

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları/1249
İlmî Eserler/194

Yayın Yönetmeni

Dr. Yüksel SALMAN

Yayın Koordinatörü

Yunus AKKAYA

Redaksiyon/Tashih

Ramazan ÖZALPDEMİR

Grafik&Tasarım

Ali YÜCEER

Ali Osman BAŞAK

Baskı

Acar Basım ve Cilt San. Tic. A.Ş.

Tel.: (0 212) 422 18 34

Eser İnceleme Komisyonu Kararı: 03.11.2015/99

1. Baskı, İstanbul 2016

2016-34-Y-0003-1249

ISBN: 978-975-19-6551-6

Sertifika No: 12930

© Diyanet İşleri Başkanlığı

İletişim

Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü

Basılı Yayınlar Daire Başkanlığı

Tel.: (0312) 295 72 93-94

Faks: (0312) 284 72 88

e-posta: diniyayinlar@diyanet.gov.tr

KUTLU DOĞUM HAFTASI
“HZ. PEYGAMBER VE
BİRLİKTE YAŞAMA HUKUKU”
SEMPOZYUMU

(17-19 NİSAN 2015)
MARDİN



DİB
YAYINLARI

Sempozyum Düzenleme Kurulu

Prof. Dr. H. Kâmil YILMAZ (Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı)

Doç. Dr. Yaşar YİĞİT (Din Hizmetleri Genel Müdürü)

Hüseyin HAZIRLAR (İrşat Hizmetleri Daire Başkanı)

Dr. Ahmet ÇEKİN (Diyanet İşleri Uzmanı)

Ahmet SÜNETCİ (Diyanet İşleri Uzman Yardımcısı)

Kitapta yer alan tebliğ ve müzakere metinlerinde ileri sürülen görüşlerin dini ve hukuki sorumluluğu sahiplerine aittir.

İÇİNDEKİLER

TAKDİM.....	9
AÇILIŞ KONUŞMALARI	11

BİRİNCİ OTURUM

BİRLİKTE YAŞAMA: İLKELER, TEORİK VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE

OTURUM BAŞKANI: PROF. DR. M. SAİM YEPREM

KUR'AN'DA MÜSLÜMANLAR VE ÖTEKİLERLE BİRLİKTE YAŞAMANIN REFERANSLARI	31
Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK	
BİRLİKTE YAŞAMA DÜŞÜNCESİNİN DİNİ-TEOLOJİK ZEMİNİ -İSLAM ÖĞRETİSİ AÇISINDAN BİR YAKLAŞIM-	59
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN	
BİR ARADA YAŞAMANIN AHLAKİ VE FELSEFİ TEMELLERİ	67
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN	
“TOLERANS” İLE “KABULLENME” ARASINDA BİRLİKTE YAŞAMANIN FELSEFİ TEMELİ.....	77
Prof. Dr. Mahmut AYDIN	
BİRLİKTE YAŞAMA HUKUKUNUN SOSYOLOJİK TEMELLERİ.....	91
Doç. Dr. Halil AYDINALP	
MÜZAKERE	109
Prof. Dr. Mehmet TÜRKERİ	

İKİNCİ OTURUM

İLK DÖNEM İSLAM TOPLUMLARINDA BİRLİKTE YAŞAMA TECRÜBESİ

OTURUM BAŞKANI: DR. EKREM KELEŞ

BİRLİKTE YAŞAMANIN SÜNNETTEKİ REFERANSLARI	117
Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL	
MEDİNE İSLAM TOPLUMUNDA MÜSLÜMANLAR VE HRİSTİYANLAR.....	133
Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK	

CEMAATTEN ÜMMETE MEDİNE'DE YAHUDİLERLE BİR ARADA YAŞAMA TECRÜBESİ (NEBEVİ UYGULAMA).....	157
Doç. Dr. Nuh ARSLANTAŞ	
İLK DÖNEM İSLAM TOPLUMLARINDA MECÛSİLERLE BİRLİKTE YAŞAMA ÖRNEKLERİ.....	175
Yrd. Doç. Dr. Cahit KARA	
MÜZAKERE.....	211
Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL	
MÜZAKERE.....	217
Doç. Dr. Huriye MARTI	

ÜÇÜNCÜ OTURUM
İSLAM TARİHİNDE BİRLİKTE YAŞAMA TECRÜBESİ
OTURUM BAŞKANI: PROF. DR. AHMET AĞIRAKÇA

OSMANLIDA BİR ARADA YAŞAMA TECRÜBESİ-YAHUDİLER.....	227
Naim A. GÜLERYÜZ	
İRFÂNÎ GELENEKTE BİRLİKTE YAŞAMA TECRÜBESİ.....	237
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE	
OSMANLIDA BİRLİKTE YAŞAMA TECRÜBESİ-ERMENİLER.....	249
Yrd. Doç. Dr. Cahit KÜLEKÇİ	
OSMANLIDA BİR ARADA YAŞAMA TECRÜBESİ-SÜRYANİLER.....	273
Horiepiskopos Gabriyel AKYÜZ	
MÜZAKERE.....	297
Prof. Dr. Nesimi YAZICI	
MÜZAKERE.....	307
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN	

DÖRDÜNCÜ OTURUM
BİRLİKTE YAŞAMA HUKUKU
OTURUM BAŞKANI: DOÇ. DR. YAŞAR YİĞİT

HUKUKİ ÇOĞULLUK VE HUKUKİ ÇOĞULCULUK.....	317
Prof. Dr. Muharrem KILIÇ	

MODERN HUKUKTA BİRLİKTE YAŞAMA	327
Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman SAVAŞ	
İSLAM'IN TEMEL KAYNAKLARI VE TARİHİ TECRÜBE İŞİĞİNDE GAYRİMÜSLİMLERLE BİRLİKTE YAŞAMANIN HUKUKİ ÇERÇEVESİ	351
Prof. Dr. Ahmet YAMAN	
AİLEDE BİRLİKTE YAŞAMA HUKUKU	373
Prof. Dr. Saffet KÖSE	
KOMŞULUK HUKUKU BAĞLAMINDA “ÖTEKİ” KOMŞULARIMIZ	411
Prof. Dr. Halit ÇALIŞ	
MÜZAKERE	419
Prof. Dr. Nihat BULUT	
MÜZAKERE	423
Prof. Dr. Kâşif Hamdi OKUR	

BEŞİNCİ OTURUM

BİRLİKTE YAŞAMAYI GÜÇLEŞTİREN FAKTÖRLER-ENGELLER

OTURUM BAŞKANI: DR. NECDET SUBAŞI

BİRLİKTE YAŞAMA HUKUKU VE MÜSLÜMANLARIN İSLAMOFOBİ İLE İMTİHANI	431
Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ	
ÇİFTE BİLİNÇ; GÖÇMENLERİN KİMLİK ARAYIŞLARI VE BİRLİKTE YAŞAM ÜZERİNE	441
Doç. Dr. Yakup ÇOŞTU	
ASİMİLASYON KUMPASINDAKİ MÜSLÜMAN AZINLIĞIN KİMLİK MÜCADELESİ VE “FIKHU'L-EKALLİYYÂT (AZINLIKLAR FIKHI)”	451
Yrd. Doç. Dr. M. Rahmi TELKENAROĞLU	
DİN HİZMETLERİ VE DİN EĞİTİMİ POLİTİKALARININ BİRLİKTE YAŞAMA KÜLTÜRÜNE ETKİSİ: TÜRKİYE VE PAKİSTAN ÖRNEĞİ KARŞILAŞTIRMALI BİR DEĞERLENDİRME	467
Yrd. Doç. Dr. İbrahim AŞLAMACI	
MÜZAKERE	483
Doç. Dr. Kemal ATAMAN	
MÜZAKERE	487
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ	

ALTINCI OTURUM
GÜNÜMÜZDE BİRLİKTE YAŞAMA

OTURUM BAŞKANI: PROF. DR. HASAN KÂMİL YILMAZ

KENTLEŞMENİN TARİHSEL ANLAYIŞ VE İLKELERİ ZORLAMASI: MODERN KENT HAYATI VE İSLAM İÇİ YAPILARIN BİRBİRLERİYLE İLİŞKİLERİNE YÖNELİK TARİHSEL ŞARTLARDA OLUŞAN KURAL VE ANLAYIŞLARDA ESNEME.....	497
Prof. Dr. İlyas ÜZÜM	
İSTANBUL'DA DİNLERİN YEREL DÜZEYDE BİRLİKTE YAŞAMASI.....	507
Prof. Dr. Adem ESEN	
BİRLİKTE YAŞAMANIN İMKÂNI OLARAK “ÖTEKİ”Yİ ANLAMAK.....	531
Yrd. Doç. Dr. Zenep ÖZCAN	
KÜLTÜRLERARASI İLETİŞİM VE DİN: AVRUPA'DAKİ MÜSLÜMAN-TÜRK GÖÇMENLERİN BİRARADA YAŞAMA TECRÜBESİ.....	545
Yrd. Doç. Dr. Nebile ÖZMEN	
MÜZAKERE.....	567
Doç. Dr. Enes KABAKÇI	
MÜZAKERE.....	573
Doç. Dr. Nurullah ARDIÇ	

DEĞERLENDİRME VE KAPANIŞ
DEĞERLENDİRME VE KAPANIŞ OTURUMU

OTURUM BAŞKANI: PROF. DR. HASAN KÂMİL YILMAZ

PROF. DR. AHMET AĞIRAKÇA	582
PROF. DR. İSMAİL HAKKI ÜNAL.....	586
PROF. DR. MUHARREM KILIÇ.....	589
DOÇ. DR. YAŞAR YİĞİT.....	593
DURSUN ALİ COŞKUN	596

TAKDİM

Etnik, dinî ve siyasi farklılıkları mutlaklaştıran modern çağın ayrıştırıcı ruhu, içinde yaşadığımız dünyayı derin insani krizlere sevk etmiştir. Bu ayrıştırıcı anlayış, din, mezhep, kültür, etnisite temelinde kendisini tanımlayan farklı kimlikleri buharlaştırıcı, asimile edici bir politika üretmiştir.

Dünya coğrafyasının hemen her bölgesinde yalıtılmış bir etnik, dinî ve kültürel kimliğin tek başına varlığından söz etmemiz mümkün değildir. Nitekim Orta Asya, Kafkasya, Balkanlar ve Orta Doğu gibi bölgeler, farklılıkların daha yoğun biçimde bir arada yaşandığı coğrafyalar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yüzden söz konusu politik öngörü ve pratikler, ‘kimlikler coğrafyası’ açısından anlamını yitirmekte ve ağır insani krizlere yol açmaktadır. Farklılıkların bir ötekileştirme ve çatışma dili ile mutlaklaştırılması, savaş, soykırım, etnik temizlik, asimilasyon, zorunlu göç ve şiddet gibi ‘çağ trajedilerine’ insanlığı sürüklemiş ve sürüklemeye devam etmektedir. Çağ insanı açısından bu durum, ‘ölümcül değer krizlerine’ ve ‘katastrofik insani hasarlara’ yol açmaktadır. Bu girdaptan kurtuluşun yegâne yolu, insanlığın farklı etnik, dinî, mezhebi ve kültürel aidiyetleri ile birlikte barış içerisinde yaşayabilmenin metafiziğini yeniden kurmasıyla mümkündür.

İnsanlık tarihinde birlikte yaşamının ve hatta var olabilmenin yalnızca metafiziğini ve teolojisini kurmakla kalmayıp, bunu bir toplumsal ve siyasal pratiğe dönüştüren medeniyet, İslam medeniyeti olmuştur. Medeniyet tarihimiz, bunun nadide örnekleri ile bezelidir. Örneğin, Osmanlı tecrübesi, geniş bir devlet coğrafyasında birçok farklı kimliğin birlikte yaşatılabildiği özgün örneklerden birisi olmuştur. Kuşkusuz bu zengin tarihsel mirasa kaynaklık ve kılavuzluk eden önder, Hz. Peygamber’dir. Yalnızca İslam ümmetine değil sonsuza dek bütün insanlığa ışık tutacak olan onun kutlu mesajı ve yaşam pratiği (Medine sözleşmesi gibi) her çağda ve dönemde yeniden keşfedilmeyi ve her dem üretilmeyi gerekli kılmaktadır. Hz. Peygamber’in bu çağın ölümcül hastalıklarına çare olacak mesajlarını yeniden keşfetmek ve bu çağın dili ile yeniden inşa etmek, Kutlu Doğum’u bütün manası ile idrak etmek adına anlamlıdır.

Bu itibarla, 2015 yılı Kutlu Doğum Haftası Sempozyumu ana temasının “Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Hukuku” olarak işlenmesi uygun görülmüştür. 17-19 Nisan 2015 tarihleri arasında Mardin’de düzenlenen bu sempozyumda; birlikte yaşama hukukunun öncüsü olan Hz. Peygamber’in evrensel mesajını İslam medeniyet havzalarında üretilen tecrübelerle de referansla yeniden duyurmak, insanlığın her geçen gün daha da derinleşen kimlik bunalımları, kimlik çatışmaları ve mağduriyetlerinin sosyolojik ve sosyo-psikolojik temellerini tahlil etmek, dünya üzerinde sıkça rastlanmakta olan ötekileştirici bir dil ile farklılıkları asimile edici politikaların hukuki ve ahlaki zemini hakkında kamuoyunu bilgilendirmek amaçlanmıştır. İçinde yaşadığımız dönemde dışlayıcı bir dil ve nefret söylemi ile mahkum ve mağdur edilen kimlik ne yazık ki Müslüman kimliği olmuştur. Bugün bu sorunun yoğunlaştığı coğrafya olan Avrupa’da yaklaşık olarak 20 milyon Müslüman yaşamaktadır. Kuşku yok ki, Avrupa’yı kendisine yurt edinen Müslüman varlığı, birlikte yaşayabilmenin dilini, ahlakını ve pratiğini üretebilecek bir referans alanına ve tarihsel hafızaya sahiptir. Bu doğrultuda ortaya çıkan güzel örneklerin bu sempozyum kapsamında dillendirilmesi ve paylaşılması da amaçlanmıştır.

Bu eserin meydana gelmesinde tebliğ sunarak, müzakere yaparak, düzenleyici ve katılımcı olarak katkı sağlayan bütün ilim adamlarımıza teşekkürlerimizi sunar, eserin ilgilienlere faydalı olmasını temenni ederiz.

Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü

Ankara-2015

AÇILIŞ KONUŞMALARI

17 Nisan 2015 Cuma

(10.00-11.00)

TAKDİM – Sayın Valim, Muhterem Diyanet İşleri Başkan Yardımcım, farklı din ve mezheplerin kıymetli temsilcileri, protokolün saygıdeğer mensupları, basınımızın güzide temsilcileri, hanımefendiler, beyefendiler; insanlık tarihinde din, dil, ırk, mezhep ve renk ayırmadan, birlikte yaşamanın ve var olabilmenin en güzel örnekleri kuşkusuz ki medeniyet tarihimizin içinde yer almaktadır. Sevgi ve merhametin en nadide örnekleriyle bezeli olan İslam medeniyetinin zengin tarihsel mirasına kaynaklık ve kılavuzluk eden önder de kuşkusuz ki Hz. Muhammed (s.a.s.)’dir.

Hangi açıdan bakılırsa bakılsın, yaşadığımız çağın onun tebessümünün hiç eksik olmadığı nur yüzüne, hayırla özdeşleşen gönül diline, paylaşımın esirgenmediği cömertlik simgesi eline, harama perde gözüne, anlamsızlığa kilit kulağına, herkesin kendini bulduğu gönlüne, övülen ahlakına anlatılamayacak derecede ihtiyacı vardır. Onu sevmeye, onunla insanı ve kâinatı sevgi eksenli okumaya her zamankinden daha fazla muhtacı. Onun kutlu mesajı ve yaşam pratiği yalnızca Müslümanlar için değil, sonsuza dek tüm insanlığın yoluna ışık tutacak, rehber olacaktır.

Kıymetli misafirler, bu yıl teması “Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Ahlakı” olarak belirlenen Kutlu Doğum programlarından biri de kadim medeniyetlerin en eski buluşma noktalarından, tam anlamıyla bir “açık hava müzesi” olarak tabir edebileceğimiz Mardin’de gerçekleşiyor. Bugün itibarıyla üç gün boyunca devam edecek olan “Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Hukuku” konu başlığıyla günümüz dünya toplumlarına yön verecek konuların ele alınacağı sempozyum programının açılış merasimini teşrifleriyle onurlandıran tüm değerli misafirlerimize hoş geldiniz diyor ve programımızı sözlerin en güzeli ve en doğrusu olan Allah kelamıyla açıyoruz.

Kur’an-ı Kerim tilaveti için İstanbul Fatih Camii Müezzini Recep Yasan Hocamı huzurlarınıza takdim ediyorum.

TAKDİM – “Gel ey Muhammed, bahardır, dudaklar ardında saklı, Âminlerimiz vardır, Hac’dan döner gibi gel Miraç’tan iner gibi gel, bekliyoruz yıllardır, Konsun yine, pervazlara güvercinler, ‘Hu hu’lara karışsın âminler, mübarek akşamdır, Gelin ey Fatihalar, Yasinler.”

Onun insanlık adına birlikte yaşama ahlakı sadece İslam medeniyetine değil tüm medeniyetlerin yoluna ışık tuttu. Allah Resulü’nün temellerini attığı kadim geleneğimiz birlikte yaşamanın en güzel örnekleriyle dolu. Asırlar boyu, başta Anadolu olmak üzere İslam coğrafyasında farklı din, dil, ırk, kültür, mezhep ve meşrep mensupları güven içerisinde bir arada yaşadı. Bugün bu kadim geleneğimizin en güzel şekilde yaşandığı şehirlerimizden birindeyiz. Engin hoşgörü, sevgi, saygı diğerkâmlık, paylaşma, yardımlaşma, güvenme ve güven verme gibi insani mezziyetlerin en nadide örneklerinin sergilendiği, tüm dünyaya örnek olacak bir şehrimizde, Mardin’deyiz.

Şimdi huzurlarınıza “Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Hukuku” temalı Kutlu Doğum Sempozyumu’nun açılış konuşmalarını yapmak üzere Mardin İl Müftüsü Dursun Ali Coşkun Beyefendi’yi arz ediyorum.

Dursun Ali COŞKUN

Mardin İl Müftüsü

Sayın Valim, Sayın Diyanet İşleri Başkan Vekilim, Sayın Büyükşehir Belediye Başkan Vekilim, Sayın Rektörüm, kaymakamlarım, genel müdürlerim, daire başkanlarım, İl Jandarma Alay Komutanım, İl Emniyet Müdürüm, il müftülerimiz, Mardin ve Diyarbakır Süryani Metropoliti, ilçe belediye başkanlarımız, ilçe müftülerimiz, seydalarımız, çok değerli meslektaşlarımız, Süryani, Keldani, Yezidi, Ermeni vakıf ve temsilci başkanları ve yöneticileri, siyasi partilerimizin il başkan ve yöneticileri, değerli il müdürlerimiz, basınımızın güzide temsilcileri, sempozyumumuza uzaktan ve yakından teşrif eden hanımefendiler, beyefendiler, kıymetli meslektaşlarım; hoş geldiniz, sefalar getirdiniz.

Birçok medeniyete ev sahipliği yapmış, tarihin, kültürün, edebiyatın, sanatın ve mimarinin şahikası, etnik, dini ve kültürel farklılıklarıyla barış içerisinde birlerce yıldır bir arada yaşamanın nadide örneği Mardin’de zatialilerinizi ve zevat-ı cenapları ağırlamaktan büyük onur duyuyoruz. Bizleri şerefyap ettiniz. “...” Özellikle, Süryani kardeşlerimizin kendi dilleriyle seslenmek istedim.

Muhterem misafirler, Müslümanların başka din mensuplarıyla birlikte yaşamaları rahmeti ilahi sayesinde olmuştur. Tarih boyunca Müslümanlar hâkim oldukları yer ve zamanlarda diğer din mensuplarına dinlerine göre hareket etme serbestisi verdikleri gibi, her dinî cemaate, gerek dünyevi gerek hukuki konularda birçok imtiyaz tanımış ve ruhani liderlere özerk bir teşkilat kurma imkânı sağlamıştır. Bunun en güzel yansımalarından biri kadim şehrimiz Mardin’de görülmektedir.

Mardin şehir meydanında, Cumhuriyet Meydanı’nda durduğumuzda 50 metre güneyde Latifiye Camisi, 100 metre batıda Keldani Kilisesi, güneydoğusunda Ulu Cami, 50 metre kuzeyde Katolik Kilisesi, kuzeydoğusunda Zinciriye Medresesi, 50 metre batısında Ermeni Kilisesi, onun 50 metre güneydoğusunda Kırklar Kilisesi ve 100 metre güneydoğusunda Şeyh Çabuk Camii bulunmaktadır. Özetle, Mardin Müslümanı, Hristiyanı, Türkü, Kürdü, Arabı; tüm din ve mezhep etnisitesiyle yan yana,

iç içe ve beraberce barış içerisinde yaşayabilmenin nadide tablosunu bir ebru misali oluşturmaktadırlar.

Saygıdeğer misafirler, tarihî süreçte Müslümanlar diğer din mensuplarına gösterdikleri müsamaha ile içtimai bir barış ortamı tesis etmiş ve büyük bir medeniyet inşa etmişlerdir. Mardin tarih boyunca farklı dinlerin, kültürlerin, inançların birlikte yaşayacağını dünyaya göstermiş, ruhu olan ender şehirlerden birisidir. Bu ruhu şairimiz şu mısrasında ne güzel dile getirmiştir: “Ezan sesi çan sesine karışır; küskünü, dargını burada barışır; Özova’da küheylanlar yarışır; sevdalı bir yarıdır dilleri Mardin’in.”

Bu duygularla, Kutlu Doğum Haftası Sempozyumu’nun Mardin’de yapılmasını tensip ve takdir buyuran Değerli Diyanet İşleri Başkan Vekilimize, şahsında Diyanet İşleri Başkanımıza ve yöneticilerine şükranlarımızı arz ederken sempozyumun ilimize, ülkemize, İslam dünyasına ve insanlık âlemine hayırlar intaç etmesini yüce Allah’tan niyaz eder, başta bu sempozyuma her türlü emeğini esirgemeyen Değerli Mardin Valisi Ömer Koçak Beyefendi’ye, Diyanet İşleri Başkanlığımıza ve bütün meslektaşlarımıza, burada katkı yapan, emeği geçen bütün kardeşlerimize şükranlarımızı arz eder, hazırunu saygı ve muhabbetle selamlarım.

TAKDİM – Evet, Mardin İl Müftüsü Dursun Ali Coşkun Hoca'mıza teşekkür ediyoruz hem misafirperverliğinden hem de bu konuşmasından dolayı.

Birkaç telgraf var, hızlıca bir iki tanesini sizlerle paylaşacağım. Yoğun programları nedeniyle açılış merasimimize katılamayan eski bakanlarımızdan, Mardin Milletvekili Sayın Muammer Güler Bey telgrafında; “Sayın Valim, yeryüzüne karanlığın çöktüğü, zulmün egemen olduğu zamanlarda, 1.444 yıl önce Mekke şehrinde Âmine'nin evinden bir güneş doğdu, nuru her yeri aydınlattı. İnsanlık simasının en parlak yıldızı âlemlere rahmet olarak doğmuştu. Günümüzde savaşların, sömürünün kol gezdiği dünyada insanlık Muhammed (s.a.s.)'i anlamaya ve anmaya muhtaçtır. Kutlu Doğum Haftası'nın ve programınızın bu bağlamda faydalı olacağına inanıyor, şahsınızda bütün katılımcılara selam ve saygılarımı sunuyorum.” diyor. Meclis Dilekçe Komisyonu Başkanı ve yine Mardin Milletvekili Gönül Bekin Şahkulu Bey ile Mardin Milletvekili Abdurrahim Akdağ Beyefendiler de telgraflarını göndermişler, biz de buradan sizlerle bunları paylaşmış olduk, teşekkür ediyoruz kendilerine.

Şimdi de anlam ve mana dolu bu güzel sempozyumun organizatörlüğünü üstlenen Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Genel Müdürü Doç. Dr. Yaşar Yiğit Beyefendi'yi konuşmalarını yapmak üzere kürsüye arz ediyorum.

Doç. Dr. Yaşar YİĞİT

Din Hizmetleri Genel Müdürü

Bismillahirrahmanirrahim. Bizleri yaratan, yaşatan, sayısız nimetler lütfeden Yüce Rabbimize hamd, O'nun âlemlere rehber ve örnek olarak gönderdiği Peygamberimiz Hazret-i Muhammed (s.a.s.) Efendimize salat ve selam ile sözlerime başlamak istiyorum.

Sayın Valimiz, Saygıdeğer Diyanet İşleri Başkan Yardımcımız, Rektörümüz, protokolde yer alan çok kıymetli misafirler, salonumuzu teşrif buyuran hanımefendiler, beyefendiler; öncelikle hepinizi saygıyla, muhabbetle, hürmetle selamlıyorum.

Milletimiz tarafından büyük kabul gören Kutlu Doğum Haftası, Peygamberimiz Hazret-i Muhammed (s.a.s.) Efendimizi ve onun insanlığa takdim ettiği yüce ve aşkın değerleri anlatmak amacıyla 1989 yılından bu güne değin dinî, ilmi, sosyal ve kültürel birçok etkinlikle kutlanagelmıştır. Çeyrek asırdır devam eden bu etkinlikler anmaktan anlamaya şiarıyla halkımıza Efendimizin örnek hayatını, ahlakını ve sünneti seniyyesini tanıtmayı hedeflemektedir. Onun 14 asır önce insanlığın huzur ve mutluluğu için yaptığı çağırını günümüze taşımak, insani ve ahlaki erdemleri davranışlarımızın mihrini kılabilmek, bu vesileyle toplumun din konusunda doğru ve sahih bilgiye ulaşmasını sağlamak, bu eksende sağlam ve sağlıklı bir dindarlık kurgusu takdim etmek hafta boyunca düzenlenen bütün faaliyetlerin temel amaç ve hareket noktasını teşkil etmektedir.

Kıymetli konuklar, şüphesiz, modern zamanlarda yakın ve uzak coğrafyadan şarkıyla garbıyla bütün insanlığın bir şekilde pay sahibi olduğu nice elim hadise rahmet elçisinin mesajlarının bir retorik olarak değil yaşam süreçlerine yön veren temel dinamikler, referanslar olarak anlaşılmasının, anlatılmasının, bireysel ve toplumsal hayatımız açısından, hatta tüm insanlık için ne kadar zaruri ve kaçınılmaz olduğunu bir kez daha açıkça göstermiştir. Kaldı ki bireysel ve toplumsal hayatta varlığımız ve dirliğimiz Hazret-i Peygamber'in mesajlarının hayatımızdaki varlığı ve diriliğiyle yakından ilintilidir. Bu bağlamda, lokal veya küresel ölçekte toplumun ihtiyaç duyduğu konular ya da toplum hayatını etkileyen meseleler Kutlu Doğum Haftası vesilesiyle tertip edilen

sempozyumlarda ele alınmakta; ilim ve fikir adamlarının tebliğ ve müzakereleriyle bu kutlu gönül yolculuğu bir eğitim, bir kültür seferberliğine dönüşmektedir. Öyle ki ülkemizin en ücra köşelerine değin halka halka yayılan programlar yurdumuzu bir siret mektebine, bir kültür ve irşat havzasına dönüştürmektedir.

Saygıdeğer misafirler, başta İslam olmak üzere bütün ilahî dinlerin temel amacı insanların temel hak ve hürriyetlerini haiz bir şekilde barış, huzur ve esenlik içerisinde yaşadığı bir dünyayı imar ve inşa etmektir. Öz bir ifadeyle, dünyayı daarusselam, esenlik yurduna tahvil etmektir. Yüce dinimiz İslam'ın 1.400 yıllık tarihinden farklı dinî ve kültürel yapılara sahip insanların barış ve huzur içerisinde bir arada yaşamalarına dair eşsiz örnekler bulunmaktadır. Dinde kardeş, hilkatte eş oluş inancı ve olgusu bu örneklerin zemin ve hayat bulmasında en önemli referans kaynağıdır. Hazret-i Peygamber'in çok kısa bir sürede cehâlet, adavet, kin, nefret ve intikam toplumunu sevgi, muhabbet ve rahmet toplumuna dönüştürmüş olması bugün bütün yönleriyle araştırılmaya, analiz edilmeye değer bir husustur. Tarihsel süreç içerisinde her ne kadar zaman zaman bazı sorunlar, kırılmalar yaşanmış olsa da genelde İslam toplumlarında farklı etnik ve dinsel kimlikler belirli bir anlayış ve hukuk çerçevesinde bir arada barış ve uyum içerisinde yaşamayı sürdürmüşlerdir. Bu çerçevede, yaşadığımız coğrafyada, özellikle Anadolu'da çok güzel örnekler ortaya konulmuştur. Bu coğrafyada "Yaradılanı hoş gördük, Yarıdan'dan ötürü." diyen Yunus Emreler, "Değil mi ki sen bensin, ben de senim; kendi kendimize bunca savaşımız niye?" diyen Mevlânâlar, muhabbeti insan tasavvurunun odağına yerleştiren Hacı Bektaşî veliler yetiştirmiştir. Osmanlı toplumunun çoğulcu yapısı içerisinde gayrimüslimler 15'inci yüzyıldan itibaren yürürlüğe konulan yönetmeliklerle önemli haklar elde etmişler, bunlara karşı hiçbir asimilasyon politikası izlenmemiştir. İslam'ın mesajlarıyla müzeyyen irfanımız, kültürümüz camiyi, havrayı, kiliseyi ve Yüce Yaratıcı'ya huşu ile yaklaşılana her mekânı bir arada kavgasız, uzlaşa içerisinde yaşatmayı başarmıştır. Bugün birlikte yaşama adına yaşanan sıkıntıların çarelerini ararken başvurduğumuz en önemli kaynaklardan birisi, belki de en önemlisi bunların tecrübe edildiği kadim kültürümüzdür, geleneğimizdir.

Değerli konuklar, bugün dünyanın hemen her bölgesinde insanların huzur ve refah içinde bir arada yaşama ortamını tehdit eden, ayrımcılık, haksızlık, zulüm, işkence, şiddet ve terör olayları yaşanmaktadır. Öyle ki yaşadığımız zaman diliminde insanlığın sahip olduğu mekanizmalar, bağlılıklar, aidiyetler artık barış, şefkat, rahmet, hak, hukuk, hayat üretmiyor; aksine, acı, keder, yetim, sahipsizlik, gözyaşı, kan, şiddet üretiyor. Güç, barış ve huzur, adalet ve hakkaniyet değil göç ve mağduriyet üretiyor. Geçtiğimiz birkaç yıl içinde bölgemizde meydana gelen iç savaşlar nedeniyle ülkemize göç etmek zorunda kalan muhacir kardeşlerimizin durumu ortadadır. Sayıları milyonlarla ifade edilen söz konusu kardeşlerimizin durumu bizleri önemli bir imtihanla karşı karşıya

getirmiş bulunmaktadır. Bugüne kadar devlet ve milletimizin yüksek sorumlulukları çerçevesinde yapılan yardımlar ve alınan tedbirlerle toplum olarak bu imtihanı başarıyla verdiğimiz ifade edilebilir. Diğer taraftan, başta Avrupa olmak üzere, Batı dünyasında görülen İslam'afobinin bir tür endüstriye dönüşerek yaygınlaşması, burada yaşayan Müslümanlarla birlikte dünyanın diğer bölgelerindeki Müslüman varlığına karşı bir tehdit oluşturmaya başlamıştır. Son zamanlarda kıta Avrupası'nda görülen camilere yönelik yakma ve kundaklama, ırkçı söylemler içeren yazılar yazma gibi eylemlerde büyük artışlar olmuştur.

Saygıdeğer konuklar, din, dil, mezhep ve coğrafya ayrımı yapılmaksızın tüm dünyada kimseyi ötekileştirmeden, dışlamadan, her insanın hak ve hukukuna riayet ederek bir arada, birlikte yaşamak toplumların barışı için göz ardı edilemeyecek derecede önemli bir husustur. Bu itibarla, kadim kültürümüze müracaat ederek Hazret-i Peygamber örneğinde bir arada yaşama hukukunun bir sempozyum çerçevesinde ele alınmasının yararlı olacağı mülahazasıyla böylesi bir organizasyon tertip edilmiştir. Bu sempozyumun amaçları arasında birlikte yaşamının hukukunu Hazret-i Peygamber'in evrensel mesajı ve buna dayalı olarak İslam medeniyet havzalarında üretilen tecrübeleriyle birlikte ele almak, insanlığın her geçen gün daha da derinleşen kimlik bunalımları, kimlik çatışmaları ve mağduriyetlerinin sosyolojik ve sosyo-psikolojik nedenlerini ortaya koymak, asimile edici politikaların hukuki durumu hakkında tahliller yapmak, küresel kitle iletişim kanalları vasıtasıyla dolaşıma sokulan nefret ve şiddet dilinin söylem analizini sempozyum çerçevesinde tartışmak bulunmaktadır.

Bu sempozyumun düzenlenmesinde emeği geçenlere, sempozyuma oturum başkanı, tebliğci ve müzakereci olarak katkı sağlayan değerli ilim adamlarına ve sempozyumumuza ilgi gösteren bütün davetlilere tekrar hoş geldiniz diyor, sempozyumumuzun hayırlara vesile olmasını diliyor ve saygılar sunuyorum.

TAKDİM – Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Genel Müdürü Doç. Dr. Yaşar Yiğit Beyefendi'ye şükranlarımızı sunuyoruz. Sempozyumun açılış konferansını vermek üzere Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Dr. Ekrem Keleş Hocamızı kürsüye arz ediyorum.

Dr. Ekrem KELEŞ
Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı

Bismillahirrahmanirrahim. Birbirlerini tanımaları ve kaynaşmaları için rahmetiyle insanları farklı dillerde ve renklerde yaratan, onları akılla ve duyguyla donatan Yüce Rabbimiz'e sonsuz hamdüsenalar olsun. Hazret-i Âdem'den Hazret-i İbrahim'e, Hazret-i Musa'dan Hazret-i İsa'ya, bütün rahmet elçilerine ve özellikle kıyamete kadar insanlığın yolunu aydınlatacak risaletle gelen fahr-i Kâinat Efendimiz Hazret-i Muhammed Mustafa'ya sonsuz salatüselam olsun.

Onun gösterdiği kutlu yolda ilerleyen ve İslam'ın tebligat ve talimatını nesilden nesile aktaran başta sahabe-i kiram ve İslam âlimleri olmak üzere, geçmiş kuşakları hayırla yâd ediyorum burada.

Muhterem Valim, Muhterem Belediye Başkan Vekilim, Artuklu Üniversitemizin çok saygıdeğer Rektörü, Din Hizmetleri Genel Müdürüm, Muhterem Metropolitim, pek değerli Mardin Müftümüz, Mardin ilimizin çok değerli birim amirleri, çok muhterem Alay Komutanım ve İl Emniyet Müdürüm, ismini şu anda hatırlayamadığım protokoldeki çok değerli zevat; hepinizi hürmetle, muhabbetle selamlarken Hazret-i Peygamber (s.a.s.)'in sevgisiyle burayı teşrif eden çok değerli ilim adamlarımızı ve çok değerli misafirlerimizi saygıyla, muhabbetle selamlıyorum; Cenab-ı Hakk'ın selamı, rahmeti, bereketi üzerinize olsun.

Öncelikle hayırlı sabahlar diliyorum. Hakikaten çok önemli bir toplantıyla burada beraberiz. 2015 yılı Kutlu Doğum Haftası vesilesiyle düzenlediğimiz bu ilmi toplantıyı öncelikle ilmi tebliğleriyle destekleyen ilim adamlarımıza ve müzakerede bulunacak olan hocalarımıza katkılarından dolayı teşekkür etmeyi, yerine getirilmesi gereken bir vazife olarak addediyorum.

Bilindiği üzere Diyanet İşleri Başkanlığımız 1989 yılında Hazret-i Peygamber'i anmaktan anlamaya şiarıyla Kutlu Doğum Haftası geleneğini başlatmıştı. Peygamber sevgisini âdeta bir aşka dönüştüren milletimiz bu uygulamayı benimsemiş ve bu gelenek

sadece ülkemiz sınırları içinde değil bütün bir gönül coğrafyamızda, yurt dışında, millet varlığımızın bulunduğu her ülkede bir bilgi ve irfan ziyafetine, bir kardeşlik şölenine, bir manevi yenilenme haftasına dönüşmüştür. Milletimizdeki Peygamber sevgisi bambaşka bir sevgidir. Bunu en sade söylemiyle “Arayı arayı bulsam izini, İzinin tozuna sürsem yüzümü, Hak nasip eylese görsem yüzünü, Ya Muhammed canım arzular seni.” derken Yunus Emre’nin şiirlerinde, “Suya versin bağban gülzarı zahmet çekmesin, Bir gül açılmaz yüzün tek verse bin gülzâre su.” derken Fuzulî’nin Su Kasidesi’nde ve daha nice şairlerin emsalsiz sözlerinde görmek mümkündür.

Şüphesiz Kutlu Doğum geleneğinin en önemli ayaklarından birini Kutlu Doğum haftaları vesilesiyle düzenlediğimiz bu ilmî toplantılar oluşturmaktadır. Bu vesileyle her yıl önemli bir konu toplumumuzun gündemine taşınmakta ve çeşitli yönleriyle tartışılmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı ilim adamlarımızla da istişare etmek suretiyle Kutlu Doğum haftalarında ferdî ve içtimai hayatımız açısından çok önem arz eden birtakım konuları milletimizin gündemine taşımaya devam etmektedir. Böylece, özeldede toplumumuzu, genelde ise tüm insanlığı ilgilendiren Hazret-i Peygamber’in çağlar üstü rahmet yüklü mesajlarıyla insanları buluşturmayı amaçlayan çok önemli konular gündeme getirilmiştir. Malumunuz, “Hazret-i Peygamber ve Merhamet Eğitimi, Hazret-i Peygamber Kardeşlik Ahlakı ve Kardeşlik Hukuku, Hazret-i Peygamber ve İnsan Onuru, Hazret-i Peygamber Din ve Samimiyet” temalarından sonra bu yıl da, “Hazret-i Peygamber ve Birlikte Yaşama Ahlakı” tema olarak seçilmiştir. Niçin bu temayı tercih etti Başkanlığımız? Değerli misafirler, bu konu belirlenirken bütün insanlığın ortak yurdu ve evi olan dünyamızın küresel ölçekte yaşadığı büyük acılar, büyük sıkıntılar göz önüne alınmıştır. Özellikle de tarihte selam ve eman yurdu olarak bilinen İslam coğrafyasının, İslam şehirlerinin; Kudüs, Bağdat, İskenderiye, İstanbul, Hâlep, Konya, Saraybosna, Kosova’nın bugün savaş, şiddet ve vahşetle anılmasının bütün samimi Müslümanları yürekten yaralayan derin acısı bu konunun seçilmesine vesile olmuştur. Böyle bir vasatta her şeye rağmen bir umut adası olarak devam eden ve Cenab-ı Hakk’tan inşallah huzurumuzu, istikrarımızı muhafaza buyurmasını niyaz ettiğimiz bu güzel ülkemizin birlikte yaşama ahlakı ve birlikte yaşama hukuku bakımından karşılaştığı sorunlar, milletçe yaşadığımız sıkıntılar, birlikte yaşama ahlakını ortaya koymada zaman zaman karşılaştığımız önemli sorunlar etkili olmuştur.

Malumunuz, Kur’an-ı Kerim ve Sünnet, -Hocamızın az evvel okuduğu ve bizim huşu ile dinlediğimiz ayetler- birlikte yaşamının temelini oluşturmaktadır. Başta bu iki kaynak olmak üzere İslam’ın diğer asli kaynakları, ki İslam medeniyeti bunlar üzerine kurulmuştur, bütün insanları, hatta canlı, cansız tabiatı şefkatle kucaklayan bir anlayış ortaya koymuş, bunu asırlarca başarıyla uygulamış ve yaşatmıştır. Buna rağmen, bugün bu medeniyetin mensupları arasında birlikte yaşama hassasiyetini ve duyarlılığını gereken düzeyde koruyamayan yaklaşımlarla karşılaşmaktadır. Hele hele arkasındaki sebepleri

biz bilmiyoruz, ama stratejistler bunun arkasındaki sebepleri bilebilir, tespit edebilirler. Bir insanın üzerine bombaları bağlayarak, namaz kılan insanları havaya uçurmasını kim, hangi vicdan sahibi, Hazret-i Muhammed (s.a.s.)'e, onun getirdiği mesaja nispet edebilir? Hangi vicdan bunu İslam'a nispet edebilir? Zalimlere arka çıkmayı hangi vicdan İslam'a nispet edebilir? İslami mefhumların çarpıtılarak aktarıldığı söz gelimi cihat, eğer zulme karşı bir mücadeleyle, bunu kıtalle karıştırarak insanlara sunmayı, bu şekilde aktarmayı, nasıl izah edebiliriz? Şüphesiz bu konularda İslam âlimlerimiz önemli görevler düşmektedir, İslamî mefhumların gerçek anlamıyla ve doğru manalarıyla ortaya konması gerekmektedir.

Değerli ilim adamları, muhterem hocalarım ve sevgili dinleyiciler, şunu ifade etmek istiyorum: kendi içinde barışı, kardeşliği, dayanışmayı kuramamış bir topluluk, bir toplum başkalarına nasıl yardım edebilir, nasıl örnek olabilir? Bu bakımdan ilk önce kendi içimizde birliği, kardeşliği tesis etmemiz gerekiyor. Tabii, Batı'da yaşayan millet varlığımızın ve Müslüman kimliğinin İslamafobi dalgası nedeniyle karşı karşıya kaldığı büyük tehlike karşısında neler yapılabilir, neler yapmalıyız? Düşünce ve basın özgürlüğü adı altında İslam'a, İslam'ın kutsal değerlerine ve Hz. Peygamber'e hakaretler karşısında nasıl bir strateji izlememiz gerekiyor? Bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde, çarpıtılarak sunulan, hatta sadece basın-yayın organlarında değil okullardaki kitaplar da, İslam'ın temel kavramlarına ve ana konularına yanlış anlamlar yüklemek sureti ile sokulan bu konuları kim tashih edecek, bunları kim düzelterek? Gerçek kaynağının ve sebeplerinin neler veya kimler olduğunu bilmesek bile, bugün İslam dünyasında üzüntüyle izlediğimiz nefret, ayrışma ve şiddet psikolojisi ve bunun yansıması olan toplumsal ayrışmalar, kitlesel çatışmalar, şiddet ve terörün önü nasıl alınabilecektir? Tuğları birbirini sınımsız tutan binaya benzemesi gereken müminler topluluğunu yuvarlanmak üzere oldukları ateş çukurunun kenarından kim alıp uzaklaştıracaktır? Mensupları arasındaki ihtilafları rahmete dönüştürmeyi telkin eden bir dinin mensuplarının bir ihtilaf ahlakı olmalı değil midir? Bu ihtilaf ahlakını insanlara kimler anlatacaktır, nasıl anlatacaktır? Müslüman toplumlarda ihtilafların faydasız çekişmelere ve didişmelere dönüştürülmesinin önü nasıl alınacaktır?

Bugün İslam coğrafyasının pek çok yerinde çatışmalar yaşanmakta, masum canlara acımasızca kıyılmakta, çocuklar, kadınlar, yaşlılar gaddarca muamelelere tabi tutulmakta ve maalesef her taraf kan gölüne dönmüş vaziyettedir. Diğer taraftan, ülkemizde çeşitli nedenlerle son yarım asırlık süreçte köyden kente yoğun bir göç yaşandığı da bir gerçektir. Söz konusu göç neticesinde özellikle büyük şehirlerde farklı meşrep ve etnik köken mensubu insanlardan müteşekkil yeni bir sosyal yapı ortaya çıkmıştır. Böyle bir yapı içerisinde zaman zaman insanların birlikte yaşama konusunda duyarsızlaştığı gözlemlenmektedir. Oysa toplumsal huzurun yolu başkalarının inancına, düşüncesine saygı gösterebilmekle, hak ve hukukuna riayet edebilmekle, bütün bunları yaşatabilmekle

mümkündür. İçinde yaşadığımız dönemde dışlayıcı bir dil ve nefret söylemiyle mahkûm ve mağdur edilen kimlik, ne yazık ki, daha çok Müslüman kimliği olmuştur. Bugün bu sorunun yoğunlaştığı coğrafya Avrupa'da 10 milyonlarca Müslüman yaşamaktadır. Kuşku yok ki Avrupa'yı kendine yurt edinen Müslüman varlığı birlikte yaşayabilmenin dilini, ahlakını ve pratiğini üretebilecek bir referans alanına ve tarihsel hafızaya sahiptir. Bu doğrultuda ortaya çıkan güzel örneklerin de bu sempozyum kapsamında dile getirilmesi ve paylaşılması amaçlanmaktadır.

Modern dünya; Doğu-Batı, İslam ile diğer semavi dinler arasında kurgulanmış, kurulmuş olduğu bir dünya olmaktan çıkmıştır. Artık çağımız dünyası farklı din ve anlayışların çoklu yapısı üzerine kurulmuştur. Bu çoklu yapıyı dikkate alan bir anlayışla birlikte yaşayabilmenin hukukunu yeniden kurabilecek bir dil ve söylem düzeneği üretmenin imkânının bu sempozyum kapsamında tartışılması hedeflenmektedir.

Bu ilmî toplantımızı, bunlar ve benzeri hususlara dikkat çekmenin yanı sıra birlikte yaşama ahlakı ve hukukuna ilişkin sorunları ve çözüm önerilerini de ele alacaktır. Kin ve nefretin yerini merhamet ve adaletin, düşmanlık ve husumetin yerini dostluk ve kardeşliğin, riyakârlık ve gösterişin yerini içtenlik ve samimiyetin alması, zedelenen insan haysiyet ve onurunun yüceltilmesi için birlikte yaşama ahlakı ve hukukunun yeniden inşa edilmesini diliyorum.

Değerli misafirler, Hazret-i Ömer (radiyallahü anh.) malumunuz, Kudüs'e geldiği zaman ibadetini edebileceği kilise sorumluları tarafından ifade edildiği hâlde kilisenin içerisine girip namazını orada kılmamış, kilisenin karşısında kılmıştır. Kendisine niçin böyle yaptığı sorulunca, "Eğer ben kilisenin içerisinde namaz kılsaydım Emirül Müminin burada namaz kıldı diye, daha sonra burası camiye çevrilebilirdi." demiştir. Aslında Hazret-i Peygamber (s.a.s.)'in bizzat Medine vesikasında ve Necran Hristiyanlarıyla yaptığı sözleşmelerde ortaya koyduğu temel yaklaşımı Hz. Ömer (r.a.) kendi döneminde fiilen göstermiştir. Bugün hâlâ o kiliseyle cami karşı karşıya bulunmaktadır. Kudüs'te asırlarca çeşitli dinlere mensup insanların birlikte yaşaması dikkate alarak bu sempozyumda "Kudüs Kriterleri" başlığı altında birtakım ilkeler benimsenebilir ve bu ilkeler insanlığa sunulabilir. Bu hususta ilim adamlarımızın yeni bir anlayış ortaya koymasına ihtiyaç vardır.

