع ٨٦١٨.

(١٧) سنن أبي داود في كتاب اللباس: باب في قوله تعالى: ﴿يُدْرِيكَ عَلَيْهِنَّ مِنَ جَلْبِيهِنَّ﴾، برقم (٤١٠١).

زيف دعوى عدم وجود الحجاب في عصر التشريع. وهنا يبرز السؤال العلمي المجرد: ما مبرر تزييف التاريخ والوقائع لإبطال فرضية الحجاب إلا الانجراف مع التيار التغريبي الجارف!!؟

٤- نجد في كلام الأستاذ خالص جليبي أن دعاة التغريب يعتمدون في نشر آرائهم واجتهاداتهم على كلام إنشائي عاطفي لا يتضمن تقريراً لأحكام، ولا استدلالاً بنصوص. لكنه كلام قوي التأثير على عوام الناس، وإن كان لا يغني عن الحق شيئاً.

الفتوى الثالثة: سفر المرأة دون محرم:

وقد أفتى بذلك د. محمود عكام، واستدل بحديث: «والله ليتمن الله هذا الأمر حتى تسير الطعينة وحدها من صنعاء إلى حضرموت»^(١٨).

ونلاحظ على هذه الفتوى ما يلي:

١- لم أجد الحديث الذي استشهد به الكاتب، وإنما هما حديثان:

- حديث عدي بن حاتم رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لَيَنْصُرَنَّكُمْ اللهُ تَعَالَى، وَلَيُعْطِيَنَّكُمْ -أَوْ لَيَفْتَحَنَّ لَكُمْ-، حَتَّى تَسِيرَ الطَّعِينَةُ بَيْنَ الْحِيرَةِ وَيَتْرَبَ إِنَّ أَكْثَرَ مَا تَخَافُ السَّرَقَ عَلَى ظِعْمَتِهَا»^(١٩).

- حديث خباب بن الأرت رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «وَالله لَيَمَنَّ هَذَا الأَمْرَ حَتَّى يَسِيرَ الرَّابِئُ مِنْ صَنْعَاءَ إِلَى حَضْرَمَوْتَ لَا يَخَافُ إِلاَّ اللهُ أَوْ الذُّبَّ عَلَى عَنَمِهِ وَلَكِنَّكُمْ تَسْتَعْجِلُونَ»^(٢٠). ولا ذكر للمرأة ولا للطعينة في هذا الحديث.

ولم أجد كلمة «وحدها» في كل روايات الحديثين، فالحديث يتكلم عن خوف المرأة، لا عن وجود الرفقة وعدمها.

٢- هذه الفتوى لم يكثر اللغظ بها في زماننا؛ لأنه شاع بين الناس أن يفعلوا ما بدا لهم في مثل تلك القضايا، ولا يسألون إلا إذا ترتب على الخلاف في المسألة نزاع في التزامات مالية.

٣- قد حمل القائلون بهذا القول الحكم على الزمن بدلاً من المسافة التي وردت في الحديث: «لَا تُسَافِرُ الْمَرْأَةُ مَسِيرَةَ يَوْمَيْنِ إِلاَّ وَمَعَهَا زَوْجُهَا أَوْ ذُو مُحْرَمٍ»^(٢١).

(١٨) الفتوى رقم (٥٤٥) من فتاوى الموقع على صفحته الرسمية على النت على الرابط التالي:

<http://www.akkam.org/?type=1330t>

(١٩) سنن الترمذي في كتاب تفسير القرآن: باب سورة فاتحة الكتاب، برقم (٢٩٥٣)، ومسنند أحمد في بقية حديث عدي بن حاتم من مسند الكوفيين، برقم (١٩٣٨١)، واللفظ له.

(٢٠) صحيح البخاري في كتاب المناقب: باب علامات النبوة في الإسلام، برقم (٣٤١٦).

(٢١) المصدر السابق كتاب الإحصار وجزاء الصيد: باب حج النساء، برقم (١٧٦٥)، وصحيح مسلم في كتاب الحج: باب سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره، برقم (٣٣٢٦).

وقد تفاوتت اتجاهات القائلين بهذه الفتوى بين الاتجاه التغريبي أسوة بالمرأة الغربية، وبين اتجاه اتباع الهوى في أنهم علقوا حكم السفر دون محرم على الزمن، فأباحوا سفرها إلى آخر نقطة من الكرة الأرضية دون محرم، لكنهم أبقوا حكم قصر الصلاة والفطر في السفر على ضابط المسافة، ولو كان السفر نصف ساعة بالسيارة إلى قرية قريبة منهم.

الفتوى الرابعة: تحريم تعدد الزوجات:

لم أر من خلال بحثي القاصر فتاوى صريحة بتحريم التعدد شرعاً، لكنني أدرجت هذه المسألة بسبب وجود ثلاث دول إسلامية يمنع قانونها تعدد الزوجات بشكل قطعي، وهي: تونس، وتركيا، وأذربيجان، إضافة إلى كردستان العراق. فجعلت التحريم واقعاً من خلال تشريعاتها، ومع ذلك فإنه يوجد أكثر من ١٨٧ ألف حالة تعدد للزوجات في تركيا^(٢٢)، فالناس عملياً تخالف القانون ولا تعمل به.

وهذه القوانين بالإضافة لمخالفتها لإجماع المسلمين على إباحة تعدد الزوجات، فإننا نلاحظ أنها لم تؤثر على حياة الناس، وأصبحت القوانين - والتي هي أقوى من الفتوى - في حكم المعدوم من خلال سلوك الناس وتطبيقهم.

الفتوى الخامسة: إنكار الجزية:

الغريب أن المسلمين يدفعون اليوم من الضرائب والمكوس أضعاف مبلغ الجزية، ويجب عليهم من التكاليف الشرعية من بذل الزكاة والنفس ما لا يجب على غيرهم، في حين أن الوجوب على غيرهم هو وجوب قانوني فقط، لا وجوباً شرعياً.

لكن منهج هذا البحث هو تقرير وقائع الشذوذ الفقهي التي انساق أصحابها وراء التغريب، وليس مناقشة الأحكام وتقديرها.

يطرح هذه الفتوى فهمي هويدي فيجعل الجزية حكماً خاصاً عممه الفقهاء، ليخلص إلى أن «موضوع الجزية بحد ذاته لم يعد وارداً في العصر الحديث»^(٢٣)، مع أن حديث النبي صلى الله عليه وسلم نص على أن يبطل الجزية يكون عند نزول عيسى عليه السلام، فعن أبي هريرة رضي الله عنه يقول: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَيُوشِكَنَّ أَنْ يَنْزَلَ فِيكُمْ ابْنُ مَرْيَمَ حَكَمًا مُقْسِطًا؛ فَيَكْسِرَ الصَّلِيبَ، وَيَقْتَلَ الْخَنْزِيرَ، وَيَضَعَ الْجَزْيَةَ، وَيَفِيضَ الْمَالَ حَتَّى لَا يَقْبَلَهُ أَحَدٌ»^(٢٤).

(٢٢) دراسة قامت بها جامعة "حجامة" في أنقرة عام ٢٠١١م: <http://serrakaracam.blogspot.com.tr/2011/06/cok-eslilik-dinler-ve-bireysel-haklar.html>

(٢٣) مواطنون لا ذميون، فهمي هويدي ص ١٢٨-١٢٩، ١٤٤.

(٢٤) صحيح البخاري في كتاب البيوع: باب قتل الخنزير، برقم (٢١٠٩)، وصحيح مسلم في كتاب الإيمان: باب نزول عيسى بن مريم حاكماً بشريعة نبينا محمد، برقم (٤٠٦).

وقد أطال فهمي هويدي في بيان خلاف الفقهاء في حكمة تشريع الجزية ولماذا شُرعت؟^(٢٥) وغفل عن أنها اجتهادات فقهاء لا نص عليها، فلا ترقى لتكون علة شرعية يزول الحكم بزوالها.

وعليه: فكون الجزية أصبحت جزءاً من النفقات التي يدفعها في زماننا المسلمون وغيرهم لتمويل جهاز الدولة عموماً، أو لتمويل الجهاز العسكري خصوصاً^(٢٦)، لا يعني إنكار الحكم للدفاع عن الإسلام في وجه الهجوم الغربي على التشريعات الإسلامية، فهذه العبارات لا تعدو كونها تبريرات وحكم تشريع لا أكثر ولا أقل، وليست علة حكم لئبني عليها بإبطال الحكم.

وأعجب ما استدلل به هو استبدال عمر رضي الله عنه الزكاة المضاعفة بالجزية^(٢٧)، فالزكاة أكثر من الجزية دون تضييف، فكيف إذا تم تضييفها؟! وغاية ما يستدل به هو جواز تغيير اسمها، وجواز مضاعفة الجزية أضعافاً مضاعفة، وهذا يخالف مقصود هؤلاء الباحثين!!

الفتوى السادسة: إنكار العمل بالحدود:

فقد أفتى عدد من الحدائين بأن الحدود «لا يلجأ إليها إلا عند اليأس مما عداها»^(٢٨)، وجاء بهذا الرأي عبد الله العلابي ومحمد أبو زيد^(٢٩)، وأول حسين محمد أمين آية السرقعة على أنها مجاز، وأنه حكم قابل للتبديل مع الزمن^(٣٠).

وبعد فشل تلك الدعوات ظهر تيار جودت سعيد الذي اقتصر على إنكار حد الردة، وتبعه فيه تلميذه وصهره خالص جلبي^(٣١).

ونلاحظ من تلك الآراء والفتاوى ما يلي:

- ١- تعليق حكم الحدود على الإياس من غيرها لا دليل شرعي عليه.
- ٢- اعتاد أنصار التيار التغريبي العبث بالألفاظ ودلالاتها لتوافق أهواءهم وآراءهم، فيجعلون الحقيقة

(٢٥) مواطنون لا ذميون، فهمي هويدي (القاهرة: ١٩٩٩م) ص ١٣١-١٣٧.

(٢٦) وهو ما يراه د. فتحي عثمان من جواز إسقاط الجزية في مقابل دفعهم للزكاة والضرائب المحدثه معاً في بحثه «مراجعة الأحكام الفقهية الخاصة بوضع غير المسلمين»، فهو تغيير للإسم فقط. بينما تمسك فهمي هويدي في كتابه «مواطنون لا ذميون» ص ١٤٤ بالشق الأول وهو إسقاطها ولم يركز على الشق الثاني الذي يكلفهم بالأمرين وجوباً.

(٢٧) مواطنون لا ذميون، فهمي هويدي ص ١٤٢-١٤٤.

(٢٨) أين الخطأ، عبد الله العلابي ص ٩١.

(٢٩) الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن ص ٢٧٤.

(٣٠) دليل المسلم الحزين، حسين أحمد أمين ص ٥٤، ٢٦٣-٢٦٤.

(٣١) سيكولوجية العنف واستراتيجية الحل السلمي، د. خالص جلبي (بيروت ودمشق: ١٩٩٨م) ص ١٢٦-١٢٧.

مجازاً، ويجعلون المجاز حقيقة، ويخصصون العام، ويعممون الخاص، دون أدنى دليل من شرع أو عقل أو لغة!!

٣- عندما يعجز أنصار التيار التغريبي عن إبطال كامل الأحكام فإنهم لا يقصرون في إبطال ما أمكنهم منها، وكأن إبطال الأحكام وتبديلها غاية في ذاته عند أتباع هذا الاتجاه.

٤- حيث إن هذا الحكم منوط بالحاكم دون غيره، فلا يمكننا مناقشة تطبيقه في زماننا، في ظل تغيب كامل للفقهاء الجناي في كامل العالم الإسلامي.

الفتوى السابعة: إنكار فرضية الجهاد:

تبني هذه الفكرة القاديانيون حتى قال زعيمهم: «من الحرام على المسلمين أن يتمرّدوا على الحكومة الإنجليزية التي تحكم الهند»^(٣٢)، بل خصص كتاباً كاملاً في ذلك!!

ولا تهمننا تعليقاته الغربية في هذا، لكنها كانت من أشد الفتاوى في هذا المجال. وبعد أن اندثرت هذه الفكرة ظهرت ثلاثة اتجاهات في هذا المجال:

الاتجاه الأول: حصر الجهاد في جهاد الدفع فقط دون جهاد الطلب، وهو في المحصلة اجتهاد يخصص حكماً شرعياً ولا يبطله، وهذا خارج عن موضوع بحثي، فهو لا يتناول المؤولين للجهاد ببعض جوانبه، فهذا مع شناعته أحياناً، إلا أنه يدخل في أبواب الاجتهاد التي يسعنا قبول بعضها بعضاً فيها، ولكنه يتناول المنكرين للأحكام ومبطليها. ومع ذلك، فإنا لست القائلين بهذا القول فعلوا ما قالوا به، فجاهدوا جهاد الدفع الذي حصروا الجهاد فيه^(٣٣).

الاتجاه الثاني: جماعات و فرق لا تنكر الجهاد، لكنها تتجنب الحديث في الجهاد وأحكامه، وتنتهي أتباعها عنه بحجة أولوية تركية النفس التي لا تنتهي عندهم، وهو أيضاً خارج عن موضوع بحثي؛ لأنه في الأفعال وليس في الأحكام.

الاتجاه الثالث: يعمم مفهوم الجهاد ليشمل حماية المخالف ودفع كل الظلم، فيدخل فيه القتال مع المشركين ضد المسلمين الظالمين، وأنه لو التقى مسلم وكافر بسيفيهما فالإثنان في النار، وتبناه د. خالص جلبي، والذي فهم من مجموع النصوص ما لم يفهمه الصحابة رضي الله عنهم كما قال^(٣٤).

وفي هذا الاتجاه تبرز عدة إشكاليات:

(٣٢) انظر كتاب «الحكومة الإنجليزية والجهاد» لمرزا غلام أحمد القادياني (لندن: ٢٠١٣م).

(٣٣) انظر ناذج للكتب القائلة بذلك في: روح الجهاد وحقيقته في الإسلام، محمد فتح الله كولن (القاهرة: ٢٠٠٨م)، والجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نارسه، محمد سعيد رمضان البوطي (دمشق: ١٩٩٣م).

(٣٤) سيكولوجية العنف واستراتيجية الحل السلمي، خالص جلبي ص ١٤-١٦، ١٧٢، ١٩٨.

١- تميم الأحكام الفقهية بإزالة كل ضوابط الجهاد التي تميزه عن باقي أنواع القتال الأخرى.

٢- تميم ضابط الظلم الذي يفسره الإعلام الغربي بما يتوافق مع مصالحه، فيصبح جهادنا معارك خالصة لمصلحة الغرب ومصلحة عدونا كما حصل في حرب العراق الأخيرة!! والبداية كانت مجموعة فتاوى فضفاضة عاتمة تتجاهل قوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِيَارِكُمْ إِنِ اسْتَظَلُّوا﴾ [سورة البقرة: ٢١٧]!!

٣- هذا الاتجاه لم ينكر الجهاد صراحة، لكنه يقرر قاعدة القاديانيين ذاتها، حيث يقول خالص جلبي: «وأهم ما في التحرير: تحرير النفس من كراهية الإنجليز قبل رحيلهم»^(٣٥).

الشق الثاني: دراسة لمجمل الاتجاه التغريبي في الفتوى:

تحذير الشريعة من التغريب الفقهي:

الحقيقة إن الخروج عن أوامر النصوص بهدف اتباع الغرب (التغريب الفقهي) هو نوع من أنواع الابتداع المذموم في الدين، ولا يغير حقيقته اختلاف دافع الابتداع، ولا كونه في الأحكام الفقهية. وقد وردت نصوص عدة تحذر من الابتداع في الدين، منها:

١- عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ فِيهِ فَهُوَ رَدٌّ»^(٣٦).

٢- عن العرابص بن سارية رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن عبدًا حبشيًّا، فإنه من يعش منكم بعدى فسرى اختلافًا كثيرًا، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين، تمسكوا بها وعصوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة»^(٣٧).

والذي يهمننا في زمن شيوع الجهل هو كيفية التمييز بين الصواب والخطأ في الفتاوى الفقهية، وعدم الانخداع ببريق الغرب والشرق في تلقي الفتاوى والآراء في زمان الفتن، وبالأخص مع احتمال وقوع الزلزل من العالم. كل هذا يختصره معاذ بن جبل رضي الله عنه في الحديث الموقوف بقوله: «إِنَّ مِنْ وَرَائِكُمْ فِتْنًا يَكْثُرُ فِيهَا

(٣٥) الصيام كتدريب على عدم ممارسة العنف، د. خالص جلبي، جريدة الرياض، الخميس ٨/١/١٩٩٨م - ٩/٩/١٤١٨هـ، السنة ٣٤، ع ١٠٧٩٠، وذات الفكرة كررها في مقال «دورات التحكم الداخلي»، جريدة الاتحاد الإماراتية ص ٣٩، ٢٤/٧/٢٠١٣م - ١٥/٩/١٤٣٤هـ، السنة ٤٤، ع ١٣٨٩٧.

(٣٦) صحيح البخاري، في كتاب الصلح: باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود، برقم (٢٥٥٠)، وصحيح مسلم في كتاب الأفضية: باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور، برقم (٤٥٨٩).

(٣٧) سنن أبي داود، في كتاب السنة: باب في لزوم السنة، برقم (٤٦٠٧).

المَالُ، وَيُفْتَحُ فِيهَا الْقُرْآنُ حَتَّى يَأْخُذَهُ: الْمُؤْمِنُ وَالْمُنَافِقُ وَالرَّجُلُ وَالْمَرْأَةُ وَالصَّغِيرُ وَالْكَبِيرُ وَالْعَبْدُ وَالْحُرُّ، فَيُوشِكُ قَائِلٌ أَنْ يَقُولَ: مَا لِلنَّاسِ لَا يَتَّبِعُونِي وَقَدْ قَرَأْتُ الْقُرْآنَ؟! مَا هُمْ بِمُتَّبِعِي حَتَّى أَتْبَدِعَ لَهُمْ غَيْرَهُ. فَإِيَّاكُمْ وَمَا أُتْبَدِعَ، فَإِنَّ مَا أُتْبَدِعَ ضَلَالَةٌ. وَأَحَدُكُمْ زَيْغَةُ الْحَكِيمِ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ قَدْ يَقُولُ كَلِمَةَ الضَّلَالَةِ عَلَى لِسَانِ الْحَكِيمِ، وَقَدْ يَقُولُ الْمُنَافِقُ كَلِمَةَ الْحَقِّ».

فقيل لمعاذ: ما يذريني رحمك الله أن الحكيم قد يقول كلمة الضلالة، وأن المنافق قد يقول كلمة الحق؟

قال: «بلى اجتنب من كلام الحكيم المشتهرات التي يقال لها: ما هذه؟ ولا يثنيك ذلك عنه، فإنه لعله أن يراجع. وتلق الحق إذا سمعته فإن على الحق نورا»^(٣٨).

دوافع الحركة التغريبية في الفتوى:

نجد من خلال الفتاوى السابقة أن دوافع المفتين في الحركة التغريبية تتنوع بين الآتي:

١- الدفاع عن الإسلام في وجه الهجمة الغربية بنفي موضع الهجوم، فإذا هاجم الغرب الحجاب نجد بعض المفتين ينكر وجود الحجاب دفاعاً عن الإسلام!!

٢- التجديد في الدين لجعله موازياً ومكافئاً للفكر الغربي الذي يرونه متطوراً في نظرهم، فيخلطون بين التجديد باستنباط الأحكام المناسبة للمسائل الجديدة الطارئة، وبين التحريف بتغيير الأحكام الثابتة التي استقر عليها التشريع، فينحون بذلك إلى إنشاء تشريع جديد من حيث لا يشعرون.

٣- الضعف العلمي وعدم التمييز بين الصواب والخطأ في الاستنباط، وبالتالي يسرون على الخط العام لـ «التحريف» الذي أطلق عليه غيرهم اسم «التجديد»، ويقتنعون قناعة تامة بفتاويهم الخاطئة. وبالأخص الفتاوى الصادرة من الشباب المندفع وغير المختص بالعلوم الشرعية رغبة في الظهور والشهرة، وبتشجيع من وسائل الإعلام، التي سعت جاهدة إلى «تغريب الفتوى»، وفتح الطريق وإفساح مجالس الإفتاء في الإعلام أمام هؤلاء المتعالمين»^(٣٩).

٤- الاعتقاد بانحراف شرائع الإسلام ابتداء من العصور الأولى، وأن المسلمين اجتمعوا على ضلالة، وأن عقول الناس لم تفتتق عبر العصور لكشف هذا الانحراف، وأنهم وحدهم نبغوا لكشف هذا الانحراف

(٣٨) المصدر السابق برقم (٤٦١١).

(٣٩) الإفتاء بين التفويض والتفويض، عبد الله بن فهد الواكدي، خطبة جمعة في جامع الواكدي - حائل، ١٠/٩/١٤٣١هـ - ٢٠/٨/٢٠١٠م:

<http://www.shmmr.net/vb/threads/75184-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%81%D8%AA%D8%A7%D8%A1-%D8%A8%D9%8A%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%82%D9%88%D9%8A%D8%B6-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%81%D9%88%D9%8A%D8%B6?s=08c417580135238827f598d2c51bb739>

المزعوم. وبعضهم صرح بذلك، وبعضهم يوحي به من خلال مخالفته للواقع المستمر لقرون باستنتاجات واتهامات مترابطة غريبة.

لنرى إضافة لما سبق أثناء البحث عبارة كالتالي قالها الدكتور فهمي هويدي: «إذا كان الدين من صنع الله ووحيه، فإن الفقه يظل من صنع التاريخ»^(٤٠).

توصيف عام للفتاوى التغريبية:

تتصف الفتاوى التغريبية بالملامح التالية:

- ١- تركزت على المجالات الاجتماعية والاقتصادية، وحتى فتاواهم فيما يتعلق بالحدود تصب نتائجها في الجانب الاجتماعي وفتحت بنية المجتمع.
- ٢- كانت في بدايتها مكتوبة في مؤلفات وفي فتاوى نصية، ثم أصبحت فيما بعد فتاوى ارجالية في الجرائد أو على وسائل الإعلام في الغالب. مما يجعل توثيقها أصعب، كما يجعل تأثيرها آنياً لا يستمر.

توصيف عام للقائلين بالفتاوى التغريبية:

يتصف القائلون بالفتاوى التغريبية بالصفات التالية:

- ١- شذوا عن أهل زمانهم من العلماء وطلبة العلم، وانتقلت فتاواهم عبر الأجيال في سلاسل من الشذوذ جيلاً بعد جيل، فكل تلميذ ينقل عن أستاذه الذي تأثر بأفكاره فهو يكررها بحرفيته. ولم تلق أي فتوى من تلك الفتاوى صدى أو انتشاراً بين الناس، ولا بين طلبة العلم خارج سلسلة الشذوذ.
- ٢- غالبيتهم من غير المختصين، فهم مجرد مفكرين إسلاميين، وأحياناً مجرد مفكرين لا يتبعون الاتجاه الإسلامي، بل بعضهم يتبع الاتجاه الحداثي أو العلماني ويفتون ويستشهدون بالنصوص.

تاريخ الحركة التغريبية الفقهية:

بدأت الحركة التغريبية فكرية بالتزامن مع خروج الاحتلال من العالم الإسلامي، وكانت تدعو لدخول ركب الحضارة بتقليد الغرب في المظاهر السلوكية الخارجية.

فلما لم تلق قبولاً جيداً من الناس بسبب التدين الفطري عند المسلمين بدأ أرباب تلك الدعوات بنشر التبريرات الفقهية لأفكارهم لترويجها بين الناس، كما رأينا في عدد من الفتاوى السابقة.

وكانت التبريرات في معظمها مرتبطة بالفروع كما رأينا سابقاً، وذلك بتبرير كل مسألة فقهياً بشكل منفرد عن المسألة الأخرى.

إلى أن ظهر اتجاه جديد، وهو الاستدلال بالمقاصد مجرداً عن القياس، وهو أول عمل تأصيلي لحركة

(٤٠) مواطنون لاذميون، فهمي هويدي ص ٨.

التغريب الفقهي، يقول محمد عابد الجابري: «أما في أصول الفقه فلم يكن من الممكن أن يتبلور مفهوم «الكلي» في أرجائه؛ لأن ما كان يؤسس أصول الفقه هو القياس، والقياس هو حمل جزء على جزء حملاً يبحث له عما يبرره بالسبر والتقسيم»، ثم يعززون ذلك المنهج الأصولي باتهام الإمام الشاطبي بتبنيه في كتابه الموافقات^(٤١).

«ثم يعرض الحداثيون آراءهم الفقهية في مسائل الحرية وأحكام المرأة والجهاد والعلاقة بغير المسلم وأهل الذمة والحدود الجنائية الخ، ويزعمون أن هذا كله بناءً على تفتنهم واستعمالهم لمقاصد الشريعة التي بشر بها الشاطبي وقّعدها وأصلها في موافقاته، ويُعيدون ويبدؤون بإطراء الشاطبي. ويعرف أهل الخبرة بالفقه وأصوله أن الشاطبي لا علاقة له البتة بهذه الآراء التغريبية في مسائل الحرية والمرأة والجهاد والحدود الخ؛ لأن الشاطبي أصلاً من صقور المحافظة المذهبية في الفقه الإسلامي، وكلامه الكثير المنتشر في التعظيم البالغ لأئمة السلف واتباعهم، وتعظيم قاعدة «سد الذرائع»، وكلامه في التخليط على جعل الخلاف حجة، والتشديد في منع تتبع رخص المذاهب، والفتيا بمشهور المذهب فقط، والتأكيد على اعتبار الجزئيات الشرعية وعدم إهمالها باسم الكليات، وتقديم المصالح الأخرى على الدنيوية، وتقديم النقل على العقل، وأن كل الأحكام تغطيها النصوص الشرعية، وتعظيم الشاطبي لمرجعية العالم وأن «المفتي قائم في الأمة مقام النبي»^(٤٢) عنده، وتحذيره من الاعتراض على الكبار من أهل العلم، وتحقيره للفلسفة، الخ. حتى إنه نُسب إلى التشدد والتعسير في الفتيا الفقهية وروى بنفسه هذه التهمة»^(٤٣)، فقال رحمه الله كأنه يرد على المتهمين له اليوم: «وَتَارَةً حَمَلٌ عَلَيَّ التَّرَامِ الْحَرْجِ وَالتَّنَطُّعِ فِي الدِّينِ، وَإِنَّمَا حَمَلَهُمْ عَلَيَّ ذَلِكَ أَنِّي التَّرَمْتُ فِي التَّكْلِيفِ وَالْفُتْيَا الْحَمَلُ عَلَيَّ مَشْهُورِ الْمَذْهَبِ الْمُلتَزِمِ لَا أَتَعَدَّاهُ، وَهُمْ يَتَعَدُّونَهُ وَيُفْتَنُونَ بِمَا يُسْهَلُ عَلَيَّ السَّائِلِ وَيُؤَافِقُ هَوَاهُ، وَإِنْ كَانَ شَادًّا فِي الْمَذْهَبِ الْمُلتَزِمِ أَوْ فِي غَيْرِهِ، وَأئِمَّةُ أَهْلِ الْعِلْمِ عَلَيَّ خِلَافِ ذَلِكَ، وَلِلْمَسْأَلَةِ بَسْطٌ فِي كِتَابِ (المُؤَافَقَاتِ)»^(٤٤).

فعلما الأمة كلهم يأخذون بمقاصد الشريعة، فنقض رحمه الله بذلك اتهامهم له بترك القياس وترك مشهور كلام العلماء؛ لتدخل فتاوى التغريب بعد ذلك مرحلة جديدة، وهي مرحلة انتشار الوعي بين عموم الناس عن طريق وسائل التواصل الاجتماعي الحديثة في الشبكة الدولية (الإنترنت)، وانحسار دور وسائل الإعلام الحصرية التي يتحكم بها السلاطين، مما قوى مناعة الناس في مواجهة هذا الغزو الفكري بشكل تدريجي، وهو ما سنلاحظه في «نتائج حركة التغريب الفقهي في عصرنا».

(٤١) بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقديّة لنظم المعرفة في الثقافة العربية، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية ط ٩، (بيروت: ٢٠٠٩م)، ص ٥٤٧-٥٤٨.

(٤٢) انظر هذه الجملة في: الموافقات، إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، تح: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان ط ١، (الخبز: ١٤١٧هـ-١٩٩٧م)، (٥/٢٥٣)، بل جعلها مسألة مستقلة وحشد لها الأدلة.

(٤٣) كيف أسهم الإعلام الليبرالي في تعزيز شرعية الغلاة، إبراهيم بن عمر السكران، موقع صيد الفوائد، السبت ١٠/٤/٢٠١٦م- http://www.saaaid.net/Doat/alsakran/87.pdf، ص ١١.

(٤٤) الاعتصام، إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، تح: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان ط ١، (الخبز: ١٤١٢هـ-١٩٩٢م)، (٣٦/١).

نتائج حركة التغريب الفقهي في عصرنا:

مع أن الأنظمة المستغربة والإعلام الإسلامي المستغرب قد حاولا كثيراً إبراز أرباب تلك الفتاوى، ومع الضخ الإعلامي الشرقي والغربي، إلا أن نتائج الحركة التغريبية في المجال الفقهي كانت مختلفة وغريبة من وجهين:

١- بقيت فتاويهم قاصرة على أتباعهم ومريديهم، فلم تخرج إلى الشعبية بين المسلمين، بقيت شاذة كشذوذ قائلها بين غيرهم من العلماء.

٢- كانت النتيجة عكسية، فقد انتشرت المصارف الإسلامية، والحجاب، وارتفع مستوى الحشمة لدى السفارات، وقويت دعوات تحكيم الشريعة في الشارع اليوم.

إن التغريب الفكري جذري وتأثيره أكبر من التغريب الفقهي في الفروع، ومع أن اتجاههم إلى الفروع يدل على عجزهم في الهجوم في مجال الأصول، إلا أن النتائج القاصرة والعكسية السابقة تدل على إخفاق ذريع في تغريب الفروع، لا يقل عن إخفاقهم في تغريب الأصول.

وهذا يدل على انتشار الوعي العام بين المسلمين في مجال الأصول والأحكام الأساسية وارتفاع مستواه، وإن كان ضعيفاً في المجال الاختصاصي الدقيق.

وفي المحصلة فإن الشذوذ أمر لا بد منه في كل عصر، وأساس «التغريب الفقهي بالترويج لأقوال شاذة... ولن تعد فتوى شاذة تبيح لك ما شئت من المنكرات يتبرع بها كاتب متطفل على الشريعة، أو نجم دعوي متألق يستثمر في الدعوة ويتربح من الموعظة، بل وربما صدر مثل ذلك من بعض أهل العلم زلة منه عن الصواب وشذوذاً عن الحق وغفلة عما يترتب على فتواه من عظيم المفساد لمصالح شرعية يتوهمها تحت ضغط أجواء الانهزام والضعف، وكم من مفت لم يدرك خطورة فتاواه الشاذة إلا بعد فوات الأوان»^(٤٥).

المراجع والمصادر:

- الاعتصام، إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، تح: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان ط ١، (الخبر: ١٤١٢هـ-١٩٩٢م)
- أين الخطأ، عبد الله العلايلي، دار العلم للملايين، بيروت: ١٩٧٨م.
- بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية ط ٩، (بيروت: ٢٠٠٩م).
- تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، محمد رشيد رضا، مطبعة المنار، مصر: ١٣٥٠-١٩٣١م.
- تحرير المرأة، قاسم أمين، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة: د.ت.

(٤٥) البكري يحذر من خطورة التغريب الفقهي، عبد الله بن عمر البكري، جريدة الوطن القطرية، السنة ١٤، ع ٥٧٠٤،

http://www.al-watan.com/viewnews.aspx?n=385B69E2-67CA-49FC-AF5C- ص ٥ : ٢٠١١/٤/١٦م،

.F55479723A91&d=20110416

- تفسير المنار، محمد رشيد رضا، دار المنار ط ٤، مصر: ١٣٧٣هـ.
- دليل المسلم الحزين إلى مقتضى السلوك في القرن العشرين ودراسات إسلامية أخرى، حسين أحمد أمين، دار العين للنشر ط ١١، القاهرة: ٢٠٠٧م.
- روح الجهاد وحقائقه في الإسلام، محمد فتح الله كولن، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، دار النيل ط ٥، القاهرة: ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٨م.
- الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه، محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر ط ١، دمشق: ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م.
- الحكومة الإنجليزية والجهاد، مرزا غلام أحمد القادياني، ترجمة: محمد أحمد نعيم، الشركة الإسلامية المحدودة ط ١، لندن: ١٤٣٤هـ- ٢٠١٣م.
- سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، تح: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قوه بللي، دار الرسالة العالمية ط ١، بيروت: ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م.
- سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، تح: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- سيكولوجية العنف واستراتيجية الحل السلمي، د. خالص جليبي، دار الفكر المعاصر ودار الفكر ط ١، بيروت ودمشق: ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م.
- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، تح: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير ودار اليمامة ط ٣، بيروت: ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.
- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، دار الجيل ودار الآفاق الجديدة، بيروت: د.ت.
- الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية، دار الإفتاء المصرية، القاهرة: ١٤٣١هـ- ٢٠١٠م.
- المرأة بين الأصول والتقاليد، د. حسن عبد الله الترابي، مركز دراسات المرأة، الخرطوم: ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.
- مراجعة الأحكام الفقهية الخاصة بوضع غير المسلمين، د. فتحي عثمان، مجلة الأمان، بيروت: د.ت.
- مسند أحمد، أحمد بن حنبل، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة ط ٢، بيروت: ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.
- مواطنون لا ذميون، فهمي هويدي، دار الشروق ط ٣، القاهرة: ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.
- الموافقات، إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، تح: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان ط ١، (الخبز: ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م).
- نابغة الشرق جمال الدين الأفغاني، محمود أبو رية، دار المعارف، القاهرة: ٢٠٠٦م.
- الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن، محمد أبو زيد الدمهوري، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة: ١٣٤٩هـ- ١٩٣٠م.

الدوريات والمواقع الإلكترونية:

- جريدة الإتحاد الإماراتية، ٢٤/٧/٢٠١٣م- ١٥/٩/١٤٣٤هـ، السنة ٤٤، ع ١٣٨٩٧.
- جريدة الرياض السعودية، الخميس ٨/١/١٩٩٨م- ٩/٩/١٤١٨هـ، السنة ٣٤، ع ١٠٧٩٠.
- جريدة الشرق الأوسط، ٣/٧/٢٠٠٢م- ٢٢/٤/١٤٢٣هـ، ع ٨٦١٨.
- جريدة الوطن القطرية، ١٦/٤/٢٠١١م، السنة ١٤، ع ٥٧٠٤.
- موقع صيد الفوائد، ١٠/٤/٢٠١٦م- ٢/٧/١٤٣٧هـ. pdf. http://www.saaaid.net/Doat/alsakran/87.
- موقع د. محمود عكام: http://www.akkam.org/.
- دراسة جامعة حجابية: http://serrakaracam.blogspot.com.tr/2011/06/cok-eslilik-dinler-ve-bireysel-haklar.html.

Söyleşi

“Çeşitli Boyutlarıyla Din İstismarı”

Adil ÖZTEKİN*

M. Hayri KIRBAŞOĞLU*

A. Öztekin: Hocam, İlahiyat Akademi Dergisi olarak bu sayıda “Yabancılaşma ve Dindarlık” konusunu ele almaktayız. Bu bağlamda, yabancılaşmanın bir aracı olduğunu düşündüğümüz “din istismarı” hakkında bilgi verir misiniz?

M. H. Kırbasoğlu: Din istismarının kavramsal çerçevesini çizmek tabiatıyla kolay bir iş değil. Ama bu konuda en aydınlatıcı kaynak olarak Kur’an’daki bir âyet “dinin Allah’a has kılınması” –مخلصين له الدين– (Mü’min 40/14 vd.) mealindeki ayet bizim için bir hareket noktası olabilir. Burada kastedilen şey, dini tamamen Allah’a has kılmak ve Allah’ın rızası dışında hiçbir mülâhazaya dinî konularda yer vermemektir. Aslında dinin esas anlamı, “her şeyin Allah merkezli ve Allah’ın hoşnutluğuna bağlı olarak gerçekleştirilmesi” demektir. Bu çerçevenin dışına çıkan şeyler farklı oranlarda din istismarının kapsamına girer.

Mamafih din istismarına dair gerek düşünce, gerek eylem alanındaki örneklerin hepsi aynı düzeyde değildir. Bazıları tam anlamıyla din istismarı kavramına girebilecek iken, bazıları bu konuda daha göreceli bir yerde duruyor olabilir. O bakımdan bütün din istismarı örneklerinin aynı düzeyde değerlendirilmesi yanlış olabilir. Tabiatı ile en önemli din istismarlarından bir tanesi; Müslüman olmayanların dini istismarıyla ilgili olarak gündeme getirilmektedir. Genelde Müslüman olmayanların İslâmî öğretiyi çeşitli amaçlarıyla kullanmasına din istismarı denilmektedir. Özellikle günümüzde son yıllarda yaşanan, İslâmî kesimle diğer laik tabir edilen kesimler arasındaki tartışmalarda bu konu gündeme gelmektedir. İslâmî kesimin de laik kesimler tarafından din istismarı yaptığı şeklindeki ithamlara karşı İslâmî kesim bunların istismar olamayacağı, namaz kılmak, oruç tutmak, zekât vermek veya diğer görünür olan İslâmî uygulamaları yerine getirmenin istismar olamayacağı şeklinde cevap vermektedirler. Ancak bu noktada İslâmî kesimin biraz daha kendilerine özeleştiri yöneltmelerinde yarar vardır. Elbette İslâmî görevleri yerine getirmek her Müslüman’ın görevidir. Ancak sözümüzün başında belirttiğimiz gibi bu görevler sadece Allah rızası için yerine getirilir. Ama bir insan bir politikacı, işte insanlar beni namaz kılarak görsün, bana rey versin diye kıldığı zaman bu farz olan bir namaz olsa dahi netice itibarıyla yine istismara girer.

* Okt., Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Elemanı, e-posta: adiloztekin@gantep.edu.tr.

* Prof. Dr., Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, e-posta: kirbasoglu@divinity.ankara.edu.tr.

Keza bir politikacının konuşması esnasında sık sık dinî sembollere atıfta bulunması, bunlar dini istismar şâibesi ile karşı karşıya kalabilecek bir takım hususlardır. O bakımdan istismarın bir dine inananlar tarafından da gerçekleştirilebileceğini unutmamak gerekir. Dolayısıyla din istismarı kavramının dini hedef ve amaçları dışında kullanmak olarak nitelendirebiliriz. Bu din istismarı sadece o dine inananlar tarafından yapılacak istismar ile sınırlı değildir. Bizâtihi o dinin mensuplarının da kendi dinlerini çeşitli amaçlarla istismar etmesi mümkündür, tarihte de bunlar gerçekleşmiştir, günümüzde de örnekleri vardır. Bunlara da zaten daha sonra işaret etmek mümkün olacaktır.

A. Özetkin: Hocam, istismar, sadece dinî alanda mı söz konusudur, yoksa bu olguyu diğer sahalarda da görmek mümkün müdür?

M. H. Kırbasoğlu: İstismarın sadece dine mahsus olup olmadığı sorusu ile ilgili olarak verilecek cevap tabii ki istismarın sadece dine mahsus bir olgu olmadığı şeklinde olacaktır. Kutsal olan, değer verilen hemen hemen her hususun istismarı söz konusudur. Dolayısıyla meselâ diyelim komünist bir yönetimde, bu yönetime destek veren insanlardan fedakârlık ve feragat isteyen yöneticilerinin kendilerinin tamamen komünist ideolojiye aykırı bir biçimde lüks ve sefahat içinde, şatafat içinde yaşamaları burada bir örnek olarak verilebilir. Ve yahut da bir liberal öğretiyi benimsemiş bir insanın ekonomik alanda faaliyet gösterirken veyahut da fabrikada çalışan işçilerle ilişkilerinde liberal ve özgürlükçü konumuna tamamen ters uygulamalar içerisine gitmesi örnek verilebilir. Bu anlamda ülkemizde İslâmî kesimde de, sol kesimde, Atatürkçüler, Aleviler, milliyetçiler ve aklınıza gelebilecek toplumun bütün kesimlerinde de bir istismarın yaşandığını söyleyebiliriz. Bu sadece Sünnî kesimlerde değil, Alevilik üzerinden de, gerek kurulan dernekler vakıflar aracılığıyla kendilerine alan açmak kendilerini lider olarak pazarlamak ve bunun sonucunda özellikle iktidar nezdinde kendisine rant alanı açmak için çeşitli dinlerin, mezheplerin, tarikatların ve ideolojilerin kullanıldığını biliyoruz.

Tabiatıyla bunun daha da ötesi var. Özellikle küresel emperyalizmin hedeflerine ulaşmak için dinleri, ideolojileri, kısacası işe yarayan hemen hemen her şeyi kullandığını biliyoruz. Keza özellikle din söz konusu olduğunda kapitalist kesimlerin sermaye çevrelerinin özellikle Ramazan aylarında dinî duyguları, dine olan saygı ve sevgilerinden, muhabbetlerinden değil, tamamen dindar insanların duygularını istismar ederek onları daha hızlı tüketime teşvik etmek ve daha fazla para kazanmak için nasıl istismar ettiklerini her yıl görüyoruz. Dolayısıyla istismar bireysel, toplumsal ve küresel ölçekte ve bütün din ve ideolojilere, devletlere ve hükümetlere, resmî-sivil dinî kuruluşlara teşmil edilebilecek genel bir olgudur. O bakımdan sadece dine mahsus bir olgu olduğunu söylemek söz konusu değildir, ama istismarın en çirkin olanının dinle ilgili istismar olduğunu söylemek mümkündür.

A. Özetkin: Peki, hadisler üzerinde nasıl bir istismardan bahsedilebilir?

M. H. Kırbaçoğlu: Öncelikle Kur'ân ve hadisler arasında istismar bakımından ne tür farklılıklar vardır, sorusu ile başlamak gerekir. Şimdi Kur'ân konusunda yapılacak istismar tabiatıyla, Kur'ân-ı Kerim'in metninde herhangi bir değişikliğe gitme imkânı olmadığı için büyük ölçüde anlamlarını çarpıtarak istismar cihetine gidilebilmektedir ki hemen hemen İslâmî grupların, mezheplerin, tarikatların, cemaatlerin ve bu anlamda şu veya bu ölçüde Kur'ân metnini istismara çalıştıklarını söyleyebiliriz. Ama bu istismarın tabiatıyla en yoğun ve en vahim boyutlara ulaştığı alanın tasavvuf alanı olduğunu, cemaat ve tarikatlar alanı olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Özellikle tasavvufta "bâtınî yorum" dediğimiz Kur'ân metniyle hemen hemen alakası hiç olmayan anlamların Kur'ân'a yüklenmesi ve bu suretle kendi öğretilerinin meşrulaştırılması için Kur'ân'ın kullanılması belki de en önemli istismar örnekleri arasındadır.

Günümüzde Kur'ân'la ilgili olarak tabiatıyla pek çok istismar söz konusudur. Yine ticarî amaçlarla bugün artık günümüzde balından tutun pek çok gıda maddelerinin veya ticarete konu olan malların tüketiminde bile bol bol âyetlerin hadislerin kullanıldığı, resmen istismar edildiği çok açık biçimde görülmektedir. Aynı şekilde politikada maalesef çok açık biçimde sadece ülkemizde değil, pek çok İslâmî hareketlerde bol bol Kur'ân'ın siyasî amaçlarla istismar edildiğini görüyoruz. O bakımdan bu gibi konularda daha hassas davranılması gerekir. Bizâtihi Kur'ân-ı Kerim'in metninin basımında bile istismar söz konusu olabilmektedir; işte mesela "tevâfuklu Kur'ân", veya "mis kokulu Kur'ân", ya da "şöyle güzel Kur'ân" gibi çeşitli şekillerde yapılan reklam ve pazarlamalarda esas amacın Kur'ân-ı Kerim'in insanlara, daha geniş kitlelere ulaştırılmasını ve onun öğretisinin hayata aktarılmasını sağlamak değil, Kur'ân, Mushaf basımı üzerinden para kazanmak, ticaret yapmak olduğu açıkça anlaşılan istismar örnekleri de vardır. Elbette Kur'ân-ı Kerim matbaalarda basılacaktır ve bunun bir bedeli vardır, dolayısıyla ticaret konusudur. Ancak maalesef çok abartılı bir biçimde ve bir Müslüman'a yakışmayacak şekilde, üstelik doğru olmayan beyanların eşliğinde Mushaf ticareti gerçekleştirilmektedir. O bakımdan -dürüstlük adına- mesela Suudi Arabistan gibi bazı ülkelerin Mushafı bedava dağıtmasının Kur'ân hizmetinde daha uygun bir yaklaşım olduğunu söylemek gerekir. Tabiatıyla bir takım âyetlerin, dua mecmuaları vesaire gibi yani Müslümanlar'ın kolaylıkla ulaşacağı bazı şeylerin özel olarak bastırılarak çok çeşitli materyaller üzerinde ve maliyetinin çok üzerindeki fiyatlarla satılmaya çalışılması veya Kur'ân-ı Kerim'in kendisi için yaptığı bazı nitelemelerin dışında Kur'ân mushafının veya onun okunmasının bir takım gerçek olmayan niteliklerle nitelendirilerek bunun üzerinden bir takım ticari faaliyetler gerçekleştirilmesi de Kur'ân'a yönelik yaygın istismar örneklerindedir.

En önemli istismar şekillerinden bir tanesi de -tam olarak istismar olarak nitelendirilmezse bile- herhangi bir konuda Kur'ân-ı Kerim'in görüşünü öğrenmek

amacıyla Kur'ân'a başvurulduğunda insanların işine gelen âyetleri cımbızla çekerek işine gelmeyenleri görmezlikten gelmeleridir. Tabiatıyla Kur'ân'ın istismar alanları bu sayılanlarla sınırlı değildir. Çok daha geniş bir alanda, özellikle dediğim gibi ticari alanda, siyasî alanda ve bir de toplumda bir takım cemaat ve grupların oluşumunda Kur'ân-ı Kerim'in özellikle bir istismar aracı haline dönüştürüldüğünü söyleyebiliriz. Bunun pek çok örnekleri maalesef İslâm dünyasının her yerinde görülebilmektedir.

Hadisler, daha doğru bir ifadeyle "Hadis Rivayetleri" konusunda tabi ki daha geniş boyutlu bir istismardan bahsedilebilir. Kur'ân istismarı büyük ölçüde metnindeki bir tahrifattan ziyade anlamını çarpıtma şeklinde olabileceken, hadis rivayetleri konusunda iki yönlü bir istismar söz konusudur. Bu istismar hem insanların siyasî, ekonomik, sosyal her türlü çıkarlarını gerçekleştirmek amacıyla hadis uydurması şeklinde olabilmıştır; hem de aynı zamanda bazı hadis rivayetlerinin anlamlarını çarpıtmak şeklinde de bir istismardan söz edilebilir. Bu konuda daha önce *İslamiyat Dergisi*'nin sanıyorum "Din İstismarı" sayısında "İstismara Elverişli Münbit Toprak: Hadisler" başlıklı bir makale de kaleme almıştık. Orada hadislerin nasıl bir istismar konusu yapılabildiğine dair daha geniş bilgi ve örnekler bulunabilir. Günümüzde de biraz önce sözünü ettiğim, Kur'ân-ı Kerim'in istismar alanlarının tamamında hadislerin de aynı şekilde ticari reklamlarda bir takım ticaret mallarının satımında alımında istismarı söz konusu olduğu gibi, siyasi konularda politik amaçlarla veya grup çıkarını sağlamak amacıyla da pek çok rivayetler kullanılabilir. Bu istismar çabalarında kullanılan rivayetlerin büyük bir kısmının çürük ve uydurma, belli bir kısmının ise sağlam sayılabileceğini ancak bu sağlam görünenlerin de anlamlarının çarpıtılarak istismar konusu yapılabileceğini unutmamak gerekir. Burada da genelde herkes kendi çıkarına hizmet edeceği düşündüğü rivayetleri kullanma cihetine gitmektedir.

Öte yandan yine günümüzde Kur'ân ve hadisin otoritesinden yararlanmak için, belki birçok kimseye garip gelebilir ama "çağdaş uydurmalar" da söz konusudur. Her ne kadar Müslümanlar henüz Kur'ân uydurma safhasına gelecek kadar cüretkârlığa teşebbüs etmemişlerse de, şu anda da bol miktarda mevzu hadis istismar süreçlerinde rol almakta, yeri geldiğinde mevzuat kitaplarında dahi olmayan bir takım hadisler uydurulabilmektedir. Bu noktada tabiatıyla din istismarı sadece Kur'ân ve hadis metinleri üzerine değil aynı zamanda bizâtihi Allah ve Peygamber alet edilerek de yapılmıştır, geçmişte de günümüzde de. Günümüzde bunun en tipik örnekleri bir takım cemaat, tarikat ve İslâmî grup mensuplarının rüya aracılığıyla Allah'ı gördüğü, Allah ile konuştuğu, peygamberi gördüğü, peygamberle konuştuğu şeklindeki tamamen uydurma olduğu açık olan ve Allah'a ve Resulü'ne iftira olduğu açık olan uydurmalarıdır. Bunların sayısı pek çoktur, özellikle görsel medyada, yazılı medyada pek çok örneklerini bulmak mümkündür. Öte yandan sadece Allah ve Resulü'nü değil başka kutsalları da dinî amaçla kullanma ve istismar söz konusudur. Daha doğrusu halkın nazarında kutsal

olan hususların istismarı söz konusudur ki özellikle türbeler, kabirler, aslında fani olan insanların hiçbir kutsiyeti olmadığı halde o türbelere kutsiyet atfedilmesi ve oraların birer ticarethaneye dönüştürülmesi, insanların istismar edilmesi, keza ticarî amaçlı olmasa da -insanlara sadece Allah'a kulluk edip Allah'tan yardım istemeyi emreden Kur'ân'ın -mesela- Fatiha suresindeki açık ifadelerine rağmen- Allah dışında, yaratıcı değil yaratılmış olan insanlardan yardım istemeye yönlendiren, dini cemaatlerle dini kesimlerdeki pek çok teşvikler ve uygulamalar bu bağlamda zikredilebilir. Dolayısıyla istismar konusu tarih boyunca daima dinlerin en önemli problemi olmuştur. Bu istismar sadece İslâm'a da mahsus değildir. Hristiyanlıkta, Yahudilikte de istismar örnekleri vardır. Buna en güzel örneklerden bir tanesi de Hz İsa efendimizin Yahudi hahamlarla olan mücadelesidir. Hz. İsa efendimiz mabetleri ticarethaneye çevirdikleri için İncil'de engerek yılanları şeklinde çok ağır biçimde onları eleştirmektedir.