Yaptığımız bu ilmî toplantının hayırlara vesile olmasını niyaz ediyorum. Ben, başta Din Hizmetleri Genel Müdürlüğümüz olmak üzere, Mardin Valiliğimizi ve Mardin İl Müftülüğümüzü, ilçe müftülerimizi ve bu tabloyu halkımıza yansıtan değerli basın mensuplarımızı tebrik ediyor, emeği geçen herkese teşekkürü yerine getirilmesi gereken bir vazife addediyorum, hepimizi hürmet ve muhabbetle selamlıyorum.

TAKDİM – Ve şimdi de asıl ev sahibimizi huzurlarınıza arz ediyorum.

Mardin Valisi Ömer Faruk Koçak Beyefendi'yi konuşmalarını yapmak üzere kürsüye arz ediyorum.

Ömer Faruk KOÇAK

Mardin Valisi

Muhterem Hocam, değerli Rektörüm, kıymetli arkadaşlarım; bu kadar güzel sözün arkasından benim çok fazla söz söylememe gerek kalmadı, ama fazla uzatmadan birkaç hususu sizinle paylaşıp huzurlarınızdan ayrılacağım.

Ben de sözlerime, bize bu hayatı bahşeden Cenab-ı Allah'a hamd ederek ve Peygamber Efendimiz'e, bütün peygamberlerimize salatü selamlar ederek başlıyorum. Allah bizi onların şefaatinde mahrum etmesin.

Bu yılın temasının ve yerinin çok isabetli olduğunu kıymetli hocalarımız söylediler. Türkiye açısından belki en isabetli il Mardin'dir. Bunu herkesin biliyor ve hayata geçiriyor olması önemliydi. Mardin'le ilgili ne kadar söz söylesek, saatlerce konuşsak, birlikte yaşama kültürünün formülünü üreten ve bunu hayata geçiren bu şehri anlatmamız belki mümkün olmayacak. Ben sadece bir iki yönüyle bunu ifade edip bu cuma gününde sizleri daha fazla burada bekletmeyeceğim. Şüphesiz hürriyet kavramı tarih boyunca çok tartışılmıştır. Benim kanaatim, birlikte yaşamının en önemli anahtarı, insanların hür olmasıyla alakalıdır. Bunun hem hukuk boyutu hem de ahlak boyutu vardır. Hürriyetin tanımı birçok filozof, din adamı, mutasarrıf tarafından da çok tartışılmıştır. Benim de en çok beğendiğim veya doğru bulduğum tanımı, "İnsanların bütün asabiyetlerinden sıyrılmasıdır." şeklinde olanıdır. Rahmetli Nurettin Topçu şöyle der: "Bütün asabiyetler insanı kötülüğe götürür." Aile asabiyeti aileler arası kavgaya götürür, soy asabiyeti soylar arasındaki çatışmaya götürür, millî asabiyetler milletlerarası çatışmalara götürür. Bir parantez açarak söylüyorum: Dünyanın en çok can kaybına sebep olan savaşı İkinci Dünya Savaşı'dır ve millî asabiyetten kaynaklanan bir savaştır. Bu savaş, Avrupa Birliği'nin doğuşuna sebep olmuştur ve de kendisinden önce meydana gelen bütün savaşlardaki ölümlerden daha fazla ölüme sebebiyet vermiştir. Millî asabiyetin ötesinde, dinî asabiyetler de dinler arası savaşlara sebep olmuştur. Dolayısıyla gerçekten hür olan, bütün asabiyetlerinden sıyrılabilen insanlar, birlikte yaşamayı ve bunun hukukunu tesis edebilen insanlardır. Hürriyetin olmadığı yerde gelişme olmaz, hürriyetin olmadığı yerde -öbür tarafından bakarak

söylüyorum- ahlak olmaz, ahlakın olmadığı yerde de insanlar arası barış mümkün olmaz. Mevlânâ Celaleddinî Rumi bunu ne güzel ifade etmiş; “Ne Müslümanlığa yer var orada ne kâfirliğe.” Yani Cenab-ı Allah’ın bakışıyla bakıldığında insanların dinlerine, renklerine, dillerine, mensup oldukları sosyal statüye vesaireye bakmadan, Cenab-ı Allah’ın insanlara verdiği kıymeti görerek baktığınızda -ki en hür, hiçbir sınırlamaya tabi olmayan bakış, Cenab-ı Allah’ın bakışıdır- Aslında herhangi bir fark görmemiz veya bu farklara dikkat kesilmemiz mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla bir arada yaşamak hür olmaktır, hür olmak da ancak Cenab-ı Allah’ın sevgisiyle mümkündür, O’nu gerçekten sevmek ve gerçekten anlamakla mümkündür, O’na ulaşmakla mümkündür. O’na ulaşmaksa ancak onun elçisinin ahlakıyla ahlaklanmakla mümkündür.

Ben konuya bu tarafından bakarak, Mardin’i tekrar gündeme getirip sözlerimi bitirmek istiyorum. Mardin’de yaşayan insanlar birbirlerine kendi gözlükleriyle değil, Yüce Yaraticımız’ın bize vaaz ettiği bakışla bakmayı becerebildikleri için bir arada yaşamının formülünü oluşturmuşlardır. Hep söylüyorum, bundan sonra da söylemeye devam edeceğim, Mardin’deki bu formül hem ulusal seviyede hem uluslararası seviyede hem özellikle bölgemizde -muhterem hocalarımız da söyledi- meydana gelen birçok çatışmanın çözümünün de formülüdür aslında.

Ben bütün insanların hür olduğu, birbirleriyle barış içerisinde hür yaşadığı bir ahlaki seviyeye ulaşmasını temenni ediyorum, hepinize hayırlı günler, hayırlı cumalar diliyorum. Peygamber Efendimizin dünyayı şerefli kıldığınınin 1.444’üncü yıl dönümünün ilimiz, hepimiz, İslam âlemi, bütün insanlık için hayırlara vesile olmasını temenni ediyor, hepinize saygılar sunuyorum.

TAKDİM – Mardin Valisi Sayın Ömer Faruk Koçak Beyefendi’ye hem misafirperverliğinden hem de bu veciz konuşmalarından dolayı şükranlarımızı sunuyoruz.

Bugün malumlarınız cuma, hepinize hayırlı cumalar dileyelim. Bu, sempozyumumuzun açılış programıydı, fazla uzun olsun istemedik. Herkes rahatlıkla cuma namazını kılsın istedik, bu yüzden burada noktalayacağız programımızı. Öğleden sonra saat 14.00’te yine bu salonda sempozyumun ilk oturumu, “Birlikte Yaşama, İlkeler, Teorik ve Kavramsal Çerçeve” ana başlığıyla Prof. Dr. Saim Yeprem Hocamızın Başkanlığında başlayacak. Tabii, şu an salonumuz tıklım tıklım dolu ama dışarıda da buradaki misafirlerimizin iki katı, belki daha fazla misafirimiz var; herkese gerçekten teşekkürlerinden programımızı şerefli kıldıklarından ötürü şükranlarımızı sunuyoruz ve saat 14.00’te tekrar görüşebilmek ümidiyle ...

Teşekkürler.



2015
kutludoğum

BİRLİKTE YAŞAMA:
İLKELER, TEORİK VE
KAVRAMSAL ÇERÇEVE

OTURUM BAŞKANI
Prof. Dr. M. Saim YEPREM
Emekli Öğretim Üyesi

17.04.2015
CUMA

TAKDİM - Saygıdeğer konuklar, saygıdeğer misafirler; sempozyumumuzun ilk oturumunu başlatacağız inşallah. Bu oturumu saygıdeğer hocamız Prof. Dr. Saim Yeprem Bey yönetecekler.

Hocamız bizleri kırmayıp buraya kadar geldikleri için sempozyum heyeti adına kendilerine çok teşekkür ediyoruz. Hocamızı oturumu yönetmek üzere kürsüye davet ediyorum.

Hocam buyurun.

OTURUM BAŞKANI - Prof. Dr. M. Saim YEPREM – Bismillahirrahmanirrahim. Sempozyumumuzun ilk oturumunu açıyorum. Cenab-ı Hakk hayırlarda muvaffak eylesin. Şimdi, kürsüdeki üyelerimizin yerlerini teşriflerini rica ediyorum. Buyursunlar. Prof. Dr. Mustafa Öztürk, Prof. Dr. Mehmet Evkuran, Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün, Prof. Dr. Mahmut Aydın, Doç. Dr. Halil Aydınalp.

Efendim, 1987 yılından bu yana Diyanet İşleri Başkanlığımızın başarıyla yürüttüğü Kutlu Doğum haftalarının daha önce yapılan konuşmalarda da ifade edildiği gibi, “anmaktan anlamaya, anlamaktan yaşamaya” sloganıyla devam eden serisinin bu yılki konusu; “Hazret-i Peygamber ve Birlikte Yaşama Hukuku”

Bu sempozyum için ayrılan yer gerçekten yurdumuzun en önemli bölgelerinden ve bu konuyu en güzel anlatan şehirlerinin başında gelen bir yerimiz. Ben Diyanet İşleri Başkanlığımızı ve Din Hizmetleri Genel Müdürlüğümüz başta olmak üzere il müftülüğümüzü, Valiliğimizi ve bütün Mardin eşrafını, katılımcıları tebrik ediyorum. Haftamızın Cenab-ı Hakk’ın şefaatine vesile olmasını, birlik ve beraberlik içinde yaşamının gayesi olan sevgi, saygı ve merhamete yol açmasını temenni ediyor ve ilk sözü Mustafa Öztürk Hocamıza veriyorum. Ancak hemen belirtmeliyim, zaman çok dar, konuşmacılar iki saatlik zaman zarfında müzakereleriyle birlikte programı yürütmek zorundalar, bu bakımdan konuşmacılarımız 15’er dakika kullanacaklar. Ben kendilerini uyarmak istemiyorum, 15 dakikayı tamamladıkları zaman bitirecekler ve diğer konuşmacı sözü alacak. Bu şekilde Cenab-ı Hakk inşallah sağ salım, kazasız belasız tamamlamayı lütfeder.

Buyurun Hocam.

KUR'AN'DA MÜSLÜMANLAR VE ÖTEKİLERLE BİRLİKTE YAŞAMANIN REFERANSLARI

Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Mukaddime

Kur'an referansları açısından Müslümanların ötekilerle bir arada yaşama hukuku meselesine, "öteki/ötekiler" kategorisinin kim veya kimlere karşılık geldiği noktasından başlamak gerekir. Çünkü "ötekiler"i bilmek "berikiler" kategorisindeki Müslümanların özellikle "Biz" idraki açısından önemlidir. Bundan da önemlisi, "öteki" ile "ötekileştirme" arasındaki mahiyet farkı ile öteki kategorisinin ontolojik mi yoksa pratik-pragmatik ve siyasi-stratejik mi olduğu meselesidir. Kur'an'dan hareketle ötekilerin kimliklerini tayin ve tespit kadar, günümüzde ötekileştirme diye ifade edilen ve olumsuz içerik yüklenen kavramın ilahî vahyin rehberliğine dayalı nebevi tecrübede karşılığının bulunup bulunmadığını, şayet nüzul döneminde Kur'an'ın beyanıyla öteki ve ötekiler olarak kategorize edilen zümreler varsa bunun hangi sebepler ve gerekçelere dayandığını belirlemek kuşkusuz çok önemlidir. Bu arada Kur'an'ın Müslümanlar ile ötekiler arasındaki ilişki ve bir arada yaşama kültürüyle irtibatlandırılabilir beyanlarının sabit mi yoksa değişken mi olduğu meselesine değinmenin de faydalı olacağı söylenebilir.

Diğer taraftan, İslam'ın çok erken dönemlerine kadar uzanan siyasi ihtilaflar ve çatışmaları sekter bir dille bugünün dünyasında yeniden canlandırmak, özellikle kadim itikadi ihtilafları kaşımak suretiyle Müslümanlar arasında ötekileştirme yahut kendi bünyesinden "iç öteki" üretme ve böylece birlikte yaşama imkânını ciddi bir sorun hâline getirme meselesi de son derece mühimdir. Bilindiği üzere klasik İslam mezhepler tarihi literatürünü oluşturan eserlerin hemen tamamı ötekileştirme mantığıyla telif edilmiş, hatta Eş'arî'nin (ö. 324/936) *Mâkâlâtü'l-İslamîyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn*, Malatî'nin (ö. 377/987) *et-Tenbih ve'r-Red ala Ehli'l-ehva ve'l-Bida'*, Abdülkâhîr el-Bağdâdî'nin (ö.

429/1037) *el-Fark beyne'l-Fırak*'ı gibi birçok meşhur eser Müslümanların kendi dindaşlarını ötekileştirme geleneğinin bir bakıma tarih-üstüleşmesine hizmet etmiştir.

Bu eserler arasında nispeten objektif bir yaklaşımla kaleme alındığı kabul edilen *Makalâtü'l-İslamiyyîn* adlı eserin ismindeki "İslamiyyîn" nitelemesi dahi Müslümanlar arasındaki ötekileştirme olgusuna dair önemli ipuçları içermektedir. Aynı şekilde, İslami literatürdeki "ehl-i kible" tabiri de ilk bakışta bir berikileştirme gibi görünse de aslında ötekileştirmeyi ifade etmektedir. Nitekim Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413) "ehl-i kible"yi sapkın ve heretik gruplar anlamındaki "ehl-i ehvâ" ile özdeşleştirmiş ve "Ehl-i Sünnet akidesiyle bağdaşmaz bir akaideye sahip olanlar" diye tanımladığı bu grupları Cebriyye, Kaderiyye, Revâfız, Havâric, Muattıla, Müşebbihe diye tasrih etmiştir.¹ Buna karşılık, Ehl-i Sünnet havzasında "ehl-i ehvâ" veya "ehl-i bid'at" sayılan Mu'tezile âlimleri de kendi mezhepleri dışında kalan Müslümanlardan "ehl-i kible" diye söz etmiştir.²

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), İbn Mâce (ö. 273/887), Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Tirmizî (ö. 279/892) gibi muhaddislerce rivayet edilen meşhur iftirak (yetmişüç fırka) hadisi³ ile Müslümanlar arasında tefrikanın kötü sonuçlarına dikkat çeken diğer bazı rivayetlerde İslam toplumunun birlik ve beraberliğine işaret eden "cemaat" kelimesine atıfla Ehl-i Sünnet ve Sünnilîği fırkalar üstü bir konuma yerleştiren, buna karşılık diğer bütün mezhepleri Kur'an'da ve ilgili merviyatta olumsuz anlam ve çağrışıma sahip "fırka/fırak" kelimesinden hareketle tanımlayan bu klasik eserler en azından bugün itibariyle gerçekten neye karşılık geldiği pek belli olmayan, hatta fiili bir mezhepsizlik durumuna atıfta bulunan Ehl-i Sünnet kavramı bağlamında kendilerini çok vurgulu biçimde Sünnî olarak tanımlayan bazı Müslüman çevrelerin İslam dairesindeki diğer mezheplere yönelik dışlayıcı bakış açısını şekillendirmiştir. Bu tespit Şii kodlardan hareketle kendilerini Ehl-i Sünnet'e muhalif olarak konumlandırın çevreler için de kuşkusuz geçerlidir; ancak biz Sünnîler olarak, evvelen kendi duruşumuz ve tutumumuzu gözden geçirmek ya da ahlaki açıdan öncelikle kendi gözümüzdeki mertegi görmekle mükellefiz.

Asırlar boyunca âdeta kan davası mantığıyla sürdürülen iç ötekileştirme sorunu maalesef bugün de kendisini fazlasıyla hissettirmektedir. O kadar ki gerek İslam dünyasının farklı bölgelerinde, gerek kendi ülkemizde Müslüman grupların hâl-i hazırda birbirlerine reva gördükleri fiziksel ve sözel şiddet iç ötekileştirme sorununun çok can yakıcı boyutlara geldiğinin şahididir. Binaenaleyh, bu metinde, Müslümanların ötekilerle bir arada yaşama kültürü ve hukukuyla ilgili olarak Kur'an'ın beyanlarına ve Hz. Peygamber'in sünnetinde ifadesini bulan hayat tarzına atıflarla koymaya çalışacağımız

1 Ebü'l-Hasen Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, Beyrut 1995, s. 40.

2 Ebü'l-Hasen Kâdi Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Kahire 1988, s. 182.

3 İbn Hanbel, *el-Müsned*, II. 332; İbn Mâce "Fiten" 17; Ebû Dâvûd, "Sünnet" 1; Tirmizî, "İmân" 18.

fikirler kapsamında, olması gereken iyilik ve güzelliklerin (salah) yanında geçmişte ve günümüzde yaşanan kötü tecrübelere de (fesat) değinilecektir. Ancak şunu en başından teessürle belirtmek gerekir ki bir arada yaşama kültürü hususunda salah adına zikredeceklerimiz, hâlen de baskın karakterli olan fesadı maalesef hükümsüz hâle getirmeyecek, dolayısıyla bütün bu satırlarımız tarihe işlevsiz bir not düşmekten fazla anlam ifade etmeyecektir.

Kur'an'da "Biz" ve "Öteki"ler Meselesi

İlahi vahyin rehberliğine dayalı nebevî siret ve sünnet tecrübesinde Müslümanlar "Biz" kategorisine karşılık gelir; buna mukabil "öteki" kategorisi çoğul olarak çeşitlilik gösterir. Kur'an'dan hareketle Müslümanlar için biri asli, diğeri arızî olmak üzere iki "öteki" kategorisinden söz edilebilir. Asli öteki Mekki surelerde "şirk" ve "müşrik", Medeni surelerde ise çoğunlukla *ellezine keferû* ifadesinin atıfta bulunduğu "küfr" ve "kâfir" kelimeleriyle tanımlanır. Bu tanımlamanın medlülü, İslam davetine muhâlefeti kendilerine en büyük dava edinen Velid b. Muğîre, Nadr b. Hâris, Âs b. Vâil, Ukbe b. Ebi Muayt, Übey b. Hâlef gibi Kureyş eşrafından bir grup müşriktir ki bu grup, İbn Habîb'in (ö. 245/860) *el-Muhabber*'i gibi erken dönem kaynaklarda "Zenâdikatü Kureyş" (Kureyş'in zındıkları) diye adlandırılır.⁴ Ayrıca birçok Mekki surede bu gruba mensup kişilere tekil olarak "el-insan" kelimesiyle atıfta bulunulur ve bu kinayeli atıflarda "el-insan", *zalûm keffâr* (pek zalim ve nankör), *acûl* (son derece aceleci), *kefûr* (çok nankör), *katûr* (çok cimri), *helû'* (son derece huysuz), *tâğî* ve *müstağni* (azgın ve müstağni), *kenûd* (çok nankör) gibi sıfatlarla anılarak "öteki" olarak konumlandırılır.⁵ Buna mukabil yine Mekki surelerde müşrik halk kitlesine çok kere "ekserü'n-nâs" terkibiyle işaret edilir ve fakat bu işaret birçok farklı bağlamda ötekileştirmeden ziyade, gafletten uyanma, hakikati kavrama, kendilerini sevk ve idare eden eşraf zümresinin (*eimmetü'l-küfr*) aklına uymama yönünde bir tembih mesabesindedir.

Bütün bunların dışında Kur'an'ın Mekki surelerinde berikileri (müminler/Müslümanlar) ifade etmek üzere "ashâbu'l-yemîn" ve "ashâbu'l-meymeneh", ötekileri (müşrikler/kâfirler) ifade etmek üzere "ashâbü's-şimâl" ve "ashâbü'l-meş'emeh" gibi kavram çiftlerine yer verilir.⁶ Medine döneminde ise bunlara "hizbullah" ve "hizbü's-şeytân" şeklinde iki kavram çifti daha eklenir.⁷ Ayrıca hem Mekki hem Medeni surelerde be-

4 Ebû Câ'fer Muhammed İbn Habîb, *el-Muhabber*, Beyrut trs., s. 161.

5 İbrâhim, 14/34; İsrâ, 17/11, 67, 100; Zuhruf, 43/15; Meâric, 70/19; Alak, 96/6; Âdiyât, 110/6.

6 Vâkıa, 56/8, 9, 27, 41, 90; Burûc, 85/18-19; Beled, 90/18-19.

7 Mâide, 5/56, Mücâdile, 58/19, 22.

rikiler “ashâbu’l-cenne” (cennetlikler),⁸ ötekiler ise “ashâbu’n-nâr” (cehennemlikler)⁹ diye kategorize edilir.

Mekki sureler ve ayetlerde çok sık olmamakla birlikte Ehl-i Kitap’tan da söz edilir; fakat ilgili ayetlerdeki mana ve muhteva Ehl-i Kitap’ın bu dönemde Müslümanlar için “öteki” olmaktan ziyade, asıl öteki konumundaki müşriklerin Hz. Peygamber ve müminlere yönelik ağır tazyikleri karşısında dolaylı destekçi, hatta bir referans mercii gibi konumlandırıldığını gösterir. Mesela, Kureyşli müşriklerin sıradan bir beşer olduğu gerekçesiyle Hz. Peygamber’in nübüvvetine yönelttikleri itirazlar karşısında, “[Daha önce gönderilen peygamberlerin de birer melek değil, beşer olduğu gerçeğini] bilmiyorsanız, ehl-i zikre sorun”¹⁰ denilerek özelde Yahudiler, genelde Kitabiler adres gösterilir. Ayrıca En’âm, 6/114; Ra’d, 13/36; İsrâ, 17/107-109; Kasas, 28/52-53 gibi birçok Mekki sure ve ayette Ehl-i Kitap’ın ilahi vahyin nüzulünden memnun ve mutlu oldukları, Kur’an vahyine inandıkları, Kur’an okunduğunda secdeye kapandıkları bildirilir.¹¹

Öte yandan, büyük bir ihtimalle Mekke’den Medine’ye hicretten kısa bir süre önce nazil olan Ankebût suresinde, Müslümanlara karşı düşmanca tavır takınan kesimi hariç, Ehl-i Kitap’la en güzel şekilde tartışılması gerektiği belirtilir. Bu arada Ehl-i Kitap arasında Kur’an’a inananların yanında bilahare inanacak olan kimseler bulunduğu da söz edilir.¹² İlgili ayetlerdeki bu tavsiye ve tembihlerin Medine döneminde tedricen

8 Bakara, 2/82; Arâf, 7/42, 44, 46, 50; Yunus, 10/26; Hüd, 11/23; Yâsin, 36/55; Ahkâf, 46/14, 16; Haşr, 59/20.

9 Bakara, 2/39; 81, 217, 257, 275; Âl-i İmrân, 3/116; Mâide, 5/29; Arâf 7/36, 44, 47, 50; Yunus, 10/27; Ra’d 13/5; Zümer, 39/8; Mücâdile, 58/17; Haşr, 59/20; Teğâbün, 64/10; Müddessir, 74/10.

10 Nahl, 16/43; Enbiya, 21/7.

11 Klasik tefsirlerde bütün bu ayetlerde zikredilen Ehl-i Kitap’ın tarihi kimlikleri hakkında doyurucu bilgi mevcut değildir. Kurtubi (ö. 671/1273), En’âm 6/111. ayet münasebetiyle ilkin genel olarak Yahudiler ve Hristiyanlardan, daha sonra da temriz siygasıyla Selman el-Fârisî, Suheyb b. Sinân er-Rûmî ve Abdullah b. Selâm’dan söz etmiştir (Ebû Abdillâh Muhammed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’an*, Beyrut 1988, VII. 47). Buna mukabil İbn Âşûr, En’âm, 6/114. ayetteki *vellezîne âteynâhümü’l-kitâbe* ifadesinin Yahudi din âlimlerine (ahbâr) işaret ettiğini belirtmiştir. Çünkü Araplar ve bilhassa Mekke halkının “kitap” kelimesiyle “Tevrat”ı anladıkları, Arapların ticaret maksadıyla Yesrib (Medine) ve civarındaki Yahudi beldelerine, Yahudilerin de Mekke’ye gidip geldikleri bilinmektedir. Bu yüzden ayette “ehlü’l-kitâp” yerine “âteynâhümü’l-kitâb” ifadesine yer verilmiştir (Muhammed Tâhîr b. Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, Tunus 1997, VIII. 16). Bu izahın isabetli olup olmadığı bir tarafa, En’âm, 6/114; Ra’d, 13/36; İsrâ, 17/107-109; Kasas, 28/52-53. ayetlerde Kur’an’a inandıkları bildirilen Ehl-i Kitap’ın o dönemde Hicaz’da meskûn bulunan tüm Yahudiler ve Hristiyanlara karşılık gelmediği, üstelik söz konusu inanmanın özellikle Yahudiler açısından konjonktürel bir tutum olduğu söylenebilir.

12 Ankebût, 29/46-47.

şekillenip pekişecek siyasi ötekileştirmenin eşiği olduğunu söylemek mümkün olsa gerektir.

Medine döneminde özellikle Müslümanlar ile Benî Kaynuka, Benî Nadir ve Benî Kurayza gibi Yahudi kabileleri arasında yaşanan gerginliklere koşturarak Kur'an'ın dil ve üslubunun Ehl-i Kitab'a karşı giderek sertleştiği fark edilir. Bakara suresinin yaklaşık ilk yüz elli ayetinde Yahudiler, bilhassa Hz. Musa ile yaşadıkları problemlili ilişkiler doğrudan atıflarla ilzam edici bir dille eleştirilir. Bu eleştirilerde Hz. Peygamber dönemindeki Medine Yahudileri ile kadim İsrailoğulları kimi zaman özdeşleştirilir. Nisâ ve Mâide surelerinde de Yahudilere ağır eleştiriler yöneltilir. Ayrıca Bakara, Âl-i İmrân, Mâide surelerinde teslis inancı ve Hz. İsa'ya ulûhiyet isnadıyla ilgili olarak Hristiyanlar eleştirilir. Buna mukabil Mâide, 5/82. ayette müşrikler ve Medinelili Yahudiler, ilk Müslüman toplum için "en yaman hasım" diye zikredilirken, Hristiyanlar "sevencen dost" olarak nitelendirilir.

Yahudiler ve Hristiyanlarla ilgili farklı yaklaşım ve tanımlamanın ontolojik ve teolojik olmaktan çok, nüzul vasatında bu iki grupla Müslümanlar arasında yaşanan olumlu-olumsuz ilişkiler bağlamında pratik-pragmatik ya da siyasi-stratejik temelli olduğu söylenebilir. Kaldı ki Mâide, 5/82. ayette Yahudiler ve Hristiyanlara atfedilen düşmanlık ve dostluk şeklindeki iki farklı tutumun tarihî tecrübe içerisinde değişkenlik gösterdiği, hatta her iki dinî grubun İslam ve Müslümanlara çok kere hasmane tutum sergilediği iyi bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla Kur'an'ın bu iki din mensuplarıyla ilgili dost-düşman tanımlamasını her zaman ve zeminde geçerli ve sabit olan bir tutuma değil, nüzul dönemindeki konjonktürel duruma hamletmek daha isabetli olsa gerektir.

Medine dönemindeki Yahudi ve Hristiyanlara ait temel dinî kaynaklarla ilgili olarak Kur'an'a "musaddık"lık misyonu yükleyen ayetlerdeki "tasdik/onaylama" kavramı da esas itibarıyla siyasi ve stratejik bir içermeye sahiptir. Daha açıkçası, Kur'an'da Tevrat ve/veya İncil'in teolojik açıdan kritiği yapılmamakta, bilakis Mâide, 5/43-47. ayetlerden anlaşılacağı gibi, kendilerinin Tevrat ve İncil ehli olduğu iddiasında bulunan dinî gruplara, ilzam edici bir dille en azından kendi dinî kaynak ve referanslarına sadakat göstermeleri hususunda ahlaki bir ikazda bulunulmaktadır. Bazı ayetlere konu olan tahrif meselesi ise Tevrat metniyle ilgili olmaktan öte, Medine Yahudilerinin Hz. Peygamber ve Müslümanlarla alay etmek için başvurdukları dil ve kelime oyunları ile kendi kutsal metinlerindeki birtakım ifadeleri kasten yanlış yorumlamalarına atıfta bulunmaktadır.

En başta, Müslümanlar için müşriklerin aslı, Yahudiler ve Hristiyanların arzî ötekiler olarak konumlandırılması gerektiğini söylemekle birlikte her iki "öteki"nin sonuçta ontolojik öteki olmadığını özellikle belirtmemiz gerekir. Her ne kadar İslam düşünce tarihinde mutasavvıf filozofların vahdet-i vücud anlayışından âlem-i şühûd tasavvuruna, kelimcilerin atom (cevher) kuramından Meşşâî filozofların âlemin nisbî ezeliyeti na-

zariyesine kadar birbirinden farklı perspektifler söz konusu olsa da, genel olarak Allah karşısında tevhid inancını sarsacak şekilde gerçek bir “öteki” algısı oluşmamıştır.¹³ Kaldı ki Kur’an’da Allah’ın bütün varlıklar ve insanlarla ilişkisi, nüzul dönemi Arap toplumundaki müesses kölelik kurumuna imayla “rab-abd” (efendi-kul) metaforuyla anlatılır ki, bu anlatımda bütün insanlar imanlısı ve imansızıyla tek Allah’ın kuludur. Çünkü Allah bütün âlemlerin yegâne sahibi, seyyidi ve malikidir (*Rabbü'l-âlemîn*).¹⁴

İslam inancında Allah-âlem, Allah-iblis/şeytan gibi kavram çiftleri de birbirlerinin mutlak ötekisi şeklinde düalistik bir formatta konumlanmış değildir. Bilakis bu kavram çiftleri, yalnızca tevhid inancı doğrultusunda şekillenen hakikat ya da gerçeklik ölçütü bağlamında semantik bir ilişkiye sahiptir. Buna göre kâfir ya da müşrik Allah karşısında gerçek bir yer tutmaz. İslam inancında küfür ve şirk, ilahi hakikati idrakten yoksunluk anlamında unutkanlığı, bilinçsizliği yani beşerî düşüncenin kendisini “Allah’ın vechi” ne nispetle doğru algılayamamasını ifade eder. Benzer şekilde şeytan da Allah karşısında gerçek yer/mekân tutan bir öteki değil, beşerin akl-ı selime dayalı idrakini ters yüz eden veya salt kurgular içinde sözde gerçeklik üretmeye çalışan bir ayartıcı varlık hüviyetindedir. Bu açıdan İslam düşüncesi asla, iki gerçek, öteki arasındaki gerilim varsayımına dayanan bir düalizme ya da iki farklı güç arasında beşerî zihnin ikircikleşmesine mahal vermemektedir.

Bu açıdan bakıldığında İslam hukuk geleneğindeki dâru’l-harb-daru’l-İslam kavram çifti ile buna eklenen zimmi, muâhid, müste’men, harbi tabirleri her ne kadar dini bir renk taşısalar da esas itibarıyla pratik ve pragmatik saiklere dayanan coğrafi, siyasi, kültürel, askerî, hukuki ve ekonomik ayrımlar olma özelliğine sahiptir. Aslında ne farklı kabileler, topluluklar ve kültürlere mensup olan ne de dâru’l-harb ve zimmi gibi ayrımlar kapsamında tanımlanan insanlar İslam açısından ontolojik öteki olarak kategorize edilebilir. Bunun temel nedeni, İslam’ın bu farklı kategoriler içindeki insanlara ontolojik ya da varoluşsal açıdan değil, yalnızca fiilleri açısından yaklaşmasıdır. Daha açık bir ifadeyle, İslam dinî söz konusu pratik ve pragmatik ayrımlar içinde gördüğü insanları Allah karşısında bir yer/mekân tutan ontolojik öteki olarak değil, yalnızca inanma, düşünme, birtakım hedeflere yönelme gibi fiiller açısından Müslümanlardan farklılaşan ve bu anlamda İslam’ın ontolojik evrenselliğini (tevhid) sınırlandırmayan bireyler ya da topluluklar olarak değerlendirir.

Şayet tek Allah’ın vechi karşısında gerçek ötekinin tezahürüne imkân veren bir mekân söz konusu değilse, bu durumda mantıksal olarak Müslümanlar için de Allah’ın

13 Burhanettin Tatar, “Gerçek ile Kurgu Arasında Öteki”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, cilt: 2, sayı 2 (2005), s. 9.

14 Murat Sülün, “Sevgi ve Nefret Bağlamında Kur’an’a Göre Öteki”, *İslam’da Sevgi Temelinde Beşerî Münasebetler*, İsav Tartışmalı İlmî Toplantı (16-17 Ekim 2009), İstanbul 2010, s. 320.

vechi karşısında özel olarak belirlenmiş bir mekân söz konusu olmayacaktır. Daha açık ifadeyle, tevhid inancı, bu inancın mantıksal uzantısı olan evrensellik fikrini sınırlayacak biçimde Allah karşısında bir hususi mekânın belirlenmesine imkân vermemektedir. Bu nedenle İslam, Müslümanları hakikati elinde bulunduran yani merkezde mesken tutan bir imtiyazlı kategori olarak görmez. Kısacası, İslam'da tek Allah'ın merkeziliği ilkesi Müslümanların merkezietçi ve buna paralel olarak gerçek öteki varsayımına dayanan kapsayıcı (inclusivist) ve dışlayıcı (exclusivist) yaklaşımlara yönelmesini talep etmez. Tek Allah'ın veçhine nispetle Müslümanlar da, diğer inanç mensupları gibi aslında yurtsuz ve mekânsızdır.¹⁵

Kuşkusuz biz Müslümanlar için doğruluğuna inandığımız bir teolojik paradigmanın bulunması ve bu paradigmaya sadık kalınması lazımdır. Ancak bu lüzum, hakikati temellük ettiğimiz iddiasında bulunmamız ve bizim dışımızdaki tüm inanç gruplarının hakikatle hiçbir ilişkisinin bulunmadığını savlamamız gerektiği anlamı taşımaz. Unutmamak gerekir ki hakikat beşer idrakinin ve/veya beşerî zihin ve öznel yorum süzgecinden geçerek oluşmuş bir teolojinin ihata edemeyeceği kadar büyük bir şeydir; dolayısıyla hakikatin herhangi bir insan veya inanç grubunca temellük edilmesi söz konusu değildir. Bu noktada özellikle vurgulamak gerekir ki kendi inancımızın ve inanç paradigmamızın sahilliğine kani olmak başka şey, bu paradigmayı hakikatle özdeş kılmak başka şeydir.

Bütün bu söylenenler İslam tasavvuf geleneğindeki vahdet-i vücud (ehadiyyetü'l-vücûd, vahdâniyyetü'l-vücûd) anlayışını çağrıştıracaktır. Zira bu anlayışın en güçlü temsilcisi Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye (ö. 638/1240) göre varlık aslında birdir, o da Hakk'ın varlığıdır. Bu açıdan bakıldığında Müslümanların da gayr-i müslimlerin de Hakk'ın vechi/varlığı karşısında gerçek varlık ve mekân tutması söz konusu değildir. Yine İbnü'l-Arabî'ye göre herkesin zorunlu bir şekilde boyun eğdiği Allah, uluhiyeti fitrî olarak tanınan Allah'tan başkası değildir. Bununla birlikte fitrat temelli inanç ve ubudiyet şeriatın bildirdiği ve tanıttığı ilâh (ilâh-ı meşrû) anlayışı doğrultusunda tasrih, tashih ve takviye edilmelidir. Gerçi İbnü'l-Arabî bu görüşü ve buna bağlı olarak dinlerin birliği, Firavun'un imanı gibi konularda eleştirilmiştir; ancak bu eleştiriler karşısında İbnü'l-Arabî'nin, "Rab Rab'dir, kul da kuldur."¹⁶ ifadesini hatırlatmak manidar olabilir.

Hiçbir inanç grubunun tek hakikatçi olarak konuşmaması ve başka din mensuplarını ontolojik ve teolojik açıdan "mutlak öteki" olarak konumlandırmaması gerektiği hususunda, "[Ey Müminler!] Allah'ın cennetle ilgili vaadi ne sizin temennilerinize ne de Yahudiler ve Hristiyanların kuruntularına göre gerçekleşecektir. Gerçek şu ki her

15 Tatar, "Gerçek ile Kurgu Arasında Öteki", s. 9-13.

16 Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2006-2008, III. 314.

kim günah işlese bunun cezasını çekecek¹⁷ ve azaba mahkûm olduğu zaman Allah'a rağmen kendisine sahip çıkıp yardım edecek kimse de bulamayacaktır. Erkek olsun kadın olsun, her kim mümin olarak imanına yaraşır güzellikte işler yaparsa [mükâfat olarak] cennete girecek ve kendisine zerre kadar bile haksızlık edilmeyecektir." mealindeki Nisâ, 4/123-124. ayetler dikkat çekicidir.

Katâde ve Süddî gibi tâbii müfessirlere göre bu ayetler, Müslümanlarla Kitabilerin (Yahudiler ve Hristiyanlar) birbirlerine karşı övünmeye başlaması ve bu bağlamda Kitabilerin, "Bizim peygamberimiz sizin peygamberinizden daha kıdemlidir; kitabımız da sizin kitabınızdan öncedir. Üstelik biz Allah'a sizden çok daha yakın bir konumdayız." iddiasını savunması, Müslümanların da bu iddiaya, "Bizim peygamberimiz peygamberlerin sonuncusudur; kitabımız ise diğer kitaplara karşı hakem konumundadır." diye mukabelede bulunması üzerine inmiştir.¹⁸

Bu bağlamda, Mâide, 5/48. ayetteki şu ifadeler de çok dikkat çekicidir: "[Ey Peygamber!] Biz sana da bu Kur'an'ı indirdik; ama boş yere değil, hak ve hakikati ortaya koymak üzere indirdik. Kur'an önceki peygamberlere gönderilen kitapları tasdik eder ve aynı zamanda o kitaplarda tahrife uğrayan ve uğramayan hususları belirler. O hâlde, sen Yahudiler ve Hristiyanların getirdikleri davalarda Allah'ın indirdiği hükümlere göre hükmet. Sana indirilen ayetleri bırakıp da onların arzu ve isteklerine uyma! [Ey farklı ümmetler!] Biz her biriniz için [temel inanç ve ahlak ilkeleri dışında, zaman ve zemine göre değişen] farklı bir nizam ve düzen belirledik. Allah dileseydi hepinizi aynı nizam ve düzene bağlı kıları. Ancak O, gönderdiği farklı şeriatlar [hukuki düzenler] ile sizi sınamayı diledi ve bu yüzden farklı ümmetler olsun istedi. Şu hâlde, hepiniz hayırlı işlerde yarışmaya bakın. [Unutmayın ki] sonunda hepinizin hesap vermek üzere varacağı yer Allah'ın huzurudur. İşte o zaman Allah aranızda anlaşmazlığa düştüğünüz hususlarla ilgili tüm doğruları size bildirecek, hesabınızı görecektir."

Fahreddin er-Râzi bu ayetle ilgili olarak, "Kur'an'da nebiler ve rasullerin yolunda hem farklılık olmadığına hem de farklılık bulunduğuna işaret eden ayetler vardır." dedikten sonra Şûrâ, 42/13 ve En'âm, 6/90 gibi ayetleri peygamberlerin yolunda farklılık olmadığına, Mâide, 5/48. ayeti ise farklılık bulunduğuna işaret eden ayetler kapsamında zikretmiş ve bu ayetler arasındaki mana ve mesaj mübâyenetinin, "Şûrâ, 42/13 ve En'âm,

17 Bu ayetteki *ve-men ya'mel sâen yüzce bilh* ifadesi bazı müfessirlerce "Kim küçük veya büyük bir günah işlese cezasını çeker." şeklinde yorumlansa da, Sebe, 34/17. ayetteki *ve-hel nücâzi ille'l-kefâr* (Biz ancak alabildiğine kâfir/nankör olanları cezalandırırız.) ifadesinin de delalet ettiği gibi burada kastedilen günah esas itibarıyla şirktir. Bkz. Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, Beyrut 1999, IV. 291-292.

18 Et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV. 288; Kurtubî, *Câmiu'l-Beyân*, V. 254.

6/90 gibi ayetler dinin asılları ve temel inanç konularına, Mâide, 5/48. ayet dinin furûu ile ilgili hükümlere dairdir.” şeklinde bağdaştırılabileceğini belirtmiştir.¹⁹

Râzi, “Allah geçmişte Nuh’a emrettiği, şimdi sana vahyettiğimiz ve yine geçmişte İbrahim’e, Musa’ya, İsa’ya emrettiğimiz tevhid dinini sizin için de din kıldı. Bu dinin gereklerini tam anlamıyla yerine getirin; din konusunda ihtilafa düşmeyin. [Ey Peygamber!] Senin tebliğ ettiğin bu tevhid dinî müşriklere çok ağır geldi. Oysa Allah dilediği/layık gördüğü kimseleri bu dine mazhar kılar ve kendisine yönelenleri doğru yola iletir.” mealindeki Şûrâ, 42/13. ayetle ilgili olarak da şunları kaydetmiştir:

Bu ayette din kelimesiyle kastedilenin şer’î mükellefiyetler ve hükümlerden başka bir şey olması gerekir. Çünkü Mâide, 5/48. ayetteki *li-küllin cealnâ minküm şir’aten ve minhâcen* ifadesinde de işaret edildiği gibi, şeriatlar birbirinden farklıdır. Bu sebeple bahis konusu ayetteki din kelimesinden maksat, farklı şeriatlara göre farklılık arz etmeyen hususlar olmalıdır ki bunlar da Allah’a, meleklerine, kitaplarına, ahirete iman gibi konulardır. İman dünyevileşmekten yüz çevirip ahirete yönelmeyi, güzel ahlak için çaba sarf etmeyi ve kötü ahlaktan sakınmayı gerektirir...

Bu ayet şeriatların temelde iki kısımdan oluştuğunu gösterir. Birincisi nesh ve değişikliğe uğramayan, tüm şeriat ve dinlerde sabit kalan ilkelerdir ki doğru söylemenin, adil olmanın, iyilik yapmanın güzel; yalan söylemenin, zulmün, işkencenin ve eziyetin kötü olması gibi şeyler bu ilkeler kabilindedir. İkincisi ise şeriatlar ve dinlerin değişmesiyle değişen hükümlerdir.²⁰

Özellikle Mâide, 5/48. ayetin, “Allah dileseydi hepinizi aynı nizam ve düzene bağlı kıları. Ancak O, gönderdiği farklı şeriatlar [hukuki düzenler] ile sizi sınamayı diledi ve sonuçta farklı ümmetler olsun istedi. Şu hâlde, hepiniz hayırlı işlerde yarışmaya bakın. [Unutmayın ki] sonunda hepinizin varacağı yer Allah’ın huzurudur.” (*velev şâallâhû lecealeküm ümmeten vâhideten ve-lâkin li-yebülvekküm fi-mâ âtâküm festebiku’l-hayrâti ilellâhi merci’iküm*) mealindeki kısmı hem Müslümanlar için ötekilerin her daim varolacağını, hem Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi farklı dinlere mensup insanların Allah indinde salt belli bir kurumsal dinî aidiyet ve mensubiyet etiketiyle değer kazanmayacağını, hem de farklı şeriatların birbirleriyle kıyaslanmayacağını, bilakis Allah’ın farklı şeriatlara mensup insanları kendi şeriatlarına göre imtihana tabi tutacağını ifade etmektedir.

Diğer yandan, “[Ey Yahudiler ve Hristiyanlar! İyi bilin ki “Asıl kible bizim kiblemizdir” iddiasıyla] yüzünüzü/yönünüzü ibadet sırasında doğuya yahut batıya çevirmeniz iyilik ve gerçek manada dindarlık demek değildir. [Siz iyiliği kiblede arıyorsunuz;] oysa gerçek iyilik ve dindarlık bir kimsenin Allah’a, kıyamet ve hesap gününe, meleklerle,

19 Ebû Abdillâh Fahreddin er-Râzi, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, Beyrut 2004, XII. 12.

20 Fahreddin er-Râzi, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXVII. 135.

ilahi kitaplara/vahiylere ve peygamberlere inanması; çok sevdiği ve aynı zamanda ihtiyaç duyduğu malından akrabaya, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, yardım için el açanlara ve hürriyetine kavuşmak için efendisiyle sözleşme yapan kölelere vermesi; namazı hakkıyla kılması, zekâtı vermesidir. Yine gerçek iyilik ve dindarlık; söz verdiğinde sözünde duran, özellikle darlık ve sıkıntı, hastalık ve savaş gibi zor zamanlarda sabır ve sebat gösteren kimselerin ortaya koydukları bu tür davranışlardır. İman ve iyilik iddiasında/davasında samimi olanlar işte bunlardır. Allah'a itaatte duyarlık ve sorumluluk sahibi kimseler de yine bunlardır." mealindeki Bakara, 2/177. ayet, Allah'ın gerçek iyilik (birr) hususunda herhangi bir dinî veya belli bir dine ait ritüelleri ve etiketleri dikkate almadığına, bilakis iyiliğin salt bir dinî aidiyet ve mensubiyetin ötesinde birtakım güzel fiillerle anlam kazandığına işaret etmektedir.

Tefsir rivayetlerine göre bu ayetin nüzul vasatındaki doğrudan muhatapları Yahudiler ve Hristiyanlardır.²¹ Ancak salt belli bir dine mensubiyetin veya o dine ait kible veya başka bir sembol vesilesiyle fazilet ve faikiyet tartışmasına girmenin Allah nezdinde anlam taşıması Müslümanlar için de geçerlidir ki yakın geçmişte, "Cennet müminlerin tekelinde değildir. Hayır, cennet müminlerin tekelindedir" şeklinde özetlenebilecek meşhur bir kalem münakaşasına konu olan, "Müminler/Müslümanlar, Yahudiler, Hristiyanlar, Sâbiiler ... İşte bütün bu farklı dinî kimliklere sahip olanlardan kim Allah'a ve kıyamet/hesap gününe iman edip imanına yaraşır güzellikte işler yaparsa bunun mükâfatını Rabbinden alacaktır. Üstelik böyleleri için ne ahirette azap korkusu ne de dünyada bırakılan güzel şeyler adına hüznün söz konusu olacaktır." mealindeki Bakara, 2/62 ve Mâide, 5/69. ayetler de yine bu hususa işaret etmektedir.