Bugün de dinî kurumlar ve din adamı sınıfları bu istismarın bir parçası olabilmektedir. Kimi zaman ülkemizde ve diğer İslâm ülkelerinde dinî kurumların siyasette araç olarak kullanıldığına dair pek çok örnek rahatlıkla zikredilebilir. Özellikle politik konularda bilhassa Ortadoğu siyaseti söz konusu olduğunda, özellikle de mezhepçilik söz konusu olduğunda resmî dinî kurumların, iktidarların arzuları üzerine her türlü beyanatta buldukları, fetva verebildikleri görülmektedir. Hatta mevcut yönetimlerin muhalifi olan insanları toplumda etkisizleştirmek, bazen onları ortadan kaldırmak, kaldırmaya teşvik etmek amacıyla da dinin kullanıldığı görülmektedir. Bunların en tipik örneği de tekfir müessesesidir. Son zamanlarda Mısır'da rahmetli Nasr Hamid Ebu Zeyd'e yönelik kampanyalar, yine dün medyadan öğrendiğim kadarıyla yine Ezher şeyhinin Hasan Hanefi'ye yönelik irtidat suçlamaları, bunlar genelde sistem muhalifi olan eleştirel ve muhalif zihinleri bastırmak için dinin ve dinî kurumların kullanıldığı örneklerdir. Bu durumun örnekleri tarihte de söz konusudur. Osmanlı'da özellikle Alevilere yönelik uygulamalar, Şeyhülislam Ebu Suud Efendi'nin bu konuda verdiği fetvaların büyük çoğunluğu dinî olmaktan ziyade politik nitelikteki adımlardır. Keza Anadolu'da Simavna kadısı Şeyh Bedrettin vb. pek çok insan şeyhülislamların fetvaları ile veya din adamlarının teşviki ile idam edilmiştir. Bunların birçoğunun altında dinî değil politik sebepler yatmaktadır. Hatta daha erken dönemlere gidildiğinde mesela "Halku'l-Kur'ân" meselesi bahanesiyle uygulanan baskılar (Mihne) esnasında, zamanın halifesinin "Kur'ân mahlûktur" dedi diye öldürdüğü insanlar mesela -Ahmed bin Nasr el-Huzâî olması lazım-... et-Taberî'nin *Tarih*'indeki bir rivayetten anlaşıldığına göre bu dinî nitelikte değil, tamamen din istismarı örneği bir bahanedir. Zira bu zatın emr-i maruf ve nehy-i münker yapmak üzere Bağdat halkından biat aldığı, bir açıdan Bağdat'ta halifeye karşı başkaldırma hazırlığında olduğu, halifenin de bu dinî-siyasî hasmını dinî bir kisveye büründürerek ortadan kaldırdığı et-Taberî'de zikredilmektedir. Bütün bunlar da din istismarının özellikle politik alanda, siyasî amaçlarla çok daha yoğun olarak yaşandığını gösteriyor.

A. Öztekin: Hocam, istismarla kutsal arasında ne tür bir ilişki vardır?

M. H. Kırbaçoğlu: Bu çok önemli bir sorudur. Çünkü kutsal olmayan istismara elverişli değil demektir. Halbuki İslâm'ın kutsalları çok sınırlıdır. Bu yüzdendir ki istismar alanını genişletebilmek için yeni yeni kutsallar üretilmiştir; hem klasik ortaçağ İslâm'ında kutsallar üretilmiştir, hem de günümüzde kutsallar üretilmiştir, hala da üretilmektedir ki, dinin –Marx'ın ahyon dediği türde- kitleleri uyuşturabilsin veya kitleleri yönlendirebilmek için kullanılması kolaylaştırabilsin. Buna en tipik örnek gerçekte ilim adamı olduğunu söylemek mümkün olmayan, İslâmî ilimlerle İslâm düşüncesi konusunda hemen hemen ciddi hiçbir varlık gösteremeyen insanların daha sonra bir takım cemaat tarikatların başına geçtikten sonra, hem sağlığında hem öldükten sonra isimlerinin önüne “hazret”, “efendi”, “hoca”, “şeyh” isimlerinin eklenmesi, isimlerin sonuna “radiyallahu anhu”, “rahmetullahi aleyh” ,”kudduse sirruh” gibi tabirlerin eklenmesi. Bunlar tamamen geniş kitlelerin bu şahıs ve bu şahsın etrafındaki insanlar tarafından güdülenmesine zemin hazırlamayı amaçlayan adımlardır. Mesela aynı nitelemeler hiçbir zaman bir doktor bir fizikçi bir mühendis ve hatta bir ilahiyatçı için kullanılmamaktadır. Çünkü doktorun “hazret” olması veya ona “rahmetullah aleyh” denilmesi o mesleğin istismarını mümkün kılacak bir unsur değil ama din istismara çok elverişli olduğu için bu gibi bir takım unvanlar, lakaplar eklenerek o insanın cahilliği veya bu konudaki art niyetleri örtbas edilmek de istenmektedir. Bu konuda özellikle kutsalların sayısının sürekli arttırıldığını yani Kur'ân'da veya İslâm'da olmayan pek çok kutsalın sürekli üretildiğini söyleyebiliriz. Bu bakımdan özellikle toplumu aydınlatma konumunda olan insanların İslâm'da neyin kutsal olduğunu neyin olmadığını açıklamaları gerekir.

Özellikle mesela “kuddise sirruhu” gibi tabirler tasavvuf literatüründe çok yaygındır. Hâlbuki dînen Allah'ın ölen bir insanın ruhunu takdis etmesi söz konusu değildir, bu ne Kur'ân'da ne de Sünnet'te olan bir şeydir. Bu tamamen avamın ifadesiyle evliya tabir edilen insanların halkın nezdinde kutsanmasına ve onun üzerinden bir rant elde edilmesine yönelik adımlar olarak görülmektedir. Bunlara karşı çok ama çok dikkatli olunması gerekir.

A. Öztekin: Hocam, din istismarının çeşitli boyutlarıyla kavranmasını engelleyen unsurlar nelerdir?

M. H. Kırbaçoğlu: En önemli sebep cehalettir. O yüzdendir ki İslâm dünyasında daima cehaletin yaygın olması ve insanların doğrudan İslâm konusunda bilgi kaynaklarına ulaşmasının engellenmesi söz konusu olmuştur. Din adamı sınıfının -cemaat ve tarikat türünden yapılanmaların liderleri de dâhil- tamamen insanları kendilerine bağımlı hale getirmeleri bu meyandadır. Bu amaçla taklit, hatta kör taklit kültürü egemen kılınmıştır. Bu taklit kültürünün, büyük ölçüde sözlü olan bu taklit kültürünün egemen kılınması hem bu yapıdan nemalanan insanların çıkar gruplarının işine gelmektedir, hem de yöneticilerin ve

siyasîlerin de işine gelebilmektedir. Çünkü hepimizin bildiği gibi geçmişte bazı siyasî parti liderleri -hatta günümüzde de öyledir- bazı cemaat veya tarikat liderleriyle seçim öncesi oturup anlaşmaktadır. Onlara bazı kontenjanlar tanınmaktadır. Daha sonra adeta kölelik sistemine dönüşen bu yapılarda yukarıdan gelen talimata göre hangi partiye rey verileceği söylenmekte ve insanlar da kölecesine o partiye rey vermektedirler. Böylece bir tür din istismarı ya da sömürü düzeni de kurulmuş olmaktadır. Bu noktada günümüzde de benzer uygulamalar söz konusudur. O bakımdan öncelikle insanların din alanında kendi özgür iradeleriyle kendi dindarlıklarını inşa etmeleri gerektiğini insanlara telkin etmek lazımdır.

Bu amaçla da İslâmî bilgi bugün geçmişe nazaran çok daha fazla ulaşılabilir bir durumdadır. Özellikle üniversite eğitimi almış ve pek çok konuda düşünüp karar verebilecek olan kesimlerin gerek Kur'ân gerek hadis, Sünnet, fıkıh v.b İslâm'a dair pek çok esere ulaşarak bu konuda kendilerini bilgilendirmeleri ve çevredeki kanaat önderleri ve din adamları denilen kesimlerden gelen bilgileri mutlaka çapraz kontrole tabii tutmaları gerekir. Bu bağlamda insanlara eleştirel düşüncenin mutlaka öğretilmesi lazım, ta ki insanlar din adına söylenen her şeyin doğru olmadığını bilsinler. Özellikle camilerdeki vaazlarda ve yapılan sohbetlerde akla takılan herhangi bir şey olduğunda hocalara mutlaka bunun hangi âyete hangi hadise dayandığı, herhangi bir ayete dayanıyorsa Kur'ân'da o konuda başka ayetlerin olup olmadığı mutlaka sorulmalı, gerekirse kendileri tefsirlere dayanarak bu konuda araştırma yapılmalıdır. Hadislere gelince, bu konuda vaaz-irşat faaliyetleri esnasında kullanılan hadislerin maalesef çok büyük bir kısmı son derece problemlidir. Bunların 1) Mutlaka kaynakları sorulmalı kaynağı olmayan hiçbir rivayete itibar edilmemelidir. 2) Üstelik herhangi bir kaynaktan olması da yetmez, kaynaktan isnatlı olarak aktarılmış olması da lazımdır. İsnadın olmadığı hiçbir rivayete itibar edilmemesi lazımdır. 3) İsnatlı olması da yetmez isnadının sağlam güvenilir olması lazımdır. 4) İsnadının sağlam olması da yetmez, ayrıca metninin İslâm'ın temel esaslarına uygun düşmesi gerekir.

Bu anlamda da özellikle rivayet malzemesinin nasıl kullanılacağı konusunda halkın bilgilendirilmesi lazımdır. Bu noktada piyasada mevcut olan eserlerin de yeterli olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu konuda halkımıza tavsiye edilebilecek eser sayısı oldukça azdır. Özellikle cemaat ve tarikat ehline, hem kaynağıyla, hem isnadıyla hem metniyle rivayetlerin ciddi bilimsel bir araştırmadan geçirilmeden kullanılmaması gerektiği anlatılmalıdır. Fakat bu temenninin gerçekleşmesi zordur. Çünkü bu yapılar ve başındakiler, genelde insanların sorgulamasını, araştırmasını, eleştirmesini istemezler. Ve bunlar insanlar sorguladığı, eleştirdiği, araştırdığı zaman kendilerinin herhangi bir özelliklerinin veyahut otoritelerinin olmadığını ortaya çıkacağından korktukları için insanları asla temel kaynaklara, araştırmaya, sorgulamaya ve düşünmeye yaklaştırmamaktadırlar. Bu sebeptendir ki mesela çoğu zaman doğrudan Kur'ân metninin okunmasına karşı çıkan kesimlerde olduğu gibi doğrudan Kur'ân ve

Sünnet'e veya Kur'an-Sünnet üzerine yapılmış olan araştırmalara insanların ulaşmasını engelleyen yoğun çabalara sık sık rastlayabiliriz.

Dolayısıyla genelde popüler İslâm dediğimiz, halk tipi İslâmî hareketler içerisinde yer alan insanların aydınlatılabilmesi için, Fazlurrahman'ın tabiriyle bizim aydınlanmış bir muhafazakârlığa ihtiyacımız vardır. Aydınlanmış muhafazakârlık demek, geleneği eleştirel bir gözle okuyarak, Kur'ân-Sünnet üzerine, dine dair yazılan eserlerin veya şahısların yaptığı yorumların mutlaka sorgulanması demektir. Bu noktada özellikle kitaplar söz konusu olduğunda İbn Teymiyye'nin -Allah ona rahmet eylesin- şu sözünün bütün Müslümanlar'a adeta bir hikmetli söz, bir vecize gibi öğretilmesi gerekir: ' لا يَسْلَمُ كِتَابٌ مِنَ الْعَلَطِ إِلَّا الْقُرْآنُ '. İbn Teymiyye'nin Ulûmu'l-Kur'ân'a dair yazdığı eserde yer alan bu ifadesi "Kur'an dışında hatasız hiçbir kitap yoktur" manasına gelir. Maalesef bugün insanların yazdığı ve içerisinde bırakın hata yoktur demeyi hatadan geçilmeyen eserler pekâlâ hem içerik olarak hem de din ticareti açısından kutsanabilmektedir. Buna başta Risale-i Nur olmak üzere cemaat tarikatların bütün yayınlarını katabiliriz. Bunlar aslında İslâmî ilimler açısından durumları çok ciddi olarak eleştirilmeye muhtaç ve verdikleri bilgilerin doğruluğu son derece tartışmalı eserler olmasına rağmen, bunlara adeta ikinci bir vahiy gözüyle dahi bakılabildiğini hepimiz biliyoruz. Bu bakımdan insanlara İbn Teymiyye'nin bu sözünü, yani Allah'ın Kitab'ı dışında hatasız hiçbir kitap olmadığını mutlaka belletmek lazım. Ayrıca yine insan olarak da Hz. Peygamber'in dahi hata etmez bir insan olmadığı, bilakis bir insan olarak zaman zaman hata edebildiği Kur'ân-ı Kerim'de çok açık olarak pek çok âyette görülebilmektedir. Ayrıca rivayetlere göre kendisinin de hata edebileceğini bizzat Hz. Peygamber söylemektedir. Mealen *"Ben ihtilaf konusu bir meselede hüküm verdiğim zaman bazen taraflardan birinin daha etkili konuşmuş olmasına bakarak onun lehine hüküm verebilirim. Eğer o şahıs hakkında haksız yere hüküm vermişsem o hakkı almam"* şeklindeki beyanları, keza namaz kıldırırken yanlış kıldırınca sehiv secdesi yapması vs. gibi hususlar usulü'l-fikh kitaplarında ve Ef'âlu'r-Rasul'e dair eserlerde genişçe anlatılmıştır. Hz. Peygamber'in beşer olarak hata ettiği kesindir. (كل بني آدم خطأون وخير الخطائين التوابون) *"Bütün insanlar hata edebilir, hata edenlerin en hayırlıları ise hatadan dönenlerdir."* darb-ı meseli de bu bağlamda söylenmiştir. İnsanoğlu peygamber de olsa yaratılış olarak hata yapabilir, dolayısıyla peygamberler için dahi hatasızlık söz konusu olmadığına -hatasızlık sadece peygamberlik görevinin ifası ya da vahyin tebliği açısından geçerli olduğuna- göre sahabe tâbiîn ve diğer nesillerin de hatasız olmadıkları ifade edilmektedir. Maalesef özellikle Sünnî kesimlerde gerek peygamberimizin gerek sahabenin, asla hata etmez insanlar şeklinde sunulabildiklerini görüyoruz. Bu hatasızlık daha sonra kademe kademe mezhep imamlarına ve nihayet günümüzdeki kendisini dinî önder olarak kabul eden insanlara kadar sirayet etmekte, bu da, bu insanların din istismarı yapmalarının önünü açmakta, kötü niyetlilerin işlerini kolaylaştırmaktadır. Onun için Müslümanlar'a Kur'ân dışında hatasız bir kitap olmadığı fikrinin telkin edilmesi ve buna bağlı olarak da sahabe-i kiramın Peygamberimiz bir adım

attığında “Yâ Rasulullah bu senin kişisel emrin mi yoksa vahiy mi?” diye sorguladığı gibi bizim de bugün dinle ilgili olarak önümüze gelen her kitabı, bize söylenen her sözü, yapılan her vaazı, televizyondaki radyodaki her konuşmayı mutlaka sorgulamamız, doğruluğundan emin olmamız lazım. Bunların gerçekten de Kur’ân’a ve Sünnet’e uygun olduklarından emin olduktan, yapılan yorumların sağlıklı olduğundan emin olduktan sonra bunları hayata aktarma cihetine gitmemiz lazım.

A. Öztekin: Hocam, açıkladığınız istismarlar hakkında bazı örnekler verebilir misiniz?

M. H. Kırbasoğlu: Dikkatle bakıldığı zaman kolaylıkla görülebilecek pek çok örnek vardır. Bunu kırk senedir İslâmî hareketlerin içerisinde yer alan ve İslâmî hareketleri takip eden biri olarak rahatlıkla söyleyebilirim. Maalesef son yıllarda İslâmî kesimin yaptığı din istismarı oldukça vahim boyutlara ulaşmış durumdadır. Evet siyasî liderler pek çok konuda din istismarları yapmışlardır, özellikle de seçim zamanları. Ama bunun bu kadar, son yıllarda artık insanları bıktırarak kadar ve yoğun bir biçimde, neredeyse dini, dinî sembolleri ve terimleri ağzına almadan hiçbir politik konuşma yapamayacak kadar vahim bir noktaya gelmiş olması bence dine hizmet değil, dine bir kötülük olarak değerlendirilmesi ve dinin, Türkiye’de siyasî alandaki tartışmalarda ve propagandalarda araçsallaştırılmasının önüne geçilmesi lazım. Bu sadece kendisini dindar olarak nitelendiren kesimler için değil, din karşıtlığı üzerinden siyaset yapan veya toplumsal hareketliliklere girişen kesimler için de geçerlidir. Dolayısıyla dinin olumlu veya olumsuz, pozitif veya negatif yönde olsun her türlü istismarına engel olmak, dolayısıyla dinin siyasî ekonomik sosyal her türlü çıkar faaliyetine alet edilmesinin önüne geçmek gerekir. Bu anlamda öncülük herkesten fazla Müslümanlara düşer, bu bakımdan bu dinin istismarı meselesini acilen gündeme almakta yarar vardır. Burada “ben zaten Müslüman’ım, benim namaz kılmam ve oruç tutmam niye istismar olsun” şeklinde bir itirazın geçerli olmadığını söylemeliyim. Eğer bir insan, bir politikacı namaz kılıyor, namaz kılariken fotoğraf çekiliyor ve bu sosyal medyada yayınlanıyorsa, bunun dinin Allah’a has kılınması ilkesine ters düştüğünün bilinmesi lazımdır. Tabii bunu başkaları da yapıyor olabilir ama bunu başkalarının yapılmasına göz yummak da aynı şekilde o kabahate ortak olmak demektir.

Dinin nezih bir biçimde ve gündelik çıkarlara alet edilmeyecek şekilde layık olduğu mevkie yerleştirilmesi gerekir. Bu konuda hem ilahiyat camiasının hem diyanet camiasının, hem cemaat, tarikat yapılarının hem politikacıların hem de medya sorumlularının gerekli hassasiyeti göstermesi gerektiğini söyleyebiliriz. Aksi takdirde din gerekli itibarını kaybedeceği için tamamen araçsallaştırılacak, böylece de dinin yeryüzünde gerçekleştirmesi beklenen hedefleri gerçekleştiremeyen bir kuruma, tamamen Marx’ın ahyon dediği türden bir yapıya dönüştürülmesine engel olunamayacaktır. Özellikle bu noktada okuyucuların Ali Şeriatî’nin “Dine karşı Din” kitabının mutlaka okunması önerilir. Ayrıca yine din

istismarı örneklerine dair en yoğun eleştirileri yapan Nureddin Topçu'nun hemen hemen bütün kitaplarını mutlaka yeni neslin tanınması gerektiğini rahatlıkla ifade edebiliriz.

İstismarcıların yöntemlerine gelince, bu noktaya da aslında diğer soruların cevapları esnasında temas etmiş olduk ama dediğimiz gibi bu noktada istismarcıların öncelikle doğru olmayan yanlış bilgileri büyük ölçüde kullandıklarını rahatlıkla söyleyebiliriz. Onların bütün malzemesinin sahte dinî bilgiler, sahte bir din tasavvuru olduğunu söyleyebiliriz. O bakımdan bunların istismarlarının önüne geçmenin en etkili yolu insanlara sorgulayıcı zihniyeti tavsiye etmek, özellikle kaynak sorgulamasına teşvik etmek, dini bilginin kaynağı konusunda çapraz kontrollerin yapılmasının önemine dikkat çekmektir. Bu vesile ile din istismarının önüne geçmek için, herhangi bir konuda bir kurum veya şahıstan bilgi aldığımız zaman tek bir yerden ve kişiden bilgi almakla yetinilmemesi, aynı konuda farklı birkaç ilim adamına da bu konuda sorulması ve bu sorular eğer aynı yönde birleşiyorsa yoğunlaşıyorsa bunun doğru yolda olduğumuzun bir işareti kabul edilmesi gerekir; ama verilen cevaplar arasında ciddi farklılıklar ve tezatlar olursa o zaman araştırmanın daha da derinleştirilmesi ve ilerletilmesi gerektiği sonucuna varılması lazımdır. Her halükarda dini bilginin başıboş ve kontrolsüz bir şekilde toplumda istismar edilmesine engel olacak mekanizmaların kurulması lazımdır.

Bu anlamda özellikle Diyanet İşleri Başkanlığı elindeki imkânlarla bu konuda toplumu aydınlatmakla mükelleftir. Zaten bu onun maalesef yerine getirip getirmediği sürekli olarak tartışılan anayasal görevidir. Ancak bizâtihi Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bazı çalışanlarının din istismarı konusunda, problemin önemli bir parçası haline gelebildiği de görülmektedir. Nitekim *İslamiyât Dergisinin* "Diyanet" sayısında, yapılan alan araştırmalarında Ankara merkez vâizlerinin %15-17 oranında zayıf ve uydurma hadis kullandıkları, Ankara veya Şırnak'taki imam hatiplerin Sünnet ve hadis bilgileri üzerine yapılan bir başka yüksek lisans tezinde benzer bir oranın çıktığı, en son bundan yine 7-8 sene önce Trabzon'da 200 civarında imam hatip üzerinde yapılan mezuniyet tezinde, benzer şekilde vaaz irşad faaliyetleri esnasında kullanılan mevzu veya zayıf hadis oranının %15'ten aşağı düşmediği görülmektedir. Bu da vaaz ve irşad adı altında kullanılan rivayetlerden her yedi rivayetten bir tanesinin çürük ve uydurma olduğunu göstermektedir. Yani bunların dinde kullanılmayacak nitelikte rivayetler olması ve bunların Diyanet Teşkilatı bünyesinde görülmesi ve keza Diyanet Teşkilatı'nın din adamlarına vaaz irşad faaliyetlerinde kullanılmak üzere uydurma hadisleri içeren bir kitap dahi yayınlamamış olması, mesela İbn Arrâk'ın *Tenzihu's-Şerîâ*'sını tercüme edip din görevlilerinin-vaizlerin eline verememesi bile aslında bu konuda Diyanet İşleri Teşkilatı'nın da sorgulanmasına yol açacak önemli bir problem olarak görünmektedir. Din istismarı konusunda bizâtihi resmî dinî kurumlar da sorunun parçası olunca, artık çözümün kaynağı olması gerekenler bizâtihi problemin parçası haline gelmiş olmaktadır. Bunun da sebebi açıktır: Resmî dinî kurumlar siyasetin

kontrolünden çıkmadıkça, tam anlamıyla bağımsız, özgür ve özerk olmadıkça daima siyasî iradenin amaçlarına hizmet etmekten ve bu amaçla da din istismarına alet olmaktan kurtulamayacaktır. Onun için de –ülkemiz açısından konuşursak– başta Diyanet İşleri Teşkilatı olmak üzere dinî kurum ve yapıların en kısa zamanda tamamen siyasî iradeden bağımsız, özerk yapılar haline getirilmesinde büyük bir yarar vardır.

A. Öztekin: Hocam, izin verirseniz Diyanet İşleri Başkanlığının son dönemde yayınladığı “Hadislerle İslam” adlı eseri okuyucularımızın dikkatine sunmak istiyoruz. Ümit ederiz ki bu eser, sözünü ettiğiniz problemin çözümüne katkı sağlayacaktır. Peki Hocam tam da bu noktada, din istismarlarının önlenmesi için neler yapılmalıdır?

M. H. Kırbaşoğlu: Birincisi, bu konuda toplumun din öğretim ve eğitiminin açık ve şeffaf bir biçimde sürdürülmesi lazımdır. Her şeyin başı olarak insanımızın artık “hayır” demeyi, sorgulamayı, itiraz etmeyi öğrenmesi lazım. Çünkü mesela çocuklarımıza okullarda imam hatiplerde din öğretim ve eğitimi verilmektedir. Verilen din eğitimi bir takım kitaplar üzerinden yapılmaktadır. Bu kitaplarda yazılan bilgileri biz ebeveyn olarak kontrol etmeliyiz ve bizim uygun görmediğimiz hususların din adına çocuklarımıza devlet eliyle öğretilmesine gerektiğinde itiraz etmeliyiz, bu konuda gerekli adımları atabilmeliyiz.

Diyanet İşleri Başkanlığı’na bağlı camilerde, mescitlerde, Kur’ân kurslarında yapılan her türlü vaaz, irşad ve din eğitim-öğretimi faaliyetlerinde, keza dinin esaslarına aykırı olduğundan şüphelendiğimiz her adımda mutlaka bu konuda gerekli kanunî adımları atmaktan çekinmemeliyiz. Bu anlamda Avrupa Birliği uyum yasaları çerçevesinde gerçekleştirilen bir takım temel kanunlar vardır. Maalesef insanımız bu temel kanunların kendisine tanıdığı hakların farkında değildir. Bu çerçevede mesela bilgi edinme kanunu, gösteri ve yürüyüş kanunu, tüketici kanunu gibi pek çok temel kanun düzenlemesi vardır. Bu kanunlar uygulamada vatandaşın fevkalâde lehine olan kanunlardır. Bunlardan da yararlanarak din istismarıyla mücadele alanında adımlar atılabilir.

Basit bir örnek vermek gerekirse mesela Diyanet İşleri Başkanlığı’nın yayınladığı *Kur’an Yolu Tefsiri*, normalde piyasadaki tefsirlerin hemen hemen tamamının gerisinde, hiçbir özelliği olmayan ve mevcut bilgilerimize yeni bir bilgi katmayan, neredeyse tamamen Diyanet İslam Ansiklopedisi’ndeki Kur’ân’la ilgili maddeleri kes-yapıştır yöntemiyle bir araya getirmesi ve yine bu tefsiri yazan hocalarımızın fıkha dair yazdığı ilmihal kitabının bazı parçalarının eklenmesi, keza bu tefsiri yazan hocaların yaptığı mealin orada serpiştirilmesi ile oluşturulan, adeta kes-yapıştır sistemiyle oluşturulan bir kitaptan öte bir şey değildir. Nitekim bu konuda gerek benim *İslami İlimlerde Metod Sorunu* adlı kitabımda, gerek Mustafa Öztürk’ün *Meal Kültürü* adlı kitabında iki ayrı eleştiri yazılmıştır. Benimki ilk baskıya yönelik, Mustafa Öztürk’ün ikinci baskıya yönelik yaklaşık yüzer sayfalık

birer eleştiridir. Diyanet daha sonra bazı yanlışları düzelttiklerini söylemişse de durum değişmemiştir. Zira Öztürk tefsirin II. ve III. baskıları için de eleştiri yapmıştır. Maalesef durum sadece ilk baskıda değil diğer baskılarda da vahimdir, hatta diğer baskılarda durum daha da vahimdir. Birinde siyah dediklerine diğerinde beyaz, birinde evet dediklerine öbüründe hayır diyecek kadar ciddi anlamda laubalilik sergilenmiştir. Şimdi mesela bu tefsir hala basılmaktadır. Hâlbuki tüketici mahkemesine müracaat ederek mesela, Diyanet halka maalesef hileli veya sağlıklı olmayan mal satıyor gerekçesiyle sembolik de olsa dava açılması mümkündür. Ben bu konuda avukat arkadaşlara sorduğumda hukuken bundan ne gibi bir sonuç alınabileceğinden emin olmadıklarını söylediler. Ama en azından Diyanet İşleri Teşkilatı'nın da kendisine çeki düzen vermesi ve insanlara, kendisine güvenerek bu tefsiri satın alan insanlara, piyasadakinden çok daha kaliteli bir tefsir sunmaya kendisini zorlamak bakımından bir etkisi olabilir. Her halükarda Müslümanların bütün hukukî kanunî zeminlerde haklarını sonuna kadar araması gerekir ve bizim resmî dinî kurumların veya cemaat ve tarikatların kölesi olmadığımız, onların her dediğini kabul etmek durumunda olmadığımız da insanlara telkin edilmelidir.

Söz konusu eserin aslında daha derinlikli ve özgün düzeyde olması gerekmektedir. Başkanlık, imkânlarını kullanmak suretiyle, ilim adamları eliyle daha başarılı çalışmalar yapmalı ve halka sunduğu din hizmetinin kalitesini yükseltmelidir. Halk olarak bizler bunu isteme hakkına sahibiz. Hatta bu konuda duyarlı olarak Başkanlığın daha kaliteli eserler ortaya koyması için çabalama sorumluluğumuz vardır.

Öte yandan bu noktada RTÜK'e çok iş düşmektedir. RTÜK'ün maalesef bu konuda görevini yaptığını söylemek söz konusu değildir. Özellikle görsel medyada inanılmaz düzeyde ve şekilde, din istismarının pek çok örnekleri vardır ve bu istismarlar inanılmaz boyutlara varmıştır. Bu noktada halkın resmen kandırıldığını ve istismar nesnesi haline getirildiğini göre göre devletin bunu seyretmesi bence en başta anayasaya aykırıdır. Çünkü devletin görevlerinden biri de aynı zamanda kendi vatandaşlarına bu konuda gerekli desteği sağlamaktır. Bu noktada belki de toplumsal muhalefet kavramını geliştirmemiz lazım ve bu gibi kesimlere karşı bir takım tepkiler verilebilir. Mesela gerek resmî kurumlara gerek şahıslara gerekse sivil kurumlara karşı, yapılan din istismarlarına karşı, bunların geri adım atmalarını sağlamak için bir takım elektronik imza kampanyaları yapılmaktadır. Birçok konuda olduğu gibi bu gibi konularda da elektronik imza kampanyalarını imzalamak son derece kolaydır. İmzayı açtığımız zaman bir hedef belirlersiniz. On bin, yirmi bin, elli bin, yüz bin imza topladığınızda ve bunu resmî-sivil ilgili makamların önüne koyduğunuz zaman bunları nazar-ı itibara almaması mümkün değildir. Bu noktada meseleyi sadece bir çatışma ilişkisi olarak görmemek lazım. Aynı zamanda devlet kurumlarına yardımcı olmak bakımından da bu tip kampanyalar yapılabilir. Çünkü netice itibariyle anayasanın ve kanunun kendine verdiği yetkiye dayanarak bir takım kurumlar, mesela RTÜK, mesela Diyanet İşleri

Başkanlığı bazı adımlar atmak istese bile, bu konudaki toplumsal baskılardan çekinerek geri adım atılabilir. İşte bu kurumların daha cesur adımlar atmalarını sağlamak için, toplanacak binlerce yüz binlerce imzalarla, imza kampanyaları ile destek verildiği zaman bu hususları uygulaması bakımından uygulayıcıları daha da cesaretlendirmiş oluruz. O bakımdan çözümü sadece devletten beklemeyip toplum olarak bizlerin alana inmesi, devletin müspet yönde attığı adımları desteklemesi, devletin eksik kaldığı noktalarda o boşluğu doldurması ve yanlış yaptığı zaman da devlet kurumlarına karşı gerekli itirazların yapılması ve bütün bunların da tamamen kanunî mevzuat çerçevesinde yürütülmesi gerekir.

Bu noktada yapılacak işlerden bir tanesi de, toplumu kanunî hakları konusunda aydınlatmak, bilinçlendirmektir. Hemen hemen her ilde yeterince avukat ve kanun adamı insanımız olduğu için bunlar pekâlâ çeşitli sivil toplum örgütleri marifetiyle insanları, bilhassa Avrupa Birliği uyum yasaları çerçevesinde çıkarılan temel kanunlar konusunda bilgilendirmeleri, haklarını onlara öğretmeleri ve daha sonra bu haklarını kanunî düzlemde talep etmeye yönlendirmeleri de son derece yerinde olacaktır. Aslında bütün bunlar sadece din istismarı değil, bu toplumun daha âdil, daha şeffaf, daha temiz, daha huzurlu bir toplum haline gelmesi için de mutlaka atılması gereken adımlardır.

Bu noktada sözümüzü, belki birkaç üstadın sözüyle bağlamakta yarar vardır. Bunlardan biri Dr. Ali Şeriatî'dir. O şöyle der; "eleştirinin bittiği yerde putçuluk başlar." Bütün bu istismarlar aslında çapraz kontrolün, eleştirinin, sorgulamanın olmamasından kaynaklanmaktadır. O bakımdan eleştirel düşünce çok önemlidir. Ali Şeriatî'nin bu sözünü serlevha edinmemiz gerekir. Bir başka güzel söz Cemil Meriç'e aittir. O şöyle der; "Türkiye'de sağcı solcu yoktur (bu sağcı solcuyu biz şöyle de anlayabiliriz; Alevi-Sünni, Kürt-Türk yoktur), sadece namuslular ve namussuzlar vardır." Biz namusluların bu ülkede güçlü olmasını sağlamak zorundayız. Maalesef, sayıları az olmasına rağmen namuslu olmayanlar bu toplumda, daha güçlü daha organize dirlen. Bunlara karşı namusluların organize olması ve daha sofistike yöntemlerle çalışması lazımdır.

Bunlara bir üçüncü slogan olarak da İsmet İnönü'ye atfedilen "Bir ülkede namuslular, en az namussuzlar kadar cesur olmalıdır" sözünü eklememiz gerekir. Bu çerçevede sanıyorum; yeni nesillere, çocuklarımıza, torunlarımıza daha iyi bir gelecek bırakabilmek için, sadece dinî alanda istismara değil, toplumdaki bütün sosyal adaletsizliklere, bütün kokuşmuşluklara, bütün yozlaşmalara, bütün dünyevîleşme süreçlerine, her türlü yolsuzluğa, rüşvete, hırsızlığa, adam kayırmaya, nepotizme, rantiyeciliklere vs. yani hem ahlaka hem vicdana hem İslâm'a aykırı olan, toplumdaki bütün uygulamalara karşı; dinimiz, ırkımız, mezhebimiz, meşrebimiz, dünya görüşümüz ne olursa olsun ortak bir noktada buluşarak mücadele edecek bir refleksi de geliştirmemiz lazım. Artık bu, parçalanmışlıktan, kutuplaşmadan kurtularak ortak ahlakî doğrultuda buluşabilecek yeni bir vizyona ihtiyacımız var.

Bu noktada da İslâm aslında bize yeter, ama hangi İslâm veya nasıl bir İslâm sorusu önemlidir. Aliya İzzetbegoviç'in dediği gibi "Yeryüzünde iyi, güzel, doğru olan ne varsa bunların ikinci adı İslam'dır." diyen bir Müslümanlık gerek bize. Bu anlamda artık kimlikler üzerinden değil, nitelikler üzerinden bir ayrışmaya ihtiyaç vardır. Benim de kişisel görüşüm budur. Artık insanlarla yolumuzu, dinli veya dinsiz, sağcı veya solcu, alevi ya da Sünni, sosyalist veya liberal, Türk ya da Kürt olduğu için değil ahlaklı veya ahlaksız olduğu için ayırmalıyız. Bu noktada ahlakın Müslümanların tekelinde olmadığını, pek çok Müslüman'ın ahlaksız olabildiği gibi, dine uzak olan ama son derece ahlaklı insanların da olabileceğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Olabileceğini değil olduğunu, Türkiye'de ve Ortadoğu'da sivil toplum örgütleriyle çalışan biri olarak, bizâtihi yaşayarak gördüğümü bildirmek isterim. Ahlakın sadece Müslümanlara has olmadığını, Hıristiyanlar'da, Yahudiler'de, ateistlerde, Marksistler'de, sosyalistlerde, Aleviler'de, Şia'da vs. yani her kesimde son derece ahlaklı, son derece güzel insanların olduğunu görebiliriz. Nitekim Ali Şeriatî, bir Şii olmasına rağmen pek çok Sünni'ye rahmet okutacak kadar muhteşem bir Müslümanlık sergileyebilmektedir. Aynı şekilde Aleviliğin; "eline, beline, diline sahip çık" öğretisi fevkalâde önemli ahlaki bir öğretimdir. Bunların desteklenmesi gerekir. Keza bu gün toplumda, özellikle sömürülen, ezilen sınıflarla; işçi sınıflarla ilgili olarak, sol kesimlerin çok daha hassas olduğu bilinmektedir. İslâmî kesimin de aynı şekilde, işçi sınıfıyla, emekçi sınıfıyla, ezilenler, mağdur edilenler, garibanlar, fakir fukaralarla ilgili olarak sol kesimlerle beraber, yan yana, omuz omuza bu insanların acılarını dindirmek için beraber mücadele edebildiği yeni bir kültüre, yeni bir bakış açısına ihtiyacı vardır. İnşallah gündemdeki bu tartışmalar ve yapılan bu çalışmalar belki Türkiye'de ahlakın, erdem, faziletin, adaletin, eşitliğin merkezde yer aldığı yeni bir kültürün oluşmasına hizmet edecektir. Bu kültür İslâmî açıdan da bize uzak bir kültür değildir. Çünkü biz Hz. Peygamber'in (sav) de içinde yer aldığı Hılful-Fudul öğretisi içerisinde yetişmiş bir nesiliz. Keza biz ilk defa Medine-i Münevver'e, Medine site İslâm Devleti'ni kurarken Yahudilerle beraber kurmuş ve Yahudilerle birlikte ortak yaşama iradesini sergilemiş bir medeniyetin çocuklarıyız. Ayrıca biz daha sonra Şam'da, Kahire'de, Bağdat'ta, İstanbul'da İsfahan'da; Yahudiler, Hıristiyanlar, Mecusiler, Zerdüşter, Dehriler, zındıklar, ateistlerle, bütün bunlarla bir arada; dostluk, kardeşlik içinde yaşamışız. Fikre sadece fikirle cevap vermiş, eleştiriye eleştiriyle karşılık vermiş, ama asla yeniçeri mantığıyla yani "vurun söyletmeyin" mantığıyla hareket etmemiş bir medeniyetin çocuklarıyız. Ama ne yazık ki günümüzde bu medeniyetin çocukları, bırakın kendisi gibi düşünmeyenleri; kendi içinde, kendi Müslüman kardeşini, sırf kendisi gibi düşünmediği için, herkesin gözü önünde, dünyanın gözü önünde kıtır kıtır kesecek kadar akıl-mantıktan, ahlak ve vicdandan basiretten ve sağduyudan uzaklaşmış durumdadır.

O bakımdan önümüzde uzun, dikenli, sarp bir yolun ve yokuşun olduğunu söylemek mümkündür. Bu yokuşu aşmak için önderlik edecek olanların da hiç

kuşkusuz ilim ve fikir erbabı, Ali Şeriatî'nin tabiriyle "sorumlu aydın"lar olduğunu söylemek gerekir. Ancak genelde entelektüeller şu günlerde hem politikacıların hem de halkın gerisinde kalmakta ve adeta nal toplamaktadırlar. Bu denklemi tekrar değiştirerek fikir adamlarının, ilim adamlarının hem topluma hem siyasete hem de geniş halk kitlelerine yön verdiği ve dinin de cahillerin ellerinden kurtularak gerçekten ehil insanların ve ehil kurumların eline verildiği bir dönemi gerçekleştirmek üzere hepinizi büyük bir göreve beklemektedir. O halde buyurun göreve!

A. Öztekin: Hocam değerli vakitlerinizi bizlere ayırdığınız için çok teşekkür ederiz.

M. H. Kırbaşoğlu: Ben de teşekkür ediyorum ve iyi çalışmalar diliyorum.

Interview

“Religious Abuse from Different Aspects”*

Adil ÖZTEKİN**

M. Hayri KIRBAŞOĞLU***

A. Öztekin: Mr. Kırbaşoğlu, we are examining the topic of “Alienation and Religiousness” in this issue of the Theological Academia Journal. Accordingly, could you please inform us about “Religious Abuse” which is considered as means of alienation?

M. H. Kırbaşoğlu: Setting the conceptual borders of religious abuse is not easy as you can imagine. However, the verse “make religion specific to Allah” — مخلصين له الدين (al-Muminun 40/14 and the rest) in the Quran is the most trustworthy source in this regard and can be a reference point for us. What is meant here is making religion totally specific to Allah and avoidance of including any types of ideas to religious issues without Allah’s permission. The essential meaning of religion indicates the “occurrence of everything depending on Allah’s permission and decisions.” The concepts or actions out of this framework are included in the context of religious abuse, at different degrees.

However, the ideological and actual examples of religious abuse are not at the same level. Some can be included within the borders related to religious abuse, but some may be more relative in this regard. Therefore, assessing the examples of religious abuse at the same level may be wrong. One of the most important forms of religious abuse being a current issue is in regard to the religious abuses of non-Muslims. The use of Islamic doctrines for different purposes by non-Muslims is generally called religious abuse. This issue is mentioned in recent discussions between the Islamic and others, regarded as secular. The Islamic side responds to claims from the secular side that Islamic section commits religious abuse stating that praying, fasting, giving alms and performing other visible Islamic practices cannot be a religious abuse. However, the Islamic side should criticize themselves more here. Performing Islamic duties is an obligation for all Muslims for sure, but as we noted before, these duties are only fulfilled for Allah’s approval. However,

* This paper is the English translation of the study titled "Interview “Religious Abuse from Different Aspects”" published in the 3th issue of *İlahiyat Akademi*. (M. Hayri KIRBAŞOĞLU, "Interview “Religious Abuse from Different Aspects”", *İlahiyat Akademi*, sayı: 3, 2016, s. 165-180.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

** Lec., Gaziantep University, Faculty of Divinity, Academic Member, e-mail: adiloztekin@gantep.edu.tr.

*** Prof. Dr., Ankara University, Faculty of Divinity, Academic Member, e-mail:

kirbasoglu@divinity.ankara.edu.tr.

when a person or politician prays to get people's approval or votes, their prayers become religious abuse even if their religious action is an obligation.

In addition, a speaker's reference of religious symbols more than is necessary, causes certain issues which results in doubts of religious abuse. Thus, it should be noted that abuse can be done by believers of a religion. We can briefly explain the concept of religious abuse as using religion for irrelevant purposes. This concept is not limited to actions of those who do not believe in that religion. Even the believers of that religion can abuse their religion for different goals. There are historical evidences, and this case is still relevant today. These can be referred to later.

A. Öztekin: Sir, does abuse take place only in the field of religion or does it occur in other fields, too?

M. H. Kırbaçoğlu: The answer to the question of whether abuse is specific to religion, is that it is certainly not specific to religion. Almost anything sacred or valued can be abused. The luxurious and wealthy lives of communist leaders who ask for self-sacrifice and renunciation from people supporting them in a communist system, which contradicts the communist ideology, can be an example in this regard, or the economic actions of a person who adopted the liberal ideology or their relationships with the workers in their factory may contradict with personal liberal ideologies, which can be another example in this regard. Accordingly, it is fair to say that abuse occurs in the actions of Islamic people, left-wingers, Kemalists, Alawis, nationalists and all sorts of social actors, as you can imagine. We know that various religions, sects, cults and ideologies are used by people to open space through the associations established via the Sunni and Alewi ideologies, to show themselves as leaders, and to get unearned income before the government.

There are more examples than that for sure. Religions, ideologies and everything beneficial are used to achieve goals related to global imperialism. Moreover, we see that the capital-related branches of capitalist actors abuse Islam during Ramadan to increase profit by abusing people's religious feelings of love and respect for religion to encourage them to consume more but these capitalists have no love or respect for Islam, so this is another type of religious abuse. Thus, the concept of abuse can be related to all religions and ideologies, states and governments, and formal, public and religious institutions at a social and global level. Accordingly, it is not fair to state that abuse is specific to the religious field, but, the worst forms of abuse occur in the field of religion.

A. Öztekin: So, what sort of abuse occurs in the hadiths?

M. H. Kırbasoğlu: First of all, we should ask the question of what sort of abuse-related differences are present between the Quran and the hadiths. The abuse of the Quran is largely indicated by twisting the meanings of the verses and causing misinterpretation, as it is not possible to change the text of Quran. In this case, it is fair to say that almost all Islamic groups, sects, cults, congregations and similar formations have made efforts to abuse the Quran one way or another. However, Sufism is regarded as the field where this abuse occurs most intensely, and congregations and cults take part in this process of abuse. Other important examples of religious abuse include people's action of assigning irrelevant meanings known as "esoteric comments" to the Quran and using the Holy Book to justify their own doctrines.

There are many forms of abuses related to the Quran in modern times. Moreover, many verses are used or abused for commercial purposes in the advertisements of many goods including foods, such as honey. Similarly, the Quran is often abused for political purposes not only in Turkey, but also in other Islamic countries and in their political movements. Therefore, these topics should be handled more carefully. There are clear examples of abuse occurring in the publication of the Quran text. For instance, people have the purpose of earning money and do business by selling the Quran or religious texts, instead of making sure that the Quran reaches more people and that the Quran's doctrines are fulfilled, in the commercials and propagandas such as "Quran with Tewafuq", "Odorous Quran" or "Quran with this/that feature". The Quran can be published in printing houses and this will be done for a price, so there is business in this regard. However, this process is transformed into a trade of the Holy Book, performed in a flamboyant manner with false statements, which is not appropriate for Muslims. Therefore, it can be stated that delivering the Quran and religious texts to people for free and in honesty, which is done by certain countries such as Saudi Arabia, would be a better approach in this regard. The efforts to sell certain verses, prayers and similar materials, which can be easily accessed by Muslims, for excessive prices, by specially pressing them with different materials or conducting certain commercial activities indicating the Quran or religious texts with certain false or unreal qualities, which are different from those which the Quran uses to characterize itself, are among the common examples of abuse related to the Quran.

One of the most significant forms of abuse is by cherry-picking verses from the Quran and neglecting other verses, which is performed by people when they consult the Quran to learn about orders in an issue, although this is not regarded completely as abuse. Naturally, abuses of the Quran are not limited to these. It is fair to state that the Quran has been turned into the means of abuse at a greater degree, including the fields of trade, policy, society and formation of certain congregations and groups. Unfortunately, many examples of this case can be seen in all sections of the Islamic world.

Hadiths, or more precisely, the “Hadith Narratives”, suffer from a broader context of abuses. Abuse of the Quran is rather related to twisting the meanings of the verses instead of distorting the texts, but the abuse of the hadiths have two aspects. These abuses are either in the form of false hadiths created to fulfill personal interests in policy, economy and society, or twisting the meanings of certain hadith narratives. I think we published a relevant article entitled “İstismara Elverişli Münbit Toprak: Hadisler (Efficient Lands Suitable for Abuses: Hadiths)” in the *İslamiyat Dergisi* (Journal of Islam). There is more detailed information and further examples about how hadiths can be turned into forms of abuse. As I mentioned in the forms of abuses related to the Quran, hadiths are also used as goods sold and purchased in commercial activities, similar to the fields of abuse for the Quran, and many narratives are used to realize political purposes or group-based interests. It should be noted that most of the narratives used in these abuse efforts are false, while some can be regarded as true. However, these true narratives can be abused, too, and misinterpretations of them can be reflected to people. People generally choose to use the narratives which will be helpful for their own benefits according to them.

Moreover, there are many “modern falsifications” created to abuse the authority of the Quran and the hadiths, which may sound odd to many people. Although Muslims have not attempted to create a new Holy Book thus far, there are many forms of abuse regarding the hadiths at the moment, and people sometimes create false hadiths which are even included in legislative books. Thus, religious abuse is performed on both the Quran and the hadith texts, and by using Allah and the Prophet for this purpose, which was also the case in the past. The most typical modern examples in this regard are the false statements of a certain congregation, cult or Islamic group members who say that they saw and spoke with Allah or the Prophet in their dreams, which is clearly slanderous against Allah and his messenger. There are many people in the visual or written media making this critical mistake. In addition, not only are Allah and the Prophet being used, other sacred beings are also used and abused religiously. More precisely, the concepts which are sacred to people are abused, which includes assigning holiness to mausoleums, graves or anything mortal although these have no divinity in themselves, turning these into business organizations, abusing people’s feelings, and promotions and practices of religious congregations and other formations

which encourage people to seek assistance from people rather than Allah, although the Quran, the Surah al-Fatihah, clearly orders humans to serve Allah and seek help from Allah. Therefore, the issue of abuse has been the most important problem for religions. The issue of religious abuse is not specific to Islam. There are examples of abuses in Christianity and Judaism. One of the best examples in this regard is Jesus' fight against Jewish rabbis. The Prophet Jesus severely criticizes them saying that they are vipers as they turn temples into business places.

The religious institutions and classes of religious people can also be a part of this abuse process. There are many examples indicating that religious institutions are used in political approaches of Turkey and in other Islamic countries. Regarding political issues, particularly the Middle East policy and sectarian movements, formal religious institutions can give any sort of religious declarations and sermons upon the desires of governments. It is clear that religion is occasionally used by governments to neutralize, terminate or encourage people to terminate opponents to authority in society. The concept of takfir has most typical relevant examples. The recent campaigns against the late Nasr Hamid Abu Zaid in Egypt and abjuration-related accusations of an Azhar sheikh toward Hasan Hanafi, which I learned from the press yesterday, are examples of abuse used by religion and religious authorities to suppress critical opposition and ideologies which object to the system. There are similar historical cases in this regard. The Ottoman practices toward the Alewi people and the fatwas of Abu Suud in this regard are political, rather than being religious. In addition, Sheikh Badrattin, the qadi of Simavna, and many other people were executed upon the fatwas or encouragements of many religious authorities, including Shayk al-Islam. Most of these incidents are based on political reasons, instead of religious ones. Regarding the earlier periods, for instance, during the oppressions applied under the cover of the "Halk al-Quran" issue, people – such as Ahmad ibn Nasr al-Huzai I reckon – were killed upon the order of the caliph of the era as they said "The Quran is a creature", which is an example of religious abuse based on excuses as understood from *History* by at-Tabari. In addition, it is mentioned by at-Tabari that this person obtained permission from the people of Baghdad to spread benevolence while preventing malevolence, that he was getting prepared to resist to the caliph in Baghdad, and that he was killed by the caliph under the cover of religious reasons. These are the clear indicators that religious abuse takes place in the political field more for political purposes.