Meşhur mutasavvıf ve müfessir Kuşeyri'nin (ö. 465/1072) Bakara, 2/62. ayet münasebetiyle kaydettiği şu ifadeler üzerinde düşünmeye değer niteliktedir: "Asıl kaynağın aynı yolların ayrı/farklı olması, [bu yolların] hüsn-i kabul görmesine mani değildir. Her kim Hak Teâlâ'yı ayetlerinde [ifade edildiği] gibi tasdik eder, zatı ve sıfatları hakkında bildirdiklerine iman ederse, bu durumda şeriatların farklı olması ve farklı isimlerle anılması, ilahi rızayı kazanma hususunda sakınca teşkil etmez. Bu yüzdendir ki Allah, "İman edenlerden [Müminler] ve Yahudilerden" buyurmasının ardından, "Her kim iman ederse..." bildiriminde bulunmuş ve bu bildiriyle mezkûr zümrelerin Allah'ı tanıyıp bilmeye sevk eden hususlarda birleşmeleri hâlinde, tümü için güzel bir akıbet ve mükâfatın söz konusu olduğunu beyan etmiştir. Mümin, Hak Teâlâ'nın güvencesi altına giren kimsedir. Kim O'nun güvencesi altında olursa, pek tabii ki onun için ne korku ve ne de hüznün söz konusudur."²²

21 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 99-100.

22 Ebü'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyri, *Letâifu'l-İşârât*, Beyrut 2000, I. 50.

Sonuç olarak, herhangi bir dinî inanç sisteminin kalın hatlarla çerçevesi çizilmiş teolojik önermeleriyle konuşmak ve kendini hakikatle eşdeğer bir yerde konumlandırmak, buradan hareketle kendi içinde ve hariçte ötekiler oluşturmak, daha açıkçası kendi bünyesinde iç çatışmalar (Cemeller, Sıffinler, Otuz Yıl savaşları), kendi dışında ise en başından pratik ve pragmatik saiklerle belirlenip ardından teolojik argümanlarla tarif edilmiş ötekilere taarruzda bulunup kendi hakikatini dayatmak Allah nezdinde hiçbir değer ifade etmemekte, üstelik bu dünya düzleminde hayatı çekilmez hâle getirmekten başka bir işlev görmemektedir ki bu husus ister istemez Bakara, 2/30. ayette meleklerin dilinden aktarılan, “..Ya Rab! Yeryüzünde fesat çıkarıp kan dökcek bir varlığı mı orada halife olarak konumlandıracaksın ...” (*ete’alü fihâ men yüfsidü fihâ ve-yesfikü’d-dimâ*) ifadesini akla getirmektedir.

Müslümanların Kendi Ötekileriyle Bir Arada Yaşama Tecrübesi

Bu başlık ilk nazarda tuhaf karşılanabilir ve Müslümanların kendi bünyesinde “ötekileştirme ve “ötekiler” kategorisinden söz edilemeyeceği ileri sürülebilir. Kur’an ve Sünnet açısından bakıldığında Beni Sa’ide gölgeğindeki meşhur hilafet tartışmasından bu yana kesintisiz biçimde süregelen siyasi, mezhebî ve kelâmî ihtilaflar/ayrışmalar önümüze Kur’an ve Sünnet’in çizdiği “vasat ümmet” (dengeli, itidalli, adaletli ve her türlü aşırılıktan uzak Müslüman toplum) resminden çok farklı bir tablo koymaktadır ki bu kötü tablo bütün can sıkıcılığıyla karşımızda durmaktadır. Günümüz İslam dünyasının farklı coğrafyalarında yaşanan çatışmalar ve Müslümanlar arasındaki parçalanmalar dikkate alındığında, Kur’an’ın ötekilerle bir arada yaşama kültürüyle ilgili referanslarından önce aynı kitaba, aynı peygambere ve aynı kibleye sahip müminlerin birlikte yaşama tecrübeleri hakkında neler söylediği meselesi üzerinde durmak gerekir. Çünkü günümüz dünyasında birçok Müslüman grup veya hareket kendi din kardeşlerini tekfir edip kanını dökebilmekte, üstelik bunu cihad olarak algılayıp tanımlayabilmektedir.

Müslümanlar arasında ihtilaf ve çatışmanın Hz. Peygamber henüz hayatta iken dahi baş gösterdiği bilinen bir gerçektir. Kur’an’daki çeşitli ayetler de doğrudan veya dolaylı biçimde buna tanıklık etmektedir. Mesela, Hucurât, 49/9. ayette mealen şöyle denilmektedir: “Müminlerden iki grup birbiriyle kavga ederse aralarını düzelterip onları barıştırın. Şayet bu gruplardan biri söz dinlemez ve diğerine saldırırsa, saldıran tarafa karşı Allah’ın emrine uygun hareket edinceye kadar savaşın. Saldırganlıktan vazgeçerse, iki tarafın arasını adilce düzelterip sulhu sağlayın ve sakın adaletten şaşmayın. Şüphesiz Allah adil davrananları sever.”

Bu ayet her ne kadar başındaki şart edatından dolayı fiilen vaki olmayan ve fakat vaki olma ihtimali bulunan bir çatışmadan söz ediyor gibi görünse de, nüzul sebebiyle ilgili olarak Mücâhid, Sa’id b. Cübeyr ve Katâde gibi tâbî müfessirlerden nakledilen ri-

vayetler ayetin Evs ve Hazrec kabilelerine mensup Müslümanlar veya ensardan iki kişi/ grup arasında cereyan eden bir kavga ve çatışmayı müteakiben nazil olduğu bilgisini içermektedir.²³ Nitekim “Hepiniz Allah’ın ipine sımsıkı tutunun;”²⁴ sakın ayrılığa düşmeyin. Allah’ın size bahşettiği iman nimetini bir düşünün. Hani siz vaktiyle birbirinizle kanlı bıçaklı idiniz; böyleyken Allah kalplerinizi birbirinize ısındırdı ve O’nun lütfettiği iman nimeti sayesinde kardeş oldunuz. Yine siz vaktiyle bir ateş çukurunun tam kenarında idiniz; Allah sizi oraya düşmekten de kurtardı ...” mealindeki Âl-i İmrân, 3/103. ayet de Evs ve Hazrec kabileleri arasındaki kadim kavga ve düşmanlığa işaret etmektedir.²⁵

Öte yandan, Enfâl, 8/1. ayette müminlere, “Aranızı düzeltin” denilirken, aynı su- renin 46. ayetinde Allah’a ve rasulüne itaat emrinden sonra müminlerin birbirleriyle iç çekişmelerden uzak durmaları, aksi hâlde güçleri azalıp zaafa uğrayacakları bildirilir. Bütün bunların yanı sıra çeşitli ayetlerde de müminlerin birbirleriyle ancak ve ancak kardeş oldukları,²⁶ birbirlerine karşı alçak gönüllü ve merhametli davrandıkları,²⁷ müminlerden iki grubun birbiriyle fiilen çatışması hâlinde derhâl bu çatışma sona erdirilip aralarında sulh tesis edilmesi, aksi hâlde haksızlık ve saldırganlıkta direnip barışa yanaşmayan tarafla Allah’ın emrine boyun eğinceye kadar mücadele edilmesi gerektiği²⁸ belirtilir.

Hız. Peygamber de birçok kez müminlerin tefrikaya düşmeksizin her daim birlik, beraberlik ve dayanışma içinde olmaları gerektiğini tembihlemiştir. Bu konuyla ilgili hadislerden bazıları şöyledir: “Şeytan, sürüden ayrılıp yalnız kalan koyunu yakalayan kurt gibi, Müslüman toplumdaki (cemaat) ayrılan insanın da kurdudur. Ayrılmaktan, ayrı kalmaktan sakının! [Zira sürüden ayrılanı kurt kapar.]”; “Müslüman topluma ve

23 Bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XI. 387-388; Kurtubî, *el-Câmi’*, XVI. 207.

24 Ayette geçen “habl” (ip) Arap dilinde lafz-ı müşterek olarak kullanılan bir kelimedir. Ancak kelimenin dildeki asıl anlamı, kendisi vasıtasıyla istenen ve ihtiyaç hissedilen şeye ulaşılan sebep demektir. Müfessirler ayetteki bu kelimeye “Kur’an”, “İslam”, “cemaat” (birlik ve beraberlik), tevhid inancında samimiyet gibi farklı anlamlar takdir etmişlerdir. Fakat *habl* kelimesi ahit anlamına da gelir. “Bir yabancıya verilen can ve mal güvencesi” anlamındaki “eman” da Arap dilinde “habl” diye isimlendirilir. Şair el-Aşâ’nın “ve-izâ tücevvizehâ hibâlü kabiletin ehazet mine’l-uhrâ ileyke hibâlehâ” şeklindeki beytinde geçen “hibâl” kelimesi de eman anlamındadır (Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, III. 378). İbn Abbas’tan nakledilen bir izaha göre bu ayetteki “habl” kelimesiyle ahd ve misak (antlaşma) manası kastedilmiştir ki söz konusu kelime Âl-i İmrân, 3/112. ayetteki “illâ bi-hablin minellâhi ve hablin mine’n-nâs” ifadesinde de bu manada kullanılmıştır. Fahreddin er-Râzi, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, VIII. 142.

25 Bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, III. 381-382; Ebû Muhammed İbn Atiyye, *el-Muharrerü’l-Vecîz*, Beyrut 2001, I. 484.

26 Hucurât, 49/10.

27 Mâide, 5/54; Fetih, 48/29.

28 Hucurât, 49/9.

mescide bağlanın!";²⁹ "Allah'ın eli/desteği Müslüman toplumla birliktedir. Şeytan ise Müslüman toplumdaki ayrılıp muhâlefet edenle beraberdir."³⁰ "Birbirinizi kıskanmayın, alışverişte birbirinizi aldatmayın, birbirinize düşmanlık beslemeyin, birbirinize sırt çevirmeyin, birinin pazarlığı üzerine pazarlık yapmayın; ey Allah'ın kulları kardeş olun! Müslüman Müslümanın kardeşidir; ona zulmetmez, onu yardımsız bırakmaz, onu küçük görmez."³¹ "Müslümanlar birbirini sevmeye ve korumada bir vücudun organları gibidirler. Vücudun herhangi bir organı rahatsızlanırsa diğerleri de rahatsız olur."³²

Müslümanların bölünüp parçalanmaması gerektiğini vurgulayan ayetlerin medenî surelerde yer alması, hicretten sonra Hz. Peygamber'in ilahi vahyin rehberliğinde Müslümanlara özgü bir toplumsal düzen ve kimlik oluşturma sürecinde birtakım sorunların baş gösterdiğini ima eder. Dolayısıyla söz konusu ayetlerin ilk Müslüman toplumda olup bitenden hareketle olması gerekene işaret ettiğini söylemek mümkündür. İnsan söz konusu olduğunda gerek bireysel, gerek toplumsal düzeyde birtakım ihtilafların baş göstermesi tabiidir. Başka bir ifadeyle, toplum olarak bir arada yaşamak, bizatihi insan faktöründen dolayı birçok soruna gebe dir. Kuşkusuz insan toplumsal bir varlıktır ve pratik hayatı ancak sosyal yapı içerisinde kıvam bulur; çünkü insan birçok ihtiyacını ancak toplumsal hayat sayesinde giderme imkânına kavuşur. Bunun içindir ki bir telakkiye göre insan kelimesi ve bu kelimenin üns, enes, teennüs, isti'nas gibi türevleri alışmak, uyum sağlamak, cana yakın olmak gibi anlamlar taşır. Râğıb el-İsfahânî'ye göre insana insan denilmesi, hemcinsleriyle birlikte uyum hâlinde yaşayabilmesiyle ilgilidir; insanın "yaratılış itibarıyla medenî/sosyal varlık" olması da yine bu hususla ilişkilidir.³³ Ancak insanın tabiatında "ben" ve bencillik duygusu, kendi benini yeğleme eğilimi vardır. Bu husus muhâle (karı-kocanın anlaşmasıyla evliliğe son verilmesi) ile ilgili Nisâ, 4/128. ayette, insanın maddi ve manevi fedakârlıkta bulunmakta zorlandığından, nefislerin cimrilik ve tamahkârlığa eğilimli olduğundan söz edilmiştir.

Medenî surelerde yer alan bütün bu ayetler mü'minlerle ilgilidir. Bu durum birer insan olarak mü'minlerin de fitrattaki bencillik eğiliminden dolayı kendi yakınları ve dindaşlarıyla ihtilaf ve çatışmaya girebileceğine veya maddi-manevi fedakârlıktan sarfı nazar edebileceğine işaret eder. Çünkü insan kendi yararına gördüğü her şeyin en iyisine sahip olmak ister. Bu yüzdendir ki Haşr, 59/9. ayette, mü'minlerin bir arada yaşama tecrübesine en üst düzeyde kıvam kazandıracak ahlaki bir davranış olarak "îsâr"dan söz edilir. Arap dilinde, "bir şeyi veya bir kimseyi diğerine üstün tutma, tercih etme"

29 Ebû Dâvûd, "Salât" 47.

30 Tirmizî, "Fiten" 7.

31 Müslim, "Birr" 32.

32 Buhârî, "Edeb" 27; Müslim, "Birr" 66.

33 Ebü'l-Kâsım Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an*, İstanbul 1986, s. 34.

manasına gelen isâr ahlak terimi olarak, “bir kimsenin, kendisi ihtiyaç içinde bulunsa bile sahip olduğu imkânları başkalarının ihtiyacını karşılamak üzere kullanması, başkasının yararı için fedakârlıkta bulunması” demektir. Îsâr, “kişinin başkasının yarar ve çıkarını kendi çıkarına tercih etmesi veya bir zarardan öncelikle onu koruması” şeklinde de tarif edilebilir ki Cürcânî bu tarif çerçevesinde “isâr”ı kardeşliğin nihai noktası (*en-nihâyetü fi'l-uhuvve*) olarak nitelendirmiştir.³⁴

İnsanlık tarihinde başka bir örneğine pek rastlanmayacak nitelikteki bu kardeşlik Enfâl, 8/72. ayette, “İman edip hicret edenler ve Allah yolunda mallarıyla canlarıyla cihad edenlerle bunları barındırıp yardım elini uzatanlar var ya, işte onlar birbirlerinin gerçek velileridir.” diye de ifade edilir. Bu ve diğer birçok ayette geçen veli/velayet Müslümanların kendi dindaşlarıyla bir arada yaşama tecrübesi bağlamında son derece önemli bir kavram olma özelliğine sahiptir. Bu kavram bir yandan Müslümanların kendi özgün kimliklerini oluşturmaya, bir yandan da kendilerini ötekiler karşısında konumlandırmaya yönelik çift boyutlu bir anlam taşır. Nitekim Tevbe, 9/71. ayette, “Mü’minler birbirlerinin velisidir.” denilirken, Âl-i İmrân 3/28; Nisâ 4/89, 144 bazı ayetlerde mü’minlerin kendi dindaşlarını ve yoldaşlarını bırakıp kâfirleri veli edinmemeleri gerektiğine dikkat çekilir.

“Küfr” kelimesi ve türevleri genel olarak İslam inancı dışındaki tüm grupları kapsamakla birlikte, kelimenin bu ayetlerdeki mana ve medlülü hususi olarak müşriklere karşılık gelir. Mâide, 5/57. ayetteki, “Sizden önce kendilerine vahiy gönderilen ve sizin dininizi alay, eğlence konusu yapan Ehl-i Kitab’ı ve kâfirleri veli edinmeyin.” mealindeki ifadeler de bunu teyit etmektedir ki bütün bu ayetlerde anahtar kavram olarak karşımıza çıkan “veli/velayet”, bilindik dost ve dostluk manasından öte yardım, destek, himaye ve yetki devretme gibi kritik ilişkilere atıfla siyasi ve stratejik bir anlam taşır. Denilebilir ki Kur’an’da Müslümanlara ait kimliğin ve aynı zamanda ötekilerle ilişkinin kritik eşiği veli/velayet kavramında ifadesini bulur.

Kur’an’da Müslümanlar için “içeriye sızmış öteki” diye de ifade edilebilecek bir zümre olarak münafıklara da birçok kez atıfta bulunulur. Bu habis zümrenin Müslümanlarla ilişkisi, tarla faresinin bir delikten yuvasına girip öteki delikten çıkması anlamını içeren nifak kelimesinin de işaret ettiği üzere, gerek tanınma ve tanımlanmaları, gerekse kendileriyle ilişkinin boyutları çok sıkıntılı ve sancılı olmuştur. Bu ilişkideki sancılar hakkında Âl-i İmrân suresinin Uhud Savaşı ve sonrasında ilgili kesitler sunan pasajlarında çok çarpıcı tasvirler vardır. Medine döneminin son safhasında nazil olan Tevbe suresinde ise münafıklar zümresinin foyasını gözler önüne seren birçok ayet yer almaktadır. Bununla birlikte, Hz. Peygamber münafık kategorisindeki insanlara karşı son derece müteyakkız olduğu hâlde onları bu sıfatla damgalamamış, hiç kimseye münafık

34 Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, s. 40.

diye hitapta bulunmamış ve böyle bir hitapta bulunmayı mü'minlere de yasaklamıştır. Ayrıca münafıklara çok kere manevi müeyyide uygulamış, onların hukukuna riayet ederek kendilerine düşman muamelesi yapmamıştır.

Müslümanların Dış Ötekilerle Birlikte Yaşama Meselesi

Kur'an'ın vahyedildiği dönemin Mekke'sinde az da olsa bir Yahudi ve Hristiyan varlığından söz edilmekle birlikte, Hz. Peygamber ve ashabının Ehl-i Kitab'ı temsil eden Yahudi ve Hristiyanlarla sık temasları vahiy tarihinin Medine döneminde gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber, o dönemde nüfusunun hemen hemen yarısı Yahudilerden oluşan Medine'ye hicret etmesini müteakiben bir arada yaşama projesi niteliğindeki Medine Vesikasını düzenlemiştir. Bu vesika metninin ikinci ve yirmibeşinci maddesinde Yahudiler ile Müslümanlar, vatandaşlık ve siyasal birlik temelinde tek toplum (ümme) kabul edilmiş, herkesin dininin kendine olduğu belirtilmiştir.³⁵

Vahiy sürecinde Ehl-i Kitab hakkında nazil olan ilk ayetler incelendiğinde, hitabın oldukça yumuşak olduğu görülür. Mesela Ankebût, 29/46-47. ayetlerde, zulümden uzak durdukları sürece Ehl-i Kitab'la mümkün olan en güzel şekilde tartışılması salık verilir. Kur'an'ın bu tür ifadeleri Müslümanların Ehl-i Kitab'la karşılaştıkları ilk müşterek zeminde yumuşak veya en azından önyargılardan mümkün merteye arındırılmış bir tavır takınmaları gerektiğini işaretlemektedir. Ne var ki Mekke'den Medine'ye hicreti müteakiben toplumsal ve siyasal birlikteliğin hukuki metni mesabesindeki Medine Vesikasına imza koyan Yahudilerin zaman içinde, başta bu sözleşme olmak üzere ahitlerine sadakat göstermemeleri, hatta Müslümanlar aleyhine Mekke müşrikleriyle işbirliği yapmaları ve çeşitli ihanetlerde bulunmaları,³⁶ Kur'an'ın kendilerine yönelik hitaplarında sertleşmeye sebep olmuştur. Muhtemelen bu süreçte, "Ey Ehl-i Kitab, niçin..." diye başlayan bir dizi ihtarda bulunulmuş;³⁷ ardından özellikle Yahudiler lanetlemeye kadar uzanan bir dizi kınamaya muhatap olmuştur.

Bu cümleden olarak, birçok ayette hususen Yahudilerin birçoğunun fasık olduğu, hak ve hakikat kendilerine açıkladığı hâlde kıskançlıktan dolayı Müslümanları küfre döndürmeye çalıştıkları, kendi aralarında ayrılığa düştükleri, hak ve hakikati bilerek

35 Vesikanın yirmibeşinci maddesi şu şekilde düzenlenmiştir: "Avfoğulları Yahudileri müminlerle birlikte bir ümmet oluştururlar. Yahudilerin dinleri kendilerine, müminlerin dinleri kendilerinedir. Bu hükme hem kendileri hem de mevlaları dâhildir. Ancak zulmeden veya suç işleyen, sadece kendisine ve ailesine zarar vermiş olur". Muhammed Hamidullah, *el-Vesâikü's-Siyâsiyye: Hz. Peygamber Döneminin Siyasi-İdari Belgeleri*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul trs., s. 69.

36 Medine Yahudilerinin Müslümanlara yönelik olumsuz tutumları ve sair gayr-i ahlaki davranışları hakkında geniş bilgi için bkz. M. İzzet Derveze, *Sîretü'r-Rasûl: Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu, İstanbul 1989, III. 85-138.

37 Bkz. Âl-i İmrân, 3/65, 70, 71, 98, 99.

gizledikleri, Allah'ın ayetlerini inkâr ettikleri, hakkı batılla örtbas ettikleri, inkârcuları veli (stratejik müttefik) edindikleri, cibt ve tağuta inanıp güvendikleri, Üzeyr ve İsa gibi şahsiyetleri tanrılaştırdıkları, hahamlarını ve rahiplerini rab yerine koydukları, ahitlerini bozdukları bildirilmiştir. Yine birçok ayette, kendi dinlerini hafife aldıkları, vahyin bir kısmına inanıp bir kısmını inkâr ettikleri, ilahi mesajdaki gerçeği gizledikleri, kendilerine gönderilen peygamberleri yalanladıkları, bazı peygamberleri öldürdükleri, Cibril gibi melekleri düşman bildikleri ifade edilmiştir. Bütün bunlara ilaveten Kur'an'da Ehl-i Kitab'ın kendi dinlerinde aşırılığa gittiklerinden, Allah'ın sözde oğulları ve gözde kulları olmaları hasebiyle cennete sadece kendilerinin gireceklerini iddia ettiklerinden, Hz. İbrahim'in Yahudi ya da Hristiyan olduğunu ileri sürdüklerinden de söz edilmiştir.³⁸

Medine'de yaşanan siyasal ve toplumsal şartlara koşut olarak resmedilen bu olumsuz Ehl-i Kitab imajına rağmen Kur'an anılan zümreyi genellemeci bir üslupla değerlendirmemiştir. Çeşitli ayetlerde bu zümrenin tümüyle aynı olmadığı, çoğunlukla fasık olmakla birlikte içlerinde samimi ve dürüst kimselerin de bulunduğu, bunların hem Müslümanlara indirilen Kur'an'a, hem de kendilerine gönderilen ilahi mesajlara inandıkları, Allah'a ve ahiret gününe iman ettikleri, iyiliği emredip kötülükten sakındırdıkları, hayır işlerine koştukları, geceleri Allah'ın ayetlerini okuyarak secdeye kapandıkları ve kendilerine tevdi edilen emanete kesinlikle hıyanet etmemek gibi ahlaki bir olgunluğa sahip oldukları belirtilmiştir.³⁹ Ehl-i Kitab'ın bir kısmına atfedilen bu güzel vasıfların, genellikle şimdiki zaman kalıbıyla formüle edilmesi dikkat çekicidir. Buna göre onlar, övgüye konu olan bu güzel vasıflara geçmiş zamanda değil, "şimdi", yani Hz. Peygamber'in yaşadığı dönem içerisinde sahiptir ve Kur'an da "şimdi"den hareketle onları övmektedir.

Kur'an, Ehl-i Kitab'ın tümüyle aynı tavır ve tutumda olmadığını, çoğu fasık olsa bile bir kısmının övgüye layık davranışlar ortaya koyduğunu bildirmesine rağmen bazı müfessirler, ilgili ayetlerdeki "min" edatıyla ayrıştırılan "bir kısmı"nı, Hz. Peygamber'in Medine'ye hicreti sırasında Müslüman olduğu rivayet edilen Yahudi asıllı Abdullah b. Selâm ile onun genellikle isimleri zikredilmeyen birkaç arkadaşına hasretmişlerdir.

Müfessirler, Kur'an'da Ehl-i Kitab'ın bir kısmına atfedilen müspet sıfatları Abdullah b. Selâm ile müphem birkaç arkadaşına indirgemenin yanı sıra klasik nesh nazariyesini de işleterek onlarla güzel mücadele edilmesini öğütleyen⁴⁰ ayetlerin mensuh olduğundan söz etmişlerdir. İbn Kesir'in (ö. 774/1372) Ehl-i Kitab'la en güzel biçimde mücadele edilmesini öğütleyen Ankebût suresi, 29/46. ayetin neshi konusunda Katâde (ö. 118/736) ve diğer bazı müfessirlere nispet ettiği şu görüş bunun en somut

38 Bakara, 2/63-64, 85, 87, 97, 100, 109, 146, 211, 213; Âl-i İmrân, 3/ 23, 65, 70-72, 99-100, 110, 185; Nisâ, 4/ 44, 51, 155, 171; Maide, 5/18, 41, 57, 77, 80-81; Tevbe, 9/30-31.

39 Âl-i İmrân, 3/75, 110, 113-114, 199.

40 Ankebût, 29/46.

göstergesidir: “Bu ayet, seyf (kılıç) ayetiyle [Tevbe, 9/5] mensuttur. Artık onlarla ya Müslüman olmaları ya cizye vermeleri ya da kılıçtan geçirilmeleri dışında bir mücadele söz konusu değildir.”⁴¹

Nesh, Hz. Peygamber ve sahabenin tarihî tecrübesi içinde şüphesiz vâkiidir ve nüzul sürecindeki sosyal akışkanlık dikkate alındığında bazı hükümlerin nesh yoluyla değişmesi de gayet tabiidir. Ancak Kur’an’ın her çağa söyleyecek bir sözünün bulunduğu inanılıyorsa, bu durumda hükmün ebediyen ilga ve iptal edilmesi anlamında bir neshten söz etmek pek mümkün olmasa gerektir. Kaldı ki tarih vahyin sona erdiği zaman dilimine sabitlenerek donmuş da değildir. Bir taraftan Kur’an’ın evrensel ve her çağa hitap eden bir ilahi mesaj olduğuna inanıp, diğer taraftan nesh nazariyesini işleterek birçok ayetin ebediyen geçersiz kılındığını savunmanın ve böylece söz konusu ayetleri âdeta nüzul dönemine ait birer nostaljik atıf kılmanın izah edilebilir bir yanı olmasa gerektir. Hâl böyleyken, müfessirlerin çoğu Bakara, 2/256. ayetteki, “Dinde zorlama yoktur!” şeklindeki temel ilkeyi de yine klasik nesh marifetiyle seyf ayetine nesh ettirmişlerdir. Neshe kail olmayan Şa’bi, Katâde, Hasen el-Basri ve Dahhâk gibi tâbî müfessirler ise din/iman konusunda zorlamamanın cizye ödemek kaydıyla sadece Ehl-i Kitab’a ait olduğunu ileri sürmüşler, buna mukabil müşrikler için Müslüman olmaktan ya da kılıçtan geçirilmeyi göze almaktan başka bir seçenek bulunmadığı fikrini benimsemişlerdir.⁴²

Ebû Hayyân el-Endelüsi (ö. 745/1344), Mu’tezili müfessir Ebû Müslim el-İsfehâni (ö. 322/934) ile Kaffâl eş-Şâşi’ye (ö. 365/976) izafe ettiği ve fakat muhtemelen i’tizal fikrine uygun düştüğü için pek benimsemediği şöyle bir görüş aktarmıştır: “Allah imanı cibr (zorlama) ve baskıya değil, tercih prensibine dayandırır. Kaldı ki bu dünya imtihan dünyasıdır. Oysa din konusunda yapılacak zorlama, bu imtihanın esprisini ortadan kaldırır. Bu görüş ayetteki *kad tebeyyene’r-rüşd* ifadesiyle de desteklenir. Binaenaleyh, baskı ve zorlama caiz değildir. Çünkü bu durum teklifle çelişir.”⁴³ Mu’tezili müfessir Zemahşerî (ö. 538/1144) de aynı doğrultuda şunları söylemiştir: “Allah, imanı baskı ve zorlama yoluyla değil, imkân tanıma ve tercihle husûle getirir. Allah, ‘Eğer Rabbin dileseydi...’ buyurmuştur. Bunun anlamı şudur: Eğer O dileseydi, onları zorla iman ettirirdi. Ancak bunu yapmadı ve iman etmeyi tercihe (özgür iradeye) bağladı.”⁴⁴

Bütün bunlar bir tarafa, klasik dönemlerde Müslüman âlimlerin çoğu İslam’ın Yahudiler ve Hristiyanlar gibi diğer din mensupları ile müşriklere ilişkin nihai tutumunu, umumiyetle Tevbe suresinde yer alan ayetler çerçevesinde belirlemiştir. Başında besmele

41 Ebü'l-Fida İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Beyrut 1983, III. 415.

42 Kurtubi, *el-Câmi'*, III. 182.

43 Ebû Hayyân el-Endelüsi, *el-Bahrü'l-Muhît*, Beyrut 2005, II. 616.

44 Ebü'l-Kâsim ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hâkâiki't-Tenzil*, Beyrut 1977, I. 387.

bulunmamasının, -bir yoruma göre- gayr-i müslimlere yönelik birer ultiatom niteliğinde bazı ayetler ihtiva etmesiyle açıklandığı⁴⁵ bu sure hicri 9. yılın Zilkâde ayı ile Tebük Seferine hazırlık yapıldığı Receb ayı ve bunu müteakip zaman zarfında nazil olmuştur.⁴⁶

Tarihî nüzul bağlamı itibariyle tam bir teyakkuz ve sefere hazırlık vasatında nazil olan bu surede, Ehl-i Kitab'a ve müşriklere karşı yumuşak bir üsluba yer verilmesi beklenemezdi. Bu sebepledir ki "seyf ayeti" diye anılan beşinci ayette, "Haram aylar sona erince müşrikleri yakaladığınız yerde öldürün." denildi. Bu hüküm bize göre Müslümanlar ile müşrikler arasında gerginleşen toplumsal ve siyasal ortamın kaçınılmaz kıldığı konjonktürel bir hüküm niteliğindedir. Ne var ki birçok müfessir ilgili ayetteki hükmü tarih-üstü olarak değerlendirmiş ve bu bağlamda gayr-i müslimlere karşı müspet tavır sergilenmesine işaret eden birçok ayetin seyf ayetiyle nesh edildiğini belirtmiştir. Mesela Beğavî (ö. 516/1122), Hüseyin b. Fadl'ın "Bu ayet düşmanların eziyetlerine aldırılmayıp sabretmeyi bildiren tüm ayetleri hükümsüz kılmıştır."⁴⁷ dediğini nakletmiştir. Zerkeşi'nin (ö. 794/1392) kaydettiğine göre Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) seyf ayetinin yüz ondört ayeti nesh ettiğini söylemiş; hatta bununla da yetinmeyerek, bahis konusu ayetin ilk kısmındaki, "Müşrikleri yakaladığınız yerde öldürün." ifadesinin, "...eğer tevbe eder, namazı kılar ve zekâtı verilerse onları serbest bırakın." mealindeki son kısmını dahi nesh ettiğini belirtmiştir.⁴⁸

Orta Çağ İslam dünyasındaki dâru'l-harb- ve dâru'l-İslam gibi ayrımları da tammun eden bu geleneksel görüş ve anlayış çağdaş dönemdeki bazı müfessirlerce de benimsenmiştir. Mesela Mevdûdî seyf ayetine ilişkin şunları söylemiştir: "Yahudi ve Hristiyanlarla yapılan cihadın hedefi budur [yani küçük düşürülmüşler olarak kendi elleriyle cizye vermeleridir]. Onları Müslüman olmaya zorlamak ve İslamî hayat tarzını benimsetmek değildir. Yeryüzünde idarecilikleri ve hâkimiyetleri kalmayacak şekilde bağımsızlıklarına ve büyüklüklerine son vermek için onlar cizye vermeye zorlanmalıdır. Bu hâkimiyeti sağlayan güçler, Müslüman olmayan unsurların elinden, onları zimmi teba hâline getirmek ve cizye almak suretiyle hak yol istikametinde sevk ve idare etmek üzere geri alınmalıdır."⁴⁹

Bugünkü dünya düzeninde zimmilik ve cizye gibi hükümlerin gerçekte neye te-kabül ettiği ve nasıl uygulanabileceği gibi meseleler bir yana, Kur'an'da savaşı emreden ayetlerin hemen hepsinin olağandışı bir sosyolojik vasatta indiği, kendileriyle savaşıl-

45 Ebû Abdillâh eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, Beyrut trs., II. 331.

46 Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'an*, çev. Komisyon, İstanbul 1986, II. 179-80.

47 Ebû Muhammed el-Beğavî, *Meâlimü't-Tenzil*, Beyrut 1995, II. 269.

48 Ebû Abdillâh ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut trs., II. 40.

49 Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'an*, II. 205.

ması emredilen zümrelerin Müslümanlarla fiilen savaşmakta olan veya Müslümanlara ciddi tehdit oluşturan gruplar olduğu gerçeği atlanarak belli şartlara, belli olaylara ve en önemlisi belli insanlara yani Müslümanlara savaş açıp onları yurtlarından çıkararak, antlaşmalarını bozan veya düşmanlarla işbirliği yapıp Müslümanları ortadan kaldırmayı amaçlayan düşmanlara karşı meşru bir hak olarak savaşmaktan söz eden ayetleri Kur'an'ın sabit ve nihai hükmü gibi anlayıp yorumlamak pek isabetli olmasa gerektir.

Kur'an mümkün tarihe ilahi bir müdahâle olarak ve sosyo-kültürel vasatta zuhur eden sorunlara ilişkin pratik ve pragmatik çözümler önermiştir ki toplumsal düzen ve hukukla ilgili bu çözümlerin en azından bir kısmının konjonktürel olduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Meseleye bu açıdan bakıldığında, Kur'an'ın toplumsal düzenle ilgili her hükmünün ardında bir illet bulunduğu fark edilir ki bu durum hükme menat teşkil eden illet ortadan kalktığına hükmün askıya alındığı, illet avdet ettiğinde aynı hükmün işlevsellik kazandığı prensibini kabul etmeyi gerektirir. Pratikte çok fazla itibar görmeyen bu prensip geçmişte Zerkeşi gibi âlimlerce de kısmen dile getirilmiş ve askıya alınmış ya da ertelenmiş hüküm kapsamında şöyle izah edilmiştir: “Herhangi bir zamanda, hükmü gerekli kulan bir sebepten dolayı kendisine uyulması istenen her emir, belli bir zaman sonra söz konusu sebebin intikaliyle birlikte başka bir hükme intikal eder. Bu nesh değildir. Çünkü nesh kendisine uyulması sonsuza dek caiz olmayan bir yürürlükten kaldırmayı ifade eder.”⁵⁰

Buna göre savaş hükmünü gerektiren sebep/sebepler tahakkuk ettiğinde ilgili hüküm devreye girer; sebep ortadan kalktığına hüküm de kalkar. Şu hâlde, “sulh ve selamet gayesiyle boyun eğmek ve teslim olmak” gibi bir kök anlam taşıyan İslam'daki temel prensip, Müslüman olmayan insanlar ve toplumları savaş yoluyla ortadan kaldırılması gereken bir düşman kitle olarak görmek değil, onlarla kavgasız-gürültüsüz biçimde yaşamının yolunu bulmak olmalıdır. Nitekim Hz. Peygamber devrindeki gazveler ve seriyyelerin arka planları incelendiğinde, bunların hiçbirinde müşriklerin hayat hakkına durduk yere son verme ve/veya Ehl-i Kitab'ı kendisine teba kılıp cizyeye mahkûm etme gibi bir amaç gözetilmediği fark edilir. Dahası, Kur'an'da gayr-i müslimlerle savaşın savunma, nefsi müdafaa, İslam'ın özgürce yaşanmasına engel olan baskıyı sonlandırma ve antlaşmayı bozma gibi gerekçelere dayandığı açıkça tespit edilebilir. Nitekim, “İnancınızdan dolayı size karşı savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan sürmeyen inkârcılara gelince; Allah onlara nezaketle ve adaletle davranmanızı yasaklamaz; çünkü Allah adil olanları sever.” mealindeki Mümtehine, 60/8. ayet ile Nisâ, 4/91. ayetin, “O hâlde şayet onlar sizi bırakmaz, sizinle barışa yanaşmaz ve üstünüzden ellerini çekmezlerse, onları gördüğünüz her yerde yakalayın ve öldürün. İşte kendileriyle açıkça [savaşma] izni verdiklerimiz bunlardır.” şeklindeki son kısmı aynı noktayı işaretlemektedir.

50 Zerkeşi, *el-Burhân*, II. 42.

Hac, 22/39. ayetin açık ifadesine göre de Müslüman toplumun ötekilerle savaşmaya mezuñ kılınması, kendilerine savaş açılması ve zulme uğramalarıyla alakalıdır. Müslümanlar, inançlarından dolayı kendilerine savaş açmayan, kendilerini yurtlarından çıkarmaya kalkışmayan ötekilerle iyi ilişkiler kurmak ve adaletli davranmaktan men edilmemiş,⁵¹ fakat ötekiler Müslüman toplumla barışa yanaşmadıkları, saldırganlıktan geri durmadıkları takdirde yakalanıp haklanmaları gerektiği bildirilmiş ve bu hükmü içeren ayetin son kısmında, “İşte kendileriyle savaşma hususunda size tam yetki ve izin verdiğimiz kimseler bunlardır.”⁵² şeklinde kritik bir ifadeye yer verilmiştir.

Genel Değerlendirme

İslam ve Müslümanlar için “öteki/ötekiler” kategorisi en başından itibaren olagelmıştır. Kaldı ki bir dinin veya bir inanç grubunun varlığından söz etmek, zımnî olarak, o dinden ve müntesiplerinden farklı inanç sistemlerine mensup insan topluluklarından söz etmek demektir. Bu itibarla, İslam ve Müslümanların başka din ve inanç gruplarını öteki olarak algılaması hayret ve teessürle karşılanacak bir şey değil, aksine ve özellikle “ben/biz” idraki için belki de gerekli bir keyfiyettir. Fakat şu da var ki söz konusu öteki kategorisi, en başta söylediğimiz gibi, ontolojik olmaktan ziyade, pratik-pragmatik ya da siyasi-stratejiktir. Burada önemli olan, ötekinin mevcudiyetinden ziyade, öteki ile ilişkinin nasıl olması ve ne şekilde sürdürülmesi gerektiği meselesidir.

Kur’an bu meselede velayet (velâ-berâ, tevelli-teberri) ilişkisi üzerinden Müslümanlarla ötekiler arasında çok belirgin bir fark ve ayrım hattı çizmesine mukabil, Mâide, 5/8. ayette, bir arada yaşama tecrübesinin kaçınılmaz kıldığı diğer ilişkilerin seyriyle ilgili olarak, “Ey Müminler! Allah için, her daim adalet ve hakkaniyet sahibi olun; bir topluluğa yönelik öfkeniz, adaletsiz davranmanıza yol açmasın; [dosta düşmana karşı] hep adaletli davranın!” buyurmuştur.

Fahreddin er-Râzi bu ayetin tefsirinde, “Bilesin ki mükellefiyetler ne kadar çok olsa da şu iki ana grupta toplanır: (1) Allah’ın emirlerine saygı duymak; (2) İnsanlara karşı şefkatli olmak... Buna göre ayetteki *kavvâmine lillâh* ifadesi, Allah’ın emirlerine saygıya, *şühedâe bi’l-kıst* ifadesi ise insanlara şefkat göstermeye işaretir.” şeklinde çarpıcı bir ifadeye yer vermiş; Mü’min, 40/8. ayetin tefsirinde ise Allah’ın emirlerine saygı ve insanlara karşı şefkati kemal-i saadetin olmazsa olmaz iki temel şartı olarak zikretmiştir.⁵³

Aynı surenin ikinci ayetinde de mealen şu ifadelerle yer verilmiştir: “Bir topluluğa [vaktiyle haccınıza engel olmak için size kötü davranan müşriklere] yönelik öfkeniz,

51 Mümtehine, 60/8.

52 Nisâ, 4/91.

53 Fahreddin er-Râzi, *et-Tefsiru’l-Kebir*, XI. 142; XXVII. 29.

sakin ha sizi aşırılık ve saldırganlığa sevk etmesin. Siz siz olun, Allah'ın emrettiklerini yapmak, yasakladıklarından kaçınmak hususunda birbirinizle yardımlaşın. Günahkârlık ve saldırganlık hususunda birbirinize destek olmayın. Allah'ın emirlerine karşı gelmekten sakının. Zira Allah'ın azabı çok şiddetlidir.”

Muhtemelen Mekke'nin fethedildiği hicri sekizinci yılda nazil olan bu ayetler, hicretin altıncı yılında (miladi 628) gerçekleşen Hudeybiye Antlaşmasıyla Hz. Peygamber ve Müslümanların müşrikler tarafından Kabe'yi ziyaretten engellenmesine ve bu engellenmenin müşriklere yönelik öfke sebebiyle adaletsiz (dengesiz, ölçüsüz) davranışlar sergilenmemesine, bilakis surenin ilk ayetinde vurgulandığı gibi, ahitler ve Antlaşmalara sadakat gösterilmesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Bunun içindir ki Hudeybiye antlaşmasının ertesi yılı Müslümanlar umre yapmak üzere Mekke'ye gittiklerinde şehir halkı dağlara çekilmiş, Hz. Peygamber istediği takdirde Mekke'yi İslam devletine ilhak edebileceği hâlde ahde vefa ve antlaşmaya sadakat göstermiştir.

Kısaca, ilgili ayetler Müslümanlar ile ötekiler arasındaki ilişkinin her hâlükârda adalet temelli olması gerektiği prensibini vaz etmektedir. Nisâ, 4/135. ayette ise adaleti kaim kılmanın çerçevesi şöyle çizilmektedir: “Ey müminler! Kendinizin, ana-babanızın veya akrabanızın aleyhine de olsa, bütün gücünüz ve samimiyetinizle hep adalet ve hakkaniyetten yana olun, Allah için doğru şahitlik yapın. Şahitlik konusunda insanların zengin veya fakir olmasını dikkate alarak adalet ve hakkaniyetten sapmayın.”

Adalet, başta hakşinaslık olmak üzere dürüstlük, dengelilik ve tarafsızlık gibi birçok anlam taşıyan ve efradını cami biçimde tanımlanması zor olan bir kavramsal içeriğe sahiptir. Adalet, daimi dürüstlük ve ahlak kanununa itaatle gerçekleşen ruhi denge ve ahlaki kemaldır. Adaletin menatı hak ve hakkaniyettir. Hak kavramı objektif, sabit ve ilkeseldir. Dahası, “Hak onların keyfi istek ve arzularına tabi olsaydı göklerin, yerin ve bu ikisinde bulunan her şeyin düzeni alt üst olurdu.”⁵⁴ mealindeki ayette belirtildiği gibi, bütün kâinat ve mevcudattaki düzen adaletle kaimdir.

Adalet aynı zamanda ilkelilik ve ahlaklıktır. Ahlak ise bu konuda teleolojik veya deontolojik temel arayan yaklaşımların aksine verilidir; kendisini meşrulaştırmak üzere kendisinden başka hiçbir temele dayanmayan bir değerdir. Ahlakî davranışta öncelik benden ziyade, öteki için olmakla ilgilidir. Öteki ister benim için olsun, ister olmasın, ben öteki içinimdir. Ötekinin benim için olup olmaması, onun meselesidir. Bu sebeple, ahlaki bir ilişkide tüm ödevler ve mükellefiyetler sırf bana yöneliktir. Bana hitap ettiğinde ödev ve mükellefiyet ahlakidir.⁵⁵

54 Mü'minûn, 23/71.

55 Zygmunt Bauman, *Modernite ve Holocaust*, çev. Süha Sertabiboğlu, İstanbul 1997, s. 50-51.

Buna göre denebilir ki ahlakta karşılıklılık yoktur. Karşımızdaki insanın bize uygun biçimde karşılık vermesi için ahlaki davranmayız. Ahlak sözleşmeye dayalı değildir. Rasyonel olmadığı için hesaplanabilir de değildir. Ahlak gayri şahsî ya da evrenselleştirilebilir kuralları takip etmez. Ahlaki çağrı kişisel olup benim sorumluluğuma hitap eder. Ahlaki benliğin özelliği her zaman yeterince ahlaklı olmadığı kuşkusuyla uğraşan bir benlik olmasıdır. Bu anlamda, ben, bu karşılığı çok istesem bile karşılık beklemeden ötekenden sorumluyum. Karşılıklılık onun meselesidir. Ben tüm ötekiler için ve ötekilerdeki her şey için, hatta sorumlulukları için yanıt veren, bütünsel bir sorumluluktan sorumluyum. Benim her zaman ötekilerden daha fazla bir sorumluluğum vardır.⁵⁶

Bugünkü dünyada gerek kendi içimizde gerek ötekilerle ilişkimizde en fazla ihtiyaç duyduğumuz şey, yasa kılığındaki buyurgan etik davranışlardan çok, adalet ve sorumluluk duygusuna bağlı bir ahlak ve ahlaklılıktır. Burada söz konusu olan ahlak, kahramanlık gösterisinden alabildiğince uzak olan, sessiz ve fakat derin biçimde sıradan hayatta etkili olan bir ahlaklıdır. Bu nitelikteki ahlak mü'min/Müslüman fert nazarında Allah'ın tam da bu istikamette bildirdiği emirlere bağlanabilir ve fakat Allah Nisâ, 4/135 ve Mâide, 5/8 gibi ayetlerde adalet üzerinden işaret ettiği ahlaklılığı mutlak (koşulsuz) olarak emretmektedir ki bu ilahi emirlerdeki mutlaklık bir yönüyle Kant'ın ödev ahlakıyla ilgili söylediklerini akla getirir.

Kant'ın felsefesinde "ödev", yerine getirmeyi kendi isteğimizle üstlendiğimiz, sorumluluk yüklediğimiz bir buyruktur. Bu buyruk insanı dışarıdan koşullayan hipotetik bir buyruk değil, bizzat kendimiz için vaz ettiğimiz koşulsuz buyruktur (kategorik imperatif). Bu koşulsuz buyruk, "öyle davran ki davranışın temelindeki ilke, tüm insanlar için geçerli olan evrensel ilke veya yasa olsun; insanlığı, kendinde ve başkalarında, bir araç olarak değil de her zaman bir amaç olarak göreceğ şekilde davranmalısın; öyle davran ki iraden, kendisini herkes için geçerli olan kurallar koyan bir yasa koyucu olarak hissetsin" şeklinde formüle edilen temel prensiplere dayanır.⁵⁷

Ödev mucibince işlenen her fiil ahlaki değerini, bu fiille ulaşılabilecek amaçta bulmaz; onu yapmaya sevk eden maksimde bulur. İyi niyet hariç, bu dünyadaki hiçbir şey sınırsız biçimde iyi olarak kabul edilemez. Niyetin iyi olma sebebi, ne niyetin doğurduğu sonuçların iyi olması ne de arzulanan sonuca ulaşabilme imkânıdır. İyi niyetli olma sebebi ya kişinin kendinde iyi olması ya da niyet ettiği şeylerin iyi vasfı taşımasıdır⁵⁸ ki bu felsefe meşhur, "Ameller ancak niyetlere göre değer kazanır." anlamındaki hadisi akla

56 Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker, s. 79, 109-110.

57 Immanuel Kant, *Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Ankara 1995, s. 29, 33, 38, 46.

58 Kant, *Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi*, s. 8.

getirmektedir.⁵⁹ Zira bir sahabinin kişisel bir beklenti ve istekle hicret etmesi üzerine varit olduğu kaydedilen bu hadisteki “niyet” kavramı bazı âlimlere göre yeminle ilgili konulardan evlilik ve boşanma gibi meselelere kadar çok geniş bir spektruma sahiptir.⁶⁰

Kant’ın ahlak felsefesindeki “iyi” kavramı İslam geleneğindeki “hüsün-kubuh”u özsel değer olarak algılayan Mu’tezili perspektifi hatırlatır. Bu perspektife göre iyi kendinde iyidir; yoksa Allah’ın onu iyi olarak tanımlamasıyla iyi değildir.⁶¹ Allah sadece iyinin iyi olduğunu bildirir. Bütün bunlar çerçevesinde denilebilir ki Müslümanların kendileriyle ve ötekilerle birlikte yaşama tecrübesinde iyiyi hâkim kılacak ahlak anlayışında Allah’ın mahlûkatına şefkat prensibini dikkate almak gerekir ki bu husus Yunus Emre’ye nispet edilen, “Yaratılanı severim yaratandan ötürü” sözünü akla getirir. Bu söz ilk bakışta çok romantik ve naif görünse de ahlaki yaşantının aslı amacı fazilete talip olmaksızın, bu durumda Yunus’un sözüne hak vermemek elde değildir.

Kabul etmek gerekir ki biz Müslümanlar bugün din, mezhep, etnisite gibi hiçbir şeyi ayırışma ve ayırıştırma unsuru olarak görmeksizin insanı sırf Allah’ın yarattığı bir varlık olarak sevmek ve birlikte yaşama kültürü geliştirmek şöyle dursun, aynı dine, hatta aynı mezhebe mensup olduğumuz hâlde sırf mezhep farklılıklarından dolayı birbirimizi tekfir etmeyi vakayı adiyeden görebilecek kadar nobranlaşmış hâldeyiz. Bunun temel sebeplerinden biri “tek Allah’ın vechi” çerçevesinde Gazalî (ö. 505/1111), Muhyiddin İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240), Mevlana Celâleddin Rûmî (ö. 672/1273) gibi mutasavvıflarca geliştirilen pozitif dil yerine, daha çok kelamcılarının ve fıkıhçıların “soğuk ontoloji” olarak adlandırabileceğimiz, “vech”ten önemli ölçüde yoksun bir Tanrı tasavvurunu vurgulayan bir dil kullanmış olmasıyla ilgilidir. Oysa Kur’an’da yer aldığı şekliyle tevhid anlayışı, mutasavvıf filozofların daha iyi keşfettikleri üzere “sıcak ontoloji”ye yani Allah’ın vechine nispetle kâinatı ve beşeriyeti varoluşsal formatlar içinde değerlendiren bir perspektife işaret etmektedir.⁶²

İslam kelam geleneğinin naslardan hareketle kendi bünyesinde öteki üretme ideolojisine dönüştüğü ve bu ideolojinin fırak literatürüyle sekterleştiği bilinen bir gerçektir. Aslında klasik fıkıh müktesebatımız da ötekileştirme hususunda pek farklı değildir. Zira fıkıh geleneğinde Şâfiîler, Zâhirîler ve bazı Hanbelî ve Mâlikî fakihlerce küfrün başlı başına savaş sebebi sayıldığı bilinmektedir.⁶³ Bu anlayışa göre, “Fitne ortadan kalkıncaya

59 Buhârî, “Bed’ü’l-Vahy” 1; Ebû Dâvûd, “Talâk” 11.

60 Ebü’l-Ferec İbn Receb, *Câmiu’l-Ulûm ve’l-Hikem*, Beyrut 2008, s. 56-69.

61 Kâdi Abdülcebbar, *Şerhü’l-Usûli’l-Hamse*, s. 311.

62 Tatar, “Gerçek ile Kurgu Arasında Öteki”, s. 16.

63 Ahmet Özel, *İslam Hukukunda Ülke Kavramı*, İstanbul 1991, s. 80.

ve din bütünüyle Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın.” mealindeki ayetlerde⁶⁴ geçen “fitne” kelimesi “şirk ve küfür” anlamına gelir; hâliyle kâfirler inkârcılıktan vazgeçinceye kadar onlarla savaşmak gerekir.⁶⁵ Oysa Bakara 2/193 ve Enfâl 8/39. ayetler küfrün/şirkin “fitne” olduğundan ve tüm insanların Müslümanlaştırılmasından söz etmemekte, bilakis nüzul bağlamından da anlaşılacağı gibi Müslümanlara yönelik baskıları fitne olarak nitelendirmekte, bu baskının öznesi olan müşriklere karşı herkes için dinî inancın hesabını Allah'tan başkasına vermek zorunda kalınmadığı bir özgürlük ortamında yaşama imkânı sağlanıncaya değin savaşılmasını emretmektedir. Kısaca, Kur'an'ın inanç özgürlüğünü taahhüt eden ve herkesin kendi inancını özgürce yaşaması gerektiğine dikkat çeken bir ayeti salt hukuk kodu gibi yorumlandığında İslam'dan başka tüm inançların yeryüzünden silinmesini ve tüm insanların imana getirilmesini emreden bir buyruğa dönüşebilmektedir.

Bu mesele bir tarafa, Kur'an insanların farklı gruplar ve topluluklar hâlinde bulunmasının doğallığına dikkat çekmekte ve aynı zamanda bu farklılığın ötekileştirme değil berikileştirme vesilesi kılınmasına matuf olduğuna işaret etmektedir. Bu husus Hucurât 49/13. ayette “tearuf” yani farklı insan toplulukları arasında ülfet ve ünsiyet oluşturma, birbirini tanıma ve karşılıklı aşinalık kazanma kavramıyla ifade edilmektedir. Ayrıca ayetteki *innâ hâleknâküm min zekerin ve ünsâ* ifadesi kinaye yoluyla insan cinsine mensubiyet temelinde herkesin eşit olduğunu belirtmektedir. Aslında bu ayet Hz. Peygamber'in veda haccındaki, “Ey insanlar! Bakın, Rabbiniz tek, babanız tektir. Ne Arab'ın Acem'e, ne Acem'in Arab'a, ne siyahın kırmızıya, ne kırmızının siyaha üstünlüğü söz konusudur. Üstünlük ancak Allah'a karşı sorumluluk ve duyarlılık sahibi olma noktasındadır.” sözüyle aynı mesajı içermektedir.⁶⁶

Tirmizi'nin bu ayetin tefsirinde naklettiği başka bir hadis de yine benzer bir mesaj içermektedir. İlgili hadise göre Hz. Peygamber Mekke'nin fethi sırasında halka şöyle seslenmiştir: “Ey insanlar! Allah, sizin dünyanızda cahiliyeye özgü gururu (*ubyete'l-câhiliyye*) ve atalarla övünme âdetini kaldırdı. Artık insanlar iki kategoridir. Birincisi Allah nezdinde iyi (berr), sorumluluk sahibi (taki) ve değerli (kerim) kimselerdir. İkincisi ise günahkâr (fâcir), asi (şâki) ve Allah nezdinde değersiz (heyyinün alellah) kimselerdir. Bütün insanlar Âdemoğludur. Allah Âdem'i topraktan yaratmıştır.”⁶⁷

Bu açıdan bakıldığında, gerek Kur'an'ın ilk Müslüman nesil üzerinden resmettiği, gerekse Hz. Peygamber'in yirmi üç yıllık bir zaman diliminde bilfiil sergilediği ahlaktan

64 Bakara 2/193; Enfâl 8/39.

65 Ebû Bekr el-Beyhâki, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Beyrut 1990, s. 388-392; Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Beyrut 1988, I. 154-155.

66 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVI, 261.

67 Tirmizi, “Tefsir” 49.

pek nasipdar olduğumuz söylenemez. Hâlbuki Kur'an müşriklerin alaylı ve yaralayıcı sözleri karşısında ilk nesil Müslümanların tavrını, "Rahman'ın hayırlı kulları olan o kimseler, yeryüzünde alçakgönüllü ve vakarlı yürürler. Kendini bilmezlerin sataşmalarına muhatap olduklarında, "Selam!" [Uğurlar olsun!] deyip geçerler."⁶⁸ diye tasvir etmekte, diğer taraftan, Şûrâ 42/40-43. ayetlerde ise, "İyiliğe iyilik her kişinin, kötülüğe karşı iyilik er kişinin kârıdır." vecizesini hatırlatır biçimde şöyle denilmektedir: "Kötülüğün karşılığı o kötülüğe uygun biçimde mukabele etmektir. Ama her kim kötülüğü bağışlar ve barıştan, sulh-sükûndan yana olursa onun mükâfatı Allah'a aittir. Şüphesiz Allah kötülüğe karşılık vermede ileri gidenleri sevmez. Bununla birlikte zulüm ve zorbalığa uğrayan kimse bağışlayıcı davranmayıp gereken karşılığı verirse, böyle yapmasından dolayı suçlanamaz. Suçlanmayı ve cezalandırılmayı hak edenler, insanlara zulmeden ve hak-hukuk tanımaksızın memlekette haddi aşır azgınlaşan kimselerdir. Böylelerini acıklı/elemlı bir azap beklemektedir. Her kim [zulüm ve zorbalığa uğradığı hâlde] sabreder ve kendisine yapılan kötülüğü bağışlarsa, hiç şüphesiz bu takdire şayan ve sahibini faziletli kılan bir davranış olur."

Bütün bu ayetlerin Mekke döneminde, Müslümanların zayıf ve güçsüz oldukları bir toplumsal vasatta nazil olduğu, bu yüzden de Müslümanlara ötekiler (müşrikler) karşısında dikleşmemeleri tavsiyesinde bulunduğu söylenebilir. Ancak unutmamak gerekir ki koşulsuz biçimde adaleti emreden Maide suresindeki ayetler Müslüman toplumun en güçlü olduğu bir süreçte, muhtemelen Mekke'nin fethedildiği sene nazil olmuştur. Öte yandan, yine Medine döneminde nazil olan Âl-i İmran suresinin 134. ayetinde samimi mümin ve Müslümanlar, "öfkelerini yenen, insanların hata ve kusurlarını affeden" kimseler olarak nitelendirilmiştir. Kısaca, Kur'an'ın adalet, şefkat ve merhamet temelli ahlak prensipleri zaman ve zemine göre değişkenlik göstermemiştir.

Gerçi Mekke döneminde müşriklerin baskıları ve alaylı davranışları karşısında müminlere birçok kez sabır tavsiye edilip onların nadanlık ve nobranlıklarına aldırış edilmemesi gerektiği tembihlenirken hicretten kısa süre önce veya sonra ehl-i küfürle savaşa izin verilmiş ve müteakiben birçok savaş gerçekleşmiştir. Kur'an'ın öteki ile ilişkilerde iki farklı dönemde iki farklı tutumu salık vermesi Müslümanların içinde buldukları şartların ve o şartlar dâhilinde sahip oldukları imkânların dikkate alınmasına, dolayısıyla stratejik davranılmasına hamledilebilir. Ancak ötekilerle bilfiil çatışma ve savaşın kaçınılmaz olduğu vasatta bile Kur'an'ın her türlü aşırılıktan kaçınılması, adaletten şaşılması gerektiği yönündeki emirlerini de unutmamak gerekir. Bunun yanında, İslam ve Müslümanlar için öteki/ötekiler kategorisinin mutlaka bertaraf edilmesi gereken bir düşman kitlesi olmadığı da belirtilmelidir.

68 Furkân 25/63.

İslam'da aslanan silm, salah ve selamete ikliminin tesisidir; çatışma ve savaş ise arzıdır. Ancak tarihî tecrübe, Kur'an'ın beyanlarında hedef gösterilen ve bir bakıma cevher gibi tarif edilen silm, salah ve selamete maalesef çok kere ihtilaf, çatışma, kin ve nefret galip gelmiştir. Bize göre bu tarihî tecrübe genelde insanlığın, özeld Müslümanların iyi bir sınav vermediklerine şahitlik etmektedir. Yine bu tarihî tecrübe, Sebe 34/20. ayette, şükürsüz Sebe halkına atıfla zikredilen, "İblis insanoğluluyla ilgili tahminini (zann) onlar üzerinde doğruladı; [İblis insanoğluluyla yönelik öngörüsünde haklı çıktı]" (*lekad saddocka aleyhim iblisü zannehü*) mealindeki ifadede belirtilen hususun maalesef bütün insanlık için geçerli olduğunu kabullenmemiz gerektiğini düşündürmektedir.

Müslümanların ötekilerle bir arada yaşama hukukunun Kur'an referansları açısından nasıl değerlendirilmesi gerektiği meselesinde en önemli ve öncelikli husus, her bir Müslümanın en yakınındaki ötekiyle birlikte hukukunu düzeltmesi gerektiğidir ki her birimiz için en yakın öteki, sufi geleneğin derin ve sofistike anlamlar yüklediği kendi benimiz, nefsimizdir. Şems 91/8. ayetteki *fe-elhemehâ fucûrehâ ve takvâhâ* ifadesinden hareketle, "insanoğlu şeytanını içinde taşıyan bir varlıktır" denebilir. Bu şeytan bizim iç ötekimizdir ki her birimiz bu ötekimizi berikileştirmedikten, yani kendimizle barışık hâle gelmedikten sonra, hariçteki ötekilerle silm, salah ve selamete dayalı bir yaşama kültürü oluşturmamız pek mümkün görünmemektedir.

Her birimizin hayatında kendimizle barışık veya kavgalı olma hâli çok önemli bir yere sahiptir. Eğer biz ontolojik ve/veya teolojik meseleler yahut güncel ve konjonktürel problemlerle ilintili biçimde kendi iç dünyamızda kavgalar yaşıyorsak, bu kavga ve gürültünün salt sinemizde mahfuz kalıp dışarıya yansımaması insan doğasına aykırıdır; hâliyle söz konusu kavganın dış dünyaya ve insanlara olumsuz yansımaları kaçınılmazdır. Kendisiyle kavgalı olan bir insanın hariçteki hemen her farklı sesi ve her farklı görüşü tehdit gibi algılaması ve kan davası mantığıyla yargılaması da kaçınılmazdır. Bu sebeple, ötekilerle bir arada yaşama hukukunu tartışmadan önce kendi benimizle barışık olup olmadığımız meselesi hakkında kafa yorulmalıdır.

İnsanın kendisiyle barışık olması, benliğini olumlu algılaması demektir. İnsan ancak kendi beniyile barışık olduğu takdirde kendi haricine barış, huzur, salah ve selamete yansıtabilir. İnsanın kendisiyle barışık olması için de evvela kendini tanıyıp bilmesi gerekir. Tam bu noktada, "Nefsini bilen, Rabbini bilir" (*men arafe nefsehü fe-kad arafe rabbehü*)⁶⁹ sözü akla gelir. Gerçekte veciz bir söz olduğu hâlde derin manasından dolayı Hz. Peygamber'e layık görülerek hadisleştirilen bu meşhur sözdeki "arafe" kelimesi örf, maruf, marifet, irfan gibi kelimelerle kökteş; nekira, nükir, inkâr, münker gibi kelimelerin de mukabilidir. Arap dilinde örf (urf) kelimesi tanımak, benimsemek gibi anlamlar içerir ki iki insan veya iki toplum arasındaki ilişkiye atıfta bulunan "teâruf" da

69 Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed el-Aclûni, *Keşfü'l-Hafâ*, Beyrut 2001, II. 234.

birbirini sevmeme, yadırgama, yadsıma ve dışlamanın aksine ülfet ve ünsiyet kurmayı, birbirine kucak açmayı ifade eder.

Ebû Saïd el-Harrâz'ın (ö. 277/890 [?]), “İnsan nefsi saf ve temiz durgun suya benzer. Şöyle ki durgun su akmaya başladığında dibindeki çamur ortaya çıkar. Tıpkı bunun gibi insan nefsi de sıkıntılar, yokluklar ve çatışmalar baş gösterdiğinde kendini bütün çıplaklığıyla ortaya koyar. Kendi nefsinin tanıyıp bilmeyen kimsenin Rabbini tanıyıp bilmesi nasıl mümkün olabilir?” demiştir.⁷⁰ İnsanın kendi nefsinin bilmesi ve onunla teâruf kesbetmesi gerçekten zor iştir. Bu yüzdendir ki Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896) ve Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi sufi müfessirler Tevbe 9/123. ayetin, “Ey Müminler! Yakınızdaki bulunan kâfirlerle savaşın ...” mealindeki kısmına şöyle bir işârî anlam yüklemişlerdir: Müslümanların kendisiyle mücadele etmek zorunda oldukları en yakın ve en amansız düşmanları kâfirlerden ziyade kendi nefisleridir. Bu yüzden Müslüman bir kimsenin öncelikle kendi nesıyla çarpışması, ardından kâfirle mücadele etmesi gerekir. Rasûlullah'ın, “Küçük cihaddan büyük cihada dönüyoruz.” hadisi de buna işâret etmektedir.⁷¹

Tebük Seferinden dönüşte Hz. Peygamber'in söylediği ileri sürülen bu hadisin zayıf, hatta İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi Selefî bazı âlimlerce, “Hiçbir aslı esası yoktur; ilim/marîfet ehlinden hiç bir kimse bunu Hz. Peygamber'in sözü olarak rivayet etmemiştir.” şeklinde tenkit edilerek uydurma olduğuna dikkat çekilse de,⁷² İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), “Mücahid nefsiyle cihad eden kimsedir.”⁷³ şeklindeki başka bir hadise dayanarak şunları söylemiştir: “Mü'min kulun [Allah'a karşı sorumlulukları hususunda] kendi nefsiyle cihadına nispetle hariçteki Allah düşmanlarına karşı cihat ikincil derecededir. Nefsle cihad, hariçteki düşmanlara karşı cihattan daha öncelikli ve önemlidir. Her kim öncelikle Allah tarafından memur kılındığı şeyleri yapma, yasaklardan kaçınma hususunda kendi nefsiyle savaşmazsa hariçteki düşmana karşı savaşamaz.”⁷⁴

Netice

Kur'an'ın ötekilerle bir arada yaşama hukukuyla ilgili beyanlarını anlama hususunda biz Müslümanların öncelikle ve özellikle kendimizi anlama noktasından işe başlamak zorunda olduğumuz açıktır. Aslında kendini anlama meselesi Kur'an'ın bütününü anlama ve yorumlama çabalarımız için de öncelikli şarttır. Zira her anlama çabası sonuçta yorumcunun kendini anlamasına vesile olmadığı sürece yorumcuyla

70 Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî, *Tabakâtü's-Süfiyye*, Haleb 1986, s. 231.

71 Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I. 453. Tüsterî'nin işârî yorumu için bkz. Ebû Abdîrrahmân Sülemî, *Tefsîru's-Sülemî (Hakâiku't-Tefsîr)*, Beyrut 2001, I. 292.

72 Ebû'l-Abbâs Tâkiyyüddîn İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-Fetâvâ*, Beyrut 2000, XI. 93.

73 Tirmizî, “Fezâilü'l-Cihâd” 2.

74 Ebû Abdillâh İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-Meâd*, Beyrut 1987, III. 6.

metin arasında yakınlaşmadan çok yabancılaşma gibi bir sonuç doğurur. Kendini anlama, insanın başkalarıyla birlikte kendini ve varlık tarzını anlaması demektir ki böyle bir anlamının ideolojik yönlendirmelere en fazla direnç gösteren anlama tarzı olduğu tespitinde bulunulabilir.⁷⁵

Biz Müslümanların ötekilerle bir arada yaşama hususunda sağlıklı bir hukuk oluşturabilmek için öncelikle kendi nefsimiz, ailemiz, hısımlarımız ve dindaşlarımızdan oluşan yakın beşerî dünyamızda silm, sulh, salah ve selamet iklimi oluşturmak mecburiyetindeyiz. Bu iklim, Allah ve Allah'ın yarattığı mahlûkatla ilişkimizin sağlıklı bir yapıya kavuşmasında çok kritik bir önemi haizdir. Tam bu noktada, Fahreddin er-Râzî'nin Mâide 5/8. ve Mü'min 40/8. ayetlerin tefsirinde adalet ve kemâl-i saadetle ilgili zikrettiği, "Allah'ın emrine saygı, Allah'ın yarattıklarına şefkat" (*et-ta'zîm li-emrillah ve ş-şefekatü alâ halkillâh*) ifadesi üzerinde derin düşünmek ve bu ifadenin içeriğini özümsemek gerekir. Zira Müslümanların hem kendileriyle hem de ötekilerle bir arada yaşama hukuku ancak adalet ve şefkatle kaim olabilir.

OTURUM BAŞKANI – Evet, Mustafa Öztürk Hocamız elindeki geniş notu muhtasar müfit özetledi bize. İnşallah sempozyumun kitabı neşredildiği zaman 30 sayfalık detaylı tebliğ yazılı olarak elimizde olacak.

Şimdi, aynı usulle Prof. Dr. Mehmet Evkuran Hocamız da 15 dakikalık süresini saati göz önünde bulundurarak bize takdim edecek.

Buyurun Hocam.

75 Burhanettin Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, İstanbul 2014, s. 36.

BİRLİKTE YAŞAMA DÜŞÜNCESİNİN DİNÎ-TEOLOJİK ZEMİNİ -İSLAM ÖĞRETİSİ AÇISINDAN BİR YAKLAŞIM-

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Hakikat İddiası Zorunlu Olarak Fanatizmi Doğurur mu?

Bir hakikatin var olduğuna inanmak acaba çoğulculuğa zarar verir mi? Zaman ve mekân ötesi, değişmez ve mutlak bir gerçekliğin var olduğunu kabul etmek, farklı inanç ve düşüncelerden pek çok kesimi barındıran toplumsal yapı için iç tehdit oluşturur mu? Hakikate inanmak ile dogmatizm ve fanatizm arasında bir ilişki var mı? Eğer varsa bu ilişki doğrusal ve zorunlu mudur?

İnsan-hakikat ilişkisine dair bir senaryo oluşturalım: Eğer hakikate inanmak ile dogmatizm arasında doğrusal bir ilişki varsa toplumsal şiddeti besleyen en önemli damarlardan biri, bizzat iman kavramının kendisi olmaktadır. Çünkü iman sahibi olmak demek, tüm zamanlar ve mekânlar için geçerli ve tüm insanlar için zorunlu bir hakikat düşüncesine bağlanmak demektir. Böyle bir iman, müminin gözünde tüm dünyayı, hakikatin gerçekleştirileceği bir eylem alanı hâline getirmektedir. Eylemin teolojik anlamı, beraberinde politik şiddeti besleyen bir hakikat düşüncesinden gelmektedir. Tüm insanların hakikate boyun eğmesini sağlamak ve toplumu tek tipleştirmek imanın amele dönüşmesi olarak nitelendiğinde, şiddet ve ötekileştirme insan doğasının ta derinliklerine kadar iner. Dünyanın bireysel ve toplumsal tüm acıları, problemleri, çarpıklıkları birleşerek güncel hakikat anlayışını tümüyle bir şiddet teolojisine dönüştürür. Hakikat kavramının içerdiği güzellikler, incelikler, paylaşma, hoş görme, sevmeye

vs. gibi tüm olumlu değerler birer ütopyaya, şiddet ise bu ütopyadan beslenen ve onu sömüren fiilî bir duruma dönüşür.

Dinsel inançların çağımız dünyasında şiddete dönüşmesi ve dinsel duygunun öfkenin dışında kendini dışa vuracak kanalların kapalı olmasının nedenleri sosyal bilimlerde ve medyada çokça tartışılmaktadır. Hatta tartışmalar İslamofobist söyleme derinlik kazandıran bir literatür bile oluşturmuş bulunmaktadır. Bu durumda özgür, rasyonel ve çoğulcu bir toplum inşa etmek için, iman sahiplerinin elindeki hakikat iddialarının tümünü geçersiz kılmak gerekecektir. Bu senaryo, günümüz Batı dünyasında kendini elit sayandan tutun gündelik yaşam içindeki halk kesimlerine kadar geniş çevrede karşılık bulmaktadır. Peki, bu nasıl ve hangi araçlarla başarılacaktır? Sorunun bu tarz bir temellendirilmesi, bizi dinin sadece kamusal hayatta değil bireylerin vicdanlarında da bastırılmış politikalarına meşruiyet kazandıracaktır. Katı ateist politikardan saldırgan laiklik uygulamalarına kadar aslında tüm bir XX. yüzyılda modern devletlerin yaptığı şey bundan başka bir şey değildi.

XXI. yüzyıl tarihsel dönüşümler ve toplumsal gerilimler açısından oldukça hareketli ve tabiri caizse verimli bir zaman dilimi oldu. Bu, hızlı ve bir o kadar da insanlık açısından acı tecrübelerle dolu tarihsel dönem tüm yoğunluğuyla yaşandığında bu uygulama ve yaklaşımların insan ve toplum gerçekliği ile uyumadığı anlaşıldı. İşin en çarpıcı yanı, dogmatizmi ortadan kaldırmak amacıyla yola çıkan özgürlük ve akıl taraftarı düşünceler, sonuçta tam da karşı olduklarını söyledikleri fanatizmi başka bir bağlamda üreterek savaştıkları kötülüklerin yerini aldılar. Sonuç: dogmatizm ve fanatizm sadece dinsel ve teolojik bir sorun değildir; aksine en seküler ve aydınlanmacı düşünceler de pekala şiddet, ayrımcılık ve baskı başta olmak üzere insanlığa acılar çektiren kötülükler üretebilir.

Hakikat-insan ilişkisine dair çatışmacı ve indirgemeci olmaktan uzak daha dengeli, makul ve uygulanabilir başka senaryolar mümkün değil midir?

Hem hakikati korumak hem de sağlıklı ve barışçıl bir sosyal düzen inşa etmek gerçekten de imkânsız mıdır?

Özellikle İslam, üzerinde en çok konuşulan ve dünyanın en hareketli bölgelerinde yaşayan insanların kimliğini oluşturan bu dinin şiddetle özdeşleştirilmesi onun tarihsel ve teolojik gerçekliğine ne kadar uymaktadır? Öte yandan dinlerini şiddetten mutlak anlamda müberra kılan Müslümanların önündeki en büyük problem, çağdaş dünyada gerçek İslam'ın pratik bir uygulamasını gösterme konusunda yaşadıkları krizdir.

İslam'ın öteki ile hiçbir sorununun olmadığını söylemek, gerçekçi olmadığı gibi, İslam'ın öğretisinin ve mesajının özünü göz ardı etmek anlamına da gelir. Bu yaklaşım, ağır İslam'afobist söylemsel baskının sonucu olarak geliştirilmektedir. Diğer yandan

da bu, sömürge döneminin Müslüman dünya üzerinde yarattığı apolojik savrulmayla da birleşmektedir.

Bir metafizik temele dayanan ve bir hakikat iddiasında bulunan her dinsel söylem gibi İslam'ın tebliği de elbette bir ben-merkezcilik içerir. Böyle bir iddia taşımayan bir dinî söylemin bağlarının zihninde bir aidiyet duygusu ve farklılık izlenimi oluşturması mümkün değildir. Yanlılığı ve problemi burada aramak çok doğru görünmemektedir. İslam en son bildirilen vahiylerden oluştuğuna göre ondan, bunun anlamını ve nedenini açıkça dile getirmesi beklenebilir. Hangi nedenle yeni bir vahiy indirilmiştir? Önceki vahiyler hâlâ geçerliliğini koruyorsa ve hakikat mevcut olan farklı dinsel gruplar tarafından temsil ediliyorsa, İslam olarak bildirilen bu yeni vahyin anlamı nedir? Getirdiği şey özgün değilse ve bir şeyleri düzeltme gibi bir iddiası da yoksa bu durumda varlığının sebep-i hikmeti nedir? Yoksa amaç yeni dinî kimliklere daha yoğun ve dinamik bir yenisini mi eklemektir?

İslam'ın özgünlüğünü ve saygınlığını zayıflatmaya dönük olan ya da hiç olmazsa böylesi bir izlenim verecek bu tür yaklaşımların sonuç getirmeyeceğini fark etmek gerekir. Zira en başta bu tür hakikatleri eşitleyici söylemlerin, Müslümanların zihninde ve gönlünde bir karşılık bulması zordur. Nitekim birlikte yaşama perspektifinin hedef olarak vücut bulacağı ve çiçekleneceği mekân, Müslüman kitlelerin zihni ve gönlüdür. Bu mekâna uğramayan ve kabul görmeyen projelerin başarılı olması mümkün görünmemektedir.

Birlikte yaşama düşüncesinin, biri içe dönük diğeri de dışa dönük olmak üzere iki boyutu vardır. İlki konusunda Müslümanların sicilinin, ötekinin tanıklığı ile de genelde temiz olduğunu söylemek gerekir. Tarihsel uygulamalar bu konuda yeterince bol ve zengin malzeme içermektedir. Bunda en büyük etken, İslam'ın henüz doğuş döneminde yaptığı rehberliğidir. Nüzul süreci boyunca Kur'an, başta Hristiyan ve Yahudiler olmak üzere öteki ile birlikte yaşamanın teolojik ve politik zeminini kurmuştur. Bu nedenle tarih boyunca Müslümanlar öteki ile ilişki kurmak ve birlikte yaşamak konusunda büyük sorunlar yaşamamıştır. Müslümanların kurduğu devletler, imparatorluklar gayrimüslimler için geniş bir güven ve özgürlük ortamı sunmuştur.¹

Kur'an'da, Ehl-i Kitaba yönelik olarak içeriği zengin ve çeşitli bir dizi yaklaşımlar göze çarpmaktadır. Bu yaklaşım zenginliği, Müslümanlara değişen şartlara bağlı olarak farklı ilişkiler kurma imkânı sunmaktadır. Dogmatik ve tek tipçi bakış açısından inişli-çıkışlı ve hatta çelişik görülebilecek bu yaklaşım, yaşanan hayatın hareketli gerçekliği açısından oldukça anlamlıdır. Ehl-i Kitap ile olan ilişkileri tek bir çözüme indirgeme girişimleri aslında Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in yaklaşımları düşünüldüğünde kabul

1 Amin Maalouf, *Ölümcül Kimlikler*, s. 50 vd.

edilebilir değildir. Bu tek tipçi yaklaşım, şartlar karşısında gerçekçi ve anlamlı davranışlar geliştiremeyen zihinlerin kolayca ancak hayatı daraltan bir üründür.

Kur'an'da Ehl-i Kitap hakkında, güzel bir şekilde onlarla tartışma, ortak bir kelime-de buluşmaya davet etme, onların dinlerini kabul etmedikçe Müslümanlardan hoşnut olmayacaklarına dikkat çekme vs. tarzında anlatımlar vardır.

Teolojik açıdan açıklığa kavuşturulması gereken konulardan biri; Kur'an'ın kendisini Ehl-i Kitap'ın "ellerindekini tasdik eden" bir kitap olarak tanımlamasıdır. Bunun anlamı konusunda tarih boyunca Müslümanlar aynı yorumu benimsemişlerdir. Buradaki anahtar kavram tahrif'tir. Bir yandan Ehl-i Kitap'ın kendilerine indirilen kitabı tahrif ettikleri vurgulanırken, "ellerindekini tasdik eden" ifadesinin kullanılması, Müslümanların zihninde muharref olmamış özgün hâliyle indirilen vahyin tasdik edildiği düşüncesini yerleştirmiştir doğal olarak.

Günümüz Müslüman-Hristiyan-Yahudi diyalog çalışmalarında, Kur'an'ın mevcut İncil ve Tevrat'ı onayladığı söylemi öne çıkarılmakta ve bir yanlış anlama ya da çarpıtma üzerinden bir ilişki ve iletişim kurulmaya çalışılmaktadır. Bu teolojik olarak temelsizdir ve İslam'ın tüm hakikat iddiasını boşa çıkarmaktadır. Diyalog ya da birlikte yaşama, teolojik farkları eritme ya da ortadan kaldırma girişimleri ile yürütülemez. Vahyin indirildiği aynı kaynağa vurgu yapmak bir ölçüde yakınlaştırıcı ve yatıştırıcı bir işlev görebilir. Ancak çatışma ve rekabetlerin bitmediği reel dünyada dinsel kimlikler için daha fazlası gerekir.

Diyalog Fetişizmi ve Hakikatleri Eşitleme Yanılgısı

İslam'ın hakikat algısı, diyalog arzularının aşırılıklarına feda edilemeyecek kadar değerli, saygın ve centilmendir. Bu nedenle onun hakikat iddiası, diyalog fetişizmine kurban edilemez. Diyalog kavramının, temelde ve öncelikle politik olduğunu fark etmek gerekir. Diyalogun, teolojileri aynı kazanda eritmek ve karışık bir hakikat tanımı ya da algısı üretmek gibi bir hedefi olamaz. Esasında diyalog, farklılığın ve ötekinin varlığının teslim edilmesi üzerine kuruludur. Teolojilerin farklılığı, diyalog kavramını mümkün kılar. Aksi hâlde inançları ve teolojileri kendi kazanında eritme çabası olarak algılanan bir diyalog kavramı, bizzat kendisi ile çelişecektir. Zira aynı olan ya da aynılaşan benlikler arasındaki ilişki, farklı olanlar arasında gerçekleşen sahici bir diyalog değil kendi kendine yapılan bir monologtan öteye geçmeyen bir kısır döngüdür.

Bu konuda yaşanan güncel sorun, birlikte yaşama hukukuna dair fıkıhın geliştirilmesi ve güncelleştirilmesinin gerekliliğinin yerine getirilmeyişi ile ilgilidir. Klasik fıkıhın zimmî hukuku günümüz dünyasının sosyal gerçekliğini yeterince karşılamamaktadır. Geleneksel fıkıh literatüründe inşa edilen ilişki formül, yaşanan sosyal ve siyasal gerçekliğin gereği olarak Müslümanların iktidar, Ehl-i Kitabın ise azınlık ve tebaa oluşu üzerine

kurgulanmıştır. Bu gerçekliği yansıtacak şekilde tasarlanmış “dâru’l-harb”, “dâru’s-sulh”, “dâru’l-muâhede” vb. kavramlarına bağlı olarak tanımlanmış idi.

Diğer yandan bu reel politik ile örtüşecek tarzda polemik amaçlı teolojik metinlerin telif edildiği görülmektedir. Bunun için öne çıkan iki metin üzerinde durulabilir. Bu metinler İslam kelimeler okulları geleneğinde farklı ve hatta rakip olarak nitelenebilecek iki ayrı çizgiden düşünürü aittir. İlki Mu’tezili ekolden Câhız,² diğeri güçlü Eş’arî kelamcı-filozofu Râzî’dir.³ Her ikisinin de söylemi, İslam vahyinin merkeze alındığı ve Ehl-i Kitab teolojik argümanlarının çürütülmesine adanmış belirgin bir özgüven taşımaktadır.

Bu algılama, Müslüman ülkelerinden Batılı ülkelere yoğun göçlerin yaşandığı ve vatandaşlık bağlarının kurulduğu küresel dünyanın gerçekliği ile örtüşmemektedir. Pek çok Müslüman, artık Batılı ülkelere dünyaya gelmekte ve doğal olarak vatandaşlık haklarına sahip olarak yaşam sürmeyi talep etmektedir. Kendisinin ve ailesinin geleceğini bu ülkelerde yaşamak üzere tasarlamaktadır. Dolayısıyla onların bu gerçekliğini göz önünde bulunduran kapsamlı ve uygulanabilir bir teolojik ve fikhî dile ihtiyaç duyulmaktadır. Batılı ülkelerde yaygınlık kazanan İslamofobik kaygı ve düşüncelerin de hesaba katılacağı yeni bir vizyon oluşturmak gerekmektedir. Şu hâlde yeni teolojik yaklaşımın İslamofobiyi de ciddi anlamda gündemine alması beklenmektedir.

Yahudi-Hristiyan dünya ile yürütülen diyalog kurma çalışmalarının çok da başarılı olmadığı görülmektedir. Bu çabalar, Müslüman dünyasının genel değerlerini, duyarlılıklarını ve çıkarlarını gözeterek değil, diyalogu yürüten kesimlerin kendi tikel hesaplamaları üzerinden gittiği için herkesi memnun edecek anlamlı sonuçlar ortaya koyamamaktadır. Öte yandan kullanılan dil ve bu dile hayatiyet kazandıran akıl, kelam, vizyon ve birikimden yoksundur. Oysa kelam hareketi daha ortaya çıktığı ilk dönemden itibaren İslam’ın temellerini savunma görevini üstlenmiş olmakla Müslüman toplumunun dünya görüşünü, ideolojisini ve kırmızı çizgilerini gözetiyordu. Kelam hareketi tutuculaşmış, içe dönük hesaplaşmanın bir aracı hâline geldiği anda ilk işlevinden de uzaklaşmaya başladı.

Diğer bir sorun da vahdet-i vücüt felsefesinin tüm hakikatleri eşitlemeye arzulu söylemi ile bir ilişki ve iletişim kurulmaya çalışılmasıdır. Bakıldığında manzara şudur: Müslüman taraf dinlerin birliğine vurgu yapmakta, gönderilen tüm peygamberlerin Allah’ın elçisi olduğunu vurgulamakta, on emir-zeytin dağı vaazı-veda hutbesi arasında ortak noktalar bulmaya çalışmaktadır. Karşı taraf ise kararlı biçimde kendi teolojisini

2 Câhız’ın *er-Reddu ale’n-Nasârâ* adlı eserinin Türkçe çevirisi için bkz. Hristiyanlığa Reddiye, Tekin Yayınları, çev. Osman Cilacı, Konya, 1992.

3 Râzî’nin *Münâzara fi’r-Redd ale’n-Nasârâ* adlı eseri *Hristiyanlığın Reddine Yönelik Tartışmalar* başlığı ile Türkçe’de yayınlanmıştır. Çev. Hidayet Işık, İz Yayınları, İstanbul, 2009.

hakkında susmakta, buna karşılık İslam'ın ılımlı ve barışçıl bir din olduğu söylemi üzerinden Müslüman karşıtlığını ustaca manipüle etmektedir.

Gerçek Öteki Kimdir?

İslam dünyası için birlikte yaşama sorununun az konuşulan ancak en az diğeri kadar önemli olan yönü, İslam içi birlikte yaşama hukukudur. Bu, Müslüman toplumunun kendi tarihsel, sosyolojik ve siyasal yapısıyla ilgili içsel problemidir. Denebilir ki bu konu Müslüman olmayan öteki ile ilişkilerden daha kritiktir. Zira tarih boyunca Müslümanların teolojik öteki ile olan ilişkilerinin sicilinin genelde temiz olduğu söylenebilir.

Gerçek anlamda öteki kimdir? Bu soru aslında kimi ya da neyi tam karşıtımız olarak gördüğümüzü ortaya çıkarmak üzere sorulur. Aynı dinin mensupları ve mezhepler arasındaki kavganın diğeri aratmayacak kadar şiddetli ve yıkıcı olduğu bilinen bir gerçektir. Aynı hakikatı ve inancı paylaşan grupların, iddialarını haklı çıkarmak için temel referanslara göndermede bulunmaları yeterli değildir. Sonuçta aynı kaynaklardan beslenen ekollerin, paradigmalarının sınırlarını keskinleştirmek ihtiyacıyla söylemsel mücadeleden öteye giderek güce başvurmaları sık rastlanan bir durumdur. Zira aynı ya da benzer olanlardan farklı inançlar üretmek ve onları birbirinden ayırmak, dinsel-teolojik tartışmadan çok, siyasal içerikli bir söylemin ürünü olmaktadır. İslam tarihindeki mihne ve ters mihne uygulamaları, İslam'ın hakikatini sahiplenmek ve bu konuda bir tekel oluşturmak için birbirleriyle rekabet eden kesimlerin, iktidarı etkileyerek karşıtını sindirme çabalarıdır.

Günümüzde İslam-içi birlikte yaşamayı mümkün kılan bir dile şiddetle ihtiyaç vardır. Buna İslam'ın tarih, teoloji, düşünce ve sanat olarak ele alındığı eğitim kurumlarından başlamak gerekmektedir. İslam'ın öğretilmesinde kullanılan dilin, Müslümanların yaşadığı zengin ve çeşitli tecrübeyi yansıtması gerekir. Geleneği tek bir söyleme indirgeyen ve onun üzerinde de hamasi bir tekelcilik oluşturan sözüm ona gelenekçi ve tutucu dilin, Müslümanları getireceği nokta birlikte yaşam değil, birbirine saygı değil kavga ve ayrışma olacaktır. İslam'ın ilk döneminden itibaren ortaya çıkan ekoller, din anlayışları, fikhî ve kelamî paradigmalar arasında bir hak-batıl ikilemi kurulmamalıdır. Başta ilahiyat fakülteleri olmak üzere dinî bilgi üreten kurumlarda yapılması gereken, İslam tarihinde ve günümüzde ortaya çıkan ve toplumsal karşılığı olan farklı din anlayışlarını kucaklayan ve saygı duyan bir dil geliştirmektir. Bu çerçevede İslam geleneğini tek bir anlayışa indirgeyerek savunmaya çalışmanın ne kadar yanlış ve kısır bir yaklaşım olduğunun altı çizilmesi gerekir.

Aslında bu ihtiyacı kelamcılar başta olmak üzere İslam âlimleri derinden hissettiler. Bir örnek olmak üzere, Gazzâlî'nin *Faysalü't-Tefrika* adlı eseri incelenebilir.⁴ Gazzâlî bu metinde Müslüman kimliğinin sınırlarını çizdikten sonra, tekfirden kaynaklanan dışlayıcı tutumlara karşı bir bütün olarak bu kimliğin savunusunu yapmaya çalışmaktadır. Öncelikle tekfir fitnesinin Müslüman toplumu açısından taşıdığı tehlikelere dikkat çeken düşünürümüz, tevil farklılıklarının tekfire konu olamayacağını örnekleriyle birlikte açıklar. Sünnî Eş'arî ekol içinde yaşanan dışlayıcı ve tekfir örneklerine dikkat çeken Gazzâlî, tevil yönteminin dayanması gereken ilkeleri anlatır ve bu çerçevede yapılan farklı tevillerin tekfir konusu yapılamayacağını vurgular. Nitekim başka bir eserinde normal şartlarda dinsel düşünce için bir zenginlik kaynağı olan ve Müslümanlara genişlik ve esneklik kazandıran tevilin, İslam'ın temellerini sarsmak için de kullanılabileceğini bâtinilerin sapkın tevilleri ile mücadele ederken göstermeye çalışmıştır. Ancak belki de bâtinilere karşı duyulan tepki ve kuşkunun bir sonucu olsa gerek, Müslümanlar mezhep fanatizmlerinden dolayı doğal karşılanması gereken tevilleri de zındıklık olarak görme aşırılığı geliştirmişlerdir.

Müslüman kimliğini tanımlama ve sınırlarını çizme süreci bugün de temel bir ihtiyaçtır. Dünyada dinlerin ve dinsel kimliklerin yükselişe geçtiği bir dönem yaşanmaktadır. Bu süreç aynı dinin alt kolları ve farklı kimlikleri arasında hakikati sahiplenme ve temsil etme mücadelesini de tahrik etmiştir. Müslüman kitlelerin yaşadığı Orta Doğu coğrafyasında süregelen iktidar mücadeleleri de dinî ve mezhebi rekabeti bir kat daha yıkıcı ve ateşli hâle getirmektedir.

Müslüman kimliği ne kadar dar bir çerçevede tanımlanırsa, o derece sert ve dışlayıcı tutumları besleyecektir. Diğer yandan bu çerçevenin dinî-teolojik verilerin tecviz edebileceğinin çok ötesinde geniş ve belirsiz bir alana yayılması da, dinin kimlik inşa etme hedeflerini zaafa uğratacaktır.

İslam dünyasında birlikte yaşama düşüncesi temelde hakikat algısıyla ilgilidir. Hakikati sahiplenme mücadelesi veren mezhebi kimlikler ile ilgili sorunlar çözümlenmedikçe dışa dönük politikalar geliştirmek mümkün olmayacaktır. Evin içinde kavga ve anlaşmazlık sürdüğü sürece komşulara olumlu ilişkiler kurmak sahici olmayacaktır. İslam dünyasında mezhebi çoğulculuğu hem tarihte hem de günümüzde karşılayacak kapsayıcı bir teolojik dil ve bunu destekleyecek kültür politikaları geliştirilmelidir. Halka dönük yapılan yaygın eğitim uygulamalarında, orta öğretimde ve yükseköğretimde din alanındaki farklı yorumları ve anlayışları anlatan dilin en azından tasvirî olması ve Müslüman tecrübesinin zenginliğini ve çeşitliliğini saygı ve sevinçle yansıtması gerekir.

4 Asıl adı *Faysalü't-Tefrika beyne'l-Islam ve Zendeka* olan bu eser Türkçeye de çevrilmiştir. Bkz. *İslam'da Mûsamaha*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 2013.

KAYNAKLAR

Amin Maalouf, *Ölümcül Kimlikler*, çev. Aysel Bora, YPK Yayınları, İstanbul, 2000.

Câhız, *er-Reddu ale'n-Nasârâ- Hristiyanlığa Reddiye*, Tekin Yayınları, çev. Osman Cilacı, Konya, 1992.

Fahreddin er-Râzî, *Münâzara fi'r-Redd ale'n-Nasârâ-Hristiyanlığın Reddine Yönelik Tartışmalar*, çev. Hidayet Işık, İz Yayınları, İstanbul, 2009.

Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika beyne'l-İslam ve Zendeka- İslam'da Müsamaha*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 2013.

Doğu Batı Tartışmaları, Hasan Hanefi & Muhammed Âbid el-Câbirî, çev. Muhammed Coşkun, Mana Yayınları, İstanbul, 2014.

OTURUM BAŞKANI – Evet, Mehmet Hocamıza da teşekkürler muhtasar müfit, güzel bir tebliğ dinledik.

Şimdi, Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün Hocamız, sunumlarını yapacaklar. Ondan da süreye riayet etmesini istirham ediyorum. Buyurun Hocam.