A. Öztekin: Sir, what kind of relationship exists between abuse and sacred beings?

M. H. Kırbaşoğlu: This is an important question because it means the things that are not sacred are not suitable for abuse. However, the sacred concepts of Islam are quite limited. Therefore, people have created new sacred beings to expand the borders of abuse. These sacred beings have been created in both the Islam of classical medieval times and modern periods so that religion, which is called as opium by Marx, can be used more easily to sedate or direct people. The most typical examples in this regard include adding the titles of “hazrat”, “efendi”, “hodja” and “sheikh” before the names of people who are not religious authorities, have no serious works in the field of Islamic ideology but become the leaders of certain congregations and cults when they are alive or after their death. Moreover, the expressions such as “radiallah al-anhu”, “rahmatallah alaiyh” or “quddisah sirruh” are added after their names. These are the steps which aim to set the grounds for the masses to be directed by these people or those around these people. For instance, the same qualifications are never used for a doctor, physicist, engineer or even a theologian because adding “hazrat” before the name of a doctor or saying “rahmatallah alaiyh” while mentioning him is not an action that could enable people to abuse this profession, but people’s ignorance can be abused by adding similar titles before or after names as religion is quite suitable for abusing. It can be said that the number of sacred beings is constantly being increased, or many sacred facts or actions that are not included in Quran are now produced. Therefore, people who can illuminate society should explain what is sacred in Islam and what is not.

For examples, expressions like “quddisah sirruh” are quite common in the Sufism literature. However, Allah does not bless the soul of a dead man, according to the Quran and the Sunnah. These reflect nothing but the people called as awliyah being blessed before the public, and having an interest in this regard. People need to be more and more careful to guard against these.

A. Öztekin: Sir, what is preventing people from learning religious abuse from different perspectives?

M. H. Kırbaşoğlu: The most important reason is ignorance. Therefore, ignorance has always been common in the Islamic world and people have been prevented from reaching the sources of Islamic information in time. Accordingly, the class of religious people including the leaders of the formations such as congregations and cults make people dependent on this class. The culture of imitation or blind imitation has been made dominant. Domination of this imitation culture, which is generally verbal, works for both the people benefiting from this system and administrators and politicians because as we all know, leaders of certain political parties in the past make agreements with the leaders of certain congregations or cults before elections, which is also relevant today. They are

offered certain quotas. Moreover, members of these congregations or groups are notified about the party which they will vote for, as per the instructions, which sounds similar to the slavery system, and people give their votes to these parties. Thus, a sort of religious abuse or abuse of the system is established here. There are similar practices too these days. Therefore, people should be told that they need to build their own aspects of religiousness with their free wills.

For that purpose, Islamic information can be accessed in the present times more so than in the past. In addition, people who have college degrees and can make their own decisions in many fields should inform themselves by reading many works related to the Quran, hadith, Sunnah, fiqh and other Islamic topics and cross check the information coming from the people regarded as religious authorities. Accordingly, people should be taught about critical thinking so that they can understand that everything said about Islam may not be true. When questions arise in the sermons or conversations made in mosques, imams should be asked about the verses or hadiths as the sources of these sermons. If sermons are not based on any verses, they should be asked about whether there are any similar verses in this regard, or they should investigate those issues based on their own interpretations. Regarding the hadiths, unfortunately, most of the hadiths used in the sermon-guidance activities are quite problematic. 1) Their sources should be asked, and narratives with no sources should not be considered. 2) The type of the source is important, too. Narratives should be conveyed with imputations in the sources. Narratives with no imputations should not be considered. 3) Imputations are not solely enough. They should be reliable. 4) Reliability is not enough, either. The text should suit the basics of Islam.

Accordingly, people should be informed about how the narration materials can be used. It is fair to state that the works in the market are not sufficient. The number of works which can be advised to people is quite limited. The people of congregations and cults should be told that narratives should not be used without adequate scientific investigations regarding the sources, imputations and texts. However, it is hard for this wish to come true because these organizations and their leaders do not want people to question, investigate or criticize them. They prevent people from reaching basic sources, investigating, questioning or thinking, as they fear that people can understand the false positions or authorities when they question, criticize or examine what they do. Thus, we can see people's intense efforts from the past which prevent others from reaching the studies directly conducted on the Quran, the Sunnah and the Quran-Sunnah relationship which is also the case for the sections objecting to reading Quran text directly.

Therefore, to enlighten people in the movements we call ‘popular Islam’ or ‘public Islamic movements’, we need an enlightened conservatism which is also noted as Fazl ar-Rahman. Enlightened conservatism means critically reviewing traditions and questioning people’s works or comments over the relationship between the Quran and the Sunnah. The following statement by Ibn Taymiyyah — May Allah have mercy on him — should be taught as a wise statement or proper quote to Muslims when it comes to sacred books: ‘ لا يَسْتَلَمُ كِتَابٌ مِنَ الْعَلَطِ إِلَّا الْقُرْآنُ . This statement by Ibn Taymiyyah in his work on Ulum al-Quran means that there is no faultless book other than the Quran. Unfortunately, people’s works which are full of errors, let alone being faultless, can be blessed for their contents and religious trade. All publications of congregations and cults, particularly Risalah al-Nur, can be included in this scope. Although these need to be seriously criticized in regard to Islamic sciences and the authenticity and correctness of their information is controversial, we know that these are sometimes even regarded as a second revelation. Accordingly, people should be taught this statement of Ibn Taymiyyah and told that there is no faultless book other than the Quran. Moreover, the Quran clearly indicates in many verses that even the Prophet, as a human being, makes mistakes. According to certain narratives, the Prophet says he can make mistakes himself. Prophet’s statements meaning *“I may sometimes give decisions in favor of one of the parties, considering the more effective speech of that party when I review disagreement-related issues. If I give unfair decisions regarding that party, that party should not have a right.”* Issues of mistaken prostration when leading people while praying have been broadly reflected in usul al-fiqh books and Af’alu ar-Rasul works. It is clear that the Prophet makes mistakes as a human. (كل بني آدم خطاؤون) (وخير الخطائين التوابون) The proverb *“All people may make mistakes, but the most benevolent ones among those making mistakes are the ones who recognize their mistakes and make efforts not to do so again”* is said in this regard. People can make mistakes even if they are prophets. Therefore, as prophets do not make mistakes only while they perform their duties or declare the revelations, sahabah, tabiun and other generations are not faultless either. Unfortunately, Sunni people regard the Prophet and the sahabah as faultless people. This faultlessness was associated with the imams of sects in the past and is associated with the people who regard themselves as the religious leaders today, who facilitate abuse-related actions and malevolent acts. Therefore, Muslims should be told that there is no faultless book other than the Quran and we should question and confirm the correctness of religious books, statements, sermons or any speeches on TV or radio offered to us just like the sahabah who asked the Prophet *“O! Muhammad! Is this your personal order or a revelation?”* when he took action. After making sure that these really suit the Quran and the Sunnah and that interpretations are proper, we should fulfill what we see or hear.

A. Öztekin: Sir, could you please give examples about the abuse forms you mentioned?

M. H. Kırbaşoğlu: There are actually many clear examples. I can easily say this as a person who has followed and been in Islamic movements for 40 years. Unfortunately, the religious abuse committed by the Islamic people in the last years has reached terrible levels. Political leaders abuse religions from many aspects, especially during election time. However, there is such a degree which shows that people have been fed up and that politicians have not been making speeches without mentioning religion, religious symbols and terms, is not a service to the religion. Instead, these should be regarded as malevolence, and people should be prevented from instrumentalizing religion in the political discussions and propagandas in Turkey. This is valid for both the sections considering themselves religious and for the sects performing political actions through religious opposition or by conducting social movements. Thus, preventing religious abuse from all aspects and blocking people from abusing religion in all sorts of political, economic and social interest-based activities is a necessity. Accordingly, Muslims should be the ones to lead in this regard. Therefore, the issue of religious abuse should be examined urgently. I should add that an objection such as "I am already a Muslim. How can my prayers and fasting activities be an abuse?" is not valid here. If somebody prays, and takes a photograph when praying and shares this on social media, this contradicts with the principle that religion is specific to Allah. Other people doing this of course, but overlooking these actions means participation.

Religion should be properly assigned the position that it deserves, and that will not let people abuse religion. It should be noted that the academia of theology, religious authorities, cult organizations, politicians and press members should show sensitivity in this regard. Otherwise, religion will be instrumentalized as it will lose its reputation. Therefore, people will not be prevented from turning religion into an institution which cannot fulfill expected targets or will transform religion into a form as depicted like opium by Marx. Readers are encouraged to read "Dine Karşı Din (Religion Against Religion)" by Ali Şeriati in this regard. In addition, we can say that the new generation should read almost all the books of Nureddin Topçu who directs the most intense criticisms toward religious abuse.

Regarding the methods of abusers, we mentioned this issue while answering other questions but as we stated before, it is clear that abusers generally use false information in this regard. Their materials include false religious information and a religious depiction. Therefore, the most effective way of preventing their abuse is to recommend a skeptical approach, encourage them to ask about sources, and to perform cross-checks in terms of the sources of religious information. Therefore, we should not confine ourselves to a single person or a source when we need information on an issue for the purpose of preventing religious abuse. Moreover, we should consult more than one religious authority for an issue and think that we are on the correct path if our questions have things in common. However, if there are serious differences and contradictions between the answers, the research should

be deepened and advanced. Mechanisms which will prevent people from abusing religious information in an uncontrolled manner should be established.

Accordingly, the Presidency of Religious Affairs is responsible for enlightening society, considering its capabilities. This is actually its constitutional duty, which is constantly discussed as people doubt whether the Presidency of Religious Affairs actually fulfills its duties. However, it is obvious that some efforts by the Presidency of Religious Affairs have become significant parts of the problem regarding religious abuse. The field research performed in the “Diyane” issue of the *İslamiyet Dergisi* (Journal of Islam) indicate that central preachers in Ankara use weak and false hadiths at 15-17%, and a similar rate was found in a master’s thesis, conducted to examine the Sunnah and Hadith knowledge of the imams and preachers in Ankara and Şırnak. A graduation thesis undertaken on approximately 200 imams and preachers in Trabzon seven or eight years ago indicated that the rate of weak or false hadiths used in preaching and guiding activities did not fall below 15%. This evidence show that one in every seven narratives used during preaching and guiding programs is weak and false. Another problem is that the Presidency of Religious Affairs is doubted, as these false narratives are seen in the offices of the organization of this institution however the Presidency of Religious Affairs has yet to publish a guide about the hadiths to be used by the religious authorities in the preaching and guiding activities and deliver the translation of relevant works, such as *Tanzihu ash-Sharia* by Ibn Arrak, to the religious authorities and preachers. The institutions that should be a source of solutions become a part of the problem, as the governmental bodies also become a part of the issues related to religious abuse. The reason is actually clear. Formal religious institutions will keep on serving the goals of political authorities and be the means of religious abuse, unless they are excluded from the control of policy and become fully independent, free and autonomous. Thus, all religious institutions and organizations, particularly the Presidency of Religious Affairs for Turkey, should be freed from policy and become autonomous as soon as possible.

A. Öztekin: Sir, we would like to present the latest work “*Hadislerle İslam (İslam with Hadiths)*” published by the Presidency of Religious Affairs for the attention of our readers. We hope this publication will help overcome the issues you mentioned. Well, what can be done to prevent religious abuse?

M. H. Kırbaşoğlu: Firstly, religious education for society should be maintain clearly and transparently. People now need to learn how to say “no” or to reject. For instance, our children are provided religious education schools and this educational activity is performed through certain books. We should check the information in these books as parents and raise objections when the religious points that is not regarded as appropriate are taught by the governmental teachers of our children and take necessary actions in this regard.

We should not hesitate to take legal actions against these issues which we consider as contradictory to religious principles, seen in all sorts of preaching, guiding, and religious education-training activities conducted in mosques, masjids and Quran classes managed by the Presidency of Religious Affairs. There are certain basic laws formed in line with the European Union adjustment laws. Unfortunately, our people are not aware of the rights assigned to them by these laws. There are many basic legal amendments such as the law on the right to get information, and to walk and protest, or the law on consumer protection in this regard. These laws are perfectly in favor of citizens in practice. Actions can be taken to fight against the religious abuse using these laws.

For example, *Kur'an Yolu Tefsiri*, published by the Presidency of Religious Affairs is behind almost all of the religious interpretations in the market, and does not have any new features or contribute to current knowledge on this subject. This book is nothing but a copy and paste from the items related to the Quran in the Encyclopedia of Islam, from the religious guides-related to fiqh written by the author who wrote this tafsir, and from the interpretations of the author who wrote that tafsir. Thus, two separate critiques have been presented by myself in my book named *İslami İlimlerde Metot Sorunu* and by Mustafa Öztürk in his book named *Meal Kültürü*. My criticism is for the first edition and Mustafa Öztürk's is for the second edition, and both critiques contain almost a hundred pages. The Presidency of Religious Affairs have later announced that they corrected some mistakes; however, the situation did not change. Additionally, Zira Öztürk made a critique about the third and fourth editions of the interpretation. Unfortunately, not only the first edition but also the following editions have serious problems. Serious inconsistencies exist between editions as the same thing was considered as positive in one and negative in another. This interpretation is still being published. However, it is possible to symbolically file a lawsuit by applying to the consumer court with the reason that the Presidency of Religious Affairs sells fraudulent and unhealthy products to the public. When I asked lawyers about this, they said they were not sure about its possible legal outcome. However, this may enable the Presidency of Religious Affairs to correct themselves and make them present a more qualified interpretation than those in the market, to people who trusted them and bought the interpretation. In any case, Muslims should seek for their rights on every legal ground, and people should be explained that we are not slaves of governmental or religious agencies, communions or cults and we are not obliged to accept everything that they have said.

The abovementioned work should be more detailed and authentic. The Presidency of Religious Affairs should conduct more successful works with scientists and increase the quality of religious services provided to public. We, as the public, have the right to ask for this. We also carry the responsibility of making efforts to ensure that the Presidency of Religious Affairs present more qualified works by being more aware about this subject.

The Radio and Television Higher Council has a responsibility regarding this issue. Unfortunately, we are unable to state that the Radio and Television Higher Council has fulfilled its duty. There are various examples of religious abuse especially on visual media in every level and way, and such abuse forms are widespread. At this point, for the government to ignore the fact that the public is deceived and have become the object of abuse, conflicts with the constitution as it is the government's duty to provide support to citizens about this. We should improve the concept of public opposition. Then we can respond to such sections. For instance, e-signature campaigns have been conducted against governmental agencies, persons and non-governmental institutions about religious abuse to ensure they take a step back. Singing e-signature campaigns about these issues is just as easy as any other e-signature campaigns. When you start a campaign, you set a goal. It is impossible not to be taken into consideration when you get thousands of signatures and submit these to related governmental or non-governmental agencies. Such cases should not be regarded only as a conflict of interests. This type of campaigns can be carried out to help the governmental agencies. Even if some institutions such as the Radio and Television Higher Council and Presidency of Religious Affairs want to take steps based on the authorization given by the constitution and law, they may refrain due to public pressure. Therefore, by gathering thousands of signatures and conducting signature campaigns, we may encourage and enable these institutions to take bolder steps and implement them. Additionally, we, as the public, should not expect everything to be carried out by the government, and we should get involved, support the positive steps taken by the government, fill the gaps where government lacks and conduct necessary opposition against governmental agencies when mistakes are made, and all of these should be carried out within the scope of the legal regulation.

One of the actions to be performed is to raise the public's awareness on their legal rights. Through the activities conducted by the non-governmental organizations, lawyers and lawmen in every city of Turkey, the public should be informed about the primary laws enacted within the frame of the European Union adjustment laws and notify them about their rights, and then direct them to request these rights on legal grounds. In fact, all these steps are necessary to make the public more equal, transparent, decent and peaceful as well as reducing religious abuse.

At this point, it is beneficial to add the statements of various masters. One of them is Dr. Ali Şeriati. He says "when the critiques end, idolatry starts." All of these abuse forms result from the absence of cross checking, critiquing and questioning. Thus, critical thinking has the utmost importance. We should put this statement of Ali Şeriati as the headline. Another good statement belongs to Cemil Meriç. He says "In Turkey, people are not right or left wing (herein, we can regard this as that people are not separated as Alewi or Sunni, Kurdish or Turkish); people are either honest or dishonest." We have to make sure that honest people are powerful in

Turkey. Although they lack in number, dishonest people are more powerful and organized. Honest people need to be organized and work with more sophisticated methods against dishonesty.

The third statement which is referred to İsmet İnönü is as follows: "Honest people in a country should at least be as brave as dishonest people." In this context, we should come together regardless of our religion, ethnicity, religious sect, disposition and opinion, and develop a reflex to fight against all public implementations which are contrary to morals, conscience and Islam such as religious abuse, social injustice, corruptions, profanations, fraud, bribery, theft, favoritism, nepotism, rentiers, etc. to form a good future for the next generation, our children and our grandchildren. We need a new vision enabling us to be on a mutual moral direction by getting rid of this fragmentation and polarization.

At this point, Islam is sufficient for us, but the question of which and what kind of Islam is important. We need the Islam defined by Aliya Izzetbegovic: "The second name of what is good, beautiful and right in this world is Islam." Therefore, the segregation should be based on qualities not on identities. That is my personal opinion. We should part ways with people not because they are religious or not, Alewi or Sunni, socialist or liberal, Turkish or Kurdish, and they are on the right or left wing, but because they are honest or dishonest. We can say that morals do not belong to only Muslims; lots of Muslim people can be dishonest and people who are far away from religion can be very honest. The word should be "are" rather than "can." I, as someone who worked with non-governmental organizations in Turkey and Middle East, I personally witnessed this. We can see that morals does not pertain to Muslims. There are numerous good and honest people who are Christians, Jews, atheists, Marxists, socialists, Alewi, Shiite, etc. In fact, although being a Shiite, Ali Şeriati is able to present perfect Islamic behaviors that can make various Sunni people pray for him. Similarly, the doctrine of Alewi sect "be careful about your hand, waist, tongue" is an important precept. These should be supported. In today's society, people on the left are more sensitive about the oppressed classes and working class. Islamic people also need a new culture and point of view enabling them to put up a fight with the people on the left to ease the sufferings of the working class, oppressed, bedeviled, and poor people. I hope that these current discussions and studies will contribute to the formation of a new culture which has morals, virtue, honor, justice and equality in its center in Turkey. This culture is not unfamiliar for us to use in terms of Islam because we grew up in line with the doctrine of *Hilf al-Fudul* which includes the Prophet. We are the descendants of a civilization which founded the Islamic State in al-Madinah al-Munawwarah together with the Jews and displayed the will to live together with them. Additionally, we lived together with Jews, Christians, Zoroastrians, Parsees, Dehrs, and atheists in Damascus, Cairo, Baghdad, Istanbul and Isfahan in a friendly environment. We are the descendants of a civilization which responded to opinion with opinions, critiques with critiques but never acted according to the logic of a

janissary: "hit them and do not let them talk." However, the children of this civilization are so alienated to wisdom, logic, morals and conscience that they can kill their Muslim brothers in front of the entire world just because they do not share the same opinion with them.

Accordingly, it is fair to state that we have a long, difficult and rugged path ahead of us. It should be noted that the people leading others in overcoming this issue should be theologically developed and "responsible intellectuals" as noted by Ali Şeriati. However, intellectuals are far behind the policy-makers and people and fail in what they are doing these days. We need to change this problematic structure, and we all have great responsibilities in forming a period when philosophers and scientists guide the masses and policy-makers, and when religion is organized by competent people and institutions instead of ignorant people. Then, let us work!

A. Öztekin: Sir, thank you very much for your precious time.

M. H. Kırbaşoğlu: You are welcome. I wish you success in your work.

لقاء عن «استغلال الدين بأبعاده المختلفة»*

أ. د. محمد خيرى كرباش أوغلو

جامعة أنقرة - كلية الإلهيات: kirbasoglu@divinity.ankara.edu.tr

أجرى اللقاء: أ. عادل أوزتكين؛ جامعة غازي عنتاب - كلية الإلهيات

ترجمة: خليل أورتوت

١- أستاذي الكريم، إننا نتناول في هذا العدد من مجلة الإلهيات الأكاديمية موضوع «الاغتراب والتدين». فهل لكم في هذا السياق أن تزودونا بإضاءات ومعلومات حول «استغلال الدين» الذي نعتقد أنه أصبح وسيلة للتغريب؟

إن رسم إطار مفهومي أو اصطلاحي لاستغلال الدين بطبيعته ليس بالأمر السهل. ولكن يمكن أن تشكل آية موجودة في القرآن الكريم - باعتباره المصدر الأفضل لتنويرنا - نقطة انطلاق لنا، وهي قول الله تعالى: ﴿فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [سورة غافر: ١٤]. والشئ المقصود هنا هو جعل الدين خاصاً بالله وحده بشكل كامل، وألا يخطر في نية الإنسان في المسائل والموضوعات الدينية أي قصد غير تحقيق رضا الله تعالى، وإن المعنى الأساسي للدين بالأصل هو: «جعل الله محور كل شيء، وابتغاء رضا الله في كل عمل يُقام به». ومن ثم فإن كل ما يخرج عن هذا الإطار يدخل ضمن نطاق استغلال الدين وينسب مختلفة إلا أن النماذج والأمثلة المطروحة حول استغلال الدين ليست كلها على نفس المستوى، سواء في المجال الفكري أم في المجال الفعلي، إذ إن بعضها يدخل ضمن دائرة مفهوم استغلال الدين بكل معنى الكلمة، في حين أن بعضاً آخر يبقى بعيداً نسبياً عن هذه الدائرة، أي إن هناك نوعاً من الشبهة بشأن إدخالها ضمن مفهوم: استغلال الدين. وانطلاقاً من ذلك قد يكون من الخطأ تقييم نماذج استغلال الدين كافة على ذات السوية. ومن أحد أهم نماذج استغلال الدين هو تطرق غير المسلمين للدين بشكل استغلالي. فبشكل عام يطلق على استخدام غير المسلمين للتعاليم أو الخطابات الإسلامية لغايات مختلفة تسمية: استغلال الدين. وإن هذا الموضوع يثار في النقاشات التي تجري في السنوات الأخيرة وخاصة في أيامنا هذه بين الأطراف الإسلامية والأطراف المتعلمة. فالأطراف العلمانية توجه إلى الأطراف الإسلامية اتهامات بشأن استغلالها الدين، بينما ترد الشرائح الإسلامية بأنها لا يمكن أن تستغل الدين، وأن الممارسات والطقوس الإسلامية؛ مثل: إقامة الصلاة وصوم رمضان وأداء الزكاة وغيرها من الأعمال الظاهرة لا يمكن أن تكون استغلالاً للدين. إلا أنه في هذه النقطة هناك فائدة في قيام الشريحة الإسلامية بتوجيه شيء من النقد الذاتي لنفسها. فمما لا شك فيه أن تنفيذ الواجبات الإسلامية يُعد مهمة كل

* وهذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "Söyleşi: Çeşitli Boyutlarıyla Din İstisman" التي نشرت في العدد الثالث من مجلة الإلهيات الأكاديمية (محمد خيرى كرباش أوغلو، لقاء عن «استغلال الدين بأبعاده المختلفة»، الإلهيات الأكاديمية، ٢٠١٦، العدد: ٣، ص ١٦٥-١٨٠). من الواجب أن يستند في الاقتباس إلى المقالة التركية.

مسلم ووظيفته، إلا أن تنفيذ هذه الواجبات يكون كما ذكرنا من قبل من أجل نيل رضا الله تعالى. وعليه فعندما يقوم إنسان أو سياسي بأداء الصلاة ليراه الناس ومن ثم يصوتوا له في الانتخابات فإن هذه الصلاة ولو كانت فرضاً بالأساس، تدخل ضمن نطاق استغلال الدين. وكذلك الأمر بالنسبة لاستخدام أحد السياسيين للمصطلحات والإشارات الدينية بشكل متكرر أثناء خطباته. فهذه جملة من الأمور التي يمكن أن تتعرض لشبهة استغلال الدين. وانطلاقاً من ذلك ينبغي ألا ننسى أن الاستغلال يمكن أن يتم أيضاً من قبل المؤمنين بأي دين من الأديان. ولذلك يمكننا أن نصف أو نعرف مفهوم استغلال الدين بأنه: استخدام الدين لتحقيق أهداف بعيدة عن غاياته ومقاصده. ومن الممكن جداً أن يستغل أتباع الدين أنفسهم دينهم لغايات مختلفة وقد شهد التاريخ مثل هذه الحالة، وكذلك هناك نماذج وأمثلة عليها في وقتنا الحاضر. وبكل الأحوال يمكن الإشارة إلى هذه الأمور لاحقاً.