BİR ARADA YAŞAMANIN AHLAKİ VE FELSEFİ TEMELLERİ

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Farklılığın Antropolojik Temeli: Toplu Yaşama Zorunluluğu

Bireysel yaşamdan toplu yaşama geçiş, insanlık tarihinin dönüm noktalarından biridir. Hukuk/yasa ve ahlak fikri, bu toplu yaşamın doğal sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Toplu yaşam da ister istemez insanın hemcinsleriyle birlikte yaşamasını mümkün kılacak ortak amaçlar etrafında şekillenmiştir. Hayatta kalma endişesi (barınmak, karını doyurmak, başkalarına av olmamak vs.) toplu hâlde yaşamaya iten güdusel ve ilkel seviyedeki ortak endişelerdir. Birlikte daha mükemmel bir yaşamı inşa etme iradesindeki ortaklık ise, insanlığın ilk toplu yaşam ihtiyacından çok daha sonra geliştirebildiği bir idea olabilmıştır. Toplu yaşamın kanıksandığı ilerleyen zamanlarda ise insanlık yaşamı sadece verilenlerle idare etmek için değil, verili olmayan bir yaşamı ideal bir şekilde inşa etme iradesini hayata geçirmek için bir fırsat olarak görmeye başladı. Burası toplu yaşamdan, toplumsal yaşama geçiş aşamasıdır.

Barınma, yeme-içme, üreme gibi zorunlu fiiller hayatın devamı için gereklidir ama bunlar 'yaşanması gereken hâliyle hayat'ı inşa edemez. Böyle bir hayatın inşası için insanı harekete geçiren ihtiyaçlar değil, insanın harekete geçirdiği yetiler devreye girmelidir. 'Doğru (epistemik zemin), iyi (ahlaki zemin), güzel (estetik zemin) gibi soyut kelimeler dünyasının¹ yönlendirdiği bu yetilerle insan bilimi, sanatı, kültürü ve medeniyeti inşa eder. Bu da 'yaşanması gereken hâliyle hayat'ı var eder. 'Böyle bir hayat', bedensel zorunluluklarla değil, ruhsal (iradî) tercihlerle inşa edilir. Bu ruhsallık (insanlık) bizi bedenimizin zorunluluktan kurtarır ve özgür irademizle ve hür tercihlerimizle var

1 "Size verilen donanımlardan/yetilerden (*na'im*) sorguya çekileceksiniz." (Tekâsür, 8) ayeti, insanın medeniyet inşa eden soyut kavramlar dünyasına işaret etmektedir.

edeceğimiz toplumsal yaşamın öznesine dönüştürür. Bu durumda insan doğasının bir yönü onu zorunlu olarak başkalarıyla birlikte toplu yaşamaya itmekte, diğer yönü (irade etme ve tercihlerde bulunma yönü) ise ona bu zorunluluktan özgürleşme imkânı sunmaktadır.

Açık ve Kapalı Toplamlar

Doğallık, şeffaflık ve bütünlük fikri etrafında hayat bulan toplum, 'açık toplum' olarak anılmaktadır. Bu toplum yapısında herkesin değeri, bir başkası için de değer (li) dir. Farklı toplum kesimlerinin bu değerlere sadakati, sadakatin ve sadık (doğru) lüğün norma dönüştüğü bir ilişki ahlaki geliştirir. Erdemli söz ve eylemlerin değerli görüldüğü toplumsal yapıda insanlar, 'kişilik' kazanmanın, var olmanın ve varlığa devam etmenin gerekli ve yeter şartı olarak değerleri görürler. Temel yaşam değerlerine sahip çıkan bir toplum, yönünü bu değerlerle bulur. Herkesin bir başkası için var olduğu, ortak endişelerin paylaşıldığı böyle bir toplumun kalıcı (*bâki*) olduğuna işaret eden Hüd suresinin 116. ayetini bu bağlamda okumak gerekir. Bu ayette kalıcılık, toplumsal bozulmaya götüren unsurlarla mücadeleye bağlanmaktadır. Birlikte yaşam ahlakı, ortak insanlık bilincinin 'bozgun/*fesâd*' sebebi saydıklarıyla mücadeleyi gerektirir. Ayetteki *ulû bakiyye* ifadesi, 'kalıcılığa' ve 'kalıcı değerlere sahip çıkan toplum'a (*ulû bakiyye*) işaret etmektedir. Bu da varlığı bozan, anlamsızlaştıran, var olmayı zorlaştıran bireysel ve toplumsal 'bozgun' larla mücadeleye bağlanmaktadır.

Kapalı toplumlar ise iç içe girip bütünleşemeyen, sürekli yan yana duran, ayrışma ve kutuplaşmaya yatkın toplum yapıları için kullanılmaktadır. Kapalı toplumlarda başkası her zaman 'öteki' ve 'yabancı' durumundadır. Kapalı toplum yapıları arasında 'güven' en alt seviyededir. Toplumsal grupları bir araya getiren hayati değerler soluklaştığında, toplum kesimleri kolayca ayrışır ve birbirlerine karşı çatışan unsurlara dönüşürler. Ortak yaşam alanlarının daraldığı, farklı toplum kesimlerinin aralarına mesafe koyduğu bu toplum yapıları kutuplaşır, güven kaybeder ve dejenere olur. Böyle bir yapıda artık farklı olanlar arasında aşılmaz zihinsel engeller ve bloklar vardır. Herkes bir başkasını önce zihninde dışlar ve mahkûm eder. Birbirinin varlığına ve değerine karşı topluluklar kör kesilirler. Başkasının varlığına ve değerine kör kesilme, nihayetinde kör kesilenlere karşı da bir körlük yaratır.

Ferdinand Tönnies'in *cemiyet* ve *cemaat* arasında yaptığı ayrımı bu noktada hatırlamakta yarar var. Tönnies, bireyciliğin ön plana çıktığı ve katı rekabetin hâkim olduğu toplum yapılarına *cemiyet* (*Gesellschaft*), insanların birbirine karşı sorumluluk bilinciyle hareket ettikleri ve işbirliğinin egemen olduğu yapılara ise *cemaat* (*Gemeinschaft*) adını vermektedir.

Bireyciliğin (yalnkat bir egoizmin) hâkim olduğu cemiyet yapıları, hem bireyi hem de toplumu tahrip eden iç dinamiklere sahiptir. Bireyin çıkarının bütün yararların üzerinde görüldüğü bu yapıda insanlar ve topluluklar arasındaki bağlar, bilinçli olarak, birbirine sun'ı olarak iliştilmiştir. Kişi, kendi çıkarını düşünerek başkalarıyla ilişki kurar; bunu özellikle zevk ve yarar duygusunun tatmini için yapar. Toplumu meydana getiren bireylerin dışında bu toplumun bir gerçekliği, anlamı ve değeri yoktur. Toplumun varlığı daha büyük erdemlerin var kılınması için değil, bireyin hak ve hukukunun korunması için vardır. Bunun için de zorunlu olarak toplumsal sözleşmeler yapılır. Haklar ve sorumluluklar yazılı olarak garanti altına alınır ve bunların uygulanması daha üst bir otoriteye (devlet) teslim edilir. İnsanların çıkarlarının, zevklerinin ve ihtiraslarının yönlendirildiği bu toplum yapısında, çıkarların çatışmasıyla ortaya çıkabilecek anomiyi ortadan kaldırmak için otorite (devlet) fikri ortaya çıkar. Devlet de güvenlik terimi altında çoğu zaman toplumu disipline ederek, zorunlu toplumsal yaşamı erdemli birlikteliğe dönüştürecek olan insanın özgür tercihlerde bulunma yetisini bloke ederek, erdemli toplum ideasının önündeki en büyük engel olur.

Kur'an bireyciliğin, toplumda güven unsurunun kaybına yol açtığına, bunun da toplumu ayakta tutan temel unsurları çökerttiğine işaret etmektedir:

“Allah ve resulüne tabi olun. Birbirinizle didişmeyin! Sonra direncinizi kaybedersiniz ve rüzgârınız kesilir...”²

Ayette anılan ‘*rih*/ريح’ kelimesi, ‘koku’ ve ‘rüzgar’ anlamındadır. Ayet, birbiriyle didişerek ayrışan toplumların birbirlerinin kokusunu alamadıklarını (aralarına aşılmaz bloklar koyduklarını) yahut rüzgârlarının kesilmesi (hayat enerjilerinin bitmesi) gibi bir sonuçla karşı karşıya kaldıklarını tespit etmektedir. Müminleri erdemli bir toplum olarak ilan eden ve bunun gereği olarak iyiliği hâkim kılmak ve kötülüğün kökünü kazımak gibi bir misyon yükleyen ayeti hatırladığımızda, hayat enerjisi biten bir toplumun bu misyonunu yerine getirmesinin imkânsızlaştığı ortadadır. ‘Hayırlı toplum oluş’un bu misyonu yerine getirmekle kâim olduğunu düşündüğümüzde, birbiriyle didişerek hayat enerjilerini tüketen toplumların artık hayırlı toplum olarak anılma özelliklerini de kaybettiklerini görmek gerekir. Kur’an, toplulukların kendi öznelliklerini/çıkarlarını (*hevâ*) ön plana çıkardığı, herkesin sadece kendisine ait olanı değerli gördüğü,³ karşılıklı güven ve işbirliğinin yitime uğradığı, sulh ve salâhı sağlamanın temel eylem motivasyonu olmaktan çıktığı, toplum bireyleri arasında hakikatin yegâne yönlendirici olma özelliğini kaybettiği yaşamı tam bir kayıp (*hüsran*)⁴ saymaktadır.

2 Enfal, 46.

3 Rum, 32 (كُلُّ جُزْءٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ)

4 İhlas suresi.

“Allah’ı unutanlara Allah da kendilerini unutturur.”⁵ ayeti, ortak insanlık yapısını dikkate alan ve insanca bir yaşamın omurgasını kuran ilahî değerlerin yok sayılmasının, kutuplaşmayla sonuçlandığı uyarısında bulunmaktadır. Değer yitimi önümüze işgallerin, savaşların, kıyımların kısaca şiddetin hüküm sürdüğü bir dünya koymaktadır.

Farklılığın Dinî-Ahlaki Değeri: Toplum Olma İradesi

İnsanın hem somut varlığındaki (tür özelliği olarak insan oluşu, cins özelliği olarak kadın ya da erkek oluşu, ırkı, milliyeti vs.) hem de soyut dünyasındaki (inanç ve düşünceleri) farklılık Kur’an’da ilahî iradenin bir tezahürü olarak olumlanmakta ve dahası Allah’ın kudretinin bir işareti olarak sunulmaktadır:

“Allah’ın gökleri ve yeri yaratması, dillerinizin ve renklerinizin farklılığı da O’nun mucizevi işaretlerindedir. Şüphesiz bu farklılık ancak âlimler/bilgi sahipleri için bir değer taşımaktadır.”⁶

Ayet farklılıkları ilahî iradenin bir tecellisi olarak tanımlamakta ve bir değer yükleyerek bize sunmaktadır. Aynı şekilde ayet farklılığın çatışmanın değil işbirliğinin ve dayanışarak daha iyi bir yaşam inşa etmenin zorunlu şartı olduğunu ancak bilgin bir zihnin fark fark edilebileceğini beyan etmektedir. Bu zihin şunun ayırındadır:

Toplum farklı bireyleri, kültürleri, dinleri, vs. içinde ‘doğal olarak’ barındıran bir ‘bütün’dür. Bir musiki eserini/besteyi mümkün kılan, farklı notaların varlığıdır. Tek başına bir müzik notasının bir besteye imkân vermemesi gibi, farklılıkların değerli görülmediği bir yerde de toplum fikrinden bahsetmek mümkün değildir. Toplum fikrinin en önemli tanımlayıcıları, farklılıkların ‘doğal’ karşılanması ve ‘bütün’lük fikrinin gelişmiş olmasıdır.

Bu durumda şu soruların sorulması gerekmektedir: Ne tür ön kabuller bizi zorunlu bir hayat sürmekten kurtarır ve hayatı kendi tercihlerimizle yeniden inşa ettiğimiz değerli/anamlı bir varoluş sürecine dönüştürebilir? Hangi ilkeler ve değerler farklılıkların

5 Haşr, 19 (وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ)

6 Rum, 22 (وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَاللُّغَاتِ) (لِلْعَالَمِينَ). Ayrıca Yunus Suresi’nin 99. ayet de bu konuya işaret eder. (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآتَمَنَ مَنْ فِي (الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ). Matüridi ‘Şâe’ fiiline, erâde’den farkını koymak üzere tercih (esâre) anlamı vermektedir. Tercümeler bu ayrım dikkate alınarak yapılmıştır. Matüridi ve Semerkandi bu ayetten, iman etmenin cebre konu olamayacak hür bir seçim olduğu çıkarımında bulunurlar. Mu’tezile ise bu ayetlerden, madem ki insanlar tek bir ümmet olsunlar diye planlanmadılar o zaman aralarındaki ayrılıkların bir azap ve cezalandırma sebebi olmayacağı sonucunu çıkarmaktadır.

doğal hâkimiyet gösterdiği toplulukları/grupları bir toplum fikri etrafında organize edebilir ve herkesin sahipleneceği ortak bir yaşam kültürü geliştirebilir? Farklı etnik köken, kültür ve dinî grupları içinde barındıran çoğulcu toplum yapıları, ilişkilerini hangi sistemik ilkeler/değerler üzerinden kurabilirler? En önemlisi, her dinden, ırktan, kültürden insanı yaşamaya çağıracağımız bu toplumu inşa edecek ve yaşatacak dinî ve ahlaki ilkelerimiz/değerlerimiz var mıdır?

Çoğulcu Toplum Yapılarına Temel Yaşam İlkeleri

Yukarıda sorduğumuz sorular ışığında okuduğumuzda, Şura Suresi'nin 15. ayeti birlikte yaşamın ve dahası birlikte erdemli bir yaşamı inşa etmenin altın kurallarını önümüze koymaktadır:

فَلِذَلِكَ فَادِّعْ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَالِيهِ الْمَصِيرُ

Ayeti birey-toplum ilişkileri ve genel toplum teorisi çerçevesinde okuduğumuzda şu yönlendirici ilkelerle karşılaşırız:

Bir davanız olsun / فَادِّعْ

Ayet insanları çağırabileceğimiz ortak bir davaya ve ideale sahip olmamızı istemektedir. Bu dava en ideal hâliyle insanlık/insan olma davası olmalıdır.

İstikamet üzere olun / وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ

'Kalkmak', 'ayakta dikilmek', 'değer üretmek', 'dirilmek' (kıyamet) 'var olmak' (kıyam), 'topluluk' (kavim), samimiyet ve doğruluk (istikamet), 'direniş' (mukavemet) gibi türevlere sahip *ka-ve-me* fiili, insana ilişkin hayati postülar geliştirmeye imkân vermektedir. Bu türevlerden biri olarak ayette anılan 'istikamet' terimine Matürîdî üç anlam vermektedir:

İnançta istikamet: Allah'ın emir ve yasalarına isyan etmeme yönünde tam bir bağlılık.

'Rabbimiz Allah'tır' formuyla dilde vücut bulan bağlılığın, sözel ve eylemsel olarak kendini göstermeye devam etmesi ve buna aykırılık taşıyacak her şeyden uzaklaşmak.

Her şeyde sadece Allah'ın rızasını gözetmek ve bu içtenliğe başkasını ortak etmemek.⁷

İstikamet, insanın içgüdülerine ve duygularına uyarak doğru rotadan çıkmasını engelleyen temel düsturdur ve değer temellidir. Bu değer temeli, toplumsal yaşamı iç-

7 Te'vilat 13/130.

güdülerin ve duyguların değil, aklın, insafın ve vicdanın hâkim olduğu bir alan olarak organize etmeyi gerektirir. 'İstikamet' bir toplumun mutlaka yönlendirici değerlerinin bulunması gerektiğini ve bu toplumun değerlerle ayakta kalan/değerlerle hayat bulan/değerlere hayat veren bir toplum olma gayretinde olması gerektiğini de imlemektedir. Kur'an, istikamet'i dikkate alanlara başka bir ifadeyle keyfi taleplerin ve kişisel arzuların genel geçer değere dönüşerek insanlara tahakküm etmesini reddedenlere şöyle bir gelecek ümidi aşılamaktadır: "Allah'a inanan ve istikamet üzere olanlara (duygularının esiri olmadan düşünen, söyleyen ve eyleyenlere) geçmişin hüznü ve geleceğin kaygısı dokunmayacaktır."⁸

Buyurganlığı ve keyfiligi reddedin / وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ / 'Hevâya tâbi olmama' (velâ tettebi) yönündeki talep, en temelde kendi ayakları üstünde durma onuruna sahip bir birey talebidir. Birey olma onurunu, keyfi ve buyurgan talepleri reddetme iradesine bağlayan Kur'an, reddedilmesi gereken en önemli unsurların başında hevâ'yı saymaktadır. Hevâ'ya teslimiyet ontolojik olarak benlik kaybını, etik olarak iyi ve kötü arasındaki farkı görmeyi engelleyen bir körlüğü, epistemolojik olarak da doğru ve yanlış ayıramayacak bir sapmayı/dalaleti doğurur. Matürîdî hevâya göre davranmayı/keyfiligi, hüccet ve delil olmadan gerçekleşen bağlılık olarak tanımlamaktadır.⁹

Ortak vahiy birikimine iman edin / وَقُلْ آمَنَّا بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ

Toplumu oluşturan kesimler içinde semavî kitap kültürüne sahip olanlarla ilişkide, Allah'ın indirdiğini bildirdiği ne varsa onlara inanmak ve kitap bağlılarına saygı duymak birlikte yaşamın olmazsa olmazıdır.

Adaleti ayakta tutun ve dengeyi arayın / وَأْمُرْ بِالْإِدَالَةِ وَيَنْهَئِكُمْ

Şûra Suresi'nin 13. ve 14. ayetleri İslam'dan önceki dinî geleneklerin yarattığı sapmaya işaret ettiğine göre, bu ayetteki 'adalet' çağrısı, bir denge çağrısıdır. Zira yeni bir dinin gönderilişi, öncekilerde yaratılan dengesizliğe bir müdahâledir. Önceki dinî geleneklerde yapılan tahrifi bu dengenin bozuluşu olarak almak mümkündür. Zira *harf/tahrif* Arapça'da uç nokta, sınır ve dengesizlik anlamlarına gelmektedir.¹⁰

Bu çerçeveden bakıldığında adalet çağrısı, özellikle Yahudî (maddî olanın insana tahakkümünün ve yarattığı dengesizliğin sembolü) ve Hristiyan (ruhsal olanın insanda bozduğu dengenin sembolü) geleneklerde takınılan aşırı tutumlar arasında bir orta yol bulmaya davettir. Bu çağrı Bakara Suresi'nde daha açık bir ifadeyle yapılmaktadır.¹¹

8 Fussilet, 30.

9 Te'vilat 10/255.

10 Bkz. Hacc, 11. ayet, Allah'a sınırdaki ibadet edenlerden bahsetmektedir.

11 Bakara, 143 "İşte böylece sizin dengeli bir ümmet olmanızı istedik."

Adalet çağrısı, aynı zamanda bir ahde vefa çağrısıdır. “Ahitlerinize vefa gösteriniz.”¹² ayetini yorumlarken Matürîdî iki tür ahitten bahsetmektedir: Birincisi, *hilkat ahdi* (yaratılış ahdi). İkincisi ise insanlar arasındaki sözleşmelerdir. Hilkat ahdi, insanın bireyselliğine ve tekilliğine işaret etmektedir. Sözleşmeler ise insanın toplumsallığına ve şahıs (kişi) olarak bir grup içinde varlığını devam ettirmesi gerçeğine yaslanır.

İnsanın varlık yapısı, özü, potansiyelleri ile varoluşu, yaşam hâli arasında da bir ahit vardır. Varlık yapısı ile varoluş hâli arasındaki ahde vefada bulunmak ve insanın varlık yapısına uygun bir yaşam sürmek de ahde vefa çerçevesinde değerlendirilmelidir. İnsanın varlık yapısı, insandan nelerin beklenebileceğinin ana belirleyicisidir ve tarih boyunca peygamberlerin dile getirdikleri ve insanlara ulaştırdıkları ilahi mesajın omurgasını da insanın bu yapısı belirlemektedir.¹³ Bu durumda adalet çağrısı, insanın fitratına uygun söz ve eylemlerin hâkim olduğu bir toplumsal yapı inşaya da bir davettir.

Allah’a imanın getirdiği birlik ruhunu hâkim kılın / اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ

Kur’an, Allah’ı sadece kendi ilahları olarak gören sığ tekelci anlayışları reddetmektedir. Kur’an’ın ilk suresinin Allah’ı âlemlerin Rabbi¹⁴, son suresinin bütün insanların Rabbi¹⁵ olarak ilan etmesi, Kur’an’ın kendinden önce işletilen bu tekelci mantığı reddetme niyetini açıkça göstermektedir.

Amelerde farklılığı doğal karşılalım ve tercihlere saygı duyun / لَأَعْمَالُنَا وَأَعْمَالِكُمْ

Toplumda insanların birbirine tahakkümünün önünü kapatan altın ilke, sorumluluğun kişiselliğidir. Herkesin yaptığı kendinedir. İnsanların birbirine karşı zor kullanma yetkileri yoktur. Birbirlerinden sorumlu oldukları sanısıyla da hareket etmemelidirler. “Ne onların yaptıkları şeyden dolayı sen hesaba çekilirsin ne de senin yaptıklarından dolayı onlar hesaba çekilir...”¹⁶ ve “Herkes kendi yükümlülüklerinden hesaba çekilecektir.”¹⁷ ayetleri insanlara bu altın kuralı hatırlatmaktadır.

Hesapları görececek olan Kadir-i Mutlak, herkese yaptığıının karşılığını tastamam verecektir. Bu ilke, kayıtsızlık/nemelazımcılık olarak anlaşılmalıdır. Ameller, bir inancın görünümleridir. İnanma ve bu inancın gereği olarak amelerde/eylemlerde bulunma doğal insan hakkıdır. İnsanların inanç ve inançlarının gereği olarak eylemde bulunma-

12 İsra, 34.

13 Te’vilat, c. 8, s. 272-3.

14 *Elhamdü lillâhi Rabbi'l-âlemîn.*

15 *Kul e’üzü bi-Rabbi’n-nâs.*

16 En’am, 52.

17 Nur, 54.

larını hiçbir güç (başka bir inanç, hukuk, devlet, vs.) engelleyemez. Bu bir temel haktır ve temel hakların garantörü, bunları hiçbir şarta bağlamadan insana bahşeden Allah'tır.

'Amel etmeme' de bir tercihtir ve bu tercihe de müdahâle edilmemesi gerekir. 'Dinde zorlama yoktur.'¹⁸ yahut 'zorlamanın bulunduğu yerde din yoktur' ayetini bu bağlamda okumak gerekir. Kendini hiçbir dine ait hissetmeyen yahut bir dine ait olup da amelde bulunmayan insanların bu hâlleri de bir tercih olarak görülüp tolere edilebilmelidir. Bir insanın fiili müdahâlesini gerektiren tek sebep bir zulmün/haksızlığın varlığıdır.¹⁹

Dinleri yarıştırmayın / لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُم

Bu ibare, dinler ve inançlar üzerinden tartışma açmanın yararsızlığına işaret eden bir ilke koymakta ve inançların birbirine karşı üstünlük yarışına girip *hüccet* (muhabatı iddiasından vazgeçirecek bir delil) getirme çabasının beyhudeliğine işaret etmektedir. İnançların rasyonel ve epistemik değerini sorgulamak için, inanç alanının dışına çıkıp bunları sağlam ölçütlerle değerlendiren kriterlere ihtiyaç vardır. Matürîdi *Kitabu't-tevhid*'in başında buna şöyle işaret etmektedir:

"İnsanların mezheplere ve dinlere bağlanma hususunda farklı tutumlar sergilediklerini, din benimsemekte ayrılığa düştükleri hâlde herkesin kendisinin tuttuğu yolun hak, diğerinin ise batıl olduğu noktasında ittifak ettiğini görmekteyiz. ... İnanç ve kabullerinde kişi, iddiasının doğruluğunu kanıtlayan ve akla hitap eden karşı konulmaz bir delile sahip ise, inatçı olmayanları kabule zorlayan bir kesin delil sunuyorsa durum değişir. ..."²⁰

İnsanlar arasında tartışma yaratan konularda esas olan 'selam/barış/esenlik' hâlinin hâkim kılınmasıdır. Hakikati ortaya çıkarma gayretinin çatışmaya sürüklenmesi hem hakikati hem de hakikat iddiasında bulunanları kötürümleştirir. Hakikatin er-geç ortaya çıkma özelliğine dikkatimizi çeken aşağıdaki ayet, iddiaların doğruluk değeri tespit edilene kadar, bir çatışmasızlık hâlinin hâkim kılınması talebini dillendirmektedir:

"Sen onları kendi hâllerine bırak ve 'selam' de geç. Nasıl olsa onlar ileride gerçekleri anlayacaklar."²¹

'Selam' aynı zamanda, bütün söylemlerimizin birlikteliğe, barışa, bir arada yaşama ahlakına uygun söylemlerin geliştirilmesine yönelik bir içeriğe sahiptir.

Son kararı Allah'a havale edin / اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا

18 Bakara, 256.

19 Bakara, 193.

20 Matürîdi, *Kitabu't-tevhid*, tah. Bekir Topaloğlu, İsam yay. İstanbul, 2002, s. 3.

21 Zuhuruf, 89.

Bu ilke, objektif bir yargılama kriteri olarak kaynağını Allah'tan alan değerlere yaslanılmasının, birlik (cem'/icma) yaratacağını hatırlatmaktadır.

Bütün insanlığın başlangıçta tek bir topluluk olduğunu sonradan yoldan çıkıp parçalandığını bildiren ayet²² bağlamında okunduğunda farklı dinî gelenekler arasında birlik ruhunun şu üç unsura dayandığı ortaya çıkar:

Tek bir Allah'ın hükümrânlığı altındaki insanlığın birliği,

Peygamberlerin gelmesine aracılık ettiği dinlerin birliği ve

Vahyin yani kutsal kitapların inananların ihtilaflarını çözmedeki biricik rolü.

Bütün oluş ve varoluşların nihaî durağının Allah olduğunu unutmanın / **وَالْيَهُ الْمَصِيرُ**

Baştan beri sıralananların tamamını anlamlı kılan en temel metafizik ilke budur. Yukarıda sayılıp dökülenlerin tamamının temelinde Allah'a dönüş, söylenen ve yapılan her şeyin hesabını veriş, burada karşılanmayan adalet taleplerini karşılayış, hakkı-hukuku çiğnenenin hakkını hukukunu teslim ediş, vs. bu ilke varsa anlam kazanmaktadır. Dönüş, ayrılığın ve kopuşun yarattığı ıstırap duygusunu onaran ana terimdir.

Sonuç

Çağdaş dünyada toplumlar tarihte hiç olmadıkları kadar heterojen yapılarda yaşam sürüyorlar. Günümüzde ne bir ırk ne de bir din diğerlerinden yalıtılmış bir şekilde yaşam sürme şansına sahip. Kendi dışındakilerle ilişkisini fetih, işgal, asimilasyon, boyun eğdirme gibi terimler üzerinden kuran geçmişin yalıtılmış toplumlara, eskiden işgale niyetlendiklerini şimdi kendi topraklarında barındırıyorlar. Dinlerin ve kültürlerin karşılaştıkları bu gerçekliği bütün imkânları ve riskleriyle önlerine koyup değerlendirmeleri gerekmektedir. Daha da önemlisi, çoğulcu toplumlar olarak anılan bu yapıları bir arada nasıl yaşatacağımız sorusunu aşırıp, meydana getirilen sinerjiyle daha iyi bir hayatı herkes için nasıl meydana getirebiliriz sorusunu sormamız gerektiği konusunda bir ortak vicdan geliştirilmelidir. Bölen, ayrıştıran ve çatıştıran politik dilin ve kültürün hegemonyasından kurtulmuş bir din ve ahlak kültürü bu birlik ruhunu yaratabilir. İslam kültür mirasının ve tarihsel tecrübesinin bu konuda pozitif örneklerle dolu olduğunu biliyoruz. İslam'ın kültür başkentleri hiçbir zaman saf bir akidenin, kültürün yahut etnik yapının merkezleri olmadılar. Bize düşen bu birikimi ve tecrübeyi insanlık için daha iyi bir gelecek tasavvur eden insaf ve vicdan sahibi insanların dikkatine sunabilmektir.

22 Bakara, 213.

OTURUM BAŞKANI – Evet, Şaban Ali Hocamıza da teşekkür ediyoruz.

Şimdi sıra Prof. Dr. Mahmut Aydın Hocamızda.

Buyurun Hocam.

“TOLERANS” İLE “KABULLENME” ARASINDA BİRLİKTE YAŞAMANIN FELSEFİ TEMELİ

Prof. Dr. Mahmut AYDIN

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Giriş

Eski-Ahit ve Kur'an'ı Kerim'de Habil-Kabil olayının yeryüzünde işlenen ilk cinayet olarak ifade edilmesinden itibaren “öteki” ile birlikte yaşama sorunu kadim bir “insanlık problemi” olarak ortaya çıkmıştır. Günümüzde tüm dünyada özellikle de başta Orta Doğu coğrafyası olmak üzere Müslüman coğrafyada giderek tırmandırılan mezhep çatışmaları ve farklı olanı yok etmeye yönelik tutum ve tavırlar, öteki ile yaşamanın, gittikçe zorlaştığı bir noktaya doğru hızla sürüklenildiği izlenimini doğurmaktadır. Herkes tarafından çok iyi bilindiği üzere dinler özellikle de büyük dünya dinleri -İslam, Hristiyanlık, Yahudilik, Hinduizm ve Budizm- müntesiplerine/bağlılarına adaleti, barışı, sevgiyi ve muhabbeti tavsiye ederek, herkesin kendi farklılığını koruyarak birlikte barış içinde yaşayabileceği bir kültür oluşturulmasını temel gaye edinmektedir. Ancak güç, iktidar ve hegemonik arzular söz konusu olduğunda dinlerin müntesipleri bu ulvi gayeyi bir kenara bırakmışlardır. Dahası onların, sahip oldukları inançlarının tekilliği ve biricikliğiyle ilgili iddiaları, dışlayıcı bir karaktere büründürmek suretiyle dini duygu ve düşünceyi birlikte yaşama probleminin çözümü değil de kronik bir sorunun parçası hâline getirdikleri bir vakiadır. Bu durum, farklı inanç ve kültür mensupları arasındaki çatışmaları hem dini açıdan meşrulaştırmakta hem de inanç farklılıkları üzerinden kendi hegemonik güçlerini artırmak isteyenlerin iktidar alanını genişletmektedir.

Bu kadim sorunun üstesinden gelinerek ve herkesin kendi ayırt edici farklılıklarını muhafaza ederek birlikte barış içinde yaşaması veya bir diğer ifadeyle bu sempozyumun da ana teması olan birlikte yaşama hukuku oluşturabilmesi için çeşitli felsefi ve teolojik teoriler üretilme yoluna gidilmektedir. Kanaatimizce bu, teorilerin önemlilerinden biri

de tek bir mutlak doğru din, mezhep veya dünya görüşü üzerinde vurgu yapmak veya bu mutlak doğru dinî veya mezhebi diğer dinlerin veya mezheplerin taraftarlarını da içine alacak şekilde kapsayıcı hâle getirmek yerine, her dinsel geleneğin veya mezhebin kendi başına, diğerlerinden bağımsız olarak taraftarlarını Hakk'a, dolayısıyla da kurtuluşa götürebileceği varsayımıyla hareket eden *dinsel çoğulculuk* modelidir.

Bildiride bu model çerçevesinde gündeme gelen ötekine tolerans gösterme ile onu olduğu gibi kabullenme bağlamında birlikte yaşamının felsefi temellerine işaret etmeye çalışacağız. Bunu yaparken ilk olarak dinî çoğulculuk modelinin temel argümanlarını tasvirî olarak ortaya koymaya çalışacağız. İkinci olarak ise dinî ve kültürel çeşitliliğin kutsanması veya üstesinden gelinmesi gereken bir olgu olup olmadığını tartışma konusu yapacağız. Son olarak ise tolerans ve kabullenme kavramlarının muhtevalarını ve birlikte yaşama sorununun üstesinden gelinebilmesi için hangi ortamlarda ne tür işleve sahip olabilecekleri üzerinde durmaya çalışacağız.

Dinsel Çoğulculuk Modeli ve Temel Argümanları

Tek bir mutlak doğru inanç üzerinde vurgu yapmak veya bu mutlak doğru inancı veya dünya görüşünü diğer inançların veya dünya görüşlerinin bağlularını da içine alacak şekilde kapsayıcı hâle getirmek yerine her inancın, diğerlerinden bağımsız olarak müntesiplerini Hakk'a, doğruya ve sonuçta da kurtuluşa götürebileceği varsayımını kendine hareket noktası alan dinsel çoğulculuk modelinin temel argümanlarını şu şekilde özetleyebiliriz.¹

(1) Dinler özellikle de büyük dünya dinleri, insanoğlunun beşerî melekesinin ötesinde aynı Nihai Aşkın Varlığa ilişkin farklı yanıtlar sunan vasıtalarlardır. Buna göre dünya dinlerinin her biri, kendi kutsal yazıları, inanç sistemleri, kurucuları, ritüelleri, manevi uygulamaları, dinî tecrübe şekilleri ve müntesiplerinin yaşam tarzlarını ifade eden kültürel yapılarıyla aslında kompleks tarihsel yapılarıdır.

(2) Büyük dünya dinlerinin İlahi Hakikat hakkında sahip oldukları bilgi, O'nun hakkındaki tüm bilgi değil, bu dinlerin veya inançların bağlularına bildirilen kısmî yansımasıdır. Bu anlayışa göre İlahi Hakikat mutlakdır. Ancak bu Mutlak Hakikati kavramak ve anlamak için yapılan tüm tanımlamalar ve nitelendirmeler mutlak değildir. Her din

1 Dinsel çoğulculuk modeliyle ilgili geniş bilgi için bkz., John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Response to the Transcendent*, London: Macmillan, 1989; John Hick, *İnançların Gökkuşağı: Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar*, çev. Mahmut Aydın, İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2012; John Hick & Paul F. Knitter, eds., *The Myth of Christian Uniqueness: Towards a Pluralist Theology of Religions*, Maryknoll: Orbis Books, 1987; Perry Schmidt-Leukel, "Pluralisms: How to Appreciate Religious Diversity Theologically", *Christian Approaches to Other Faiths*, eds., Alan Race & Paul M. Hedges, London: SCM Press, 2008, ss. 85-110.

müntesibi kendi dininde, yaşamını dönüştürecek tüm hakikati değil, sadece onun kısmi bir yansımaları bulabilir. Buna göre eğer çeşitli dinsel gelenek müntesipleri kendi dinleri vasıtasıyla Tanrı'yı, Hakikati veya Aydınlanmayı tamamıyla tecrübe ettiklerinden eminseler, o zaman onların aynı derecede tecrübe ettikleri Gerçekliğin tecrübe ettiklerinden daha fazla bir şey olduğu konusunda da emin olmalıdırlar. Çünkü Gerçeklik burada olduğu kadar aynı zamanda ötededir. Aşkın olduğu kadar aynı zamanda içkindir.²

(3) Mutlak Gerçeklik, insanoğlunun sahip olduğu çeşitli düşünce kalıpları çerçevesinde yorumlandığı için birbirlerinden farklı ve birbirleriyle yarışma içinde olan kavrayış ve idraklerin ortaya çıkması oldukça doğaldır. Buna göre dünya dinlerindeki Mutlak Varlık idrakleri, son aşamada söz konusu din müntesiplerinin O'nunla alakalı kendi özel şartları bağlamında geliştirdikleri projeksiyonlardır. Çünkü dinler tarihine baktığımızda farklı dinsel geleneklerin müntesiplerinin kendi dinsel ve kültürel bağlamları içinde birbirlerinden farklı İlahi Varlık kavramları ve tasavvurları geliştirdiklerine tanık olmaktadır. Bundan dolayıdır ki farklı dinsel geleneklerdeki doktriner farklılıkların, söz konusu doktrinlerin altında yatan tarihsel, sosyal ve kültürel faktörlerdeki farklılıkları yansıttıklarını rahatlıkla söyleyebiliriz.

(4) Dinlerin temel hedefi John Hick'in ifadesiyle müntesiplerini ben-merkezlikten kurtararak Gerçeklik/Hak merkezli bireyler yapmaktır.³ Bu ortak amaçtan yola çıkan çoğulcu model savunucuları Yahudilik, Hristiyanlık, İslam, Hinduizm ve Budizm gibi dünya dinlerinin, Mutlak Varlığa ulaşmanın farklı yollarını temsil eden oluşumlar olduklarını ileri sürmektedir.

Çoğulcu modelin bu temel argümanları bizi hiçbir hakikat anlayışının mutlak olarak değişmez olmadığı fikrine götürmektedir. Zira bu argümanlara göre tabiatları gereği farklı dinsel geleneklerdeki hakikat iddiaları diğerlerinin görüşlerine açık olmalıdır. Onlar kendilerini diğer dinî inançlar üzerine üstünlük kurarak değil, kendilerinin diğerleriyle olan uygunluğunu ve uyuşmasını test ederek ispatlamaya çalışmalıdırlar. Buna göre dinsel hakikat statik değil dinamiktir. Çünkü o, diğer dinsel hakikatlerle etkileşim içinde gelişmeye açıktır. Bu tarz bir hakikat anlayışı her dinin kendi hakikat anlayışının kendi bağlamlarının gözünde eşsiz olduğu anlayışına götürür. Buna göre her dinin sahip olduğu dinsel hakikat sadece bu hakikati benimseyen ve onu yaşamaya çalışanlar için bir anlam ve öneme sahiptir. Ancak bu durum, sözü edilen dinsel hakikati benimsemeyenlerin ondan kesinlikle yararlanamayacakları veya onlar için herhangi bir anlam ifade etmediği anlamına gelmez. Çoğulculuğu savunanların bu argümanlarla kastettikleri şey, her dinsel geleneğin hakikatının kendi müntesiplerinin gözünde eşsiz

2 Hick, *An Interpretation of Religion*, ss. 14, 235-236.

3 John Hick, *Problems of Religious Pluralism*, London: Macmillan, 1988, s. 104.

bir anlama sahip olmasıdır. Çünkü biz her ne kadar diğer dinsel geleneklerin hakikat anlayışlarına açık olsak ve onlardan yararlanmaya çalışsak da onları kendi dini hakikatimiz dâhilinde değerlendireceğimizden, onlarla ilgili haksız beyanlarda bulunabilir veya yanlış sonuçlara varabiliriz. Çoğulcu din anlayışını benimseyenler, sadece dinsel çeşitliliği ve pek çok dinin değerini tasdik etmekle yetinmez aynı zamanda söz konusu bu farklı dinsel gelenekleri birbirleriyle diyalojik ilişkiye girmeye teşvik de ederler. Ayrıca dinsel çoğulculuk modeli savunucuları bu diyalojik ilişkinin gerçekleşmesi için tarafların, muhataplarını dinlemek ve onlardan bir şeyler öğrenme bilincinde olmaları gerektiğinin de altını çizerler. Onlara göre çoğulcu din anlayışı çerçevesinde gerçekleşecek olan diyalog sürecinde ötekenden öğrenmek kişinin kendi dinini terk edip ötekinin dinini benimsemesi değil, maneviyatının artması ve kendi inancında daha da derinleşmesi anlamına gelir. Bu çoğulcu din anlayışı, bizi, günümüz dünyasında maneviyatımızı artırmak için kendimizi sadece mensubu bulunduğumuz dinsel geleneğe ait kaynaklarla sınırlamak zorunda olmadığımız sonucuna da götürmektedir.⁴

Temel argümanlarını ana hatlarıyla ortaya koyduğumuz dinsel çoğulculuk modeli, özü itibarıyla, farklı dinsel geleneklerin taraftarlarının birbirleriyle ilişkilerinde radikal bir değişmeyi, yeni bir paradigmayı ifade etmektedir. Bu paradigma da tarihte görülenden farklı bir bakış açısını temsil eder. Bu çoğulcu paradigmaya göre ne bu ne şu dinsel gelenek, mezhep veya dünya görüşüne bu ne şu din veya mezhep ya da tarikat kurucusu Allah'a götüren yolun, diğer bir ifadeyle kurtuluşun yegâne vasıtasıdır. Çünkü kurtuluş, sadece Tanrı'dan gelmekte ve çeşitli varyasyonlarıyla her dinsel gelenekte veya inançta şöyle veya böyle bulunma imkânına sahip bir olgudur. Bu özelliğiyle çoğulcu model, kişinin dininin veya mezhebinin dünyadaki yerini ve diğer dinleri ve mezhepleri anlama noktasında yeni bir yaklaşımı temsil etmekte ve böylece de dışlayıcılık ve kapsayıcılıktan tümüyle ayrılmaktadır. Bu noktada şunu rahatlıkla ifade edebiliriz: İnançların, dinî duygu ve düşüncelerin hegemonik güç ve iktidar elde etmek için hoyratça kullanıldığı ve herkesin kendini seçilmiş, kutsanmış ve kurtulmuş veya diğer bir ifadeyle Tanrı tarafından kabul görmüş kişi olarak ilan ederek diğerini ötekileştirdiği günümüz dünyasında birbirimizle tanış olmalıyız. Birlikte barış ve huzur içinde yaşayabileceğimiz bir dünya inşa edebilmemiz ancak, sahip olduğumuz tekillik ve biriciklik iddialarını mutlakaştırmadan çoğulcu din algısıyla mümkün olabilir. Zira toplumlar tarihsel süreçte ürettikleri öteki algı ve imajlarını mutlakaştırarak dinî ve kültürel alanda öteki ile gerginlik alanları ve fay hatları inşa ederler. İşte dinî çoğulculuk üreten bu algı ve imajları tarihsel, sosyal

4 John Hick, *The Rainbow of Faiths*, London: SCM Press, 1995, s. 139. Söz konusu eser *İnançların Gökkuşaağı* adıyla Mahmut Aydın tarafından çevrilmiş ve Ankara Okulu yayını olarak 2002'de yayımlanmıştır.

ve kültürel şartların bir ürünü olarak görüp onların mutlaklığını sona erdirmek suretiyle toplumlar arasında gerginlik alanı olmasını ve kötüye kullanılmasını önler.⁵

Dinsel ve Kültürel Çeşitlilik: Kutsanması ya da Üstesinden Gelinmesi Gereken Bir Olgu mu?

Günümüz dünyasında dinsel ve kültürel çeşitliliğin/farklılığın övünülmesi ve yüceltilmesi gereken ulvi bir özellik olduğu yaygın bir kanaat olarak ifade edilmektedir. Hatta “farklılıklar içinde birlikte yaşamak” sloganıyla çeşitlilik ve farklılık Anadolu kültüründe kutsanan bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Acaba gerçekten dinsel ve kültürel çeşitlilik/farklılık övünülmesi veya kutsanması gereken olumlu bir özellik mi yoksa tam tersine ortadan kaldırılması gereken zararlı bir olgu mudur? Bu soruyu bir Müslüman olarak yanıtlamak gerekirse basitçe çoğulculuğun ve çeşitliliğin, Allah’ın takdir ettiği olgusal bir gerçeklik olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Nitekim yüce kitabımız Kur’an’a göre dünyada birden çok dinsel topluluğun bulunmasına izin veren bizzat Allah’ın kendisidir. Eğer Allah bunun tersini dilemiş olsaydı insanlığı tek bir ümmet/dinsel topluluk olarak yaratırdı. Bu fikir Kur’an’da birkaç defa altı çizilerek vurgulanmaktadır: “...Eğer Allah dileseydi hepinizi bir tek topluluk yapardı...”⁶; “Hem Rabbin dileseydi, bütün insanlığı bir tek ümmet yapardı...”⁷; “...Allah dileseydi şüphesiz hepinizi bir tek ümmet yapardı...”⁸; “Eğer Allah dileseydi onları tek bir ümmet yapardı...”⁹ İslam inancına göre insanlık tektir ve tek olarak da kalmaya devam edecektir. Ancak bu birlik farklılıklar ve çeşitlilikler içinde bir birliktir. Farklılık ve çeşitlilik ne insan toplumunun idealden ütopyaya dayanan bir tedrici değişiklikten dolayı ne de ilahi rehberliğin veya insan anlayışının olmasından dolayıdır. Dolayısıyla çeşitlilik ve farklılık kültürlerin, dillerin, ırkların ve yaşanılan çevrenin farklılığının bir sonucu olarak ortaya çıkan normal bir beşerî durumdur. Dahası Kur’an; dinî, etnik ve kültürel çeşitlilik ve farklılığın, insanların birbirlerini olduğu gibi kabul ederek aralarında sosyal birliktelikler oluşturması;¹⁰ iyi ve yararlı işlerde birbirleriyle yarışması için olduğunun¹¹ altını çizmektedir. Dinler, kültürler ve etnik kimlikler arasında kurulacak hoşgörü ve diyalog köprüleri ortaya çıkması muhtemel şiddet ve çatışmaların baştan bertaraf edilmesini sağlar. Kısaca Yüce Allah Kur’an’da dinsel, kültürel ve etnik çeşitlilik ve farklılığın bir tehdit ve güvensizlik için

5 Şevket Yavuz, “‘Öteki’ ile Beriki’ Arasındaki Salınımında Dinlerde Birlikte ve Beraber Yaşamının Teolojik ve Pratik İmkânı”, *Milel-Nihal*, 6/2, 2009, s. 35.

6 Maide, 5/48.

7 Hûd, 11/118.

8 Nahl, 16/93.

9 Şuarâ, 26/8.

10 Hucurat, 49/13.

11 Maide, 5/48.

değil, bir rahmet vasıtası olduğunu vurgulu bir şekilde bizlerin zihnine yerleştirmeye çalışarak bu duruma uygun davranmamızı bizden istemektedir.

Kur'an'ın çeşitlilik ve farklılığı tasdik etmesinden yola çıkarak onun hiçbir rezerv olmaksızın olduğu gibi kabul edilip kutsanması gereken bir şey olduğuna da hükmedilmemelidir. Çünkü etrafımıza baktığımızda hem yüceltilip kutsanması gereken hem de üstesinden gelinmesi gereken çeşitlilikler olduğunu görürüz. Örneğin ölümcül hastalıkların, silahların veya işkence yöntemlerinin çeşitliliği insanoğlu için gerekli olmadığı veya söz konusu çeşitliliklerin insanoğlunun huzur ve mutluluğunu temin noktasında yaşam kalitesine katkısı olmak bir yana ciddi zararı olduğu için istenilen ve kutlanılması gereken bir çeşitlilik değildir. Oysa örneğin tek bir çiçek değil de birbirinden farklı renge ve kokuya sahip pek çok farklı çiçeğin olması arzu edilen bir çeşitliliktir. Yine aynı şekilde hastalıklar için çeşitli tedavi yöntemlerinin geliştirilmesi de arzu edilen ve gerçekleştiğinde de insanoğlunun yaşam kalitesini artıran bir çeşitliliktir. Keza tek bir çeşit meyve değil de tat ve kokuları farklı pek çok çeşit meyvenin olması hem insanoğlunun damak tadını geliştireceğinden hem de ona farklı vitaminler sağlayarak daha sağlıklı olmasına yol açacağından hoşlanılan ve talep edilen bir çeşitliliktir. Bu ve buna benzer örneklerden yola çıkarak çeşitliliğin/farklılığın kendi başına iyi olmadığını, onun bir çeşit güçlendirici etkiye sahip bir faktör olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre kötü ve istenmeyen şeylerin çeşitliliği arzu edilmeyeni veya kötüyü daha kötü kılarken, iyi ve güzel şeylerin çeşitliliği de arzu edileni daha iyi ve daha güzel yapmaktadır.¹²

Çeşitliliğin/farklılığın mahiyetiyle ilgili bu bilgilerden sonra şimdi de dinsel ve kültürel çoğulculuğun yüceltilip kutsanması mı, yoksa üstesinden gelinmesi gereken bir olgu mu olduğu hususunu tartışmaya açmak istiyoruz. Ancak bundan önce belirli bir dinsel inanca veya kültüre ya da dünya görüşüne sahip kişilerin diğer dinleri, kültürleri veya dünya görüşlerini iyi mi yoksa kötü mü gördüğü konusunda ortada ciddi bir sorun olduğunu tespit etmemiz gerekmektedir. Çünkü insanlık tarihine baktığımızda tarihin her döneminde hâkim dinin, kültürün veya dünya görüşünün bağlıları kendi kabullerini mutlaklaştırarak diğer dinî inançları, kültürleri veya dünya görüşlerini üstesinden gelinmesi gereken unsurlar olarak görmüş ve bunun sonucu olarak da onları tarih sahnesinden silip atma eğilimi içinde olmuşlardır. “Öteki” ile birlikte barış içinde yaşamak için türlü modeller ve teoriler üretmeye çalıştığımız günümüz dünyasında bizim de böyle bir tutum içinde olup olmadığımızı şu soruyu kendi kendimize sorarak test edebiliriz: Bir an için dünyadaki tüm insanların kendi inançlarından, kültürlerinden veya dünya görüşlerinden vazgeçerek inancımızı, kültürümüzü veya dünya görüşümüzü benimsediğini hayal edelim ve kendimize böyle bir durumun hoşumuza

12 Perry Schmidt-Leukel, *Transformation by Integration: How Inter-faith Encounter Changes Christianity*, London: SCM Press, 2009, s. 30.

gidip gitmeyeceğini soralım. Yani tüm insanların bizimle aynı dini, kültürü veya dünya görüşünü paylaşması bizim gerçekten istediğimiz ideal bir durum mu yoksa kendimizi geliştirerek daha iyiye ve daha güzele ulaşmamızı engelleyen büyük bir kayıp mıdır? Eğer tüm insanların bizim dinsel inancımızı, kültürümüzü veya dünya görüşümüzü benimsemesini büyük bir zafer ve ideal bir durum olarak görürsek o zaman bu durum dinsel ve kültürel çeşitliliği takdir edilmesi ve kutlanması gereken değil, tolere edilen yani katlanılan, bundan dolayı da ilk fırsatta üstesinden gelinip yok edilmesi gereken bir olgu olarak gördüğümüz anlamına gelir. Yok eğer kendi dinsel geleneğimiz, kültürümüz veya dünya görüşümüz dışındaki dinlerin, kültürlerin veya dünya görüşlerinin ortadan kaldırılmasını yani çeşitliliğin yok edilmesini bizim için büyük bir kayıp olarak görüyorsak o zaman bu durum bizim dinsel ve kültürel çeşitliği gerçekten takdir ettiğimiz ve değerli gördüğümüz anlamına gelir.

Dinsel inanışların, kültürlerin, dünya görüşlerinin, yaşam tarzlarının ve etnik kimliklerin çoğulluğu ve çeşitliliği, toplumlarımızda yol açtığı sorunlardan dolayı çoğu kez istenmeyen bir olgu olarak görülse de aslında bu çeşitlilik günümüz dünyasında mevcut sorunların çözümü konusunda zengin bir kaynak olarak görülebilir. Çünkü monolitik ve tekdüze bir yaşam tarzı ve dünya görüşünün aksine dinamik ve sürekli gelişime açık bir dünya görüşü geliştirilmesini öngören çeşitlilik, toplumların sosyal ve siyasal gelişmesinin itici gücüdür. Zira çeşitlilik/farklılık sorunları farklı şekillerde algılama ve yorumlama yeteneğini geliştirerek onlara farklı çözümler üretilmesini sağlar. Yani çeşitlilik bir sorunla ilgili pek çok çözüm yolu önerdiğinden ilgili sorunun çözümünde bize alternatif çözüm yolları sunma imkânına sahiptir. Buna göre toplumların ilerlemesi, sahip oldukları farklılıkların ve çeşitliğin ortadan kaldırılmasına değil, muhafaza edilip avantaja dönüştürülmesine bağlıdır. Örneğin İslam tarihine baktığımızda ilk dönemlerden itibaren fethedilen bölgelerde yaşayan gayrimüslim halk ötekileştirilerek mevcut çeşitlilik yok edilmeye çalışılmamış, aksine gayrimüslimlerden üst düzey bürokrat, hekim ve bilim insanı olarak yararlanılma yoluna gidilmiş ve bu şekilde farklılıklar içinde birlikte yaşama kültürünün hâkim olduğu ve buna bağlı olarak da çeşitlilik ve farklılığın bir zenginlik olarak kabul edildiği çoğulcu bir İslam düşüncesi ve kültürü inşa edilmiştir. Yine bu bağlamda Abbasiler döneminde inşa edilmiş bir ilim merkezi olan Beytü'l-Hikme de farklı kültür ve geleneklerden istifade etmenin bir başka örneğini teşkil etmektedir. Zira bu süreçte çeşitli dillerden bir çok düşünürün eseri İslam dünyasına kazandırılmış, böylelikle pek çok İslam aliminin yetişmesine zemin teşkil eden kültürel bir zenginlik oluşturulmuştur. İslam dünyasında farklılık ve çeşitliliğe saygı gösterip bundan yararlanılmaya çalışıldığı dönemde Batı Hristiyan dünyasında ise “Kilise dışında kurtuluş yoktur” dogması çerçevesinde her türlü farklılık ve çeşitliliğin baskı altına alınıp yok edilmeye çalışıldığını görmekteyiz. Örneğin V. yüzyılın en önemli teologlarından olan Aziz Agustin the City of God adlı eserinde bırakalım Hristiyan olmayanları Hris-

tiyan olup da Katolik kilisesinin inanç öğretilerine bağlı olmayan heretik/sapkın olarak kabul edilenlerin tümünden yok edilmesi için üzerlerine ordular gönderilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Keza 1492'deki "reconquista hareketini" başarıya ulaştıran İspanya kralı Ferdinand ve kraliçe Elizabeth Endülüs'teki Müslüman hâkimiyetine son verince buradaki Müslüman ve Yahudilerden yararlanmak yerine onları ya ülkeyi terk etmeye ya da Hristiyan olmaya zorlamış; Müslüman, Yahudi ve Hristiyanların birlikte inşa ettikleri Endülüs'ün çok kültürlü ve çok inançlı yapısı tarumar edilmiştir.

Farklılık ve çeşitliliğin, farklı fikirlerin, dünya görüşlerinin, ilgilerin ve eylemelerin ortak bir noktada bir araya getirildiği uyumlu bir toplumsal yapı tesis edildiğinde faydalı olması mümkündür. Eğer bu mümkün olmayıp da bir toplumu oluşturan bireyler, gruplar farklılıklarını birbirleri aleyhine kullanırsa ve kendi farklılıklarını ve ayırt edici özelliklerini diğerlerinin farklılıklarını göz ardı edecek tarza ön plana çıkarırsa o zaman çeşitlilik toplumların ilerlemesi için bir avantaj olmayıp tam tersi gerilemesi ve çökmesine yol açan bir durum olur.

Farklılıklara karşı gerçek bir hoşgörü gösteren tek yaklaşım olduğundan, günümüz dünyasında inançlar ve kültürlerarası ilişkilerde çoğulcu bir bakış açısının benimsenmesi gerektiği ileri sürülmektedir. Bu argümanın haklı olup olmadığını veya ne derece rasyonel olduğunu ortaya koymak için diyalojik ilişkide gündeme gelen iki önemli kavram olan tolerans ve "onaylama" kavramlarının mahiyetlerini ana hatlarıyla ortaya koymak istiyoruz.

Tolerans

Batı kaynaklı tolerans ile Türkçe'de kullandığımız hoşgörü kavramlarının çağrışımları farklı gözükmesine ve birbirleriyle tam olarak örtüşmemelerine rağmen günümüzde bu kavramlar büyük ölçüde birbirlerinin yerine kullanıldıklarından biz de bu iki kavramı eş anlamlı olarak kabul ederek tolerans kavramının çözümlemesini yapacağız. Tolerans/hosgörü genel olarak yanlış olduğunu düşündüğümüz bir fikre ya da yaşam tarzına sabır ve tahammül göstermek veya katlanmak anlamına gelmektedir. Daha net bir ifadeyle tolerans katlanılması oldukça zor bir dünya görüşüyle, yaşam tarzıyla veya fikirle karşı karşıya kalındığında ona sabrederek tahammül göstermektir. Bu tanıma göre tolerans bir organizmanın, kendisinden ciddi bir zarar görmeden zehirli bir maddeyi ne kadar tolere edeceğine veya bir hastanın bağışıklık sisteminin ne dozajda bir ilacı tolere edebileceğine benzetilmektedir. Bu anlamıyla tolerans diyalojik ilişki içinde olduğumuz ya da birlikte yaşamak zorunda olduğumuz kişilerin inançlara, yaşam tarzlarına ve dünya görüşlerini onaylama veya kabullenme anlamına gelmemektedir. Aksine o, yanlış olduğunu kabul etmemize rağmen söz konusu inançların, yaşam tarzlarının ve dünya görüşlerine katlanarak yaşamalarına izin vermek demektir. Buna göre farklı bir

inancı, dünya görüşünü, yaşam tarzını veya fikri tolere etmek veya ona hoşgörü göstermek demek, onu paylaştığımız ve onayladığımız anlamına değil, yanlış veya hatalı olduğunu düşündüğümüz bir inanca, dünya görüşüne ve yaşam tarzına sahip insanların olduğu ve onlarla birlikte yaşamamız gerektiği gerçeğini kabul etmemiz anlamına gelmektedir. Onaylamadığımız bir inancı ya da yaşam tarzını benimseyen kişilerin olduğunu kabul etmek de söz konusu inanç ve yaşam tarzının varlığını sürdürmesine izin vermek demektir. Kısaca tolerans, toplumumuzda ve çevremizde karşı çıktığımız ve hiçbir şekilde onaylamadığımız inançlara, dünya görüşlerine ve yaşam tarzlarına sahip insanların olduğu gerçeğini kabul edip, bu insanların inançlarına, dünya görüşlerine ve yaşam tarzlarına tahammül ederek onların varlıklarını sürdürmelerine izin vermemiz gerektirdiği anlamına gelmektedir.¹³

Toleransın hangi durumlarda tercih edilmesi gerektiği şeklindeki soruya şu karşılıkları verebiliriz: (1) Dinî, kültürel veya etnik çeşitlilik nedeniyle gruplar arasında gerilim ve çatışma durumu ortaya çıkmaması için tolerans pragmatik bir araç yani ehven-i şer olarak devreye sokulmalı ve teşvik edilmelidir. Yani farklılıkların çatışmaya aracı yapıp toplumun huzurunun bozulmadan ve farklı grupların birlikte yaşayabilmelerinin yegane yolu en azından onların birbirlerine tahammül etmesi ve katlanmasıdır. Toleransın ehven-i şer olarak bu şekilde devreye sokulmasının farklı dinî, kültürel ve etnik kimliğe sahip kişilerin çatışmadan birlikte yaşamalarına katkı sağlayacağı muhakkaktır. Ancak bazı grupların diğerlerinden kıyas kabul etmez bir şekilde güçlü olduğu ve bu güçlü grupların hakikat tekelciliği yaptığı durumlarda ehven-i şer olarak devreye sokulan toleransın sağlıklı sonuç vermesi oldukça zor hatta mümkün görünmemektedir. Dahası etrafımıza baktığımızda pek çok dinî ve etnik grubun hatta bireyin sahip olduğu dinî veya ideolojik farklılıklardan dolayı sesi gür çıkan, dışlayıcı söylem kullanan ve daha da vahimi hakikat tekelciliği yapanlar tarafından nasıl baskı altına alınıp itibarsızlaştırılmaya hatta yok edilmeye çalışıldığıyla ilgili onlarca örnek bulmak mümkündür. Bu olumsuzluğun üstesinden gelebilmek için yapılması gereken farklı olan ötekinin inancının, dünya görüşünün veya yaşam tarzının doğru olup olmadığına bakmadan ortak beşerilik noktasından hareketle onun sahip olduğu inancı ve dünya görüşünü en az kendisinininkine kadar özgürce yaşama hakkı bulunduğu ve bireysel özerkliği olduğu gerçeğini kabul etmektir.

(2) Farklı dinî inanç veya dünya görüşüne sahip olanların aralarındaki uzlaştırılması mümkün olmayan farklılıklardan dolayı birbirlerini ötekileştirip yok etmeye girişmeleri hâlinde tolerans, ya muhatap da doğru ise veya onda da hakikat payı varsa

13 Bkz., T.M. Scanlon, "The Difficulty of Tolerance", David Heyd, ed., *Toleration: An Elusive Virtue*, Princeton: Princeton Univ. Press, s. 227; Schmidt-Leukel, *Transformation by Integration*, ss. 32-34; Kelly James Clark, "Belief and Tolerance: Friends, Not Enemies", *Global Dialogue*, 2/1, 2000, ss.11-20.

düşüncesinin devreye sokularak nihai yargının Kur'an'ın ifadesiyle kıyamet gününde Allah'a bırakılmasıdır. "(Ey farklı ümmetler!) Biz her biriniz için (temel inanç ve ahlak ilkeleri dışında zaman ve zemine göre değişen) farklı bir nizam ve düzen belirledik. Allah dileseydi hepinizi aynı nizam ve düzene bağlı kılardı. Ancak O, gönderdiği farklı şeriatlar ile sizi sınamayı diledi ve bu yüzden farklı ümmetler olsun istedi. Şu hâlde, hepiniz hayır işlerinde yarışmaya bakın. (Unutmayın ki) sonunda hepinizin hesap vermek üzere varacağı yer Allah'ın huzurudur. İşte o zaman Allah aranızda anlaşmazlığa düşmüş olduğunuz şeyleri size bildirecektir." (Maide, 5/48). Bu tarz bir toleransı İnciller'de Hz. İsa'ya nispet edilen buğday tarlasında buğdaylarla birlikte büyüyen delicelerin buğdaylara zarar vermemek veya diğer bir ifadeyle neyin delice neyin de buğday olduğu tam olarak bilinemeyeceğinden hasat gününe kadar koparılmaması tavsiyesinde bulunduğu "deliceler benzetmesi"nde de bulmaktayız.¹⁴ Buraya kadar ifade ettiklerimizi özetleyecek olursak, eğer toleransı orijinal anlamında alıp onu kabul edilip onaylanmayana tolerans olarak aldığımızda, taraflar arasında ortaya çıkması muhtemel çatışma ve şiddet karşısında ve taraflar arasında kimin iyi kimin kötü ya da kimin haklı kimin haksız olduğunun belirlenmesi noktasında kötünün iyisi olarak toleransın devreye sokulması teşvik edilmeli hatta desteklenmelidir.

Toleransla ilgili buraya kadar yaptığımız bu izahlar kabul edilip onaylayamayacağımız her şeyi tolere edebileceğimiz anlamında algılanmamalıdır. Çünkü ister bireysel ister kitlesel olsun hiçbir şekilde tolere edilemeyecek derece kötü ve zararlı dünya görüşleri, inançlar, tutum ve davranış tarzları her zaman var olmuş, olmaya da devam etmektedir. Örneğin, intihar etmek suretiyle müntesiplerini yaşamlarından vazgeçmeye davet eden Satanizm, Halkın Mabedi gibi Yeni Dinî Hareketlerin; Filistin bölgesini kendilerine yurt edinmek için her gün yüzlerce masum sivil Filistinliyi katleden İsrail hükümetinin uygulamalarının; DAESH/İŞİD, Boko Haram veya Eş-Şebab gibi sözde cihat ettiğini iddia ederek masum insanları hunharca katleden örgütlerin eylemlerinin tolere edilmesi yani bunlara sabır gösterilip katlanılması söz konusu değildir.

14 "İsa onlara başka bir benzetme anlattı: Göklerin Egemenliği, tarlasına iyi tohum eken adama benzer dedi. Herkes uyurken, adamın düşmanı geldi, buğdayın arasına delice ekip gitti. Ekin gelişip başak salınca, deliceler de görüldü. Mal sahibinin köleleri gelip ona şöyle dediler: 'Efendimiz, sen tarlana iyi tohum ekmedin mi? Bu deliceler nereden çıktı?' Mal sahibi, 'Bunu bir düşman yapmıştır' dedi. Gidip deliceleri toplamamızı ister misin?' diye sordu köleler. Hayır' dedi adam. 'Deliceleri toplarken belki buğdayı da sökersiniz. Bırakın biçim vaktine dek birlikte büyüsünler. Biçim vakti orakçılara, önce deliceleri toplayın, yakmak için demet yapın. Buğdayı ise toplayıp ambarıma koyun.'" (Matta, 13:24-29).

Onaylama

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

Bu aşamaya geldiğimizde bir şekilde ötekinin dinî inancının üstesinden gelme şeklindeki anlayış ile bu anlayıştan ortaya çıkan herkesin bizim sahip olduğumuz inancı mutlaka benimsemesi gerektiği şeklindeki anlayışı artık bir kenara bırakma noktasına gelebiliriz. Bunu yapınca da diyalog sürecini, ötekini kendimiz gibi yapma değil de karşılıklı olarak gelişme ve zenginleşme vasıtası olarak görmeye başlarız. Netice olarak da öteki diye nitelendirdiğimiz bizim dışımızdakileri olduğu gibi kabul edip takdir etme onları anlamayı, onlara değer vermeyi, onlarla birlikte dünyadaki varoluşsal anlamımızı keşfetmeyi başarabilir; birlikte yaşanabilir daha iyi bir dünya oluşturabiliriz.¹⁵

Dinî ve kültürel çeşitlilik insanlığın kendi farklılığının bir yansıması olarak anlaşıldığı müddetçe onaylanıp takdir edilmesi gereken olgusal bir gerçekliktir. Çünkü bu çeşitlilik yukarıda da ifade ettiğimiz üzere hem Allah'ın takdiridir hem de insan ırkının, dilinin ve sosyo-kültürel şartlarının çeşitliliğiyle alakalı bir durumdur. Çeşitlilik ve farklılığı insanoğlunun kendini ait hissettiği ve keşfetmeye çalıştığı Mutlak Hakikatin farklı yolları olarak anladığımızda ötekiyle ilgili özgün bir değerlendirme yapabilmeye şansına sahip oluruz. Buna göre keşfedilmeye çalışılan Mutlak Hakikat ile ilgili farklı tasavvurlar ve nosyonlar aslında aynı hakikate işaret etmektedir. Çünkü söz konusu keşif her ne kadar farklı tecrübe şekilleri ve farklı yollarla da olsa aslında aynı hakikatten bahsetmektedir. İşte tam da bu nedenden dolayı farklı dinî geleneklerin veya aynı dinî gelenek bünyesindeki farklı mezhep ve grupların karşılıklı öğrenme bağlamında birbirinden yararlanması hem kendilerini geliştirmelerine yol açar hem de yaşanabilir daha iyi bir ortam oluşturmaya katkı sağlar.

Öteki ile ilişkide en azından toleransla başlayan süreç, onaylayıp takdir etmeyle son bulabilir. Yani bir bakıma dışlayıcılıkla başlayan diyalojik ilişki süreci, kapsayıcılığa ve oradan da süreçte yaşanan karşılıklı öğrenme ve gelişmeye paralel olarak çoğulculuğa

15 Yavuz, "Öteki" ile Beriki' Arasındaki Salınımında Dinlerde Birlikte ve Beraber Yaşamanın Teolojik ve Pratik İmkânı", s. 41

evrilir. Dışlayıcılık, diğer dinlerin kurtarıcı gücünü kısıtlarken, kapsayıcılık diğer dinlerde hakikatin kısmi de olsa yansımaları bulunduğunu onaylar. Çoğulculuk ise kapsayıcılığın ötesine geçerek kendi dininden farklı bile olsa diğer dinî geleneği tasdik eder. Zira çoğulcu din anlayışına göre hakikat söz konusu olduğunda diğer dinî gelenekler, mezhepler veya dünya görüşleri de en az kişinin kendi inancı veya mezhebi kadar sahit, kurtarıcı ve özgürleştiricidir. Bundan dolayı onlar da kurtuluşun veya diğer bir ifadeyle Allah tarafından kabul edilebilir olmanın nihai kaynağı olan bu en üst hakikatle aynı şekilde olmasa da farklı yollarla bağlantılıdır.

Sonuç

Tolerans ve onaylama kavramlarının ifade ettiğimiz bu genel mahiyetlerini dikkate aldığımızda dinsel çoğulculuk modelinin muhatabın inancını ve yaşam tarzını tolere etme değil, onu farklı fakat eşit derecede geçerli bir kurtuluş yolu olarak onaylamayı ifade ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Buna göre tolerans dışlayıcı ve kapsayıcı bir yaklaşımı ifade ederken onaylama ve tasdik de çoğulcu yaklaşımı çağrıştırmaktadır. Ancak burada şu noktanın da altını çizmekte fayda görüyoruz. Çoğulcu bakış açısı diyalog sürecinde muhatabın inancının veya dünya görüşünün eşit derecede geçerli kurtuluş yolu olarak görülmesini gerektirdiği için inanan açısından ciddi bir sorun teşkil etmektedir. Zira eğer muhatabın inancı benim inancım kadar doğru ve geçerli ise o zaman benim söz konusu inançta olmamın artık bir anlamı kalmamaktadır. Bundan dolayı muhatabın inancını mutlak anlamda doğru kabul etmeyi öngören bir çoğulculuk yerine söz konusu inancın da doğru olabileceği ve taraftarını kurtuluşa ulaştırabileceği şeklindeki kısmi bir çoğulculuğun farklı dinsel gelenek müntesiplerinin aralarındaki diyalojik ilişkiyi geliştirmede daha faydalı olacağı kanaatindeyiz. Çünkü bu kısmi çoğulculuk bir taraftan kişinin kendi inancını mutlak doğru olarak kabul etmesini öngörürken, diğer taraftan muhatabın inancının da doğru olabileceği ihtimalini kabul etmeyi gerektirmek suretiyle söz konusu inanca hem yaşama hakkı vermekte hem de ondan faydalanılarak gelişebilmeye kapı aralamaktadır.¹⁶

Dinsel çoğulculuk, olduğu gibi kabul etmek ve anlamaya çalışmak anlamında öteki ile aktif bir ilişki içinde olmayı gerektirmektedir. Tolerans veya hoşgörüde bu aktif ilişki söz konusu değildir. Dahası dinî çoğulculuk tarafların birbirleriyle ilgili bilgisizliklerini de gidermelerini onlardan talep eder. Bilindiği üzere geçmişte olduğu gibi günümüzde de dinsel ve kültürel farklılıklar toplumlar arasındaki köprüleri yıkmak için manipüle edilebilmektedir. Böyle bir ortamda dinsel farklılıkları kabul etme ve anlamaya çalışma

16 Tolerans ve onaylama/takdir terimleriyle ilgili bkz., Schmidt Leukel, *Transformation by Integration*, ss. 25-27.

birbirimizle karşılıklı anlayış, saygı ve bilgilenmeye dayalı diyalojik ilişki kurmamızı gerektirmektedir. Dinsel çoğulculuk farklı dinsel arkaplana sahip kişilerin yaşanabilir daha iyi bir dünya oluşturma yolunda demokratik ve sosyal çoğulculuğun hâkim olduğu bir düzen oluşturma yolunda oldukça yapıcı bir işleve sahiptir. Çünkü dinî çoğulculuk bir taraftan tarafların birbirlerinin farklılıklarına saygı göstermeyi onlardan talep ederken; diğer taraftan farklılıkların üstünlük, kavga ve çekişme aracı değil de daha iyiye ve güzele ulaşma yolunda birbirleriyle yarış içinde olmayı aracı olarak kullanılmasını öngörmektedir.

Dinsel çoğulculuk modeliyle ilgili birtakım ilkeler ararken karşımıza çıkan en önemli sorun; bir inanç/din mensuplarının diğer dinlerin müntesiplerini kurtuluşa ulaştırma noktasında manevi bir değere sahip olduğu fikrini kabul edip edemeyecekleri hususudur. Bu soruya verilecek yanıtın farklı din mensuplarının birbiriyle ilişkilerindeki samimiyeti ortaya koyacağı muhakkaktır. Dahası inandığımız İlahî Varlığa alternatif yanıtların da olabileceğini kabule hazır olma; öteki ile olan sosyal, siyasal ve kültürel ilişkilerimizde de benzer bir çeşitliliğin olabileceğine bizi hazırlayacağı muhakkaktır.

Dinsel çoğulculuk, rakip dinsel geleneklerin de kurtarıcı bir hakikate dolayısıyla da bir değere sahip olduğunu öngörmektedir. Bununla birlikte bir dinsel gelenek için temel olan inanç ve değerlerin benzer diğer inanç ve değerlerle çelişmesi oldukça doğaldır. Eğer bu çelişen veya çelişik gibi görünen dinsel öğretiler siyasi alanda gerekli hikmet ve özenle ele alınıp izah edilmezse o zaman onların din mensupları arasında çatışma ve şiddete yol açması oldukça muhtemeldir.

Diyalog sürecinin nasıl olması gerektiğiyle ilgili bu temel izahtan sonra şimdi de dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk bakış açılarına göre diğer din mensuplarıyla diyalogdan nasıl bir sonuç beklendiği üzerinde birkaç söz söyleyelim. Dışlayıcı bakış açısına sahip olan diyalog muhatapları diyaloga muhatabından bir şeyler öğrenmek için değil, ona bir şeyler öğretmek için gireceğinden devamlı olarak muhatabına bir şeyleri dikte etmeye çalışan kişi konumunda olacaktır. Çünkü bu bakış açısına sahip olan kişiye göre muhatabının dinsel geleneğinde veya inancında kişiyi kurtuluşa götürecektir bir hakikat olmadığından yapılması gereken şey, sahip olduğu kurtarıcı hakikati ona sunarak ve bu hakikati benimseterek kurtuluşa ulaşmasını sağlamaktır.

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

Çoğulcu bakış açısına sahip olan kişi ise, hakikatin sadece kendi inancının tekelinde olmadığına inandığından diyalog sürecinde muhatabının inancının da kendi inancı gibi kişiyi kurtarıcı bir özelliğe sahip olup olmadığı yani bağlılarını Aşkın Varlığın bilincine vardırarak O'nun iradesine uygun kişiler olarak yetiştirme özelliğine sahip olup olmadığını keşfetmeye açık olmaya çalışır. Kısaca çoğulcu dünya görüşüne sahip olan kişi diyalog sürecinde muhatabına kendi inancını empoze ederek onu sahip olduğu inancı terk edip kendi inancına geçmeye zorlamaz. Aksine onunla karşılıklı olarak inançlarını ve bu inançların gerektirdiği yaşam tarzlarını paylaşarak hep birlikte değişip dönüşmeye ve bu şekilde daha iyi birey olmaya çalışır. Dahası dinî çoğulculuk ve bunun doğal sonucu olan "ötekini" olduğu gibi kabul etme seçilmiş, kurtulmuş, Mutlak Hakikati keşfetmiş bir ben tasavvurunu değil, ahlaki tefekkür ve fiilleriyle felahı arayan bir 'biz içinde ben' ve 'ben içinde biz' anlayışının egemen olmasını öngörür.¹⁷

Bu açıklamalardan görüleceği üzere dışlayıcı ve kapsayıcı bakış açısına sahip olanlar *apriori* olarak kendi inançlarının tüm hakikate sahip olduğu yönünde dışlayıcı bir anlayışı benimsediklerinden dolayı diyalog sürecinde devamlı olarak muhataplarına bir şeyler öğretmeye çalışır ve hiçbir şekilde muhataplarının inançlarından bir şeyler öğrenme eğilimi içinde olmazlar. Çünkü onlar diyalogu kendilerini geliştirmek değil, inançlarını yayma aracı olarak görürler. Çoğulcu bakış açısına sahip olanlar ise diyalog sürecinde kendi inancını *apriori* olarak muhatabının inancından üstün görmez. Bundan dolayı diyalog sürecinde muhatabına bir şeyler öğretme kadar ondan da bir şeyler öğrenmeye açık olur ve bu anlayış çerçevesinde diyalogu hakikat hakkında daha fazla bilgi sahibi, daha iyi insan olma ve yaşanabilir daha iyi bir dünya tesis etmede bir araç olarak görürler.

Sonuç olarak Allah'ın hepimizi tek bir özden (*nefsi vahideden*) yaratması¹⁸ gerçeğinden ve Yunus Emre'nin de bu gerçeğe istinaden dillendirdiği "Yaratılanı hoş gör Yaradandan ötürü" ilkesinden hareketle eğer ötekini olduğu gibi onaylayamıyorsak en azından ona katlanmak ve tahammül etmek anlamında ona karşı tolerans göstermeliyiz. Çünkü ötekini incitmek ve ona hayat hakkı vermek demek olan tolerans aynı zaman da ötekinin de bizi incitmemesi ve bize hayat hakkı vermesi demektir.

OTURUM BAŞKANI – Evet, Mahmut Hoca'ya teşekkür ediyoruz.

Şimdi, son tebliğimiz Doç. Dr. Halil Aydınalp Hocamızın. Buyurun.

17 Yavuz, "Öteki" ile Beriki' Arasındaki Salınımında Dinlerde Birlikte ve Beraber Yaşamının Teolojik ve Pratik İmkânı", s. 41

18 Nisa, 4/1.

BİRLİKTE YAŞAMA HUKUKUNUN SOSYOLOJİK TEMELLERİ

Doç. Dr. Halil AYDINALP

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Giriş

Toplumlar, birlikte yaşamının kurallarını, tarihî tecrübelerden süzülüp gelen normlar etrafında gerçekleştirir. Dinî ya da kültürel anlam ve sembollerin meydana getirdiği normlar etrafında kenetlenme, sosyal bütünleşme için mecburi, fakat yeterli değildir. Toplumun işlevsel bir bütün olabilmesi için, aynı zamanda iş, görev, yetki, sorumluluk ve özgürlük açısından da birbirini tamamlaması beklenir. Normlar ve görevlerin birbirini tamamlamadığı toplumlarda kural dışı davranışlar sosyal hayatı tehdit eder. Günümüzde sanayileşme, şehirleşme, akılcılaşıma, bireyselleşme ve sekülerleşme süreçlerinin birbirini tetiklediği çağdaş varlık alanı, bünyesinde barındırdığı parçalayıcı/ayrıştırıcı/yalnızlaştırıcı negatif tesirlerle sosyal hayatın akışını zedelemektedir. Normlar bağlayıcılığını ve caydırıcılığını kaybettiğinde, toplumun iş ve görev olarak birbirini tamamlaması da zorlaşmakta; değişim ve uyum çok daha sancılı bir hâl almaktadır. Tebliğimiz, böyle bir sosyal bağlam içinde, birlikte var olmanın sosyolojik temellerini ele almaya çalışacaktır.

Birlikte yaşama hukuku, sosyolojide, özellikle sosyal bütünleşme teorileri etrafında merkezleşen açıklama ve tartışmalara tekabül eder. Birlikte yaşama denildiğinde, başta İşlevselcilik olmak üzere, Eleştirel Teori'nin, Sembolik Etkileşimcilik ve Aksiyonalizm'in bu konuda söyleyecek sözleri vardır. Bu çerçevede, tebliğimiz, birlikte yaşamının sosyolojik temellerini üç temel açıklama seviyesinde ele almaya çalışacaktır. Birinci seviyede, işlevselci bakış açısıyla, içtimai tesanüdün anlam ve işlevlerine dikkat çekecek “normatif”, “fonksiyonel” ve “mecburi” sosyal bütünleşme eğilimleri üzerinde durulacaktır. İkinci seviyede, toplumsal bütünleşmenin “ekonomik politigi” ele alınacaktır. İktisadi temelde sınıfsal farklılıkların artması, sosyal tabakalar arasındaki uçurumun derinleşmesi,

sosyal hareketliliğin azalması modern toplumlarda birlikte yaşama hukuku açısından riskler barındırmaktadır. Sınıfsal keskinliğin artması sosyal adalete olan güveni zedelemekte, sosyal adalete olan güven zayıfladığında ise birlikte yaşama hukuku fazla teorik hâle gelebilmektedir. Bunun panzehiri, sermayenin tabana yayılması, farklı hayatlar arasındaki uçurumların azalması, orta tabakalaşmanın artmasıdır. Üçüncü seviyede ise, birlikte yaşamanın ferde/aktöre mahsus özellikleri üzerinde durulacaktır. Sosyal düzen tamamlanmış bir yapı olmayıp, aksine sürekli oluş hâlinindedir. Bu oluşu üreten ise bireylerin anlamlı davranışlarıdır. Anlamın izafi ve yoruma açık olması sosyal bütünleşmeyi zedeleyebilecek mahiyettedir. İnsanın davranışlarını üreten bilinç ve anlam dünyasıdır. Bilinç ve anlam dünyası ise süreç içinde öğrenilen/içselleştirilen semboller ve kavramlar tarafından şekillendirilir. Bu noktada birbiriyle irtibatlı iki problem ortaya çıkmaktadır. Semboller ve kavramların farklılaşması anlama ve açıklama farklılaşmasını da beraberinde getirerek zihinleri karmaşıktırır. Diğer taraftan, kavram ve semboller sosyalleşme sürecindeki tercihlerle şekillenmektedir. Temelde aile, eğitim, kültür ve iletişim araçları üzerinden öne çıkarılan tercihler arasındaki uyumsuzluk birlikte yaşamının kimyasını bozabilmektedir. Burada kavram, sembol ve değerleri üretme kadar, bunların öğrenildiği sosyalleşme süreçleri de önem kazanmaktadır. Yine kavram, sembol ve değerlere dayalı geliştirilen sosyal davranışları doğru anlama kadar, bu kavram ve değerlerden hareketle kurulan münasebet ve iletişimin olgunluğu da birlikte yaşamının asgari koşullarını etkilemektedir.

Sosyal bütünleşme, aralarında bulunan sosyal ve kültürel mesafelere rağmen, çatışma ve rekabetleri sosyal hayatı bozmayacak bir seviyede tutarak, toplumu meydana getiren fertlerin, grupların, sınıfların, tabakaların, kurumların iş ve görev olarak birbirlerini tamamlamaları, norm ve değer olarak kaynaşmaları sürecidir. Bütünleşme ve çatışma toplumda bir madalyonun iki yüzüdür. Bütünleşme bütün fertlerin uyma davranışı göstermesi anlamında mutlak bir süreç değildir. Çatışma ve rekabet kural ve araçları kullanılarak toplumlar bütünleşirler. Bu kural ve araçları üretemeyen ya da gereği işletemeyen toplumlarda çatışma ve rekabet süreci bütünleşmeyi ihlal ve ifsat ederek sosyal çözülmeye sebep olabilir. Sosyolojik olarak, bütünleşme her zaman çatışmanın tersi olmayıp aslında birbirini tamamlayan dinamik sürecin genelini ifade eder. Bu anlamda, sosyal bütünleşme çatışma ve rekabet sürecinin varlığı ve hayatı bozmayacak bir seviyede tutulma kabiliyeti; birbiriyle çelişen kuvvetlerin dengesini sağlayacak kültürel araçların üretilmesi ve müşterek normlar sisteminin toplumda müesses hâle gelmesidir.

Sosyal bütünleşmeyi doğrudan ya da dolaylı olarak etkileyen faktörler vardır.¹ Coğrafi şartlar ve fiziki yakınlık, ulaşım ve iletişim kanalları, sosyal münasebet telakki-

1 Sıraladığımız faktörlerle karşılaştır: Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji*, Savaş Yayınları, 9. Baskı, Ankara 1984, s.198; Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, s. 312.

leri, nüfusun nicel ve nitel yapısı, etnik, dinî ve kültürel homojenlik, sosyal sınıflar arası uçurum, sosyal tabakalar arası mesafe, dışardan ya da içerden kültürel etkileşim, ortak menfaat ve idealler zemininde eğitim, ortalama ve benzer telakkiler oluşturacak din eğitimi sistemi, alt ve karşıt kültürleri ana kültürle bütünleştirecek sosyal ve kültürel araçlar, gayr-i resmî normların bütünleştirmedeği durumlarda resmî hukuka olan güven, toplum ve devlet sisteminin işleyişinde adalet ve hak duygusunun genel anlayış hâline gelmesi, otorite ve güvenlik zafiyetine dayalı boşlukların alternatifler tarafından doldurulması, dün, bugün ve yarının bir bütün olarak görülüp kapsayıcı ve gerçekçi bir değişim vizyonu oluşturabilme, toparlayıcı, bağlayıcı ve sürükleyici liderler yetiştirme bir toplumun bütünleşme eğilimlerine gerçek rengini verecektir.

Diğer taraftan, sosyal bütünleşme toplumda farklı düzeylerde görülebilir. Bütün fertler, gruplar ve kurumlar aynı düzeyde bütünleşme davranışı göstermezler. Bütünleşme seviyesi yüksek, orta, kısmi, az ya da çok az olabilir.² Yüksek, orta ve kısmi bütünleşme eğilimleri gösterenler bir toplumun çoğunluğu ise o toplum bütünleşmiş demektir. Az, çok az ya da hiç bütünleşmemiş olanlar küçük bir grup ve kimlik oldukları müddetçe toplumsal bütünleşmeye zarar vermezler; çoğunluk arasında süreç içinde uyma davranışı geliştirirler ya da buna mecbur kalırlar. Demokratik toplumlarda bütünleşme eğilimi göstermeyenler sivil siyaset araçlarını kullanarak kendilerini ifade etmeye çalışırlar. Devlet ve birey arasında sivil toplum, ara yollar ve çözümler üretme mekanizması olarak devleti bireye, bireyi devlete yaklaştırır; bir anlamda ortak menfaatler, doğru iletişim ve uzlaşma zemini oluşturur. Burada yine bütünleşme açısından problem yoktur. Fakat meşru yollar ve sivil siyaset araçlarının dışında eğer şiddet unsuru varsa, özellikle bu şiddet sivilleri de kapsayacak şekilde genişletilmişse, içtimai hayat ve kamu düzeni doğrudan tehdit ediliyorsa, normal iletişim kanalları bırakılarak, genelde caydırma araçları devreye girer. Bu noktada, tarafların birbirine şiddet uygulamasının önüne geçilir, yasal şiddet kullanma hakkına sahip mekanizmalar araya girer. Ahenk ve tesanüt her zaman kendiliğinden gerçekleşmemekte, “bütünleştirme” şeklinde de cereyan edebilmektedir.

Sosyal bütünleşme açısından burada anlaşılması gereken bir konu da hâkim kültürle alt ve karşı kültürler arasındaki ilişkidir. Sosyolojide karşıt/karşı kültür, hâkim kültür ve alt kültür alanlarına göre kendi anlamını kazanır. Toplumda genel kabul görmüş, normatif ve işlevsel bütünleşme kaynağı olabilmeyi başarmış; aynı zamanda gündelik pratiklerin meşruiyet zemini olan müşterek kültürel yapı hâkim kültürü ifade eder. Hâkim kültürel normları tehdit etmeyen, ana kültüre zenginlik katan kültürel farklılıklar bu

2 Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji*, Savaş Yayınları, 9. baskı, Ankara 1984, s.192.

anlamda alt kültür olarak ifade edilir. Bir bakıma hâkim kültür, alt kültür elemanlarının tarihi süreç içinde ahenkli bir bütün hâline gelmesidir.

Dolayısıyla yaş, meslek, bölge gibi temel sosyolojik değişkenler veya moda algısı, sosyal cinsiyet tercihleri gibi egemen kültür içinde, yörelere ve toplumsal kategorilere göre değişen alt yaşam tarzlarının bulunması normal ve kaçınılmaz bir toplumsal gerçekliktir. Karşı kültür ise toplumda hâkim kültürel değerlerle doğrudan karşıtlık içinde olma, kolektif şuuru meydana getiren ve çoğunluk tarafından paylaşılan değer, norm, inanç, davranış ve sembollerini reddetme hâlidir.³ Burada dikkat çeken husus, alt kültürün hâkim kültürden tam bir kopmayı değil, hâkim kültürün temelini ve yapısını bozmayacak şekilde kısmi bir farklılaşmayı ifade etmesidir. Karşı kültür ise, hâkim kültürün belirli özelliklerini tümüyle reddeden ve hâkim kültürle çatışmaya giren kültürdür. Dolayısıyla alt kültürler hâkim kültür yanında tabii bir durum arz ederken, karşı kültürler doku uyumsuzluğu ve kuralsızlık hâlini ifade ederler.⁴ Robertson ise karşı kültürü alt kültürlerden türeyen bir yapı olarak sunar. Ona göre karşı kültür, hâkim kültüre değer, norm ve hayat biçimi olarak esaslı bir şekilde meydan okuyan bir alt kültür unsurudur. Burada egemen kültürün büyük değer verdiği ve gurur duyduğu en önemli normları ihlal ve ret söz konusudur. Bununla birlikte yine Robertson bunların ilerleyen dönemlerde hâkim kültür içinde eridiğini, sosyalleşme sürecinin ilerleyen safhalarında anlamını yitirdiğini de vurgulamaktadır.⁵

Hâkim kültürün, alt ve karşı kültürlerle homojen bir yapı oluşturmadığı toplumlarda sosyal bütünleşme nihai anlamda yazılı hukuk kurallarıyla sağlanmaktadır. Çok kültürlülük bu toplumlarda siyasal ve hukuki bir çerçeve de kazanmaktadır. Dinî, dili, etnisitesi, tarihi, kültürü ve gelecek vizyonu farklı “yamalı bohça” toplumlarında sadece vatandaşlık ödev ve haklarıyla toplum birbirine yaklaşmaktadır. Bu toplumlarda çok kültürlülük geçerli, anlamlı ve bütünleştirici bir politikadır. Anılan unsurlar açısından

3 Bozkurt, Veysel, *Değişen Dünyada Sosyoloji*, Ekin Yayınları, Bursa 2011, s.105.

4 Arslantürk, Zeki-Amman, Tayfun, *Sosyoloji*, İFAV Yayınları, İstanbul 1999, s. 207-208. Bu konuda Bostancı özetle şu ifadeleri kullanır: Alt kültür unsurları kendilerini önemli ölçüde üst kültürün paydası olarak görürler. Diğer kültür elemanlarıyla farklılıkları bir çatışma ve uyumsuzluk hâline dönüşmez. Alt kültür elemanlarında özerklik ve farklılıklarını tırmandırma söz konusu değildir. Genel toplumsal düzene ilişkin bir meşruiyet kaybı yoktur ve olduğu zamanlarda da bunun telafi edilebileceğine dair kanaat egemendir. Karşı kültür ise hâkim kültürel değerleri reddeder, alternatif bir kültürel sistem takdim etme ideali ve çabasında olur. Hippi kültürü, 68 kuşağının sömürü karşıtı duruşu, kadını ve aileyi özgürleştirme çabaları, komünal hayatı ideal edinme, medeniyet ve teknolojiyi reddederek doğayla birlikte yaşamı öne çıkarma, tıba karşı alternatif tıp, eğitime karşı alternatif eğitim arayışları Bostancı tarafından karşı kültür unsurları olarak sıralanır. Bostancı, Naci, “Kültür ve Toplum”, *Sosyolojiye Giriş*, İhsan Sezal, Martı Yayınları, 2. Baskı, 2003, s.121.

5 Robertson, Ian, *Sociology*, Worth Publishers, 3rd. Edition, New York 1987, s. 77.

homojen, zaten hâkim kültür etrafında mana birlikteliği oluşturmuş toplumlarda, alt ve karşıt kültürleri hâkim kültürle rekabete sokacak birçok kültürlülük politikası, bütünleşmeden ziyade çatışmaya, kaynaşmadan çok parçalanmaya hizmet edebilir.⁶ Toplumsal ya da politik, bütünleşme stratejileri, cemiyetlerin kendi tarihi ve sosyal koşullarının ürettiği gerçekliklere uygun değilse, genelde bütünleşme sıkıntılıdır. Küresel dünyadan kopuş veya evrensel değerlere sırt çevirme uygun olmadığı gibi olası da değil; fakat yanlış araçlarla doğru aramanın, hatalı genellemelerin ya da eksik bir üniversalliğin bütünleşme eğilimleri karşısında daima riskler barındırdığı da açıktır. Sosyal bütünleşmeyle ilgili temel bir perspektif sunduktan sonra, bütünleşmenin çeşitli biçimleri üzerinden çözümlememizi devam ettirebiliriz.

Normatif Bütünleşme

Normatif bütünleşme, toplumsal kurallar etrafından birlik oluşturma ve kenetlenmeyi ifade eder. Mekânda birlik sosyal bütünleşme için yeterli değildir. Aynı coğrafyayı paylaşan insanlar arasında çatışmayı asgari, bütünleşmeyi azami seviyede tutmak ortak toplumsal normlar oluşturmaya gerektirir. Normlar hem ortak anlam, sembol ve kurumlar meydana getirerek, hem aynı, benzer ya da yakın gaye ve ideal birliği oluşturarak, hem uyulması gereken sınırları tayin ederek, hem de sınırları ihlal edenleri caydırarak fertlerin bütünleşmesine katkı sağlar. Temel sosyal normlar olan din, ahlak, hukuk, örf, âdet, gelenek ve moda kuralları üzerinde oluşturulacak mutabakatın niteliği normatif bütünleşmenin derecesini belirlerken, aynı zamanda, sosyal bütünleşme, resmî ve gayri resmî normlar arasındaki uyumun mahiyetine göre de değişmektedir. Burada normlar etrafında bütünleşmenin her zaman mutlak değil, itibari ve değişken olduğu da ifade edilmelidir. Bu manada, normların, rekabet ve çatışma sürecini, hayatın akışını ihlal etmeyecek bir seviyede tutması beklenir.