٢- أستاذي الكريم، هل الاستغلال منحصر في الميدان الديني فقط، أم إنه بالإمكان رؤية هذه الظاهرة في ميادين أخرى؟

إن الجواب عن هذا السؤال هو بالتأكيد لا؛ فالاستغلال ليس بالظاهرة المحصورة بالمجال الديني فقط. فالاستغلال وارد تقريباً بشأن كل أمر مقدس أو ذي قيمة. ويمكن أن نقدم ما يحدث في نظام ما من الأنظمة الشيوعية مثلاً على ذلك؛ إذ إن حياة الرفاهية والترف والبذخ المخالفة تماماً للأيديولوجية الشيوعية التي يعيشها القادة الذين يطلبون من مناصريهم التضحية والفداء، تُعد أبرز مثال على إجابتنا. ومن الأمثلة الأخرى أيضاً قيام إنسان متين للمبادئ الليبرالية بنشاط اقتصادي، وإقدامه في علاقاته مع العمال في المصنع أو مكان العمل على ممارسات مناقضة تماماً لموقفه الداعي إلى الليبرالية والحرية. وهذا المعنى يمكننا القول إنه يوجد في بلدنا ممارسة للاستغلال لدى طوائف وشرائح المجتمع كافة من إسلاميين ويساريين وأتاتوركيين وعلويين وقوميين وغيرهم. وهذه الحالة ليست قاصرة على الشرائح السننية فقط، وإنما تشمل العلوية أيضاً؛ فنحن نعلم أنه يتم استخدام أديان ومذاهب وطرق وأيديولوجيات مختلفة من قبل الاستغلاليين عن طريق تأسيس الأوقاف والجمعيات من أجل إيجاد مجال لأنفسهم، وتسويق أنفسهم كقيادات ومن ثم تأمين مورد لهم، وخاصة لدى السلطة.

وهناك بطبيعة الحال ما هو أبعد من ذلك. إذ من المعروف لدينا أن الامبريالية العالمية تستخدم في سبيل الوصول إلى أهدافها الأديان والأيديولوجيات، وباختصار تستخدم كل شيء يمكن أن يحقق فائدة لها. وكذلك الأمر بالنسبة لما يقوم به الرأسماليون من استغلال للناس، وخاصة عندما يتعلق الأمر بالدين؛ إذ نرى وخاصة في شهر رمضان، كيف يتم التركيز من قبل هؤلاء على العواطف الدينية ليس بدافع احترام وتقدير ومحبة الدين، وإنما بدافع استغلال هذه العواطف لدى المتدينين للتشجيع على مزيد من الاستهلاك، ومن ثم تحقيق مزيد من الأرباح. ولذلك فإن الاستغلال ظاهرة عامة يمكن تعميمها على الأديان والأيديولوجيات والدول والحكومات والمؤسسات والهيئات الدينية الرسمية منها والمدنية

كافة، وكذلك على الصعيد الفردي والجماعي والعالمي. وعلى ذلك فيمكن القول: إن الاستغلال ليس بالظاهرة المنحصرة بالدين، ولكن الجانب الأسود والأشنع للاستغلال هو ذلك المتعلق بالدين.

٣- حسناً، فما هو الاستغلال الذي يَرُدُّ على الأحاديث؟

أولاً ينبغي الابتداء بالسؤال الآتي: ما نوع الفروقات بين القرآن والأحاديث من ناحية الاستغلال؟

إن طبيعة الاستغلال الذي يتم بخصوص القرآن هي كما يأتي: لعدم توفر إمكانية الإقدام على إجراء تغييرات وتحريفات في نص القرآن الكريم، يتم التوجه إلى استغلاله بدرجة كبيرة من خلال تحريف تفسيرات نصوصه ومعانيه.

ويمكننا القول: إن الجماعات والمذاهب والطرق والطوائف الإسلامية عملت تقريباً على استغلال النص القرآني بهذا المعنى بنسب مختلفة. وبإمكاننا القول وبكل أريحية: إن ميدان التصوف وميدان الجماعات والطرق هو الميدان الذي وصل فيه هذا الاستغلال إلى أخطر وأبعد مداه. وبشكل خاص ما يُعرف في التصوف بـ«التفسير الباطني» الذي هو تحميل القرآن معاني وتفسيرات لا علاقة لها بالنصوص القرآنية، ومن ثم إضفاء المشروعية بهذه الصورة على التعاليم التي يُدعى إليها، ولعل هذا الاستغلال يُعد أحد أهم وأخطر نماذج الاستغلال في مجال استخدام القرآن.

يوجد في عصرنا هذا الكثير من أشكال الاستغلال المتعلق بالقرآن. فالاستخدام المكثف والمتكرر في يومنا للآيات والأحاديث بشأن إنتاج الكثير من المواد الغذائية، مثل العسل وغيره لأهداف تجارية أو حتى في مجال استهلاك الأدوات والأموال ذات الطبيعة التجارية، يظهر لنا بشكل واضح استغلال هذه الآيات والأحاديث. والأمر ذاته نجده بيناً وبكل أسف في الميدان السياسي؛ حيث نرى الكثير من الحركات الإسلامية، ليس في بلدنا فحسب بل في سائر البلدان الإسلامية، تقوم باستغلال واستثمار القرآن الكريم بكثرة لأهداف سياسية. وبناء على ذلك ينبغي التصرف بحساسية بالغة في مثل الموضوعات. إذ إن الاستغلال قد يكون وارداً أيضاً في موضوع طباعة نص القرآن الكريم بذاته؛ فالهدف الأساس من أنشطة الدعاية وحملات التسويق التي تنتشر في وسائل الإعلام بشأن القرآن الكريم وبأشكال وعبارات مختلفة، مثل «القرآن المعطر» و«القرآن الجميل» و«القرآن المتوافق» ليس الهدف منها إيصال القرآن الكريم إلى الناس، وتبليغه لأكبر كتلة جماهيرية، وتأمين نشر تعاليمه في حياتهم، وإنما الهدف هو ممارسة التجارة وتحقيق المزيد من كسب المال من خلال طباعة القرآن الكريم، وهذا الأمر يعطينا نموذجاً بارزاً عن الاستغلال الذي نتحدث عنه.

لا شك أن طباعة القرآن الكريم سوف تجري في المطابع ولها ثمن معين، وعليه يكون أمر التجارة وارداً. ولكن مع الأسف تتحول هذه المسألة إلى تجارة عندما تتم هذه الطباعة بشكل مبالغ فيه، وبصورة لا تليق بالإنسان المسلم. وفوق ذلك عندما يترافق مع ذلك ذكر بيانات وأمور غير صحيحة. ومن هذا المنطلق لا بد

من القول - من باب الإنصاف والمصادقية - إن ما تقوم بعض الدول مثل المملكة العربية السعودية من طباعة وتوزيع المصاحف مجاناً يُعد تصرفاً ملائماً بشأن خدمة القرآن الكريم. ومن الصور الأخرى للاستغلال الشائع بخصوص القرآن هو القيام ببعض الفعاليات والأنشطة التجارية التي يكون القرآن موضوعاً لها، مثل: جمع جملة من الآيات التي تحتوي أدعية معينة وما شابه ذلك من الأمور التي يقبل عليها المسلمون بسهولة وطباعتها في كتيبات ومنشورات خاصة ثم بيعها بثمان أعلى بكثير من تكاليف المواد التي استخدمت في جمعها وطباعتها، أو تزويد المصاحف ببعض المزايا والأوصاف الزائدة التي لا تمت للطبيعة الأساسية للمصحف بغية ممارسة جملة من النشاطات التجارية من خلالها.

ومن أحد أهم أشكال استغلال القرآن أيضاً - وإن لم يوصف بالاستغلال بالمعنى التام للكلمة - هو محاولة الناس عند اللجوء إلى القرآن لمعرفة حكمه والاستشهاد به بشأن مسألة ما الإشارة إلى الآيات التي توافق وجهة نظرهم وموقفهم والتأكيد عليها، والتغاضي عن تلك التي قد تناقض وتدحض آراءهم. وبطبيعة الحال فميادين استغلال القرآن الكريم ليست منحصرة بهذه الامثلة والأشكال التي جئنا على ذكرها، إذ يمكننا القول: إن القرآن قد تحول إلى وسيلة استغلال في مجالات واسعة، وبشكل خاص كما ذكرنا في المجال التجاري والميدان السياسي وكذلك لدى الكثير من الجماعات والجمعيات المنتشرة في المجتمع. وبكل أسف يمكن ملاحظة ورؤية الكثير من هذه النماذج في كل مكان في العالم الإسلامي.

ويمكننا الحديث عن الاستغلال بشكل أوسع فيما يخص الأحاديث النبوية، وبعبارة أصح بخصوص «روايات الحديث». فالاستغلال الذي يجري بشأن القرآن يكون بنسبة كبيرة على شكل التحريف أو التشويه في المعنى والتفسير، في حين أن الاستغلال الذي يتم بشأن روايات الحديث يكون ذا جانبيين. وقد حصل هذا الاستغلال من شكلين: على شكل وضع أحاديث مكذوبة واختلاقها بهدف تحقيق جملة من المصالح، سواء أكانت سياسية أم اقتصادية أم اجتماعية.

وعلى شكل تحريف وتشويه في معاني بعض روايات الحديث. وأعتقد أننا قد تطرقنا إلى هذه المسألة من قبل في عدد «استغلال الدين» من «المجلة الإسلامية» وذلك في مقالة بعنوان: «الأرضية الخصبة للاستغلال: الأحاديث». ويمكن لمن يود الاستزادة أن يجد هناك معلومات ونماذج أكبر وأوسع حول كيفية حصول الاستغلال بشأن الأحاديث. يمكن أن يحصل استغلال الأحاديث اليوم في الميادين التي ذكرناها آنفاً كافة بخصوص استغلال القرآن الكريم؛ فكما أنه يمكن أن يرد استغلال الأحاديث في الإعلانات التجارية، وفي مجال بيع وشراء جملة من المواد والسلع التجارية، فيمكن أيضاً استخدام الكثير من الروايات من قبل السياسيين لتحقيق أهداف سياسية، أو من قبل بعض الجماعات لتحقيق مصالح الجماعة. وعلينا ألا ننسى أن القسم الأكبر من الروايات المستخدمة في أعمال الاستغلال هي الروايات الضعيفة والموضوعة. وأما أنواع الروايات الصحيحة فيمكن استغلالها أيضاً بتحريف وتغيير معانيها وتفسيراتها. وهنا يتوجه كل شخص أو جماعة إلى

استخدام الروايات التي يعتقد أنها تخدم مصالحه.

ومن جانب يوجد في عصرنا، وقد يكون غريباً على بعض الناس، ما يعرف بـ«الموضوعات المعاصرة» وذلك للاستفادة مما يتمتع به القرآن والحديث من مكانة وسلطان على الناس. فمع أن المسلمين لم تبلغ بهم الجرأة بعد إلى حد الإقدام على محاولة الوضع بشأن القرآن، إلا أن الأحاديث الموضوعية تلعب الآن دوراً بارزاً في عمليات الاستغلال، بل يمكن العثور على جملة من الأحاديث الموضوعية التي لا وجود لها في كتب الموضوعات السابقة. وهنا لم يعد استغلال الدين مقتصرًا على نصوص القرآن والأحاديث، وإنما أصبح يمتد ليستخدم الله والنبي ذاتهما، وقد حدث هذا الأمر في الماضي، ويحدث اليوم أيضاً. ومن أجل الأمثلة على هذه الحالة في عصرنا هو ما يدعيه أتباع بعض الجماعات والطرق الإسلامية من التقائهم مع الله والتحدث معه، ورواية النبي والتحدث معه، وذلك في الأحلام، ونقل هذا الكلام إلى الناس. فهذا الأمر يُعدّ وضعاً بيناً وافتراءً صريحاً وواضحاً على الله ورسوله. وهناك الكثير من هذه الحالات، ويمكن العثور على نماذج كثيرة منها بشكل خاص في وسائل الإعلام المرئية والمكتوبة.

ومن جهة أخرى لا يقتصر الاستغلال على الله ورسوله فقط، وإنما يمكن ان تستخدم وتستغل المقدسات الأخرى أيضاً لأهداف دينية. حيث يرد الاستغلال على الأمور المقدسة في نظر الناس، وبشكل خاص المقابر والمزارات. ومن صور هذا الاستغلال: إضفاء القدسية على المقابر على الرغم من عدم وجود أي صفة قدسية للإنسان الفاني، وتحويل تلك المقابر والمزارات إلى نوع من الأمكنة التجارية ومن ثمّ استغلال الناس فيها. ويمكن ان نذكر في هذا السياق أيضاً، وإن لم يدخل ضمن سياق الأهداف التجارية بعض الممارسات والتشجيعات التي تشاهد لدى بعض الجماعات والطرق الإسلامية بخصوص توجيه الناس إلى هذه المزارات وطلب العون والمدد من الإنسان المخلوق بدلاً من الله الخالق، على الرغم من الأوامر الصريحة الواردة في القرآن والتي تأمر الناس بطلب العون والتوجه بالعبودية إلى الله وحده دون سواه، ومثال ذلك ما هو وارد في سورة الفاتحة. ولذلك فقد كان الاستغلال على مدى التاريخ وبشكل دائم من أهم مشاكل الأديان. وهذا الاستغلال ليس منحصرًا بالإسلام فقط، وإنما هناك نماذج كثيرة للاستغلال في الديانة المسيحية واليهودية أيضاً. ومن أحد أبرز وأفضل الأمثلة على ذلك هو نضال ومجاهدة سيدنا عيسى عليه السلام مع الخاخامات اليهود. فقد وجه عيسى عليه السلام لهم، كما ورد في الانجيل، انتقادات لاذعة وشديدة تمثلت بتشبيههم بالأفاعي السامة بسبب تحويلهم المعابد إلى أماكن للتجارة.

واليوم أيضاً يمكن أن تكون المؤسسات الدينية وطبقة ما يعرفون برجال الدين جزءاً من هذا الاستغلال. وبإمكاننا العثور على أمثلة كثيرة في بلدنا وفي البلدان الإسلامية الأخرى حول استخدام المؤسسات الدينية كوسيلة في الأنشطة السياسية. وبشكل خاص ما يجري في سياسة الشرق الأوسط، وبالأخص عندما يكون الأمر متعلقاً بالمذهبية والطائفية، حيث نجد أن المؤسسات الدينية الرسمية تصدر مختلف أنواع البيانات

والفتاوى وفقاً لرغبات السلطات الحاكمة. بل نجد أن الأنظمة الحاكمة القائمة قد تستخدم الدين بهدف إضعاف موقف معارضيهما في المجتمع، وأحياناً بهدف القضاء عليهم، أو دفع الناس لنبذهم والتخلص منهم أيضاً. وإن أبرز مثال على هذه الحالة هو مؤسسة التكفير؛ فالحملات التي شنت في الفترات الأخيرة في مصر ضد المرحوم نصر حامد أبو زيد، واتهامات الردة التي وجهت للشيخ الأزهرى حسن حنفي تُعد بشكل عام نماذج من استخدام النظام الحاكم للدين والمؤسسات الدينية من أجل انتقاد معارضيه وممارسة الضغوطات على الفكر المعارض. وهناك أمثلة على هذه الحالة في التاريخ الماضي أيضاً. فالإجراءات والضغوطات التي وجهت إلى العلويين في العهد العثماني بشكل خاص، والفتاوى التي أصدرها شيخ الإسلام أبو السعود في هذا المضمار هي خطوات تحمل في أغلبها طابعاً سياسياً وليس دينياً. وكذلك فقد أعدم قاضي سيماونا الشيخ بدر الدين سيماونلي وغيره الكثير في الأناضول بناء على فتاوى شيوخ الإسلام أو بتحريض رجال الدين. فالدوافع التي تقف وراء أغلب هذه الحالات هي سياسية وليست دينية. وإذا ما رجعنا في التاريخ إلى الخلف أكثر سوف نجد صوراً لاستغلال الدين أيضاً. ومثال ذلك ما حصل في مسألة «خلق القرآن» التي عرفت بـ«المحنة» والضغوطات التي مورست بسببها، حيث قتل كثير من الناس - ومنهم أحمد بن نصر الخزاعي - الذين خالفوا رأي خليفة ذلك العصر المتمثل بأن «القرآن مخلوق»، ووفقاً لرواية في كتاب «التاريخ» للطبري فإن أسباب هذه الضغوطات والممارسات لم تكن ذات صبغة دينية، وإنما كانت ذرائع سياسية ونموذجاً لاستغلال الدين. حيث ذكر الطبري أن أحمد بن نصر قد أخذ البيعة من الناس على القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأنه من هذا المنطلق أخذ يحضّر للخروج على الخليفة في بغداد فكان بذلك خصماً دينياً سياسياً للخليفة، ولما افتضح أمره ألبسه الخليفة لباس الخصومة الدينية وقضى عليه. فيتبين من كل ما ذكرناه أن استغلال الدين يحصل بشكل أكبر في ميدان السياسة لتحقيق غايات وأهداف سياسية.

٤- ما نوع العلاقة بين الاستغلال والمقدس؟

هذا سؤال في غاية الأهمية. وذلك لأن غير المقدس لا يشكل أرضية للاستغلال. إن مقدسات الإسلام محدودة جداً، ولذلك فقد تم اللجوء إلى إيجاد مقدسات جديدة من أجل توسيع مساحة الاستغلال؛ وقد تم إنتاج مقدسات في الإسلام سواء خلال المرحلة التاريخية الوسطى أم في عصرنا الحالي. وإن أمر إنتاج المقدسات لا يزال مستمراً. ويتم ذلك عبر استخدام فهم غير صحيح في الدين بقصد الهيمنة على الجماهير أو تسهيل استخدامه من أجل التمكن من توجيه الجماهير. وأبرز مثال على ذلك هو إضافة ألقاب مثل «حضرة»، وأفندي، وخوجه، و«شيخ» إلى بداية أسماء أناس لا يمكن وصفهم في الواقع برجال علم، ولم يبدوا أي نشاط أو يحققوا أي تحصيل جدي ومهم في مجال الفكر والعلوم الإسلامية، كما نرى ذلك في كثرة إلحاق عبارة «قدس سره» بأسمائهم، وذلك بعد توليهم رئاسة الجماعات أو الطرق الإسلامية.

تُعد هذه الأمور خطوات هادفة إلى تحضير الأرضية لتوجيه وإدارة الجماهير الواسعة من قبل هذا

الشخص أو الأشخاص المحيطين به. فمثلاً لا تُستخدم هذه الصفات والألقاب إطلاقاً بحق أي طبيب أو فيزيائي أو مهندس أو حتى عالم ديني. وذلك لأن إطلاق لقب «حضرة» على الطبيب، أو قول «رحمة الله عليه» بحقه لا يمكن أن يشكل عاملاً مساعداً لاستغلال مهنة الطب، ولكن باعتبار أن مثل هذا الأمر يمكن أن يشكل أرضية خصبة لاستغلال الدين فيتم إطلاق مثل هذه الألقاب والأسماء على أشخاص من الصنف الذي ذكرناه آنفاً للتغطية على جهله أو على نواياه السيئة والخبيثة. ويمكن القول في هذا الموضوع: إن هناك زيادة مستمرة في عدد المقدسات، أي يوجد إنتاج مستمر للكثير من المقدسات التي ليس لها وجود في القرآن أو الإسلام. وبناء على ذلك ينبغي أن نبين للناس وخاصة للذين يعملون في مجال تنوير المجتمع وإرشاده ما هي الأمور المقدسة في الإسلام وما هي الأمور غير المقدسة.

هناك الكثير من التعبيرات الشائعة بشكل خاص في الأدب التصوفي، مثل «قدس سره». مع أنه لا يوجد في الدين ما يشير إلى تقديس الله تعالى لروح إنسان ميت، فمثل هذا الأمر أو المفهوم غير وارد لا في القرآن، ولا في السنة. فهذه الألقاب والصفات هي بمثابة خطوات نحو إضفاء القداسة على أناس يعبر عنهم العوام بالأولياء، ومن ثم تحقيق مكسب من خلال ذلك. فينبغي أخذ غاية الحيلة والحذر تجاه هذه الأمور.

٥- ما هي العوامل التي تشكل عائقاً أمام فهم استغلال الدين بأبعاده المختلفة؟

أهم سبب هو الجهل. ولذلك فقد أصبح انتشار الجهل على نطاق واسع وإعاقة وصول الناس بشكل مباشر إلى مصادر المعرفة لفهم الإسلام في العالم الإسلامي أمراً شائعاً. وإن عمل لطبقة المتدينين المترعمة على ربط الناس بأنفسهم ينحو في هذا الاتجاه.

إن إشاعة ثقافة التقليد وجعلها مسيطرة على المجتمع تلائم من جهة مجموعات المصالح والمنافع التي تخرج من هذه البنية، ومن جهة أخرى تلائم رجال الحكم والسياسيين. فكما هو معروف كان بعض قيادات الأحزاب السياسية في الماضي، وكذلك في وقتنا الحاضر، يلتقون قبل الانتخابات مع قيادة بعض الجماعات أو الطرق ويجرون تفاهمات معهم. ويتعهدون لهم ببعض المزايا والمناصب ثم بعد ذلك كانت هذه الجماعات التي تحولت إلى ما يشبه نظام العبودية تخبر أتباعها والناس حسب التعليمات التي تردهم من الأعلى باسم الحزب الذي عليهم التصويت لصالحه، ويقوم الأتباع بدورهم وبشكل عبودي بالتصويت لذلك الحزب، وبذلك يتشكل نوع من النظام المستغل للدين أو النظام الاستعماري. وهناك ممارسات مشابهة في أيامنا هذه أيضاً. وبناء على ذلك ينبغي أولاً إطلاع الناس على أنه من الضروري في الميدان الديني تأسيس تدينهم بإرادتهم الحرة.

ولهذا الهدف فقد أصبحت فرص الوصول إلى المعارف أو المعلومات الإسلامية اليوم متاحة بشكل أكبر بالنظر لما كان عليه الأمر في الماضي. فيجب أن يطلع الناس على الكثير من المؤلفات التي تدور حول العلوم الإسلامية، مثل: القرآن والحديث والفقه وغيره التي ألفها بشكل خاص الحاصلون على الإجازات الجامعية

والقادرون على إجراء دراسة فكرية وموضوعية بشأن الكثير من المسائل، واتخاذ آراء اجتهادية بشأنها، ثم إجراء مقارنة وتقاطع بين المعلومات التي استحصل عليها حول الموضوع وبين المعلومات والآراء التي تصدر مما يسمون برجال الدين وأصحاب الفكر في محيطه. وفي هذا السياق ينبغي أن يتم تعليم الناس الفكر النقدي حتى يعلموا أنه ليس كل ما يقال باسم الدين يُعد صائباً وقطعياً. وينبغي أن يتم توجيه الأسئلة وخاصة في الدروس الوعظية التي تُلقي في المساجد ومجالس العلم حول أي شيء أو موضوع يثار، ويستفسر السائل من الشيخ عن الآية أو الحديث الذي يستند إليه في مواعظه، وإن كان يستند على آية معينة ينبغي أن يُسأل عما إن كان في القرآن آيات أخرى متعلقة بالموضوع أم لا، وإذا لزم الأمر أن يدخل في نقاش حول الموضوع بالاعتماد على فهمه وتفسيره فليفعل. وبالعودة إلى الأحاديث نجد وبكل أسف أن قسماً كبيراً وكبيراً جداً من الأحاديث المتداولة أثناء أنشطة الوعظ والإرشاد مشكّل للغاية. والذي يجب اتباعه في هذا الشأن هو:

- (١) يجب وبشكل حتمي السؤال عن مصادر هذه الأحاديث، وعدم الاعتداد بأي رواية لا مصدر لها.
- (٢) لا يكفي وجود الرواية في مصدر ما، وإنما ينبغي أن يكون الحديث مروياً في المصدر بإسناد، وعليه ينبغي عدم إيلاء أي اهتمام للرواية التي لا سند لها.
- (٣) ولا يكفي أن يكون للرواية سند، وإنما ينبغي أيضاً أن يكون السند سليماً وصحيحاً وموثوقاً.
- (٤) وكذلك لا يكفي أن يكون السند سليماً وصحيحاً، وإنما ينبغي بالإضافة إلى ذلك أن يكون المتن موافقاً للأسس والثوابت الإسلامية. وفي هذا الإطار أيضاً ينبغي إطلاع الناس وإعلامهم بشأن كيفية استخدام فنون الرواية، وهنا يمكننا القول وبكل أريحية: إن المؤلفات حول هذا الموضوع غير كافية. إذ إن عدد المؤلفات التي يمكن أن نوصي الناس بها في هذا المجال قليل جداً. وينبغي إعلام الناس وخاصة أهل الطرق والجماعات بضرورة عدم استخدام الروايات من دون إجراء بحث ودراسة علمية جديّة وحقيقة عليها من حيث مصادرها وإسنادها ومنتها. إلا أنه من الصعوبة بمكان تحقيق هذه الأمنية، وذلك لأنّ البنى أو الكيانات وقياداتها لا تريد بشكل عام أن يقوم الناس بطرح استفسارات والقيام بأبحاث وتدقيقات وتوجيه انتقادات. وإنما لا يتيحون المجال للناس للوصول إلى المصادر الأصلية وإجراء الدراسات والأبحاث والتدقيقات بشأنها، وتوجيه الاستفسارات والانتقادات خشية فقدان مزاياهم أو اكتشاف قصورهم العلمي وعدم استحقاقهم لحالة المرجعية التي يتمتعون بها. ولهذا السبب بإمكاننا ملاحظة، كما هو الحال لدى الشرائح التي تعارض مثلاً قراءة النص القرآني بشكل مباشر، بإمكاننا ملاحظة بذلهم جهود مكثفة لمنع وصول الناس إلى الأبحاث والدراسات التي أجريت مباشرة على القرآن أو السنة أو على كليهما معاً.

ولذلك فإننا بحاجة- كما يقول فضل الرحمن- إلى فكر محافظ متنور من أجل تنوير الناس الموجودين

ضمن الحركات الإسلامية الشعبوية التي نسميها بشكل عام: الإسلام الشعبي. والفكر المحافظ المنور يعني قراءة الأعراف والتقاليد بعين نقدية، وإخضاع المؤلفات المكتوبة عن القرآن والسنة وحول الدين أو التفاسير التي قام بها العلماء للبحث والتدقيق. وهنا، وخاصة عندما يتعلق الأمر بالكتب، تُعتبر العبارة التي ذكرها ابن تيمية رحمه الله في كتابه الذي يتحدث عن علوم القرآن بمثابة حكمة يجب تدريسها لجميع المسلمين، وهذه العبارة: «لا يسلم كتاب من الغلط إلا القرآن». ولكن مع الأسف عندما يتم تنزيه المؤلفات التي خطها البشر عن احتواء الأخطاء فإن هذه المؤلفات تكتسب نوعاً من القدسية من حيث المحتوى، وربما تتحول إلى تجارة دينية. ويمكن أن نعدّ من هذا القبيل كتب ومنشورات الطرق والجماعات كافة بما في ذلك رسائل النور. فكلنا يعلم أن هذه المؤلفات ينظر إليها على أنها بمثابة وحي ثانٍ على الرغم من أنها بحاجة إلى دراسة نقدية جديّة بالاستناد إلى العلوم الإسلامية، وإجراء أبحاث ونقاشات حول صحة المعلومات التي تحتويها. وبناء على ذلك فإن من الضروري بل ومن الواجب بيان قول ابن تيمية الذي ذكرناه للناس، أي إنه لا يوجد أي كتاب خالٍ من الأخطاء ما عدا كتاب الله تعالى. وحتى النبي عليه الصلاة والسلام كبشر معرض للخطأ، حيث إن هناك آيات في القرآن الكريم تشير إلى احتمال وقوع النبي كإنسان في الأخطاء، وبالإضافة إلى ذلك فإن النبي عليه الصلاة والسلام يتحدث بنفسه عن احتمال وقوعه في الخطأ، كما جاء في بعض الروايات. وقد تم تناول الروايات الواردة في هذا المجال بشكل موسع في كتب أصول الفقه والكتب التي تتحدث عن «أفعال الرسول». ومن أمثلة ذلك قول النبي عليه الصلاة والسلام: «إِنكُمْ مَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ وَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَحَنَّ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، وَأَنَا أَقْضِي بَيْنَكُمْ عَلَى نَحْوِ مَا أَسْمَعُ، فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ شَيْئًا فَلَا يَأْخُذْهُ»، وكذلك سجوده سجدة السهو في الصلاة عند ارتكاب خطأ ما في أفعال الصلاة، فارتكاب النبي عليه الصلاة والسلام للخطأ كبشر ثابت وقطعي. وقد ذُكر الحديث المشهور كمثال على ذلك، وهو: «كُلُّ بَنِي آدَمَ خَطَّاءٌ وَخَيْرُ الْخَطَّائِينَ التَّوَّابُونَ». فالإنسان بطبيعته الخلقية، ولو كان نبياً، معرض للوقوع في الأخطاء، وطالما أن العصمة من الأخطاء غير واردة حتى بحق الأنبياء - إن عصمة الأنبياء مقتصرة على مجال القيام بوظيفة النبوة أو تبليغ الوحي -، فلا يمكن الحديث عن العصمة عن الخطأ بحق الآخرين من البشر أيضاً مهما علت مرتبتهم وذلك مثل الصحابة والتابعين وغيرهم. ولكن مع الأسف نجد وخاصة لدى الشرائع السنية أنه يتم النظر سواء إلى الأنبياء أم إلى الصحابة على أنهم أناس منزهون على الإطلاق عن ارتكاب الأخطاء. وإن هذه النظرة «نظرة العصمة» تمتد بالتدرج إلى أئمة المذاهب، ثم إلى الأشخاص الذين يعتبرون اليوم من القيادات الدينية. وهذا الأمر يفتح المجال أمام هؤلاء لاستغلال الدين، ويسهل عمل أصحاب النوايا الخبيثة. ولذلك ينبغي نشر الفكرة التي جاء بها ابن تيمية «لا يسلم كتاب من الغلط إلا القرآن» بين الناس. وبناء على ذلك ينبغي أن نخضع كل كتاب متعلق بالدين يصل إلينا، وكل كلام يقال لنا، وكل وعظ وحديث يلقي على مسامعنا، سواء في المجالس والمساجد أم في المحطات الإذاعية والتلفزيونية، نخضع كل ذلك للبحث والتدقيق والمساءلة والتأكد

من صحته تماماً كما كان يفعل الصحابة الكرام عند كل خطوة كان يخطوها النبي عليه الصلاة والسلام بقولهم له: «يا رسول الله أهدنا الموقع وحي أوحاه الله إليك أم هو الرأي والمشورة؟». وينبغي علينا بعد التأكد من موافقته للكتاب والسنة، والتأكد من صحة وسلامة تفسيره أن ننقله إلى التطبيق العملي في الحياة.

٦- هل لكم أن تذكروا لنا بعض الأمثلة عن أشكال الاستغلال التي تحدثتم عنها؟

من السهولة بمكان العثور على الكثير من الأمثلة والنماذج إذا ما أمعنا النظر قليلاً. ويمكنني كأحد القريبين من الحركات الإسلامية والمتابعين لشؤونها وتحركاتها منذ ما يزيد عن أربعين سنة، يمكنني أن أقول ذلك بكل أريحية. فبكل أسف لقد وصل الاستغلال الديني الذي قامت به الجماعات الإسلامية في السنوات الأخيرة إلى أبعاد في غاية الخطورة والكارثية. أجل؛ تقوم القيادات السياسية باستغلال الدين في الكثير من الأمور، وخاصة في الفترات الانتخابية. إلا أن وصول الاستغلال في السنوات الأخيرة إلى هذه الدرجة من الشدة والتركيز بحيث لم يعد بالإمكان إلقاء الخطابات السياسية دون التطرق إلى الدين، والرموز والمصطلحات الدينية التي أصبحت تسبب التملل والضجر لدى الناس ليس في خدمة الدين برأبي، وإنما يجب تقييمها وتصنيفها كإساءة للدين، ومن ثمّ ينبغي الحيلولة دون تحويل الدين إلى وسيلة في الدعايات والنقاشات والمنافسات التي تجري في ميدان السياسة في تركيا. وهذا الأمر لا يقتصر على الشرائح التي تصف نفسها بالمتدينة فقط، وإنما يشمل الشرائح التي تمارس السياسة أو تقوم بالحركات الاجتماعية عن طريق مواجهة الدين أيضاً. ولذلك يجب الحيلولة دون كل أنواع استغلال الدين سواء بالجانب السلبي أم الإيجابي، ومن ثم منع تحويله إلى أداة لتحقيق أي شكل من أشكال المنفعة سواء كانت سياسية أم اقتصادية أم اجتماعية. وإن المسلمين أولى من غيرهم في القيام بمثل هذا الأمر. وعلى ذلك فإنه من المفيد لهذا الدين تناول مسألة الاستغلال بأقصى سرعة ممكنة. وقد يعترض بعضهم بقوله: «أنا في الأصل إنسان مسلم، فلم تعتبر صلاتي وصيامي استغلالاً للدين؟!»، إلا أن هذا الاعتراض غير مقبول وغير صحيح. إذ ينبغي أن يعلم الناس أنه إذا ما قام إنسان ما أو سياسي ما بتصوير أو طلب تصوير نفسه وهو بوضعية الصلاة ثم تم نشر هذه الصورة في وسائل التواصل الاجتماعي فقد خالف مبدأ إخلاص الدين لله تعالى. بالطبع قد يقوم آخرون بمثل هذا التصرف، إلا أن التعذر بفعل الآخرين لخطأ ما يُعد اشتراكاً معهم في ذلك الخطأ.

ينبغي إيلاء الدين مكانة تليق به وتنزيهه من التحول إلى أداة للوصول إلى المنافع والمصالح اليومية. وبإمكاننا القول: إن هذه ضرورة ملحة وحساسة ينبغي أن يتحمل مسؤوليتها شرائح المجتمع كافة سواء أكانت كليات إسلامية أم دوائر دينية وجماعات وطرق أم سياسيين ووسائل إعلام. وإلا فإن الدين سوف يصبح مجرد أداة بسبب فقدانه لاعتباره، وبذلك فلن يكون هناك ما يمنع من تحول الدين إلى مؤسسة عاجزة عن تحقيق الأهداف المنتظرة منها على الأرض، ومن التحول إلى نوع من الأفيون تماماً كما قاله «كارل ماركس Karl Marx». وأنصح القراء، في هذا النقطة بشكل خاص، بقراءة كتاب «دين ضد الدين» لعلي شريعتي. وكذلك يمكننا القول: إنه من الضروري، بل من الواجب، تعرف الجيل الجديد على كتب «نور الدين طوبجو

«Nureddin Topçu» كافة الذي يوجه أشد الانتقادات لنماذج استغلال الدين.

نعود إلى أساليب الاستغلال، وقد تعرضنا إلى هذه النقطة أثناء إجاباتنا عن الأسئلة، ولكن يمكننا القول بكل أريحية كما ذكرنا: إن الاستغلاليين في هذه النقطة يستخدمون نسبة كبيرة المعلومات المغلوطة فيها وغير الصحيحة. فأدواتهم كافة هي المعلومات والتصورات الدينية المزيفة والمغلوطة. وبناء على ذلك تُعد الطريقة الأمثل والأكثر تأثيراً لمنع هذا الاستغلال هو توصية الناس أم يتحلوا بعقلية محاكمية واستفسارية وتشجيعهم بشكل خاص على التدقيق في المصادر، ولفت أنظارهم إلى أهمية إجراء مقارنات وتقاطعات في موضوع مصادر المعلومات الدينية. وللحيلولة دون حصول الاستغلال بهذه الوسيلة لا بد من عدم الاكتفاء بمؤسسة واحدة أو شخص واحد عند الحصول على معلومة منهم بشأن مسألة ما. وإنما ينبغي السؤال عن الموضوع ذاته لعدد من رجال العلم، فإذا ما لاحظنا أن الإجابات عن هذا السؤال تتوحد وتتركز في نفس الاتجاه فعلياً اعتبار ذلك إشارة إلى السير في الطريق الصحيح؛ وأما إن كانت هناك اختلافات وتناقضات جديدة بين هذه الإجابات فلا بد عند ذلك من التعمق أكثر في البحث والسؤال للوصول إلى النتيجة المرجوة. وعلى أية حال يجب إيجاد آليات تضبط المعرفة أو المعلومة الدينية بشكل لا يدع مجالاً للاستغلال في المجتمع.

وفي هذا الإطار فإن رئاسة الشؤون الدينية بشكل خاص مكلفة بما لديها من إمكانيات بمهمة تنوير المجتمع في هذا الموضوع. وبطبيعة الحال فإن هذا الأمر هو وظيفتها الدستورية التي مع الأسف يدور جدل مستمر حول قيامها أو عدم قيامها بها. إلا أننا نجد أن بعض العاملين في رئاسة الشؤون الدينية بذاتها قد صاروا جزءاً مهماً من مشكلة استغلال الدين. وقد تبين خلال الأبحاث والدراسات الميدانية التي أجرتها «المجلة الإسلامية» في عدد «الديانة» أن نسبة تتراوح بين ١٥ - ١٧٪ من الوعاظ في مركز العاصمة أنقرة يستخدمون الأحاديث الضعيفة والموضوعة، وظهرت نسبة مشابهة أيضاً في أطروحة الماجستير التي أعدت عن معلومات الأئمة والخطباء في أنقرة أو شرناق حول السنة والحديث، وكذلك تبين في آخر أطروحة أخرى أعدت قبل سبع أو ثماني سنوات بشأن ما يقارب مئتي إمام وخطيب في طرابزون أن النتيجة مشابهة، حيث لم تقل نسبة الأحاديث الضعيفة أو الموضوعة المستخدمة أثناء أنشطة الوعظ والإرشاد عن ١٥٪، ويتضح من ذلك أن رواية واحدة من أصل كل سبع روايات مستخدمة باسم الوعظ والإرشاد ضعيفة أو موضوعة. إن كون هذه الروايات تحمل صفة تجعلها غير صالحة للاستخدام في الدين، ووجودها في بنية الهيئة الدينية وعدم نشر هذه الهيئة الدينية لكتاب يتضمن الأحاديث الموضوعة لكي يسترشد به رجال الدين في أنشطتهم الإرشادية، بل عدم ترجمة كتاب من هذا القبيل مثل كتاب «تنزيه الشريعة» لـ «ابن عراق» وتوزيعه على الوعاظ والعاملين في المجال الديني، إن كل ذلك يظهر كمشكلة مهمة تفتح الطريق لمساءلة ومحاسبة هيئة الشؤون الدينية في هذا الموضوع. وعندما تصبح المؤسسات أو الهيئات الدينية الرسمية بذاتها جزءاً من المشكلة في مسألة استغلال الدين، فإننا نصبح أمام حالة بغاية التعقيد وهي تحول المصادر المفترض حلها للمشكلة بذاتها إلى جزء من المشكلة. وسبب هذا المعضلة

واضح وهو: وقوع المؤسسات تحت سيطرة السياسة؛ فطالما أن المؤسسات الدينية الرسمية لم تخرج عن نطاق هيمنة وسيطرة السياسة، ولم تكن إدارتها بيدها باستقلالية وحرية تامة، فإنها لن تتخلص من خدمتها لأهداف وغايات السلطة السياسية، ومن ثم لن تتخلص من تحولها إلى أداة لاستغلال الدين لتحقيق هذه الغايات. ولذلك -إذا أردنا التحدث عن بلدنا- لا بد وبأقصر وقت ممكن من فصل المؤسسات والبنى الدينية، وعلى رأسها هيئة الشؤون الدينية، عن السلطة السياسية بشكل تام، وجعلها كيانات مستقلة وذات إدارة خاصة بها، إذ إن في ذلك فائدة كبيرة.

٧- أستاذي الكريم، لو سمحتم لي فإنني أود لفت انتباه قرائنا الأعزاء إلى كتاب «الإسلام من خلال الأحاديث» والذي نشرته رئاسة الشؤون الدينية في الفترة الأخيرة. وكلنا أمل بأن يسهم هذا الكتاب في حل المشكلة التي تحدثتم عنها. وفي هذه النقطة بالذات ما الذي ينبغي عمله من أجل الحلولة دون حصول استغلال للدين؟

أولاً: ينبغي أن يكون في هذه المسألة تعليم وتربية دينية شفافة وواضحة للمجتمع. وقبل كل شيء يجب أن يتعلم شعبنا فكر الاعتراض والتحقق وقول «لا». لأنه على سبيل المثال يتم تلقين أطفالنا التعليم والتربية الدينية في مدارس الأئمة والخطباء «إمام خطيب». ويتم هذا التعليم أو التدريس الديني عن طريق جملة من الكتب المعينة. فنحن كأباء وأولياء الأمور ينبغي أن ندقق ونتحقق من المعلومات الواردة في هذه الكتب ونعترض عند اقتضاء الحاجة على الأمور التي نراها غير ملائمة والتي تقوم الدولة بتدريسها لأبنائنا باسم الدين، وعلينا اتخاذ الخطوات اللازمة في هذا الشأن.

وعلينا عدم التردد أبداً في اتخاذ الخطوات القانونية اللازمة بشأن أي أمر نشبته بمخالفته لأسس الدين ذلك الذي نلاحظه في مختلف أنشطة الوعظ والإرشاد والتعليم والتربية الدينية التي يتم تنفيذها في المساجد ومعاهد تعليم القرآن التابعة لرئاسة الشؤون الدينية. وفي هذا السياق هناك جملة من القوانين الأساسية المشرعة في إطار الأنظمة المطابقة لمعايير الاتحاد الأوروبي. ولكن مع الأسف لا يعرف مواطنونا الحقوق التي تقرها لهم هذه القوانين الأساسية. إذ يوجد في هذا الإطار الكثير من الأنظمة القانونية مثل قانون حق الحصول على المعلومات، وقانون التظاهر وقانون المستهلك. وهذه القوانين عند تطبيقها تضمن للمواطن حقوقاً تفوق التصور، ومن ثم يمكن الاستفادة منها واتخاذ خطوات مهمة في ميدان مكافحة ومقاومة استغلال الدين.

وإذا تطلب منا إيراد مثال في هذا المجال فيمكن أن نذكر كتاب «تفسير طريق القرآن» الذي نشرته رئاسة الشؤون الدينية، فهذا الكتاب ليس أكثر من كتاب مُعد بأسلوب القص واللصق من كتب أخرى، ويحتل تقريباً المرتبة الأخيرة من بين كتب التفسير الموجودة في التداول، فلا يمتلك أية ميزة خاصة، ولا يضيف أية معلومة جديدة على المعلومات الموجودة لدينا سابقاً. فهو تقريباً عبارة عن تجميع للمواد المتعلقة بالقرآن الكريم

والموجودة في موسوعة الدين الإسلامي بطريقة القص واللمس، وإضافة لبعض نصوص كتب علم الحال التي تتناول الفقه التي ألفها الأساتذة الذين أعدوا كتاب التفسير هذا، وكذلك توزيع للشروحات القرآنية التي كتبها معدو هذا التفسير على صفحاته. وقد ورد انتقادان مختلفان في هذا الموضوع سواء في الكتاب الذي ألفته باسم «مشكلة المنهج في العلوم الإسلامية» أم في الكتاب الذي ألفه مصطفى أوزتورك Mustafa Öztürk تحت اسم «ثقافة التفسير أو التأويل». أما نقدي فموجه إلى الطبعة الأولى، وأما نقد مصطفى أوزتورك فموجه إلى الطبعة الثانية، وكل نقد مؤلف تقريباً من مئة صفحة. وياليت رئاسة الشؤون الدينية قد أجرت تصحيحاً فيما بعد لبعض الأخطاء والمغالطات إلا أن الحالة بقيت دون تغيير يُذكر. حيث إن أوزتورك أجرى دراسة نقدية للطبعة الثانية والثالثة أيضاً، ومع الأسف فإن الحالة كارثية ليس في الطبعة الأولى فقط، وإنما في الطبعات الأخرى أيضاً، بل إن الحالة في الطبعات الأخرى أكثر كارثية. وتقدم لنا هذه الطبعات حالة خطيرة من اللامبالاة والاستهتار التي يمكن التعبير عنها: أن ما تجعله في إحداها أيضاً تقلبه في الأخرى أسوداً، وما تقره من أمر في الأولى تنفيه في الأخرى. فمثلاً هذا التفسير ما يزال يطبع ويوزع. والحال أنه يمكن اللجوء إلى محكمة المستهلك، ورفع دعوى، ولو كانت رمزية، على رئاسة الشؤون الدينية وجعل السبب أنها تبيع المواطنين وبكل أسف بضاعة غير صالحة أو مزورة واحتيالية. وعندما سألت أحد الأصدقاء المحامين عن هذا الموضوع أخبرني أنه غير متأكد من طبيعة النتيجة التي يمكن تحصيلها قانونياً من هذه الدعوى. إلا أن هذه الدعوى يمكن أن تحدث تأثيراً من ناحية تنبيه هيئة الشؤون الدينية لتصحيح مسارها، واضطرابها نوعاً ما إلى تقديم تفسير ذي نوعية أفضل من الموجود في التداول وذلك للناس الذين يعتمدون عليها ويتقون بها. وعلى كل حال يجب على المسلمين أن يتعقبوا حقوقهم على أرضية قانونية حتى آخر محاولة متاحة أمامهم، وينبغي أن يبين للناس أننا لسنا عبيداً للمؤسسات الدينية الرسمية أو الجماعات والطرق، وأنا غير مضطرين للقبول بكل ما يلقونه على مسامعنا.

في الواقع يجب أن يكون كتاب التفسير الذي نتحدث عنه أكثر تعمقاً وأعلى مستوى في الابتكار. ويجب على رئاسة الشؤون الدينية استخدام كل الطاقات والإمكانات التي بين يديها، وأن تُعد أعمالاً ومؤلفات على يد رجال العلم بدعمهم وتوفير البيئة الملائمة لهم لترفع بذلك من سوية ونوعية الخدمات الدينية المقدمة إلى الناس. فمن حقنا نحن كمواطنين المطالبة بهذا الأمر، بل إن هناك مسؤولية على عاتقنا تتمثل ببذل جهود من أجل دفع الرئاسة لتقديم أعمال ومؤلفات ذات مستويات عالية في هذا المجال.

ومن جانب آخر فإن هناك أعمالاً وواجبات كثيرة ينبغي على الهيئة العليا للإذاعة والتلفاز القيام بها. ولكن مع الأسف لا يمكننا القول إن الهيئة تقوم بواجباتها المطلوبة في هذا المجال. فهناك الكثير والكثير من نماذج استغلال الدين، وبأشكال ومستويات مختلفة وخاصة في الإعلام المرئي، بل إن هذا الاستغلال قد اتخذ

أبعاداً لا يتخيلها العقل. وبرأيي أن بقاء الدولة بموقع المتفرج على هذه المظاهر، التي تحولت إلى خداع واحتيال على المواطنين وإلى مادة للاستغلال، يُعد خرقاً ومخالفة واضحة للدستور. وذلك لأن من إحدى مسؤوليات الدولة هي في تقديم الدعم اللازم لمواطنيها في هذا المجال. وفي هذه النقطة قد يكون من الواجب علينا تطوير وتنمية مفهوم المعارضة الاجتماعية، والقيام بجملة من النشاطات ضد مثل هذه الشرائح الاستغلالية. فمثلاً ينبغي القيام بحملات جمع توقيعات الكترونية سواء ضد المؤسسات الرسمية أم الأشخاص أم المؤسسات المدنية لإجبارها على التراجع عن أعمال الاستغلال الديني التي تمارسها. فالتوقيع الإلكتروني بغاية السهولة في هذا المجال كما في الكثير من المجالات الأخرى. وعندما تقوم بالتوقيع فإنك تحدد هدفاً ترمي إلى تحقيقه، وعندما يتم جمع مثلاً عشرة أو عشرين أو خمسين توقيعاً، ويتم وضعها أمام الأطراف الرسمية أو المدنية المعنية بها، فلا يتصور ألا تأخذها بعين الاعتبار. وهنا لا ينبغي النظر إلى الأمر على أنه فقط علاقة خصومة ونزاع، وإنما في الوقت ذاته يمكن القيام بهذه الحملات من زاوية تقديم المساعدة لمؤسسات الدولة، وذلك لأنه بالنتيجة قد تراجع بعض المؤسسات، مثل الهيئة العامة للإذاعة والتلفاز أو رئاسة الشؤون الدينية التي تستمد صلاحيتها من الدستور والقوانين، عن جملة من الخطوات التي تريد الإقدام عليها في هذا المجال تحت الضغوط الاجتماعية. فعندما يتم تقديم الدعم عن طريق جمع آلاف أو مئات الآلاف من التوقيعات لتشجيع المؤسسات على اتخاذ خطوات أكثر جرأة في مجال مكافحة مظاهر الاستغلال فإننا نكون قد شجعنا المشرفين على تنفيذ هذه الخطوات أيضاً. وبناء على ذلك فلا ينبغي أن نكتفي بالفرجة وانتظار الحل من الدولة، وإنما يجب علينا كمجتمع النزول إلى الميدان، ودعم الخطوات الإيجابية التي تتخذها الدولة، وملء الفراغ الحاصل في النقاط التي تقصر فيها الدولة، والقيام بالاعتراضات اللازمة ضد مؤسسات الدولة في حال ارتكابها الأخطاء، وكل ذلك ينبغي أن يكون تماماً ضمن الإطار القانوني.

ومن أحد الواجبات التي ينبغي القيام بها هنا أيضاً هو تنوير المجتمع والارتقاء بوعيه بشأن حقوق أفراده القانونية. فهناك تقريباً عدد كاف من إخواننا المحامين ورجال القانون في كل محافظة ومدينة، ولذلك من المناسب والمفيد جداً أن يقوم هؤلاء، بإشراف ومعرفة مؤسسات المجتمع المدني المختلفة، بتزويد الناس بمعلومات حول القوانين المتعلقة بهذا المجال، وبخاصة القوانين الأساسية الموضوعة في إطار معايير الاتحاد الأوروبي، وإطلاعهم على حقوقهم التي تقرها لهم تلك القوانين، ثم توجيههم للمطالبة بهذه الحقوق ضمن الأطر القانونية. وإن هذه الخطوات في الأصل ليست مقتصرة على مجال استغلال الدين فقط، وإنما هي خطوات ينبغي الإقدام عليها من أجل جعل المجتمع أكثر عدالة وشفافية واستقراراً ومساواة.

وقد يكون من المفيد هنا أن ندعم كلامنا بكلام بعض الأساتذة الآخرين، ومن هؤلاء الدكتور علي شريعتي. يقول علي شريعتي: «حيث ينتهي النقد تبدأ الصنمية» فكل أشكال الاستغلال تتبع في الواقع من عدم

والنقد والمحكمة. وبناءً على ذلك فإن الفكر النقدي يُعد في منزلة بغاية الأهمية.

إن قول علي شريعتي هذا يستحق أن نخطه على شكل لوحة فنية ونعلقها في كل مكان. ومن الأقوال الجميلة الأخرى قول جميل مريج: «لا يوجد في تركيا يساريون ويمينيون (وبإمكاننا فهم اليساري واليميني على أنه لا يوجد: علوي - سني، وكردى - تركي)، وإنما يوجد فيها الشرفاء وغير الشرفاء». ولا بد لنا بدورنا من تقوية هؤلاء الشرفاء في هذه الدولة. ولكن مع الأسف إن غير الشرفاء، على الرغم من قلة عددهم أكثر وأقوى تنظيمياً، لذلك ينبغي أن يعمل الشرفاء في مواجهة هؤلاء بأسلوب أكثر تنظيمياً وتطوراً.