Toplumsal normlar üzerinde mutabakatın derecesi, toplumun büyüklüğüne, karmaşıklığına ve homojenliğine göre değişmekte, farklılaşmanın az olduğu homojen toplumlarda normatif bütünleşme gayri resmî normlar üzerinden sağlanmakta, toplumsal iş bölümü ve farklılık arttıkça resmî kurallar devreye girmektedir. Geleneksel özellikler gösteren toplumlarda din, örf, âdet, gelenek, töre gibi normlar bütünleşmenin motoru olurken, sanayileşmenin, şehirleşmenin, akılcılığın, bireyselliğin, dünyevileşmenin arttığı modern toplumlarda, gayri resmî kurallar da büyük etkilere sahip olmakla birlikte, hukuk kuralları öne çıkmaktadır. Yatay olarak genişleyen, nicelik olarak artan, nitelik olarak farklılaşan bir toplumda normatif bütünleşmeyi engelleyen temel hususiyetlerden birisi fertlerin ve grupların farklı değer yargılarından hareket etmeleridir. İnsan ve hayat karşısında dinin değer yargısı günah ve sevap, pozitif bilimin değer yargısı doğru

6 Erkal, Mustafa, *Sosyoloji*, Der Yayınları, 9. baskı, İstanbul 1999, s. 263.

ve yanlış, ahlakın değer yargısı iyi ve kötü, hukukun değer yargısı kanuni ve kanun dışı, sanatın değer yargısı güzel ve çirkindir. Bu değer yargılarının tümünün aynı ya da benzer bir kültür ve anlayış meydana getirdiği toplumlarda normatif uyum hâli ortaya çıkarırken; farklı değer yargıları arasında karşıtlık ve çatışma arttıkça normatif uyumsuzluk da tırmanmaktadır.

Diğer taraftan bir alana ait değer yargıları diğer alana veya alanlara ait değer yargılarının tümünü ihya değil de, ihmal, inkâr ya da tehdit ettiğinde yine normatif uyumsuzluk baş göstermektedir. Bu anlamda, normatif bütünleşme farklı değer yargılarının uyumu ve ahengidir. Bu uyum sağlanamadığında, ahenk ve uyum farklı değer yargılarının kendisi içinde sağlanmakta, kendisi dışındaki değer yargılarıyla ilişkisi ise yine herkes için bağlayıcı olan hukuk kurallarıyla sağlanmaktadır. Dolayısıyla modern toplumlarda hukukun değer yargıları arasındaki hiyerarşiyi bir anlamda düzenleyerek uyumsuzlukların çatışma hâline gelmesini önlediği söylenebilir. Hukuk ve vatandaşlık şuurunun bir sistem ve kültür hâline gelmediği toplumlarda norm ve değer farklılığı bütünleşmeden ziyade çatışmaya sebep olabilmektedir. Hukuk ve kültür olarak millet olamamış; etnik, mezhepsel ve sınıfsal olarak kompartümanlara ayrılmış bazı Orta Doğu toplumları ya da pek çok Afrika halkı bu durumun müşahhas örnekleridir.

Değer yargıları arasındaki hiyerarşi ve farklılık sorunu, hukukun diğer değer alanlarına bakışıyla da ilgilidir. Merkezinde birey, devlet, din ya da ideoloji her ne olursa olsun, hukuk diğer değer alanlarını inkâr etmekten ziyade asgari de olsa ihya eden, yardımcı olan, çelişkileri azaltan bir zihniyet, üslup ve tavırla düzenleyici fonksiyonunu icra ederse, şüphesiz bütünleşmeye daha fazla hizmet edecektir. Aksiyonist teorinin “güçlü tarihsellik” ve “zayıf tarihsellik” şeklinde kavramsallaştırdığı ayırımla da ilgilidir bu durum. Kendi tarihi koşulları ve toplumsal dinamiklerinden hareketle yenilenen toplumlar güçlü tarihselliğe sahip, kendi tarihî koşul ve dinamiklerinden yoksun bir biçimde yenilenen toplumlar ise zayıf tarihsellikle hareket eden toplumlardır. Bu yaklaşıma göre, normatif bütünleşme güçlü tarihselliğe sahip toplumların bir özelliğidir. Güçlü tarihsellik ise, tabii olarak, kendi dinamikleriyle çözüm arayacak, kendi zamansallığını yaşayacak, kendi derdine kendi merhemini sürece kadar güçlü ve bağımsız olmayı gerektirecektir.

Resmî normlarla gayri resmî normaler arasındaki çelişkileri artıran önemli bir diğer husus da sosyal değişim olgusudur. Hız, yoğunluk ve etkisi baş döndürücü şekilde artan değişim süreci karşısında hayatın çeşitli alanlarındaki farklı ihtiyaçlara cevap verme, problemlere yerinde ve hızlı çözümler üretme pozitif hukukun modern toplumlarda öne çıkmasını sağlamıştır. Zira zaten ihtiyaçlar ve değişim pozitif hukuku meydana getirirken; din, gelenek ve kültür sahasında değişim daha yavaş ve genelde sıkıntılı bir süreçtir. Bir anlamda, “kültürel gecikme” sonucu ortaya çıkan boşlukların

pozitif hukukla doldurulması söz konusudur. Değişim ve ihtiyaçlar karşısındaki değer yargılarının farklılaşmasından kaynaklanan çelişkilere rağmen, yazılı normlarla yazısız normlar birbirini tamamlar. Normların ve kültürel algıların katmanlı yapısı, sosyal bütünleşmenin de çok yönlü olmasını kaçınılmaz hâle getirmektedir.⁷ Bununla birlikte, maddi kültür unsurlarıyla manevi kültür unsurları arasında ahenkli bir bütün, yazılı kurallarla yazısız kurallar arasında bir tamamlanma meydana getirecek “mana” etrafında bütünleşme, gerçek bütünleşme olarak görülmektedir. Bu mana, fertler arasındaki menfaat ve hedef farklılıklarına rağmen, insanları birbirine yaklaştıran anlamlar, değerler, semboller ve sistemler üreterek sosyal hayata can vermekte; çatışmayı tali; uyum, harmoni ve kaynaşmayı ise asıl hâline getirmektedir. Ortak normlar etrafında mana birlikteliği oluşturan benzerlikleri artırmakta; bir birine benzeyen bireyler arasında ise bağlılık güçlenmektedir.⁸

İşlevsel Bütünleşme

Normlar etrafında bütünleşme müşterek hayat için yeterli olmamaktadır. Bir toplumda fertlerin iş, görev, yetki ve sorumluluk olarak da birbirini tamamlaması gerekir. Toplum, kendisini meydana getiren parçaların, bir organizmanın ya da makinenin işleyişi gibi, birbirleriyle fonksiyonel ilişkiler sonucu oluşan anlamlı bütündür. İşlevsel bütünlük bir yönüyle toplumun iş ve meslekler olarak bütünleşmesi, diğer yönüyle statü, rol ve pozisyon olarak birbirini tamamlamasıdır. Bu manada her meslek ve görev toplumda önemlidir, en küçük görevlerdeki aksaklıklar bile işlev olarak bütünleşmeyi önleyebilir. Herkesin işini kurallara ve ölçülere uygun yapmasını ifade etmekle birlikte, işlevsel bütünleşme toplumlarda normatif bütünleşme ile desteklenir; desteklenmediğinde fazla mekanik hâle gelerek kırılğan hâle gelebilir.

7 Normlar hiyerarşisi yani normların çokluğu ilkesi sadece yazılı hukuk kuralları için bile hâledilmesi güç bir sorun olabilmektedir. Anayasa, uluslararası anlaşmalar, kanun, kanun hükmünde kararname, tüzük, yönetmelik ve bunlara dayalı yönergeler arasındaki ilişki, teoride, bir basamaktaki hukuk kuralının geçerliliğini bir üst basamaktan alması şeklindedir. Sıralamada bütün alt basamaklar en tepede yer alan anayasaya uygun olmalıdır; zira meşruiyetin esas kaynağı anayasadır. Bununla birlikte, uluslararası sözleşmeler bu piramitte değişkendir, duruma ve olaylara göre yeri ve etkisi değişmektedir. Yine anayasanın vermiş olduğu haklar, kanunla düzenlenmek yerine bazen kısıtlanabilmektedir. Norm hiyerarşisi istisna alanlar oluşturmakta, istisna alanlar ise normatif yapının temel ilkesi olan adalete olan inancı zedelemektedir. Yazılı hukuk kuralları arasında bile normlar arasındaki ilişki meseleyken, çok daha karmaşık bir yapı arz eden yazılı olmayan kurallar arasındaki düzen ve hiyerarşi çok daha büyük sorun olabilmektedir. Normların çokluğu ya da hiyerarşisi normlar arasındaki uyumsuzluğu derinleştiriyorsa normatifbütünleşme de o oranda sıkıntılı bir süreç hâline gelecektir.

8 Bkz: Arslantürk, Zeki-Amman, M. Tayfun, *Sosyoloji*, Çamlıca Yayınları, 9. baskı, İstanbul 2013, s. 415.

Toplumsal farklılaşma arttıkça, işlevsel bütünleşmeye duyulan ihtiyaç da artar. Toplumsal farklılaşma nüfusun nicelik ve nitelik olarak farklılaşması anlamına gelir. Toplumunu oluşturan fertler sayı, yaş, eğitim, kültür, ekonomi, sınıfsal yapı, şehirleşme eğilimleri, sosyal cinsiyet algıları, medeni durum, sağlık ve engellilik olarak farklılaştıkça birbirlerine daha da bağımlı hâle gelirler. Toplum tezat teşkil edecek biçimde bir taraftan normatif olarak çözülürken, diğer taraftan sanayileşme, şehirleşme, akılcılaştırma, bireyselleşme ve sekülerleşme süreçleri içinde fonksiyon olarak birbirine daha da bağımlı hâle gelmektedir. Bu sürece bilgi ve teknoloji alanında yaşanan daimi gelişmeler de eklendiğinde toplumlar için birlikte yaşama daha sorunlu hâle gelmektedir. Tipik bir misal vermek gerekirse, iş ve görev olarak topluma entegre edilmediğinde, bizim toplumumuzda olduğu gibi, nüfusun çoğunluğunu oluşturan gençler, sadece normlar, idealler ve değerlerle kontrol edilememekte, toplumsal hareketlerin ve kural dışı davranışların katalizörü olabilmektedirler. İş, eş, aş olarak tatmin edilemeyen modern birey yüksek ve orta seviye bütünleşme için potansiyel tehlike arz eder. İş, eş, aş olarak tatmin edildiğinde ise, tatmin seviyesi ve araçları değişmekte, yeni istikametler ve hedefler ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda, genel olarak, toplum bütün seviyeler için hem işlevsel hem de normatif tatmin araçları ve istikametleri ihdas eden anlamlı bir bütündür.

Nicel ve nitel farklılaşmanın az olduğu geleneksel küçük toplumlarda normatif bütünleşme, benzerlerin dayanışması ve bağıllık ilişkisi meydana getirirken, toplumsal farklılaşmanın fazla olduğu modern büyük toplumlarda farklılık dayanışması ve bağımlılık ilişkisi hâkim olmaktadır.⁹ Bu çerçevede, toplumumuzun benzerlik dayanışmasına dayalı bağıllık ilişkilerinden, farklılık dayanışmasına bağlı bağımlılık ilişkilerine geçişin sıkıntılarını yaşadığı söylenebilir. Serbest ya da mecburi yaklaşık üç yüzyıldır yaşadığı modernleşme süreci içinde toplum hem yapı hem de mahiyet olarak bünye değişikliğine maruz kalırken, geleneksel bağıllık ilişkilerine dayalı benzeşme kültürünü, bütün farklılıkları kapsayacak şekilde yeniden üretmeye çalışmaktadır. Yeni bedene eski elbise uydurmak imkânsız değilse de zordur. Bunun yerine, bedeninin mevcut durumunu dik-kate alıp, toplumsal realitelerle çelişmeyecek bir elbise üretmek gerilimleri azaltabilir. Bunu ne bütünüyle geleneksel kavramlara sığınıp yozlaşma olarak görme, ne de bütünüyle modern kavramlara dayanıp mutlak ilerleme şeklinde algılama aşırılığundan uzak; dinamik, her açıdan kendine güvenen, her türlü “idolden” uzak doğru ve adalet arayışı içinde yapmak mantıklı olacaktır. Uzmanlaşmanın tavan yaptığı, ilmin ince detaylara indiği bir dünyada toplumsal farklılaşmayı kucaklayacak işlevsel ve kültürel bir bütün oluşturmak çalışma, disiplin ve cesaret yanında özgürlük, zihin çilesi ve takım ruhu gerektirmektedir. Toplumun geneline hitap etmeyen ya da ortak akla hizmet etmeyen kolay ve kısa vadeli çözümler problemleri halletmekten ziyade erteleyecektir.

9 Bkz: Zeki Arslantürk-M. Tayfun Amman, *Sosyoloji*, Çamlıca Yayınları, 9. baskı, İstanbul 2013, s. 415.

İnsan ihtiyaçlarının daha iyi karşılandığı, mutlu olduğu toplumlarla bütünleşme temayülü gösterir. İş, konut, eğitim, sağlık, sosyal güvenlik, serbest zaman ve özgürlükler açısından ihtiyaçların karşılanması ile bütünleşme eğilimleri arasında pozitif ilişki vardır. Normatif farklılıklara rağmen fertlerin ve grupların, ihtiyaçlarını daha iyi karşıladığına inandığı toplumlarla bütünleşme eğilimi göstermesi sosyolojik bir vakıadır. Temel ihtiyaçlar nerede daha iyi karşılanıyorsa oraya doğru akış vardır. Eğitim, sağlık, ekonomi, sosyal güvenlik, adalet, sınıfsal hareketlilik, hukuka bağlılık, kuralların işlenmesi, iş ahlakı, can, mal, ırz, namus ve ticari güvenlik bütünleşmenin modern toplumlarda yönünü tayin etmektedir. Çeşitli sıkıntılara rağmen, Almanya'dan dönmeyen Türkler, Fransa'yı kendi ülkelerine tercih eden Magripliler ya da Amerika'da yeşil kart almak mücadeleye veren farklı ülkelerden göçmenler işlevsel bütünleşmenin somut tezahürleridir. Bu örnekler daha iyi işleyen toplumsal sistemlerin çekim kuvvetine sahip olduğunu göstermektedir. Kültürel akışkanlık alttan üste doğrudur; modern hayatın rutini içinde toplumsal dinamikler çok belirleyicidir ve alt kültürler daha işlevsel olan üst kültürler tarafından daima cezbedilir ve etkilenir. Küreselleşmenin bir taraftan mahallileşmeyi artırması ve kültürel etkileşim süreçlerinin daha karmaşık bir hâl alması bu gerçeği değiştirmemektedir. Refah ve gelişmişlik insanları doğduğu değil, doyduğu topraklarla bütünleşmeye itmektir; idealler biçim değişikliğine uğrarken, ideallerden ziyade işlevler modern toplumlarda bütünleşmenin yönünü tayin etmektedir.

Mecburi Bütünleşme

Tam da bu noktada, bütünleşmenin bazen “mecburi istikamet” olduğu gerçeği ortaya çıkar. Diğer iki bütünleşme göz önüne alındığında, onlarla yakından ilgili olmakla birlikte, mecburi bütünleşme biraz daha tali ve iğreti bir bütünleşme tipi olarak kaşımıza çıkar. Yukarıda işaret edildiği gibi, mecburi bütünleşme, temelde üç sâikle gerçekleşir. Tarih, kültür, din ve değer farklılıklarına rağmen fertler özellikle “ekonomik”, “güvenlik” ya da “hürriyet” problemleri yaşadığında, kendi toplumunu bırakarak bir başka toplumla zorunlu olarak bütünleşme eğilimi gösterir. Buradaki zorunluluğu belirleyen şey kişinin kendi algıları ve kararlarıdır çoğu zaman.

Avrupa'daki Türkler gibi, refah ve imkân sâikiyle, başlangıçta ciddi uyum problemlerine rağmen, başka toplumlarla yaşamayı tercih edenler “mecburi ekonomik bütünleşmeye”; günümüzde Suriye ve Irak'ta olduğu gibi otorite zafiyeti yaşayıp her grubun kendini otorite ilan ettiği savaş ve iç savaş toplumlara “güvenliğe dayalı mecburi bütünleşmeye” örnektir. Din, vicdan, düşünce ya da ideolojik farklılık ve uyumsuzlukların baskıyla giderildiği özgürlük problemleri yaşayan ya da yaşadığına inanan bireylerin başka toplumlarla bütünleşmeyi tercih etmesi ise “hürriyete dayalı mecburi bütünleşmeyi” ifade eder. 1940'lerde Marksist eğilimleri gerekçesiyle ülkeyi terk etmek zorunda kalan akademisyenler ya da 1998 sonrası dönemde bazı İslamcılarının özellikle

eğitim için başka ülkelere gitmeleri hürriyete dayalı bütünleşme eğilimlerinin örnekleri olarak gösterilebilir.

Mecburi bütünleşme eğilimi, önce işlevsel sonra normatif olmak üzere, süreç içinde tam ve daimi bir bütünleşmeye dönüşebilirken, genelde olduğu gibi, dönemsel ve geçici de olabilmektedir. Zaman, zemin, şartlar, aktörler, imkânlar ve fırsatlar değiştiğinde, bütünleşmedeki mecburiyet de değişmektedir. Bu durum bütünleşmenin zamanla değişen dinamik bir süreç olduğunu gösterir. Diğer taraftan, mecburi bütünleşme alternatiflerin kuvvetiyle ilgili bir süreçtir. Fertler, daha iyi alternatifleri yoksa kendi alt ve karşıt kültürlerinden feragat edip toplumun geneliyle bütünleşme eğilimi gösterirler. Dolayısıyla çoğu zaman sosyal bütünleşme faydacı ve mantıklı bir karar alma sürecidir. Toplum, fertleri için ne kadar güçlü alternatifse o kadar toparlayıcı ve kaynaştırıcıdır. Toplumsal, kültürel, işlevsel olarak “mana” birliği üretebilmiş toplumlar, diğer toplumlarla bütünleşme açısından daima daha güçlü alternatif oluştururlar. Aksi yol toplumsal, kültürel, işlevsel riskler ve tehditler barındırır; böyle bir psikoloji içinde halkın geneli eksik ve hatalı yönlerine rağmen kendi dinî ve milli kültürü içinde var olmayı tercih eder. Dolayısıyla, birlikte yaşama hukuku açısından normatif bütünleşme zaruri, işlevsel bütünleşme kaçınılmaz, mecburi bütünleşme ise arızı bir durum olarak görülebilir.

Bütünleşmenin Ekonomik Politığı ya da Çatışmayı Anlamak

Modern toplumlar iktisadi faktörlerin etkisinde şekillenen toplumlardır. Mülkiyetin dağılımı, üretim araçlarına sahip olma, sermayenin yapısı toplumsal örgütlenme biçimlerini derinden etkilemektedir. İktisadi faktörler kişinin gelirini, yaşadığı muhiti, sosyal çevresini, eğitim tercihlerini, tüketim alışkanlıklarını, serbest zaman faaliyetlerini, otoriteyle ilişkilerini, topluma bakışını bütünüyle belirlemese bile derinden etkilemektedir. Benzer mülkiyet ve sermaye yapısına sahip insanlar arasında, her toplumun kendi şartları içinde oluşturduğu bir sosyal sınıf anlayışı ve hususi bir muhit kültürü oluşmaktadır. Bu farklılık, ekonomik temelde sosyal sınıflar arasındaki ilişkilere, sosyal statüler açısından ise sosyal tabakalar arasındaki münasebetlere tekabül eder. Her ne şekilde ele alınırsa alınsın modern toplumlar sosyal sınıflar ve tabakalar olarak farklılaşmış toplumlardır.

Mutlak manada sınıfsız ya da statü farklılaşmasının olmadığı bir toplum insan tabiatıyla çelişirken toplumsal hakikatlere de aykırıdır. Birlikte yaşama hukuku açısından, önemli olan sınıfsal farklılıkların keskin olmaması ve sosyal tabakaların sosyal hareketliliğe izin vermesidir. Genel olarak, gelirin tabana yayıldığı, orta tabakalaşmanın arttığı, en üst ve en alt tabakanın nispeten az, orta tabakanın ise toplumun genelini teşkil ettiği toplumlar bütünleşme ve tesianüt açısından daima daha avantajlıdır. Bu toplumlarda bütünleşme esas, çatışma istisnadır. Buna mukabil gelir ve refahın üst tabakaya men-

sup belirli ellerde sıkıştığı ve toplumun genelinin hayat standartlarının düşük olduğu toplumlar düzensizlik, kuralsızlık ve çatışma açısından daha risklidirler. Gelirin yüzde doksan beşinin yüzde birlik ya da ikilik bir sınıfta toplanması sosyal bütünleşme ihlalinin başladığı yerdir. Sınıfsal farklılık ve keskinliğe rağmen, bütünleşme ihlalinin çatışmaya dönüşmemesi her toplumun kendine göre ürettiği ekonomik sistemi meşrulaştırma araçlarıyla ilgilidir. Tarihi olarak, Hint Kast Sistemi statü ve sınıf farklılıklarını dinsel bir kader hâline getirerek bu meşrulaştırma araçlarının en katı örneğini vermiştir. Bizim toplumumuzdaki teslimiyet ve kanaat anlayışı, dayanışma kültürüyle birlikte sınıfsal farklılıklar açısından benzer bir görev ifa etmektedir. Bununla birlikte, şehirleşme ve akılcılaştırma sürecinin tetiklediği ferdiyetçilik ve dünyevileşme eğilimleri arttıkça, geleneksel kanaat anlayışı ve dayanışma kültürü erimeye başlamaktadır. Bu noktada, eksik, hatalı ve yanlış bir teslimiyet kültürüyle sınıfsal farklılıkları meşrulaştırma yerine, temelinde adalet ve fırsat eşitliğinin olduğu bir içtimai bünyenin inşası için mücadele vermek; iktisadi temelde sınıfsal farklılıkları azaltacak ve fertleri birbirine yaklaştıracak politikalara öncelik vermek daha uygun olacaktır.

Sosyolojik olarak, dinin de düzenin de çimentosu orta tabakalardır. İktisadi ve kültürel olarak orta tabakaların birbirine benzemesi ve kenetlenmesi toplumun âdeta sigortasıdır. Bununla birlikte, benzemeyi aynılık, kenetlenmeyi de rekabet ve çatışmadan hâli olmak şeklinde anlamak bizleri toplumsal gerçekliklerden uzaklaştırır. Esas olan farklılık ve rekabet içinde ahenk ve uyumu yakalayabilmek, meşru çatışma araçları içinde değişerek ve gelişerek bütünsel kalabilmektir. Rekabet ve çatışmanın olmadığı toplumlar dinamizmini kaybeder; önemli olan rekabet ve çatışma sürecinin çözülmeye yol açmamasıdır. Birlikte yaşama ve bütünleşme eğilimlerimiz açısından çatışma sürecinin iyi tahlil edilmesi gerekmektedir. Zira çatışmanın mahiyet ve işlevleri iyi anlaşıldığında bütünleşmeye bakışımız da derinlik kazanacaktır.

Genel olarak duygu, düşünce ve davranışlarda, içsel ya da dışarıdan gerçekleşen “psikolojik” ve “sosyal engellenme hâliyle” açıklanan çatışma kavramı, farklılaşan amaç ve isteklerin karşıtlıklar içinde mücadele etmesi anlamına gelmektedir. Uzlaşmanın zıttı, rekabetin vazgeçilmez bir niteliği, bazı durumlarda tabii sonucu ve değişimin motoru olan çatışma süreci, çağdaş sosyolojide, sosyal hareketliliğin temeli olarak görülür. Sözlü ve fiili (şiddet içeren ve şiddet içermeyen biçimleri içinde) şekilleri bulunan çatışma süreci kuramsal düzlemde, insan ve toplumla ilgili, birbiriyle ilişkili üç ön kabule dayanmaktadır. Bu ön kabulleri şu şekilde özetleyebiliriz: (1) Bütün insanlar elde etmek için çaba sarf ettikleri temel çıkarılara sahiptir. (2) Sadece az bulunur ve eşit paylaşılmamış olan, aynı zamanda zorlayıcı ve toplumsal münasebetlerin temeli olan gücün varlığı aşıkardır. (3) Değerler ve düşünceler toplumun genelinin kimlik ve hedeflerini tayin

eden araçlar olmaktan ziyade, farklı grup ve toplulukların kendi amaçlarını gerçekleştirmek için kullandıkları silahlardır.¹⁰

Çatışma kuramı, çağdaş sosyal bilimlerde, Karl Marx'ın ekonomi politiği ve sosyal felsefesine dayanır. Buna göre, yukarıda da kısmen temas edildiği gibi, toplumsal örgütlenme üretim biçimi ve mülkiyet ilişkilerine dayanmaktadır. Ekonomik yapıyı toplumun temeli olarak gören Marx, "sosyal, siyasal ve zihinsel yaşam sürecinin maddi üretim şekli tarafından tayin edildiğini" ifade etmektedir.¹¹ Üretim ilişkileri, mülkiyet dağılımı ve sermaye yapısının belirlediği bir toplumsal örgütlenmede sınıflar arası çatışma kaçınılmaz olmaktadır. "Bugüne kadar gelen bütün toplumların tarihini, bir sınıf çatışmaları tarihi" şeklinde yorumlayan Marx'a göre, (1) aynı sınıfa mensup insanlar birlikte hareket etme eğilimindedirler; (2) toplumda bulunan en önemli gruplar ekonomik sınıflar olup insanlık tarihi bu sınıfların diyalektik ilişkilerinden oluşmaktadır; (3) tabii olarak birbirlerine düşman olan bu sınıflar arasındaki çatışma süreci toplumsal örgütlenmenin gelişimini tayin etmektedir.¹²

1950'lerden itibaren toplumsal bütünleşmeye vurgu yaparak sosyal çatışmayı anomi, hatta patoloji olarak gören işlevselcilik ve yapısal işlevselciliğe bir tepki olarak Marx'ın toplumsal felsefesinin "çatışma kuramı" adı altında yeniden sistemleştirildiği görülmektedir. İnsan toplulukları arasındaki menfaat/değer/hedef çatışmalarını es geçtiği ya da gereken önemi vermediği ve toplumsal değişim sürecini yeterli ölçüde açıklayamadığı gerekçesiyle fonksiyonel bütünleşme teorileri tenkit edilmiştir.

Marx sonrası çatışma süreci daha detaylı biçimde açıklanmaya çalışılmıştır. Çatışan kişi ve gruplar arasındaki ilişki biçimine odaklanan Simmel, ortak çıkarlara sahip dost topluluklarla farklı çıkarlara sahip hasım topluluklar arasında net bir ayırım yapılamayacağını söylemiş; birbiriyle bazen kesişen bazen örtüşen; fakat çatışanlarla çatışmayanların aynı grubun üyesi olduğu "bütünleşmiş" bir toplumsal yapıdan bahsetmiştir. Çatışmayı sürekli bir oluş/durum şeklinde tanımlayan klasik çatışmacılar karşısında, "toplumsal eylemin daima ahenk ve çatışma, sevgi ve nefret" içerdiği konusundaki vurgusu Simmel'i özgünleştirmektedir. Toplumsal temas ve karşılıklı bağımlılığın farklı derecelerinin çatışma sürecini doğrudan etkilediğini ifade eden Simmel'in, daha sonra

10 Wallece, Ruth A.-Wolf, Alison, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, çev. Leyla Elburz-Rami Ayaz, Punto Yayıncılık, İzmir 2004, s. 82.

11 Marx, Karl, "Preface to A Contribution to the Critique of Political Economy", *Karl Marx and Fredric Engels-Selected Works*, VI., Lawrence and Wishart, London 1962, s. 362-363.

12 Wallece, Ruth A.-Wolf, Alison, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, çev. Leyla Elburz-Rami Ayaz, Punto Yayıncılık, İzmir 2004, s. 97.

sosyoloji geleneğinde önemli bir ekol olarak ortaya çıkan Chicago Okulu'nu da doğrudan etkilediği görülmektedir.¹³

Simmel'in fikirlerini derleyen ve geliştiren Coser, çatışmanın çok önemli olmakla birlikte, toplumsal hayatın sadece bir yönü olduğunu ve uzlaşma kadar önemli olmadığını vurgular. Çatışma sürecinin sosyal birliği korumadaki rolleri üzerinde duran Coser, dış çatışmanın "topluluk bilincini ve topluluklar arasındaki ayrılık duygusunu kuvvetlendirdiğini, bir toplumsal sistem içinde topluluklar arasına sınırlar koyduğunu ve sistem içinde topluluk kimliğini pekiştirdiğini" ifade etmektedir. Çatışmanın çözümlenme ile sonuçlanmadığı sürece işlevsel ve gerekli bir sosyal süreç olduğuna inanan Coser'a göre, çatışma, insanların önüne "negatif bir referans grubu" koyarak bireylerin kendi kimliklerinin bilincine varmasını sağlamaktadır. Düşmanlığı ifade edecek kanalların olmadığı katı toplumsal yapılarda çatışma yıkıcı ve şiddetli olmaktadır; sosyal sistem içindeki küçük çatışmalar toplumun dengede durmasını sağlamak ve küçük çatışmalarla uğraşan kişi ve grupların sistemin bütününe tahrip edecek/bölecek büyük çatışmalara girmesini önlemektedir.

Güç ve karşıt güç unsurları arasındaki rekabet sürecinin "tükenmeyen bir sürtüşme kaynağı" olduğunu ifade eden Dahrendorf ise, "güç", "otorite" ve "çatışma" arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. Toplumsal normların sosyal bütünleşme ile açıklanamayacağını, ancak güç sahiplerinin çıkarları çerçevesinde açıklanabileceğini ve bu normların güç tarafından oluşturulduğunu ve korunduğunu savunan Dahrendorf'a göre, sınıf kavramı, yetki ve otoritenin farklı dağılımından ortaya çıkan çatışma grupları anlamına gelmektedir. Çatışmanın şiddetini "kullanılan silahlar" belirlerken, çatışmanın yoğunluğu "çatışan tarafların katılım ölçüsü ve enerjisine" göre değişmektedir.

Çatışmanın sadece ekonomik sınıflar arasında gerçekleşmediğini ifade eden Bourdieu, sınıf kavramı yerine "alan" kavramını önermektedir. Bourdieu'da alan güç ilişkileri tarafından yapılandırılmış bir mevkiiler sistemi olup toplumsal sistem içinde birbiriyle ve kendi içinde çatışan özerk alanlar olabilmektedir. Üretim ve mülkiyet ilişkileri tek toplumsal dinamik değildir, zira "ekonomik sermayenin" yanında "toplumsal ve kültürel sermaye" tipleri de vardır. Özellikle kültürel sermaye üzerinde duran Bourdieu, eğitim sahasında kültürel sermayenin sınıfsal ayrıcalıkların devamını nasıl "resmîleştirdiğini" tahlil ederken Fransız eğitim sistemini "kendi içsel mantığının işlemesiyle ayrıcalığın devamını sağlayan" bir mekanizma olarak yorumlamaktadır.¹⁴ Buna göre, "hükmedenler" ile "hükmedilenler" arasındaki klasik mücadele çatışmanın sadece bir boyutudur; esas

13 Aydınalp, Halil, "Sosyal Çatışma ve Din", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 19, s. 2, 2010, s.191.

14 Aydınalp, Halil, "Sosyal Çatışma ve Din", s.191-192.

çatışma sembolik alanda olmaktadır ki, bu çatışma iktidarın keyfilğini şeffaflaştırmakta ve tahakkümü “meşru tahakküm” hâline dönüştürmektedir.¹⁵

Toplumsal örgütlenmenin temelinde, değer ve kaynakların eşitsiz bölüşülmesinden kaynaklanan bir yapısal çelişki ve buna bağlı olarak çatışmanın bulunması insan tabiatı dikkate alındığında kaçınılmazdır; fakat bu çelişki ve çatışmaları en aza indirmek için orta tabakalaşmanın artması, refah ve gelirin tabana yayılması zaruridir. Refah ve gelir belirli ellerde toplandığında sembolik ya da hakiki kendiliğinden bir tahakküm süreci de devreye girmektedir. Bu tahakküm süreci ekonomik, toplumsal, siyasal kurum ve süreçleri, hatta kültürel, sanatsal ve bilimsel etkinlikleri belirlediğinde hoşnutsuz sınıf ya da gruplar daima düzensizlikten beslenecekler; karşılıklı anlaşma ve uzlaşma onlar için tahakkümün devamı ve meşrulaştırılması anlamına gelecektir. Bu sınıf ve grupların toplumun normatif ve işlevsel bütünlüğünü bozmaları kiteselleşmelerine bağlıdır. Tahakküm ve sınıfsal keskinlik arttıkça siyasal ve kültürel yansımaları içinde hoşnutsuzlar grubu da artacaktır. Hoşnutsuzların, belirli seviyede bile olsa, topluma entegre edilmediği sosyal bünyeler daima çatışma riski taşıyacaklardır. Tahakkümün yerini uzlaşma kültürü, sınıfsal keskinliğin yerini orta tabakalaşmanın alması toplumsal bütünleşme ve birlikte yaşama için elzemdir.

Diğer taraftan, toplum değişik düzeylerde sürekli tekrarlanan çatışmaların sonucu kendi renk ve anlamını kazanır. Aksi takdirde, hayatın dinamizmi karşısında toplum üretkenliğini kaybedecek; üretkenliğini kaybetmeyen toplumlar karşısında sömürüye ve kullanıma açık hâle gelecektir. Bu anlamda ise çatışma bütünleşme için gereklidir. Önemli olan çatışma ve rekabetin bütünleşme ve uyuma hizmet edecek bir seviyede tutulmasıdır.

Bütünleşmenin Sosyal Psikolojisi: Aktörün “Anamlı” Davranışlarını Anlamak

İnsanların birbirleri hakkındaki düşünce ve tasarımlarının toplumun katı gerçekleri tarafından etkilendiği açıktır; bununla birlikte, insanların öznel tanımlamalarının nesnel ve hakiki toplumsal sonuçları olduğu da reddedilemez. Ferdin öznel yorumlarıyla toplumsal gerçeklikleri şekillendirme kapasitesi ya da bireyin anlamlı davranışlarını anlamak bizleri aktör merkezli bakış açısına götürür. Sosyal davranışın öznel ve yoruma açık yönleri üzerinde duran “Sembolik Etkileşimcilik” veya onun sosyal alana inmiş hâli olan “Etnometodoloji” temelde Weber’e ait “metodik bireyciliğe” dayalı aktörün davranışlarını anlama ve anlamlandırma gayretinin kuramsal uzanımlarıdır. Sosyal bütünleşme ve birlikte yaşama hukuku açısından fail merkezli yaklaşımların da önemi vardır.

15 Arslantürk, Zeki-Amman, Tayfun, *Sosyoloji*, Çamlıca Yayınları, 9. Baskı, İstanbul 2013, s. 508.

Belirli bir nesnel durum fertlerde değişik tonlarda öznel yorumlara yol açar; bu gerçeği dikkate almayan bir bakış açısı, sembolik etkileşimcilere göre, sosyal realitenin uzağına düşmeye mahkûmdur. İnsan sürekli anlamlı faaliyetler sergilediği için sosyal bünye daima bir oluş hâlinindedir. Toplum statik bir yapı değil, daima oluş hâlinindedir; toplumsal rollerin basit tanımlamaları bizleri her zaman fertlerin anlamlı davranışlarına götürmez. Anlamlar zihindedir; zihin tezahürlerle anlamları dışsallaştırır, tezahürler sembolizm dünyasından tercihlerdir; en büyük sembolik tezahür ise dildir. Dolayısıyla dil barındırdığı imalar ve mimiklerle birlikte bilincin ve anlamın en büyük tezahürüdür.

Kişiler neyi niçin yaptıklarının bilgisine ve metoduna sahip oldukları içi “gündelik yaşamın örtük kurallarını ve planlı doğasını su yüzüne çıkarmada” dilin, dolayısıyla sosyal realitenin “öznel” boyutunun büyük önemi vardır. Bu noktada Amman aktör merkezli yaklaşımın temel hususiyetlerini şöyle sıralar: Öncelikle çevre sosyal olguları bireylere zorunlu olarak benimsetmez. Sosyal olgular “pratik gerçekleştirme” denilen sosyal etkileşim sürecinde oluşurlar. Bu etkileşim sürecinde fert kendi faaliyetlerini anlama (refleksivite-reflexivité) yeteneğine sahiptir. Faaliyetlerin anlamlarını bilmek faaliyetin ortaya çıkmasını sağlayan bilgi ve kaynakları ortaya çıkarmayı gerektirir. Bu bilgi ve kaynaklar, zannedildiğinin aksine, içsel ve zımnidir. Dil ve konuşma ancak somut durumlar ve bağlamlar içinde anlaşılır. Kelimeler sarf edildikleri hususi durum ve şartlar içinde tezahür olabilirler. Dil ancak, kullanıldığı somut durumlarla bağlantılı olarak anlaşılabilir. Kelimeler, ifade edildikleri özgün ortam içinde (indexialité) tezahür olabilirler.¹⁶

Etkileşimde davranışların zahiri her zaman gerçek anlamları vermez. Davranışları gaye yönelimli rasyonel, değer yönelimli rasyonel, geleneksel ve duygusal davranış şeklinde dörtlü tipolojiye tabi tutan Weber, deruni mananın davranış seyri için hedeflerle uygunluğunun tahlil ve tenkidi içinde yakalanabileceğini ifade eder. Her davranış seyri belirli hedef ya da hedeflere müteallik bir güdülenmeyle kendi anlamını kazanır. Dolayısıyla davranış seyri için bir taraftan o davranışı ortaya çıkaran şartlar ve sebeplerle uygunluğu; diğer taraftan davranışa rengini veren mantık ve zihinle uygunluğu analiz yönünü belirler. Şartlar ve sebepler olarak davranış belirli bir tipolojiye oturtulsa bile, mantık ve zihin açısından her zaman muayyen bir yere oturtulamamaktadır. Bu da aktörün anlamlı davranışını anlamsızlaştırmakta, bilinenler yanında bilinmeyenleri artırmaktadır. Bu anlamda, etkileşim ve davranış anlamak, anlamaktan ziyade anlamın mutfağına girme çabasını ifade eder.

Etkileşim süreci, görünenler dışında, aslında karmaşayı ifade eder. Bireyler kişiye, duruma ve şartlara göre, etkileşime bazen “öz benlik”, bazen “sosyal benlik”, bazen “ayna benlik”, bazen de bunların tümünün karışımıyla belirsizleşen ölçü ve standartlarda girer ya da benlikleri arasında uygun ve marifetli geçişler yapamayarak benlik çatışmaları

16 Arslantürk, Zeki-Amman, Tayfun, *Sosyoloji*, Çamlıca Yayınları, 9. baskı, İstanbul 2013, s. 504.

yaşar. Çoğu zaman içsel gerilimler yaşayan fert benlik ve anlam düzeylerinden iradi ya da gayri iradi tercihler yaparak etkileşimi krizsiz ve pürüzsüz hâle getirir. Etkileşim normal seyrine girdiğinde bile gerilimler devam edebilir. Gerilimlerin ardılığı sonraki sosyal davranışlar için daima riskler barındırır. Bu gerilimleri toplumun istediği seviyede tutmaya çalışan birey, umumiyetle kendi öz benliği, hatta sosyal benliğinden ödün vererek, genelde ayna benliğine dayalı kalıplaşmış davranışlar sergiler. Anamlı davranışlar toplumun beklediği davranışlar olduğu sürece anlamlı görünmekle birlikte, gerçek anlamlar bir bakıma zihinde kalmaya devam eder.

Anlayıcı yaklaşımda, toplumsal eylemi anlamak için önce fiilin anlamlılığını kabul etmek gerekir. Bu aktörlerin öznelliğine, bir bakıma zihniyet alanına girmeyi gerektirir. Aktörün eylemlerinin anlamlılığı, kendisine ait sosyal olmayan ilke ve ilgileri genelde sosyal normların üstünde değildir. Aktör bir taraftan normlarla uygunluk içerisinde; diğer taraftan bireysel kimliğini vurgulama gayretindedir. Benlik algısını ön plana çıkarmasına ve sapma meydana getirmesine rağmen, aktör etkileşim sürecinde yeniden toplumsal bütünleşme eğilimindedir. “Aktörler kurallara ve normlara itaatleriyle değil, kendi kendileriyle ilişkileri, kendilerini aktörleştirme yetenekleri, çevrelerini değiştirme kabiliyet ve güçleri ve de özgürlüklerini takviye kudretleri ile tanımlanırlar. Kurallar ve oluşturdukları durumlar ile aktör arasında tam “uygunluk veya mütakabiliyet” (correspondence) olmadığını bu kabul ediş” sosyal bütünleşme eğilimleri açısından da çözümlene farklılıklarına yol açacaktır.¹⁷

Sosyal aktör karışık, istikrarsız hisler barındırır; bu yüzden ikircikli ve tedirgindir; toplumsal genel duruma veya iletişimin bağlamına her zaman yapışık değildir. Kendisine mahsus tanımlamalarından dolayı iki arada bir derede olan aktörün tedirginlik ve ikircikliği yerleştirildiği durum veya konum tanımlamalarını hem kabullenmesi hem reddetmesiyle ilgilidir. Diğer taraftan, aktör, eylem ve iletişimde bir nevi “itaatsizlik”, “uyumsuzluk”, “yenilikçi talep”, “toplumun kurum ve kurallarının sınırlanması isteği” hisseder. Bu hissiyat karşılıklı anlamlandırma çerçevelerinin farklılaşması ve uyumsuzluğu nispetinde artacaktır. Aktör, normları ve kurumları ne kadar öz saygısına ve haysiyetine tehdit addederse; kural ve kurumları o kadar çok “adaletsiz” ve “gayri meşru” görecektir. Bu sorgulama “toplumsal kurallar aslında toplum yararına ve tüm insanlığın faydasına oluşturulmuş değildir; bilakis, insanların özgürlüğünü, sorumluluğunu ve onurunu tehlikeye atan iktidar tezahürleridirler” noktasına geldiğinde bütünleşme daha büyük yararlar alacaktır.¹⁸

17 Çiftçi, Adil, “Alain Touraine ve Müdahâlecî Yöntem -Din Sosyolojisi Bağlamında İzdüşümleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XLIX, S. 1, 2008, s. 55-59.

18 A.g.e., s. 54 ve 60.

Münasebet süreci, algı ve kültür farklılıkları içinde geliştiğinde gerçek bir etkileşim süreci yaratır. Toplumsal iletişim ve ilişki biçimlerinin değişim üretmesi, aynı mesajın aynı kişiler arasında aynı şekilde paylaşılması değil, farklılıklara dayalı gerçek bir diyalog kurmakla ilgilidir; aksi takdirde iletişim ve münasebet “kendin söyle kendin işit” veyahut “kendin çal kendin oyna” tadında bir hâl alır. Her iletişim bir “zihne girme ameliyesi” olarak görülebilir. Karşılıklı konuşmayı sürdürebilmek, münasebetin aktörlerinin hemen hatta daha önceden birbirlerinin zihinlerine girmesiyle ilgilidir. Zihinde bulunma ise çok büyük oranda anlama ve yorumlamadır. Bununla birlikte zihne girmek, karşıdakinin öznelliğini yakalamak kadar, çoğu zaman kendi öznelliğimizden sıyrılmayı da gerektirir. Bilginin özneler arası olmasının gerçek mahiyeti de burada ortaya çıkar.¹⁹

Toplumsal bütünleşme bu anlamda bir “kendin çal kendin oyna” süreci olmaktan ziyade; farklılıklar üzerinden vahdet ve kaynaşma üretme maharetidir. Bu vahdet ve kaynaşma failin anlamlı davranışlarını özne merkezli değil, özneler arası pozitif ve dinamik bir etkileşim süreci içinde kavramakla gerçekleşecektir. Zihne girme kendiliğinden anlama ve yorum doğuracağına göre sosyal münasebetlerde aceleci ve kesin hükümlü olmamak gerekir. Eylemlerin gerçek niyet ve yönelimleri zaman içinde kavranacağı için en son söylenecekleri ilk başta söylemekten imtina etmek itiyat hâline gelmelidir; bu itiyat kültürümüzde yok da değil, “doğmamışa don biçmek” ya da “etten önce çömleğe girmek” eylemlerdeki niyetsel mantığı yansıtan kültürel ifadelerdir. Yine fiil gerçek anlamını failin sosyal ve psikolojik bağlamı içinde kazanır; münasebetler yer, zaman, şartlar, imkânlar, pozisyonlar, mevkiler, hatta ihtimaller etkisinde şekillenir. Münasebet sisteminin bu çoklu yapısı genelde failin pozisyonunu, fiilin bağlamını anlamayı zorlaştırır. Pozisyon ve bağlam failin benlikler arası tercihlerini ve gelgitlerini dinamik ve akışkan hâle getirir; buradaki geçişler eksik ve hatalı anlaşıldığında münasebet zinciri de kırılğan hâle gelecektir. Dolayısıyla davranışı anlama ucu açık bir çaba olup hassasiyet, tedirginlik ve hoşgörü içinde müşterek bir ufuk oluşturma ve o ufukta birleşmedir. Tevhid, adalet, ahlak, saygı ve hoşgörü toplumumuzun dinî ve kültürel olarak aşına olduğu değerlerdir. Anlama ve yorumlama ortak çağrışımlar ve niyetlerle müşterek bir ufukta birleşme ise bu anlamda dinî ve millî kültürümüz en büyük şansımız olsa gerektir.

Sonuç

Birlikte yaşama hukuku, sosyolojik olarak “özellikle” şu hususları gerektirir: (1) Temel değerler üzerinde genel bir mutabakat; (2) iş, görev, yetki, sorumluluk ve özgürlük açısından hayatı yaşanır kılacak, sosyal düzeni tesis edecek ve gelişmeyi temin edecek şekilde fertlerin ve kurumların birbirini tamamlaması; (3) bu bütünsel işlevselliğin fertlerin geneli, kurumların bütünü için geçerli ve en önemli alternatif hâline gelmesi;

¹⁹ A.g.e., s. 54 ve 77.

(4) gelir ve refahın tabana yayılarak ekonomik hoşnutsuzluğun ve sosyal kuralsızlığın asgari seviyede kalması; kuvvetin tahakküm aracı değil, adaletin tevziine memur kılması; rekabetin yok etme üzerine değil, güçlenerek birlikte var olma üzerine kurulması, kazan-kaybet anlayışından kazan-kazan anlayışına geçilmesi; (5) hayata yön veren kavram, sembol ve değerlerin anlaşılmasında sosyolojik bağlamlar ve zihinsel tasarımların önemsenmesi ve dikkate alınması; failin anlamlı davranışlarının anlaşılmadan anlamlandırılmaması; anlama ve anlamlandırmanın nihayetinde yorum olduğu hesaba katılarak münasebetlerde keskinlik ve dışlayıcılık yerine saygı, hoşgörü ve kapsayıcılık, belki biraz da insana yakışan bir “tedirginliğin” alışkanlık hâline gelmesi; son olarak (6) sosyal münasebetlerin temelini oluşturan kavramların ve sembollerin zihinsel farklılıkları ve ideolojik çatışmaları kabul edilebilir bir seviyede tutacak bütünleştirici, destekleyici ve kollayıcı dinî ve millî bir anlam dünyası oluşturması.