وعلياً أن نضيف إلى ما سبق، وكشعار ثالث، القول المنسوب إلى عصمت إينونو: «يجب أن يمتلك الشرفاء في أي دولة من الدول جراً على الأقل بقدر ما يمتلكه غير الشرفاء». وفي هذا السياق أعتقد أننا لكي نؤمن مستقبلاً أفضل للأجيال القادمة من أبنائنا وأحفادنا ينبغي أن نلتقي جميعاً في نقطة مشتركة بغض النظر عن أدياننا وأعرافنا ومذاهبنا وطوائفنا وآرائنا، ونطور آلية تتمكن بها من مقاومة ومكافحة الممارسات والأعمال المجتمعية المناقضة للأخلاق والوجدان والإسلام كافة، وليس تلك المتمثلة بالاستغلال في الميدان الديني فقط، وذلك مثل: مظاهر الظلم والاضطهاد الاجتماعي ومظاهر الفساد والانحراف كافة، وكل عمليات تحويل الحياة إلى مادية ودينيوية، وكل شكل من أشكال الفساد الإداري والرشوة والاختلاس والسرقة والتمييز والمحسوبية والاستغلال. فنحن بأمس الحاجة إلى التخلص من حالة التشرذم والتفرق والاستقطاب التي نعاني منها، وتأسيس مشهد جديد في إطار أخلاقي مشترك.

في الواقع الإسلام يكفينا في هذا المجال ولا نحتاج إلى شيء آخر غيره، ولكن السؤال المهم هو أي إسلام هذا، وما هي كفيته. إن ما نحتاج إليه هو إسلام كالذي عبر عنه علي عزت بيجوفيتش: «إن الاسم الثاني لكل ما هو جميل وفاضل وحسن وصحيح هو الإسلام». وانطلاقاً من ذلك فإن ما نحتاج إليه هو التمايز على أساس الصفات، وليس على أساس الهويات. وهذا هو رأيي الشخصي الذي أتبناه. فينبغي أن نحدد علاقتنا مع الإنسان على أساس ما يتمتع به أو يفتقده من أخلاق، وليس على أساس أنه متدين أو غير متدين، يساري أو يميني، علوي أم سني، اشتراكي أم ليبرالي، تركي أو كردي.

وهنا يمكننا القول: إن الأخلاق ليست حكراً على المسلمين؛ إذ كما أن هناك الكثير من المسلمين لا يتمتعون بأدنى قدر من الأخلاق، فبالقابل نجد أناساً بعيدين عن الدين إلا أنهم متمتعون بقدر عالٍ من الأخلاق. إنني كإنسان عمل مع منظمات المجتمع المدني في تركيا وفي الشرق الأوسط أريد أن أنقل ما عشته وما رأيته بالذات كما هو وليس كما سيكون عليه. فالأخلاق ليست أمراً خاصاً بالمسلمين، والمسيحيين ولا اليهود ولا الملحدين ولا الماركسيين ولا الاشتراكيين ولا العلويين ولا الشيعة ولا غيرهم؛ أي يمكن أن نرى لدى هذه الشرائح كافة أناساً بغاية الطيب والأخلاق. فبالرغم من أن علي شريعتي شيعي إلا أنه استطاع أن يقدم إسلاماً

رائعاً لدرجة يدفع الكثير من السنة للترحم عليه. والأمر ذاته ينطبق على أحد التعاليم الموجودة لدى العلوية والقائل: «عليك بيدك وبطنك ولسانك»، فهذا تعليم أخلاقي بغاية الأهمية. وينبغي علينا دعم مثل هذه النماذج. وكذلك نجد اليوم أن هناك حساسية وتعاطفاً كبيراً لدى الشرائح اليسارية في تعاملهم مع الطبقات المسحوقة والمضطهدة في المجتمع ومع الطبقة العاملة. فالشرائح الإسلامية هي الأخرى بحاجة إلى نظرة جديدة وثقافة جديدة تتمكن بها من الوقوف مع الشرائح اليسارية كتفاً لكتف ويدا بيد من أجل التخفيف من آلام ومعاناة الفقراء واللاجئين والمظلومين والمضطهدين والطبقات العاملة والكادحة. ويأذن الله تعالى سوف تساهم هذه الحوارات والنقاشات والجهود المبذولة اليوم في تشكيل ثقافة جديدة في تركيا يكون محورها الأخلاق والفضيلة والعدالة والمساواة. وهذه الثقافة ليست بثقافة بعيدة عنا من الناحية الإسلامية أيضاً. وذلك لأننا من النسل الذي تربى على تعاليم حلف الفضول الذي كان نبينا عليه الصلاة والسلام من المُسهمين فيه. وكذلك فإننا أبناء حضارة قدمت نظام حياة مشترك مع اليهود؛ هذا الذي ضمته المعاهدة التي عقدت مع اليهود في بداية نشأة الدولة الإسلامية في المدينة المنورة. وبالإضافة إلى ذلك فإننا قد عشنا فيما بعد في الشام والقاهرة وبغداد وإسطنبول وأصفهان مع اليهود والمسيحيين والمجوس والزرادشتيين والدهريين والزنادقة والملاحدة ضمن إطار من الصداقة والأخوة. إننا أبناء حضارة تعاملت مع الفكر بالفكر، وردت على النقد بالنقد، ولم تلجأ أبداً إلى منطق تكميم الأفواه. إلا أن الحالة التي وصلت إليها أبناء هذه الحضارة العظيمة اليوم تدعو إلى التندر والأسى، حالة بعيدة كل البعد عن الأخلاق، والعقل والمنطق، والوجدان والضمير، والمشاعر السليمة، حيث وصل بهم الأمر حد الإقدام وأمام الأشهاد وأنظار العالم أجمع إلى قطع رؤوس لا البعيدين عنهم في الدين، بل رؤوس إخوتهم المسلمين وأبناء جلدتهم لمجرد اختلاف فكري بسيط.

وبناء على ذلك يمكننا القول: إن أماننا طريق طويل مفروش بالأشواك والعقبات والمنغصات، ومحاط بالمنحدرات والمنعرجات. ولتجاوز هذه المنحدرات والعقبات نحتاج إلى أصحاب الفكر والعلم الموثوقين وبعبارة علي شريعتي «مثقفين مسؤولين» لتولي قيادتنا على هذا الطريق. إلا أن المفكرين في هذه الأيام يسرون خلف السياسيين والشعب وكأنهم يجمعون أو يصففون الأحذية من ورائهم. لذلك هناك مهمة عظيمة بانتظاركم جميعاً من أجل تغيير هذا الواقع، وتأسيس مرحلة جديدة يتولى فيها رجال الفكر والعلم توجيه المجتمع والسياسية والجماهير، ويتم فيها إنقاذ الدين من بين أيدي الجهلاء ليعاد إلى العلماء والمؤسسات التي هي أهل له. فهيا إلى العمل وتنفيذ المهمة!

٨- أشكركم جزيل الشكر على رحابة صدركم وعلى ما خصصتموه لنا من وقتكم الثمين.

وأنا أيضاً أشكركم وأتمنى لكم التوفيق في عملكم.

Yayın İlkeleri

1. Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlamak suretiyle ilahiyat ve sosyal bilimler alanına katkı sağlamayı hedefler.
2. Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi, yılda iki kez (sayı) hem online hem de basılı olarak yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Dergimizin yayın dili Türkçedir. Ancak dergimizde İngilizce ve Arapça makaleler de yayımlanabilir.
4. Dergimize gönderilecek makalelerin toplam 200 kelimeyi geçmeyecek şekilde İngilizce ve Türkçe özetleri metnin başına eklenmeli, İngilizce özet (İng. Abstract) verilirken makalenin İngilizce tam başlığı da özetin üstünde belirtilmelidir. Ayrıca 5 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler (İng. Key Words) , hem İngilizce hem de Türkçe olarak ifade edilmelidir.
5. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanma hakkı Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.
6. Dergide yer alan yazıların telif hakkı saklı olup, yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
7. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki röportajlar, çeviriler, kitap tanıtımları, kitap ve makale eleştirileri ile değerlendirmeleri de kabul edilir.
8. Dergi, DergiPark web sistemi üzerinden yayımlandığı için yayımlanmak isteği ile makalelerini göndermek isteyen yazarların <http://ilahiyyat.gantep.edu.tr/dergi> adresinden derginin elektronik makale takip sistemine kayıt olduktan sonra makalelerini "word belgesi" şeklinde editöre ulaştırmaları gerekmektedir. Makale takip sistemine yazarlar nüfus cüzdanlarındaki gerçek isimleri ile üye olmalıdır. Zira buraya kaydedilecek isim sistem tarafından dergiye makale yazarı olarak kaydedilmektedir.
9. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış veya yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Ayrıca başka bir dergiye gönderilmiş ve hakemler tarafından olumsuz rapor almış yazılar da olmamalıdır. Sempozyum bildirimleri ise durumun makale içinde belirtilmesi koşuluyla yayımlanabilir.
10. Yayınlanması talebiyle *dergiye* teslim edilen yazıların şekil ve içerik yönünden ön incelemesi Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi Yayın Kurulu tarafından yapılır. Bu inceleme sonucunda Kurul, yazıların hakemlenip

hakemlenmeyeceği konusunda karar verir. Hakemlenmesine gerek görülmeyen yazılar, kurul tarafından reddedilir. Hakemin değerlendirmesine sunulması yönünde karar verilen yazılar ise ilk aşamada seçilen iki hakemin görüşüne arz edilir. (Çeviriler, orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir).

a) Her iki hakem de “yayınlanamaz” raporu verirse, yazı yayınlanmaz.

b) İki hakemden sadece biri “yayınlanır” raporu verirse veya Yayın Kurulu hakem raporlarını yeterli görmezse, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur. Gelen rapora göre son kararı Yayın Kurulu verir. (Gerekli görüldüğü takdirde, Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi Yayın Kurulu, üçüncü hakeme başvurmaksızın nihâi kararı verme hakkına sahiptir).

c) Hakemlerden biri veya ikisi, “düzeltmelerden sonra yayınlanabilir” raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle makale, gerekirse, nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.

d) Onaylanan makaleler, Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.

e) Yayın Kurulu, derginin görünüm ve üslûp bütünlüğünü temin amacıyla yazılarda imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.

f) Nihâi versiyonlar son okumaya tâbi tutulur ve yayına hazırlanır.

11. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağına en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi konu hakkında bilgilendirilir.

12. Sayı hakemlerinin ismi derginin ilgili sayısında yer alır.

13. Bir sayıda aynı yazara ait (teelif/çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.

14. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yayımlanan çalışmanın dil, üslûp ve muhteva yönünden bilimsel ve hukûkî her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına ait olup Yayın Kurulunu bağlamaz.

15. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi Yayın Kuruluna aittir.

Yazım İlke ve Kuralları

Dergimizde *TDV İslâm Ansiklopedisi*'nin (*DİA*) imlâ kaideleri esas alınır. Buna bağlı olarak;

1. Dergiye gönderilen yazılar, PC Microsoft Word (en az office 2003 sürüm) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir.

2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kaynak resmi JPEG formatında eklenmelidir.

3. Sayfa düzeni: A4 boyutunda, kenar boşlukları soldan 3 cm, sağdan 3 cm, üstten 4 cm alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

4. Yazı biçimi: Palatino Linotype (ana metin: 10, dipnot: 8 punto, Özet ve Abstract: 9 punto); satır aralığı: Tek; paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 0,6 nk; Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi (ana metin: 14 punto, özet ve dipnot: 12 punto) kullanılmalıdır.

5. Gönderilen yazılar resim, şekil, harita vb. ekleri ve dipnotları dâhil olmak üzere 20 sayfayı aşmamalıdır.
6. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelere sayfa düzeni genişliği olan 12 cm ebadını aşmamalıdır.
7. Yazılarda sayfa numarası, üst bilgi ve alt bilgi gibi ayrıntılara yer verilmemelidir. Ayrıca yazıların içine isim ya da yazarın kimliğini deşifre edici bilgiler de konulmamalıdır.
8. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.
9. Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:

Kaynak Gösterme Usulleri

Dergimizde referans gösterme yöntemi olarak Chicago of Manual Style (CMS) sistemi esas alınmaktadır. Bununla ilgili uyulması gereken kurallar aşağıdaki gibidir:

1. Kitap (yayımlanmış eser): Yazar(lar)ın ad ve soyadı, eser adı (italik), (çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirilenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın adı soyadı), baskı yeri, yayınevi, (varsa) kaçınıcı baskı olduğu, tarihi, cildi, sayfası.
2. Tek yazarlı kitap. Örnek: Halil İbrahim Bulut, *Şîa'da Usûlî Farklılaşma Süreci ve Şeyh Müfîd*, İstanbul, Yeni Akademi Yay., 2005, s. 15.
3. Çok yazarlı kitap. Örnek: İsmail E. Erünsal vdğr., *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu-1*, İstanbul, İSAM Yay., 2008, s. 52.
4. Çeviri kitap. Örnek: Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi, İznik'ten II. Vatikan'a*, çev. Mehmet Aydın, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 1990, s. 21.
5. Tez. Örnek: İsmail Akyüz, *Türkiye'de Muhafazakâr Yardım Kuruluşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2008, s. 45.
6. Yazma eser: Yazar adı, eser adı (italik), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası. Örnek Neccarzâde Rızâeddin Mustafa b. Ali en-Nakşibendî, *Risâle fî Beyâni'l-'tikâdât ve'l-Ahlâk ve'l-'Amel*, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, no: 85, vr.19a.
7. Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı soyadı, baskı yeri, tarihi, cildi, sayısı, sayfası. (Kaynakçada makalenin geçtiği sayfa aralığı)
 - a) Telif makale. Örnek: İbrahim Çapak, "Aristoteles, Stoacılar ve İbn Rüşd'ün Kıyasa Bakışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sakarya 2009, sayı:19, s. 47.
 - b) Çeviri makale. Örnek: Fritz Meier, "Horasan ve Klasik Tasavvufun Sonu", çev. Ramazan Muslu, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, İstanbul 2004, V/13, s. 443.
8. Yayımlanmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.

9. Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynak için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır. Örnek: Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, II, 21.

10. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra noktalı virgül konmalıdır.

11. Âyetlerin transkripsiyonları yapılacaksa bunlar italik karakterle yazılmalı, referansları ise 'sûre adı, sûre no/ âyet no' sırasına göre verilmelidir. Örnek: el-Bakara 2/10.

12. Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır. Örnek: Buhârî, *Sahîh*, "İmân", 1.

13. İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir. Örnek: <http://web.gantep.edu.tr/.../Rapor.pdf> (01.04.2013).

14. Dipnot referans numaraları, noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır. Örnek: Yazar 1932'de İstanbul'da doğdu.¹

15. Dergide kullanılan bazı genel kısaltmalar aşağıda listelenmiştir. Belirtmeyen kısaltmalarda Türk Dil Kurumu'nun *İmlâ Kılavuzu* esas alınır.

Adı geçen eser: a.g.e.

Ölümü: ö.

Adı geçen makale: a.g.m.

Sadeleştiren: sad.

Bakınız: bk.

Sayfa: s.

Baskı/ basım: bs.

Tahkik: tahk./nşr.

Cilt: c.

Tarihsiz: ts.

Çeviren: çev.

Tashih: tash.

Editör: edit.

Varak: vr.

Hadis numarası: h. no:

Ve benzeri: vb.

Hazırlayan: haz.

Ve devamı: vd.

Hicrî: H.

Ve diğerleri: vdğr.

Karşılaştırınız: krş.

Yayın yeri yok: yy.

Kütüphane: Ktp.

Yayınları: Yay.

Milâdî: M.

(MEB)İslâm Ansiklopedisi: İA

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi: DİA

ضوابط النشر في المجلة

مجلة «الإلهيات الأكاديمية» هي مجلة بحوث إسلامية دولية محكمة نصف سنوية، تصدر عن عمادة كلية الإلهيات بجامعة غازي عنتاب، وتهتم بالبحوث في مختلف العلوم الإسلامية والإنسانية والعربية وعلوم الشأن العام، وتصدر باللغتين: العربية، والتركية.

أهداف المجلة:

- ١- نشر الدراسات العلمية والتربوية في مجال العلوم الإنسانية والإسلامية والعربية.
- ٢- تلبية نهم الباحثين وطلاب العلم عربياً وعالمياً في المجال الإسلامي والإنساني.
- ٣- إغناء المكتبات العربية في العلوم الإسلامية والإنسانية.

شروط البحوث المنشورة:

- ١- أن تكون متوافقة مع أهداف المجلة.
- ٢- أن تكون لغة البحث عربية فصيحة وواضحة، وأن تكون مترجمة باللغة التركية حتى يتسنى نشرها باللغتين.
- ٣- أن لا يكون البحث منشوراً قد سبق نشره في مجلة أو كتاب محرر.
- ٤- أن تكون مشكلة البحث غير معالجة من قبل، ويمثل إضافة جديدة إلى المعرفة في ميدانه.
- ٥- أن توافق عليه هيئة التحكيم.
- ٦- ألا يزيد البحث عن ٣٠ صفحة (٨ آلاف كلمة)، بما في ذلك الملخصات والجداول وقائمة المراجع، وذلك ضمن قواعد الكتابة التالية.
- ٧- يسلم البحث منضداً على برنامج «Ms Word»، ضمن القواعد التالية.
- ٨- يرسل الباحث مع بحثه صورته الشخصية، وسيرته الذاتية في حدود (٥٠) خمسين كلمة تقريباً، تتضمن أعلى مؤهل علمي، والجامعة التي تخرج منها، ومكان عمله، ومركزه الوظيفي واهتماماته العلمية، وأهم مؤلفاته وعنوان بريده الإلكتروني.
- ٩- يجب أن يتضمن البحث: خلاصة للبحث تشمل على الأفكار الأساسية والنتائج، بحدود (١٥٠-٢٠٠) كلمة على الأكثر؛ باللغة: العربية، والتركية، والإنكليزية. ومقدمة تتضمن أهمية البحث وأهدافه ونهج البحث، والنتائج والتوصيات، والمراجع أو المصادر.

قواعد كتابة المتن والحواشي والمراجع:

- ١- تنسيق الصفحة: مقاس «A4» بالهوامش التالية: (٤) سم من الأعلى، و(٣) سم من اليمين واليسار والأسفل.

- ٢- تنسيق الخط: للعربية «Traditional Arabic» بمقاس (١٤) للمتن، و(١٢) للهوامش. وللاتيني «Palatino Linotype» بمقاس (١٠) للمتن، و(٨) للهوامش.
- ٣- تنسيق الفقرة: مسافة التباعد بين الأسطر: مفرد، ويتأخر السطر الأول (٧, ٠) سم في العربي، و(٥, ٠) للاتيني. وقبل الفقرة (٠) نقطة، وبعد الفقرة (٦) نقاط.
- ٤- لا يضاف للبحث أي لون غير الأسود وتدرج الرمادي في أي موقع من البحث.
- ٥- يجب ترقيم جميع الصفحات تسلسلياً بما في ذلك ملحقات البحث.
- ٦- التوثيق:
- توضع أرقام التوثيق بين قوسين^(٣)، وتكون متسلسلة من أول البحث إلى آخره.
 - يذكر اسم السورة ورقم الآية أو الآيات في متن البحث. مثال: [الأعراف: ٢].
 - يوثق الحديث النبوي الشريف في الهامش بذكر من أخرجه والكتاب والباب ورقم الحديث.
 - تكتب أسماء الأعلام في المتن مع ذكر تاريخ الوفاة بالهجري والميلادي بين قوسين (ت: -).
 - تكتب أسماء الأعلام الأجنبية في متن البحث بحروف عربية، ولاتينية بين قوسين ().
 - ترتب قائمة المراجع ترتيباً ألفبائياً بحسب اسم الكتاب في نهاية البحث، وتفصل قائمة المراجع الأجنبية عن العربية.
 - تُكتب بيانات المرجع كاملة عند ورودها للمرة الأولى في البحث.
 - تُكتب بيانات المرجع العربي على الترتيب التالي: اسم الكتاب بالخط العريض، اسم المؤلف أو المؤلفين: اسم المحقق (إن وجد) أو المحققون، دار النشر، مكان النشر، رقم الطبعة كاملة أو مختزلة بين قوسين، تاريخ الطبع. مثال: الأفعال، أبو عثمان سعيد بن محمد السرقسطي: تحقيق د. حسن محمد محمد شرف، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٧٥ م.
 - في المرة التالية يوضع المرجع على النحو التالي: اسم الكتاب، الجزء، الصفحة. مثال: الأفعال ص ١١٦، أو (٣/٣٤٧).
 - تُكتب بيانات المرجع الأجنبي على الترتيب التالي: عنوان الكتاب أو البحث بالحرف المائل. النسبة بالأحرف الكبيرة، الحرف الأول من الاسم. الحرف الأول من الاسم المتوسط. وإذا تعدد المؤلفون يُفصل بين أسمائهم بفاصلة منقوطة (؛)، الطبعة (ثانية، ثالثة...)، دار النشر، بلد النشر، سنة النشر.
 - الاستشهاد بمخطوط: عنوان المخطوط كاملاً، اسم المؤلف كاملاً، مكان وجوده، تاريخ النسخة، عدد أوراقها، رقم الورقة.
 - الدوريات (المجلات): «اسم المقالة»، اسم الكاتب، اسم المجلة، المجلد و/ أو رقم العدد (سنة النشر)، رقم الصفحة. مثال: «الأمن القومي العربي»، محمد حسن، استراتيجيات، المجلد الخامس

عشر، العدد الأول (٢٠٠٩)، ص ١٢٩. وفي قائمة المراجع يكتب هكذا: «الأمن القومي العربي»، محمد حسن، استراتيجيات، المجلد الخامس عشر، العدد الأول، ٢٠٠٩م.
 إذا كان المرجع بحثاً منشوراً في مجلة باللغة الأجنبية: يضاف بعد عنوان البحث بالحرف المائل الكنية والاسم، وتتبعه نقطة. اسم المجلة وبلد النشر ويتبعه فاصلة، المجلد والعدد (كتابة مختزلة) وبعدها فاصلة، وسنة النشر، أرقام الصفحات الخاصة بالبحث ضمن المجلة.
 - مقالات الجرائد: يشار إليها فقط في الهوامش دون قائمة المراجع هكذا: «عنوان المقالة»، اسم المؤلف، اسم الجريدة، تاريخ النشر باليوم والشهر والسنة. مثال: «الهجرة السورية أسباب وأبعاد»، فتح الله حسب الله، شفق التركية، ١٢/١٠/٢٠١٣م.

- المنشورات الإلكترونية: يُشار إليها فقط في الهوامش، وليس في قائمة المراجع. وينبغي أن تتضمن الإحالة تاريخ الزيارة. مثال: «الدولة المصرية» محمد علي النجار، ٩/٣/٢٠١٣م، على الرابط:
<http://ydotronicintifada.net/v2/article3399.shtml>

٨- الاختصارات: تاريخ الوفاة (ت:)، تحقيق (تح:)، صفحة (ص:)، الجزء والصفحة (٢/٣١٥)، الطبعة (ط)، بدون تاريخ (د.ت.)، بدون ناشر (د.ن.)، الهجري (هـ)، الميلادي (م)، قبل الميلاد (ق.م.)، إلى آخره (إلخ)، انتهى (أ.ه.).
 ملاحظات:

- ١- للمجلة الحق في ترجمة بعض المواد التي يتم قبولها للنشر إلى لغات أخرى، وفقاً لما تقرره إدارة المجلة.
- ٢- البحوث المنشورة في المجلة تعبر عن آراء أصحابها، ولا تعبر عن رأي الجامعة أو الكلية أو هيئة التحرير.
- ٣- يخضع ترتيب البحوث عند النشر في المجلة لمعايير فنية تراها هيئة التحرير.
- ٤- يكون قرار إجازة نشر البحث أو الاعتذار عن عدم نشره نهائياً بيد هيئة التحرير، وتحتفظ هيئة التحرير بحق عدم إبداء الأسباب، ويجوز في حال الاعتذار أن يزود الباحث بالملاحظات والمقترحات التي يمكن أن يفيد منها في إعادة النظر ببحثه.
- ٥- لا يجوز لصاحب البحث أو لأي جهة أخرى إعادة نشر البحث المنشور في المجلة أو ملخص عنه في أي كتاب أو صحيفة أو دورية إلا بعد أن يحصل على موافقة خطية من هيئة التحرير.
- ٦- لا تدفع المجلة أية مكافآت مالية عن المواد - من البحوث والدراسات والمقالات - التي تنشرها؛ مثلما هو متبع في الدوريات العلمية في العالم.
- ٧- ترسل البحوث والمراسلات إلى المجلة على العنوان التالي:

رئيس تحرير مجلة «الإلهيات الأكاديمية» - جامعة غازي عنتاب - الجمهورية التركية

ت: ٠٠٩٠٣٤٢٣٦٠٦٩٦٥ ف: ٠٠٩٠٣٤٢٣٦٠٢١٣٦ @: ilahiyatakademi@gantep.edu.tr