OTURUM BAŞKANI – Efendim, ba izn-i Huda tebliğlerimizi selamlele tamamladık.

Şimdi, müzakere faslına geçeceğiz. Zaten bizim oturumumuz “Birlikte Yaşama, İlkeler, Teorik ve Kavramsal Çerçeve” idi. Yani reel yapıya fazla dokunmadan işin kavramsal çerçevesini ele alıp birtakım ilkeler üzerinde konuşmaktı. İlerleyen oturumlarda güncel problemlere, daha somut örneklere doğru gidilecek. Arkadaşlarımız Kur’an-ı Kerim’den başlamak üzere, sosyoloji ve felsefede noktayı koydular.

Şimdi, iki müzakerecimiz var. Listede iki tane yazıyor ama biri ancak teşrif etmişler. Biz o müzakerecimizi dinleyeceğiz, ondan sonra tebliğcilerimize ikişer, üçer dakika savunma hakkı veya son söz hakkı verip bu oturumu kapatacağız inşallah.

Evet, Hocam buyurun, Prof. Dr. Mehmet Türkeri. Efendim, sizin de süreniz 15 dakika.

MÜZAKERE

Prof. Dr. Mehmet TÜRKERİ

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Teşekkür ederim Sayın Başkan.

Saygıdeğer Hanımefendiler ve Beyefendiler,

Hepinizi selamlıyorum.

Bildiri sunan arkadaşlarımıza, sempozyuma katkılarından dolayı teşekkür ediyor, bildirilerinden dolayı kendilerini tebrik ediyorum.

Bütün bildirilerden hareketle öne çıkan tespitler, vurgular üzerinde durmak istiyorum.

Her şeyden önce bir kişinin bir düşüncesinin, bir inancının, bir kanaatinin, bir mezhebinin vb. olması, böyle bir şeyi olmayana göre bir 'farklılık'tır ve bu durum 'öteki' üretir. Böyle bir durumda bizim dışımızdakiler, bizim açımızdan 'öteki' konumundayken, onlar açısından da biz 'öteki' konumunda oluruz. Dolayısıyla 'öteki'nin varlığı kaçınılmazdır. Ötekileştirme kavramı gündelik dilde olumsuz imaya sahiptir. Dolayısıyla öteki kavramı da aynı durumdan nasibini alır. Bundan dolayı kavramın kullanımına dikkat edilmelidir.

Beş bildiriden hareketle farklılıkların normal, doğal, beşerî bir durum ve ilahi iradenin ve takdirin bir gereği olduğu anlaşılmaktadır. Bu noktada, Mahmut Aydın'ın bildirisindeki senaryo gereği, farklılıkların olmadığı bir dünyanın insan için bir kayıp olacağını düşünmemiz yerinde olacaktır. Bu, farklılıkların iyi olduğunu ima eder.

Farklılıkların iyi olması potansiyel açıdandır. Başka bir deyişle, farklılıkların varlığı asıl değildir; bilakis farklılıklar arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğu önemlidir ve bu ilişki tarzından çatışmanın değil de barış ve uyumun ortaya çıkması esastır. Her ikisi

de mümkün olduğuna göre farklılıkların mutlak anlamda iyi ya da mutlak anlamda kötü olmadığı ortaya çıkmış olur. Öztürk'ün ve Evkuran'ın vurguladığı gibi, 'öteki' ile ilişkilerin nasıl kurulduğu önem arz eder. Burada, bizim de değerine göre bir 'öteki' olduğumuz unutulmamalıdır.

Farklılıklardan çatışma çıkması kadar barış ve uyumun çıkması da söz konusudur. Her ikisine temel olabilecek insan doğası anlayışları vardır. Modern dönemde özellikle T. Hobbes'un siyaset felsefesinin temelinde yatan negatif insan doğası anlayışı, Feud'un eros ve tanatosla açıklanan insan felsefesi, Darwin'in evrim teorisi, iş hayatında, bireysel ve sosyal yaşamda negatif olarak yorumlanabilmiştir. Bu doğrultuda, 'hırs'ın her tür gelişmenin temeli olduğu ve iyi olduğu anlayışı, 'it iti yer' tarzı bir iş hayatı ve sosyal yaşam anlayışı revaç bulabilmiştir. Buna karşın, insan doğasının özünde diğerkâmlığın bulunduğunu savunan görüşler de var olmuş, ancak onlar pek hâkim olamamıştır. Şimdi, farklılıkların doğal kabul edilmesinde insan doğası ile ilgili zeminimiz negatif olursa buradan olumsuzlukların çıkması kaçınılmazdır ve bu yol birlikte yaşamayı zorlaştırır. Zemindeki insan doğası anlayışımız bütünüyle pozitif olursa, o zaman uyumsuzluk ve çatışma durumlarını açıklayamayız. Buradan hareketle, her ikisini de barındıran bir insan doğası anlayışını zemin almalıyız. Böyle bir zemin insanın iyi ya da kötü yönelimiyle iyi ya da kötü olacaktır. Dolayısıyla farklılıkların doğal olması mutlak anlamda iyi olarak kabul göremez.

Her bir arkadaşımızın özenle vurguladığı nokta bu farklılıklardan çatışma değil de barış ve uyumun ortaya çıkartılmasıdır. Bunun için bildirilerinde üzerinde durdukları noktalardan biri, bireyin hakikat anlayışına bakışıyla ilgilidir. Tek-hakikatçilik kabul edilemez. Kişi ya da grup hakikatin tamamına sahip olduğunu düşünemez. Çünkü hakikat bireyi aşan bir şeydir. İnsan anlayışı, kavrayışı ve yorumu da işin içine girdiğinde hakikat konusunda nihai otorite iddiası dışlanmalıdır. Öte yandan hakikat eşitliğini kabul etmek de insanların inanç anlayışı açısından sorun çıkarır. Hemen hiç kimse ötekine yer açsın diye, kendi inancının haklılığında eksiltme yapmaz. Bize göre buradaki sorun bir bireyin hakikate, bütünüyle, yüzde yüz sahip olup olamayacağı meselesidir. Ötekine yer açmak için kendinden eksiltme değil de insanın hakikate tamamıyla sahip olamayacağı düşüncesi üzerinden hakikat anlayışı geliştirilebilir. İster ilahi irade, bilgi, kudret vb. ile kıyaslansın isterse kıyaslanmasın sınırlı bir varlık olan insanın hakikate sahip olamayacağı ancak onun peşinden koşabileceği ve gücü ve vüsati kadar pay alabileceği anlayışı gerçeğe daha yakın görünmektedir. Böyle bir anlayışa sahip insan, bırakalım diğerlerine tahakküm etmeyi, sürekli kendi gelişmesinin derdinde olacaktır. Bu durum bireyin diğer bireylere yönelik tutumunu, bildirilerde belirtilen güzel özelliklerle süsleyecek hoşgörüyü, birlikte zenginleşmeyi, kültür, bilim ve medeniyet inşası için birlikte çaba sarf etme anlayışını beraberinde getirecektir.

Birlikte yaşama sorunu aynı zamanda teolojik bir sorundur. Yani çatışmanın bir ucu ya da zemini dinî temellere dayanıyorsa bu aynı zamanda dini bir sorun olur. Böyle olunca, sorunun dinî temel açısından çözülmesi önem arz eder. Evkuran'ın belirttiği gibi bu yüzden dini katkı çok değerlidir.

Çatışmaların değil de barışın, birlikte uyum içinde yaşayışın oluşması için bildirilerde ortak bir referans çerçevesine atf ihtiyacı hissedilmektedir. Ötekini düşman görüp algılamamak için ilkeler, adalet, ahlak, erdem ve değer üzerinde durulmaktadır. Düzgün, bunun için birtakım güzel ilkeler önermekte, Öztürk ise ilke sahibi olmanın önemini ortaya koymaktadır. 'Prensip sahibi' olmak, olumlu anlamı olan ve gündelik hayatta olumlu karşılanan bir şeydir. Bu, sıradan bir şeydir ve zaten herkes bunu bilir ve kabul eder diye düşünülebilir. Oysa gerçekte hiç de öyle değildir. Televizyonlarımızda dini program yapan, akademik ünvanlı çok meşhur bir kişi, bir programında 'İslam dininin hayatı ilkelerle boğmadığını' ifade edebilmektedir. Burada, ilkenin değil de kuralcılığın kastedildiği düşünülerek bu ifade temize çıkarılamaz. Bu cümle, en iyi ihtimalle, ilke-kural ayırımının ve bunun hayattaki karşılığının, bunların değer üretme sürecindeki katkısının bilinip takdir edilmediğini ortaya koymaktadır.

Adalet, bireysel ve sosyal yaşamın vazgeçilmez bir erdemidir. Adaletten bahsederken, 'dinî adalet', 'dinî hakkaniyet' demiyor salt yalın hâlini kullanıyoruz. Bu ortak atf için çok önemlidir. Bildiriler adaletin insan için mümkün olduğunu, gerçekleştirilebilir olduğunu yani ütopya olmadığını ortaya koymaktadır. Adalet konusuyla ilgili dikkat edilmesi gereken nokta, ona bakışımızla doğrudan ilgilidir. Başkası yaptığında kötü olan, öyle kabul edilen bir şey, biz yapınca iyi olmaz, olamaz. Bu tarz bir tutum adalet değil, keyfildir. 'Bizdendir/değildir' referansı da adaleti yok eder. Adaletin üç temel anlamı vardır; yasaya uyma, eşitlik, alması gerekenden fazlasını almama. Yasaya uyma sadece yargı sistemi açısından düşünülmemelidir. Zira ahlaki yasalar da vardır. Alması gerekenden fazla almaya çalışma, bencillği (egoizmi) beraberinde getirir. Bu ise, ahlakı yıkar. Zira ahlak denildiğinde hemen akla, başkasına iyilik yapmak gelir yani 'başkası' ve 'iyilik' ahlakın kurucu unsurudur. Bildirilerde egoizm ve hedonizmin kınanması ahlakilik için gereklidir.

Ahlak vurgusu birlikte yaşamanın önemli bir bileşenidir. Ancak ahlaka bakışımız gözden geçirilmelidir. Öztürk'ün vurguladığı gibi ahlakta karşılık beklemek yoktur. Bunu hepimiz kabul ederiz ama gündelik yaşayışta illa ki maddi bir amaç peşinde koşarız. Hatta Kur'an ahlakının 'al gülüm ver gülüm' ahlakı olduğunu ifade eden akademisyenlerimiz vardır. Oysa pazarlık yapılan şey, sadece menfaat olabilir ve bunun ahlak olması söz konusu değildir. Ahlakta pazarlık, karşılık, koşul ve istisna olamaz. Ayrıca İsra suresi 8-9. ayetler bunu açıkça ortaya koymaktadır. Ayette geçen 'Allah'ın vechi', maddi bir içerikle doldurulamaz. Ancak Allah, bir takım lütuflar verebilir. Biz insanın

yapıp etmelerinden, neyin peşinde olduğundan söz ediyoruz; zira ahlak budur. Ahlakta koşul olmaz. Şartlı iyilik diye bir şey iyiliğin özüne terstir. Ahlakta istisna da olmaz. Hemen aklımıza yalan örneği gelecek ve ‘cevaz’ (izin) verilen yerler aklımıza gelecek. Oysa burada biz ahlaktan yani değer olarak yaşamaktan ve bunu temel almaktan söz ediyoruz. Ahlak vurgusu, ahlakın ne olduğunu ve nasıl gerçekleştiğini bakmaya; ahlaki eserlere müracaat etmeye ihtiyaç olduğunu bize göstermektedir. Bu nokta bizce çok önemlidir. Zira herkes ahlak bakımından değerlendirmelerde bulunuyor, yargılamalar yapıyor. Gazali’nin vurguladığı gibi ahlakın sonuçları üzerinde ya da sonuç olarak ahlak üzerinde duruyor, ahlakın kendisi üzerinde durmuyor. Bu durum belki de toplumun içinde bulunduğu ahlaksal sorunları daha iyi açıklamaktadır.

Erdem, değer ile beraber birlikte yaşamayı sağlayan iki önemli unsurdur. Bunlar Düzgün’ün dediği gibi yetilerimizi hayata geçirerek oluşturduğumuz toplumun (Gemeinschaft’ın) ayırt edici unsurudur. Düşünce tarihinde kabul edilen dört temel erdem vardır. Bunlar hikmet (bilgelik), iffet (itidal), yiğitlik ve adalettir. Bütün erdemler bu ana erdemler bünyesinde yer alır. Bizim vurgulamak istediğimiz şeylerden birisi adaleti ahlaksal bakımdan düşünme gereğimize. Adalet diğer erdemlerin toplamını ifade eder ve ahlaki bakımdan vazgeçilmezdir.

Değer, süje-süje ya da süje-obje arasında kurulan ilişkisel, bağlantısal bir şeydir. Bilinçli varlığın diğer bilinçli varlıkla ya da başka bir şeyle (çevre, eşya vb.) ilişki kurmasını gerektirir. Ancak, ilişki, pozitif anlamda kurulabileceği gibi negatif yönde de kurulabilir. Bu yüzden bağlantının olumlu şeyler üretecek tarzda kurulması değer tanımını gereğidir. Buradan hareketle diyebiliriz ki, değeri kurmak ve yaşatmak için ‘öteki’ ne ihtiyacımız vardır. Onun için olumlu şeyler yapmaya ihtiyacımız vardır. Bu durum ‘öteki’ni, ikincil değil asıl görmeyi gerektirir. Burada dikkat edilmesi gereken bir nokta, karşı tarafın kendi gereğini yerine getirmiyor olması bu ilişkinin bizim tarafımızdaki çabamızı değersiz kılmaz. Karşı tarafın olumlu mukabelesi onun bileceği işittir. Aksi durum ahlaki pazarlığa, şarta bağlar ki, bu ahlakiliği kaldırır.

Bildirilerde sağlıklı bir tartışma ortamının önemli olduğunu görmekteyiz. Sağlıklı bir zemine ulaşmak için dikkat edilecek bazı noktalar çıkarılabilir. Her şeyden önce diyalog, Aydınalp’in belirttiği gibi ‘kendin konuş kendin dinle’ tarzında monolog olmamalıdır. Menfaat ya da tekfir amaçlı bir anlayış bu zemini yok eder. Din, kültür, ırk, cinsiyet, grup vb. farkı pozitif ya da negatif olarak kullanılmamalıdır. Karşı olmak için karşı olma, diğer bir problemidir. Bilimsel çalışma, inceleme için yapılan ayrımların ontik olmadığı, sadece inceleme amaçlı kategorizasyon olduğu unutulmamalıdır. Zira aksi, Whitehea’in ‘yanlış konumlanmış somutluk hatası’ dediği bir hataya yol açar. Bilgi ile yorum birbirine karıştırılmamalıdır. Bilgi yanlışlığı yorum farkı olarak haklılaştırılmaz. Öte yandan bilgisiz yorum olmaz.

Bildirilerde birlikte yaşama konusunda uyumu, barışı sağlayıcı bir dil geliştirilmesi ihtiyacı gözlenmektedir. Zira dil, Heidegger'in dediği gibi, varlığın evidir. Fıkıh, kelam, mezhepler tarihi gibi İslam düşüncesiyle ilgili konuları ele almada yeni bir dil ihtiyacı önerilmektedir. Ayrıca yetilerimizi işlevselleştirmek; doğru, iyi ve güzel peşinde olmak medeniyet ve kültür inşası için önemli görülmektedir. Bu durum, hedefi belirlediği kadar yaklaşım tarzımızı da belirlemelidir. Zira ulvi amaçlara gayrimeşru araçlarla gidilemez.

Sonuç olarak, başta sormamız gereken bir soruyu soralım: “Birlikte yaşamak istiyor muyuz?” Tersinden bakarsak, istememe lüksümüz var mı? Ya da bunu isteyip istememek bizim keyfimize mi kalmıştır? İsteme ve irade ahlaki değer üretmenin temelidir. Ayrıca iyiyi istememe, ahlaki problemidir. İsteme ile başlayan ahlaki süreçte değer üretmek için birlikte yaşama yolunda bir takım pozitif şeyler yaparak katkıda bulunmamız gerekmektedir.

Teşekkür ederim.

OTURUM BAŞKANI – Efendim, Mehmet Türkeri Hoca'ya da teşekkür ediyoruz. Gerçekten bütün tebliğleri bütüncül bir bakış açısıyla ele almış ve çok güzel bir analizle bize ufuklar açtı.

Bugün öğleden sonraki ilk toplantımız böylece Cenab-ı Hakk'ın lütfu inayetiyle başarıyla sona erdi. Dinlediğiniz, istifade ettiğiniz için sizlere teşekkür ediyorum. Hocalarımız da bize çok tatlı şeyler anlattılar, çok güzel şeyler anlattılar; onlara da bu yönden ben teşekkür ediyorum. Tertip heyetine, başta Diyanet İşleri Başkanlığımız ve Genel Müdürlüğümüz olmak üzere, onlara da teşekkür ediyorum.

Hepiniz sıhhat, afiyet, selamet içinde şimdilik hoşça kalınız.

TAKDİM – Evet, biz de Oturum Başkanı Prof. Dr. M. Saim Yeprem Hocamıza, Prof. Dr. Mustafa Öztürk, Prof. Dr. Mehmet Evkuran, Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün, Prof. Dr. Mahmut Aydın, Doç. Dr. Halil Aydınalp ve Prof. Dr. Mehmet Türkeri'ne çok çok teşekkür ediyoruz, şükranlarımızı sunuyoruz.

Şimdi bir ara veriyoruz. Saat 16.30'da “İlk Dönem İslam Toplularında Birlikte Yaşama Tecrübesi” adlı oturumumuza Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Dr. Ekrem Keleş Hocamız başkanlık edecekler, hepimizi bekliyoruz.



2015
kutludoğum

2 İLK DÖNEM İSLAM TOPLUMLARINDA BİRLİKTE YAŞAMA TECRÜBESİ

OTURUM BAŞKANI
Dr. Ekrem KELEŞ
Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı

17.04.2015
CUMA

TAKDİM – “İlk Dönem İslam Toplumlarında Birlikte Yaşama Tecrübesi” konu başlığıyla 2. oturumumuzu yönetmek üzere Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Dr. Ekrem Keleş Hocamı kürsüye arz ediyorum.

Beraberinde Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal, Prof. Dr. Levent Öztürk, Doç. Dr. Nuh Arslantaş ve Yrd. Doç. Dr. Cahit Kara hocalarımı da kürsüye arz ediyorum.

Hocalarımıza bir kez daha hoş geldiniz diyorum ve mikrofonu Dr. Ekrem Keleş Hocama veriyorum.

OTURUM BAŞKANI – Dr. Ekrem KELEŞ – Çok teşekkür ediyorum, sağ olun.

Bismillahirrahmanirrahim.

Çok muhterem hocalarım, değerli dinleyiciler; hepinizi hürmetle, muhabbetle selamlıyorum.

Bu oturumumuz da son derece önemli. 1. Oturumda mesele ilkeler boyutunda, teorik ve kavramsal çerçevede değerlendirildi. Şimdi ise meselenin ilk uygulamaları yani pratiği Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde hayata geçirilişi değerlendirilecektir. Teorik olarak ne kadar güzel şeyler söylenirse söylensin, eğer uygulamada yer bulamamışsa, tatbik edilememişse o zaman ilkelerin, teorik söylemlerin çok fazla bir anlamı kalmıyor. Çok da güzel başlıklar, heyecan verici başlıklar var. Bunlardan birisi “Birlikte Yaşamamanın Sünnetteki Referansları” İsmail Hakkı Ünal Hocam bunu ele alacak. “Medine İslam Toplumunda Müslümanlar ve Hristiyanlar” Prof. Dr. Levent Öztürk Hocam bunu tahlil edecek. Hristiyanlarla uygulamada nasıl bir tablo ortaya konmuş, bunu göreceğiz. Doç. Dr. Nuh Arslantaş Hocamız “Medine İslam Toplumunda Müslümanlar ve Yahudiler”i işleyecek, aynı önemde bir konu. Ve son olarak “İlk Dönem İslam Toplumlarında Mecûsilerle Birlikte Yaşama Örnekleri” ni de Yrd. Doç. Dr. Cahit Kara Hocamız anlatacaklar. Mecûsilerle ilişkiler konusu da günümüze de ışık tutabilecek boyutta önemli bir konu. Ben hemen vakit kaybetmeden Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal Hocamla başlamak istiyorum. Yine, hocalarımız konularını, 15 dakikayı geçmeyecek şekilde özetlerlerse çok memnun oluruz. Hocam buyurun.

BİRLİKTE YAŞAMANIN SÜNNETTEKİ REFERANSLARI

Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL

Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi/Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dekani

Giriş

Çeşitli din, inanç ve mezhep mensuplarının bir toplum içerisinde birlikte yaşama olgusu tarihsel bir gerçek olarak bilinse de çok yaygın bir tecrübe değildir. Farklı inanç ve mensubiyetlerin kolayca doğurduğu çatışma ortamlarından kaçınmak isteyen insanlar, genellikle aynı veya benzer özelliklere sahip hemcinsleriyle bir arada olmayı tercih etmişler, ötekinin dışlandığı daha homojen toplumlar oluşturmayı hedeflemişlerdir. Bazen bu hedefi gerçekleştirmek için kendilerine benzemeyenleri, içinde baskının da yer aldığı çeşitli yöntemlerle bertaraf etmeye çalışmışlardır. Geçmişinde dinî ve mezhebî çatışmaların eksik olmadığı yaşlı dünyamızda, farklılıkların bir arada ve barış içinde yaşanabildiği müstesna dönemlerin varlığı da yine tarihi bir vakiadır. Bunun en parlak örneği de hiç şüphesiz İslam tarihidir. Asırlarca farklı din ve inanç mensuplarını belli kurallar dâhilinde, güven ve huzur içerisinde yaşatmış bir din ve medeniyetin, bu tecrübeye sahip olmayan diğer toplumlara, farklı olanla nasıl yaşanabileceği konusunda söyleyeceği bir sözünün olması tabiidir. Bu tebliğde, kaynağını Kur'an ve Sünnet'ten alan ve barış içinde birlikte yaşamayı mümkün kılan bu hoşgörü ortamının oluşmasının ilk zemini sayılabilecek Nebevî öğretisi ve uygulamalardan örnekler sunulacaktır.

Nebevî Davette Evrensellik ve Süreklilik

Kur'an'a göre İslam, bütün peygamberler aracılığıyla insanlığa gönderilen¹ ve Allah katında geçerli olan dinin² ortak adıdır. Allah'ın elçileri olmak bakımından peygamberler arasında herhangi bir fark yoktur³ ve tebliğ görevlerinin ana konusu olan tek Allah inancında ve bununla bağlantılı diğer inanç esaslarında asla bir değişiklik söz konusu olmamıştır. Kur'an-ı Kerim birçok kez kendisinden önceki kutsal kitapları doğrulamak için indirildiğini açıkça vurgular.⁴

Cenab-ı Hak, Hz. Muhammed'e, daha önce gönderilen peygamberlere uymasını emretmektedir: "İşte onlar Allah'ın hidayet ettiği kimselerdir. Şu hâlde onların yoluna uy ve 'ben bu tebliğimden dolayı sizden bir karşılık istemiyorum' de. O, bütün âlemlere bir öğütten başka bir şey değildir."⁵ "Ey Peygamber! Sonra sana, ' Hakka yönelen, müşriklerden olmayan İbrahim'in dinine tabi ol diye vahyettik."⁶

Hz. Muhammed, tebliğ ettiği dinle aslında hiç bilinmeyen yeni bir şey getirmiş değildir. Çünkü insanları davet ettiği gerçekler kendinden önce başka peygamberler tarafından da bildirilmiştir. Bu durum Kur'an'da şöyle belirtilir: "De ki: Ben türedi/ ilk olarak gelmiş bir Peygamber değilim. Bana ve size ne yapılacağını da bilmem. Ben sadece bana vahy edilene uyarım. Ben ancak apaçık bir uyarıcıyım."⁷

Hz. Muhammed, İslam mesajını insanlığa tekrar hatırlatan son peygamberdir ve onun daveti bütün insanlığa yöneliktir.⁸ Bu yüzden Kur'an-ı Kerim vahye muhatap olmuş Kitap Ehline yanıldıkları hususları bildirmeyi ve böylece onları kaynağı aynı olan öze davet etmeyi gerekli görmüştür. Hz. Peygamber son üç semavi dinin esasta bir oldukları gerçeğinden hareketle, kendisine din yönünden, müşrik hemşehrilerinden daha yakın gördüğü Yahudi ve Hristiyanları inanç birliğine davet etti ve onları İslam adı altında birleşmeye şu ayetle çağırdı:⁹ "De ki: Ey Kitap Ehli! Gelin aslında aramızda müşterek olan şu hususlarda birleşelim: Allah'tan başkasına kulluk etmeyelim. O'na

1 Hacc, 22/ 78; Âl-i İmran, 3/67.

2 Âl-i İmran, 3/19, 85.

3 Bakara, 2/136, 285; Âl-i İmran, 3/84.

4 Bakara, 2/41, 91, 97; Âl-i İmran, 3/3, 50; Nisâ, 4/ 47; Mâide, 5/ 46, 48; Fâtür, 35/ 31; Ahkaf, 46/30; Saff, 61/6.

5 En'am, 6/90.

6 Nahl, 16/123.

7 Ahkaf, 46/9.

8 Nisa, 4/79; Araf, 7/158; Furkan, 25/1; Ahzab, 33/40; Sebe, 34/28; Sad, 38/ 87-88.

9 Mehmet S. Hatiboğlu, "Hoşgörü Açısından Müslümanlar ve Ehl-i Kitap", *Müslüman Kültürü Üzerine*, Ankara-2004, 189.

hiçbir şeyi ortak koşmayalım ve Allah'ın dışında, birbirimizi rabler edinmeyelim. Eğer yine yüz çevirecek olurlarsa siz onlara, ' şahid olun ki biz Müslümanız' deyin."¹⁰

Dine Davette Şiddet ve Zorlamadan Kaçınma

Hz. Peygamber hem Mekke hem de Medine döneminde insanları öğütlerle, delille ve ikna yoluyla dine davet etmiş, hiçbir zaman zor kullanma yoluna gitmemiştir. Mekke döneminde inen bir ayette Hz. Peygamber'e, "insanları dine davet ederken hikmet ve güzel öğütlerle çağırması ve onlarla en güzel şekilde mücadele etmesi"¹¹ emredilmiş, buna uyan Allah Resulü'nün nasıl başarılı olduğu Medine'de nazil olan şu ayetle tescil edilmişti: " Allah'ın rahmeti sayesinde sen onlara yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı yürekli olsaydın onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi ..."¹² O, düşmanlarıyla ilişkisinde de barışçı yolu tercih etmiş, zayıf veya kuvvetli olduğu durumlara göre bu tutumunda bir değişikliğe gitmemiştir. Mekke'de, müşriklerin baskı ve saldırılarına karşı sabırla direnmiş, baskılar dayanılmaz hâle gelince de arkadaşlarıyla birlikte Medine'ye hicret etmiştir.

Hz. Peygamber'in Necd bölgesine gönderdiği bir süvari birliği tarafından yakalanıp Medine'ye getirilen ve Mescid-i Nebevinin bir direğine bağlanan Yemâme halkının başkanı Sümâme b. Üsâl'e yaptığı muamele, "dinde zorlama yoktur" ayetinin nasıl anlaşılması gerektiğini gösteren çarpıcı bir örnektir. Allah elçisi, keşif birliğinin yakalayıp getirdiği bu kabile reisini, üç gün mescidinde âdeta gözetim altında tutmuş, Müslüman olmasını arzu etmesine rağmen, o şartlar altında İslam'a davet etmeyerek sadece ne düşündüğünü öğrenmek istemiştir. Sümâme, öldürme ve serbest bırakma imkânı elinde olan Hz. Peygamber'den hayır beklediğini ifade edip üç gün boyunca aynı şeyleri söyleyince Allah Rasulü onu serbest bırakmıştır. Muhtemelen, Hz. Peygamber'in hoş görülmesi tavrından ve üç gün boyunca mescidde izlediği ibadet yapan Müslümanlardan etkilenen Sümâme serbest kalır kalmaz kendi arzusuyla Müslüman olmuş ve o ana kadar işbirliği içinde olduğu Mekkeli müşriklere, kıtlığın hüküm sürdüğü bir dönemde, Hz. Peygamber izin vermeden bir buğday tanesi bile göndermeyeceğini belirtmiştir. Mekkelilerin, "dinini mi değiştirdin?" sorusuna da "hayır, fakat Allah Rasulüyle beraber İslam'a girdim" diyerek, selamete ve kurtuluşa eriştiğini vurgulamak istemiştir.¹³

Hz. Peygamber inanç konusunda kimseyi zorlamadığı gibi, kendi hayatında din değiştirdiği gerekçesiyle kimseyi de öldürmemiştir. Bu konuda verilebilecek önemli bir örnek Buhari'nin Sahih'inde yer alan bir hadistir. Buna göre Hz. Peygamber, kendisine biat edip Müslüman olan, sonra da hastalığını öne sürerek bundan vazgeçip Medine'yi

10 Âl-i İmran, 3/64.

11 Nahl, 16/ 125.

12 Âl-i İmran, 3/159.

13 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/452.

terk etmek isteyen bir bedevinin bu isteğini uygun bulmamış, ancak gidişine de engel olmamıştır.¹⁴ Ayrıca o, Müslüman olup vazgeçen sonra tekrar Müslüman olan bazı kişileri de affetmiştir. Mesela Hz. Osman'ın sütkardeşi Abdullah b. Sad b. Ebî Serh bunlardandır.¹⁵ El-Haris b. Süveyd'in ve İslam'a girip irtidat eden, sonra yine İslam'ı kabul eden Mekkeli bir grubun olayı da bu örnekler arasındadır.¹⁶ İslam tarihinde ilk irtidat eden kişi olduğu kabul edilen Mukayyis b. Subâbe için Hz. Peygamber tarafından verilen ölüm emri onun din değiştirmesinden dolayı değil, yanlışlıkla kardeşini öldüren bir Müslümanı, diyetini aldığı hâlde kasden öldürmesinden dolayıdır.¹⁷

Hz. Muhammed 23 yıllık peygamberlik döneminde kimseye inanç dayatmadığı gibi, dinî uygulamalar konusunda da zorlayıcı olmamıştır. Çünkü böyle davranması Kur'an'ın emridir. Kur'an ve Sünnet'te dayanağı olmadığı hâlde "kim dininden dönerse öldürünüz"¹⁸, "namazı terk eden kâfir olur"¹⁹ gibi rivayetler ona isnad edilmiş ve sonradan gelen birçok fakih bu rivayetlere dayanarak hükümler üretmişlerdir. Mürtedde verilen ölüm cezasının dayanaklarından biri sayılan, "Müslümanın kanını dökmek ancak şu üç durumda helal olur: Evlendikten sonra zina etmesi, bir kimseyi öldürmesi ve dinini terk edip cemaatten ayrılması"²⁰ mealindeki rivayet ise bazı uygulamalardan istidial edilmiş bir hüküm gibi görünmektedir. Şayet bu söz Hz. Peygamber'e aitse o, kendi sağlığında irtidat edenlere niçin bu cezayı uygulamamıştır? "İrtidat eden bir kadının öldürülmesini emrettiği"²¹ şeklinde Hz. Peygamber'e isnad edilen ve hadisçilerin zayıf

14 Buhari, Ahkam, 45, 47. (Çağrı Yayınları, İstanbul-1981).

15 Nesâi, Muharebe, 15; Taberi, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülük*, 1-5, (Beyrut-1407), 2/160.

16 İbnü'l-Esir, *Üsdu'l-Gabe fi Marifeti's-Sahabe*, 1/ 346-347 (1-7, Kahire-1970); İbn Teymiyye, 1/ 320, (1-3, Beyrut-1417). Bunlardan el-Haris b. Süveyd, Uhud savaşında Müslümanlarla beraber savaşa katılmış ancak yine Müslüman ordusu içerisinde bulunan ve cahiliye döneminde babasını öldüren el-Mücezzer b. Ziyad'ı katlederek irtidat etmiş ve Mekkeli müşriklere katılmıştı. Hz. Peygamber, Mekke fethinden sonra kardeşi vasıtasıyla af dileyip Müslüman olan el-Haris b. Süveyd'in talebini kabul etmiş, daha sonra el-Mücezzer'e kisasen öldürülmesini emretmişti. (Bkz. İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, (1-4, Kahire-1974), 2/ 120.

17 İbn Hişam, *es-Sire*, 3/ 185. Mukayyis, İslam'dan ilk dönen kimsenin kendisi olduğunu bir şüinde söylemektedir. Bkz. aynı yer.

18 Buhari, İstîtabetü'l-mürteddin, 2. Bu rivayetin diğer kaynakları ve problemleri için bkz. M. H. Kırbaoğlu, "İslam'a Yaman Sanal Şiddet: Recm ve İrtidat", *İslamiyat*, c. 5, sayı: 1, (125-132), Ankara-2002, 128-129. Bu ve ilgili rivayetlere dayalı hükümlerin bir değerlendirmesi için bkz. Halil Altuntaş, *age*, 72-81.

19 Tirmizi, İman, 9; (Çağrı Yayınları, İstanbul-1981) Nesâi, Salat, 8. (Çağrı Yayınları, İstanbul-1981). Bu ve benzeri rivayetlerle, bunlar üzerine ikame edilen hükümlerin tahlil ve değerlendirmesi için bkz., Halil Altuntaş, *age*, 85-118.

20 Buhari, Diyat, 6.

21 Dârekutni, *Sünen*, 3/ 118-119, (1-4, Kahire-1966).

kabul ettiği bazı rivayetler ise hem Kur'an'a hem de onun yukarıda zikrettiğimiz diğer uygulamalarına ters düşmektedir.

Buhari ve Müslim'in sahihlerinde yer alan bir rivayete göre, Hz. Peygamber, Ebû Muse'l-Eşari'yi, arkasından da Muaz b. Cebel'i Yemen'e görevli olarak göndermiştir. Muaz, birgün Ebu Musa'yı ziyarete gittiğinde orada bağlı bir adam görmüş, kim olduğunu sorunca, Yahudi iken Müslüman olan, sonra tekrar Yahudiliğe dönen biri olduğunu öğrenmiştir. Muaz, yanına oturması için buyur eden Ebu Musa'ya, "Allah'ın ve Rasulü'nün hükmü üzere bu adam öldürülmedikçe asla oturmam" demiş ve bunu üç defa tekrar etmiştir. Sonunda o Yahudi öldürülmüş, Muaz da Ebu Musa'nın yanına oturmuştur.²² Rivayetin başka bir varyantında Muaz, Yahudi'nin yakılmasını istemiş, Ebu Musa'da bunu yerine getirmiştir.²³ Doğruluğu çok şüpheli olan bu haberin sahih olması durumunda, Muaz ve Ebu Musa bu işi Hz. Peygamber'den bağımsız olarak yapmışlardır. Şayet Muaz, "Allah ve Rasulü'nün hükmü budur" demişse bu, gerçeğin ifadesi olamaz. Çünkü yukarıda da belirttiğimiz üzere ne Kur'an, ne de Hz. Peygamber'in sünneti böyle bir tatbikatı onaylamaktadır. Ayrıca burada, Hz. Peygamber'in, Yemen'e gönderdiği Muaz b. Cebel'e verdiği talimatlar arasında, "insanların dinlerinden döndürülmeye teşebbüs edilmemesi" emrinin bulunduğunu da hatırlamak gerekir.²⁴

Bütün bunlara rağmen ilk hadis mecmualarında İslam'dan dönenlere verilen ölüm cezalarıyla ilgili nakiller eğer doğruysa, bazılarını yanlış anlama ve yorumlamaya hamletsek bile geneli itibariyle Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in öğretilerine ters düşen bir durum söz konusudur.²⁵ O nedenle bunları ya Kur'an ve Sünnet'e aykırı hüküm ve uygulamalar saymak ya da daha sonra ortaya çıkan siyasi, sosyal ve dinî gelişmeler doğrultusunda çeşitli amaçlarla üretilmiş haberler olarak değerlendirmek gerekir. Nitekim bu gelişmelerin beslediği ortamda, diğer din mensupları bir yana, Müslümanların içinden doğan bazı fırkaların bile küfür içinde oldukları Hz. Peygamber'e onaylatılmıştır.²⁶

Mürtedin öldürülmesi gerektiği şeklinde Hz. Peygamber'e atfedilen bazı rivayetlerin meşhur hadis kitaplarında yer alması bazı araştırmacıları uzlaşmacı bir yaklaşıma sevk etmiştir. Buna göre Hz. Peygamber irtidad edenlerin, sırf dinden çıktıkları için değil, kamu düzenine karşı çıkarak adam öldürme, silahlı soygun vb. suçları işlediklerinden

22 Buhari, İstıtabetü'l-mürteddin, 2, (8/ 50); Müslim, İmare, 3, H. No. 1733.(2/ 1456-1457, Çağrı Yayınları, İstanbul-1981)

23 Taberani, *el-Mu'cemü'l-Kebir*, 20/ 43, 66. (1-20, Musul-1983)

24 Bkz., Muhammed Hamidullah, *el-Vesaiku's-Siyasiye*, 6.baskı, Beyrut-1987, 212-213.

25 Örnekler için bkz. Abdurrezzak, *Musannaf*, 10/ 167 vd.; İbn Ebi Şeybe, *Musannaf*, 12/ 262 vd. (1-15, Bombay-1979)

26 Tirmizi, *Kader*, 13, (4/454); İbn Mace, *Mukaddime*, 9, (1/24, Çağrı Yayınları, İstanbul-1981); Taberani, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, 4/ 281, 9/ 93. (1-10, Kahire-1415).

dolayı öldürülmelerini emretmiştir.²⁷ Bu suçları işleyen ve kamu düzenini bozan kişilere Kur'an-ı Kerim'in ölüm de dâhil çeşitli ağır cezalar verdiği ve mürtedin de kamu düzenini bozacak bir suç işlemesi hâlinde ölümle cezalandırılmasının Kur'an doğrultusunda ele alındığında, irtidat suçu ile din ve vicdan özgürlüğü arasında bir çelişki bulunmadığı sonucuna varılmaktadır.²⁸ Ancak bu durumda da, kamu düzenini bozacak bir suçun, irtidat suçu olarak adlandırılması isabetli değildir. Hz. Peygamber'in bazı uygulamaları yukarıdaki yorumu mümkün kılsa da, ona atfedilen konuyla ilgili mutlak rivayetler böyle bir değerlendirmeye imkân vermemektedir. Bu durumda, irtidat etmiş olmakla beraber, ölüm cezasını gerektiren suçları da işlemiş olan bazı kimselere Hz. Peygamber'in verdiği ölüm cezasını (Ureyne hadisi²⁹, Haris b. Süveyd ve Mukayyis b. Subabe olayı) sonradan yanlış değerlendirilip, mürtedin de öldürülmesi gerektiği sonucuna varıldığı ve hadis formunda Hz. Peygamber'e isnad edilen bu hükmün hadis literatürüne girdiği ihtimali üzerinde durulmalıdır.

Farklı Olanla Bir Arada Yaşayabilme

Hz. Muhammed, Mekke döneminde, müşriklerin baskısı altında bunalan Müslümanların, yöneticileri Hristiyan olan Habeşistan'a hicret etmelerine izin vermiş ve "orada, yanındakilerin hiç birine zulüm yapılmayan bir hükümdar vardır" diyerek Necâşi'yi övmüştür. Burada Necâşi ile Müslümanların temsilcisi Cafer b. Ebû Talib arasında geçen diyalogun,³⁰ kökenleri aynı olan iki dinin mensupları arasında nasıl olumlu bir etkileşime yol açtığı dikkat çekicidir. Ayrıca bu olayda, Hz. Peygamber'in, adil olan ve haksızlık yapmayan gayrimüslimlerle bir arada ve barış içinde yaşanabileceğine yönelik bir yaklaşım içinde olduğu görülmektedir.

Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettiğinde şehir halkının takriben yarısı Yahudilerden oluşuyordu. Hz. Muhammed onlara karşı hoşgörülü davranmış, Medine Sözleşmesiyle ümmetin bir parçası kabul ederek antlaşmaya dâhil etmiştir. Uyum içinde yaşama çerçevesinde Ehl-i Kitab'ı, "Allah'tan başkasına tapmayalım, O'na hiçbir şeyi eş tutmayalım ve Allah'ı bırakıp da kimimiz kimimizi ilahlaştırmasın."³¹ Kur'anî emriyle aralarında ortak olan bir söze çağırmıştır. Kendisine ilahi emir gelmeyen bazı konularda onların kutsal kitabı olan Tevrat'a uymuştur. Başlangıçta, namazlarda onların kiblesi olan Beytü'l-Makdis'e yönelmiş, Müslümanların onların kestiklerini yemelerine ve if-

27 Şamil Dağcı, age., 69; (Ali Raşid, *el-Kanunu'l-Cinâi'*, s. 78 den naklen); Halil Altuntaş, age., 81.

28 Saffet Köse, *Din ve Vicdan Hürriyeti*, 103.

29 Hadis için bkz., Buhari, *Vüdu'*, 66, *Megazi*, 36.

30 Bkz., İbn Hişam, *es-Sire*, 1 / 260-261.

31 Âl-i İmran, 3/64.

fetli kadınlarıyla evlenmelerine izin vermiştir.³² Hz. Peygamber Medine’de Yahudilerin eğitim-öğretim yeri olan Beytu’l-Midras’a dokunmamış, zaman zaman oraya giderek onları İslam’a davet etmiş, bazen de ölçsüz davranışları sebebiyle onları uyarmıştır.³³

Hicret esnasında Medine’de bulunan müşrik Araplar ve Yahudiler önemli bir güç hâlinde idiler. Hz. Muhammed Müslümanlarla birlikte onları bir şehir devleti hâlinde teşkilatlandırmaya ikna etti. Önce Medine’de ki bütün tarafların uyacağı bir sözleşme hazırlattı. İslam tarihinde “Medine Vesikası” olarak bilinen bu sözleşmede anlaşmaya taraf olanların karşılıklı hak ve görevleri, can ve mal güvenlikleri, din ve ibadet özgürlükleri garanti altına alındı. Bu sözleşmenin bazı şartları şöyledir:

Takva sahibi mü’minler, kendi aralarında saldırgan ve haksız bir eylemde bulunmayı tasarlayan, yahut bir suç ve kötülük işleme veya bir hakka tecavüz ya da mü’minler arasında bir karışıklık çıkarma kastını taşıyan kimseye karşı olacaklar ve bu kimse onlardan birinin evladı bile olsa hepsinin elleri onun aleyhine kalkacaktır.

Yahudilerden bize tabi olanlar, zulme uğramaksızın ve onlara karşı olanlarla yardımlaşmaksızın destek ve yardımımıza hak kazanacaklardır.

Hiçbir kimse müttefikine karşı bir suç işleyemez. Muhakkak ki mazluma yardım edilecektir.

Yesrib’e (Medine) hücum edecek kimselere karşı onlar (Müslümanlar ve Yahudiler) arasında yardımlaşma yapılacaktır.

... Yahudilerin dinleri kendilerine, mü’minlerin dinleri kendilerinedir. Buna gerek mevlaları (himayeleri altında olanlar) gerekse kendileri dâhildirler.³⁴

Dünya tarihinin en eski anayasalarından kabul edilen Medine sözleşmesi aynı zamanda İslam tarihinde bir arada yaşama tecrübesinin ilk örneğini belgeleyen bir vesikadır. Medine şehir devleti de, “ çeşitli ırk ve inançta kimselerin bir idare altında birleşebileceklerinin en güzel örneklerinden birisidir.”³⁵ Yahudilerin sözleşme şartlarını ihlal ederek Müslümanlara karşı Mekkeli müşriklerle işbirliği yapmaları sonucu bu tecrübe ne yazık ki uzun ömürlü olmamıştır.

32 Sarıçam, *age*, 221-222.

33 Ahmed Önkal, “Beytü’l-Midras, *DİA*, 6/ 95, İstanbul-1992.

34 Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, Ankara-2003, 1/ 206-210. Vesikanın değerlendirilmesi ve Yahudilerle ilgili maddelerinin tahlili için bkz. Osman Güner, *age*, 248-265.

35 Mehmet S. Hatiboğlu, “Hoşgörü Açısından Müslümanlar ve Ehl-i Kitap”, *age*, 189.

Savaşa Zorunlu Hâlde Başvurma

Hz. Peygamber, savunma amacına yönelik ilk savaş hazırlığını Medine’de yapmış, Allah tarafından Hz. Peygamber’e savaş izni de, müşriklerin tehdit ve saldırılarının hâlâ devam ettiği bu dönemde verilmiştir: “ Kendilerine savaş açılan Müslümanlara, zulme uğramaları sebebiyle cihad için izin verildi. Şüphesiz ki Allah’ın onlara yardım etmeye gücü yeter.”³⁶ Bu dönemde meydana gelen bütün çarpışmalar, dünya harp tarihinin en az kan dökülen savaşlarından. Yapılan bir hesaba göre, bu savaşlarda Müslümanların verdiği toplam şehit sayısı –bazı baskınlar hariç- 138; düşman tarafın verdiği ölü sayısı ise - Kurayza olayı hariç- toplam 216’dır.³⁷ Hz. Peygamber’in Mekkeli müşriklerle yaptığı üç önemli savaş olan Bedir, Uhud ve Hendek, savunma savaşı tanımına girebilecek savaşlardır. Kureyş kervanını korumak amacıyla gelen ve bu amaç sağlandığı hâlde Müslümanları yok etme hedefine dönüşen Bedir Savaşı, Mekke’den yaklaşık 250 km., Medine’den 130 km. uzaklıkta cereyan etmiştir. Uhud ve Hendek savaşları ise Medine’nin hemen dibinde gerçekleşmiştir. Yani çok uzak mesafelerden gelip saldıranlar müşrikler, kendilerini ve yurtlarını savunma durumunda olanlar ise Müslümanlardır. Dolayısıyla, konuyla ilgili ayetler ve Hz. Peygamber’in savaşları dikkate alındığında müşrik ve diğer gayrimüslimlerle yapılan savaşların meşru savunma, İslam davetini, insan hakları ve din hürriyetini güvence altına alma, antlaşmaları bozanları ve hainlik yapanları cezalandırma ve İslam topraklarını yabancıların saldırılarından koruma gibi amaçlara dayandığı görülmektedir.³⁸

Hicretten sonra Hz. Peygamber’in bir arada barış içinde yaşama niyeti ve iyi tutumuna rağmen Medineli Yahudiler onun ve Müslümanların aleyhinde çalışmaktan geri durmamışlar, fırsat buldukları her durumda Mekkeli müşriklerle işbirliği yaparak Müslümanlara cephe almışlardır. Örneğin, Müslümanlarla yaptıkları anlaşmayı ilk bozan Yahudi kabilesi Kaynuka oğulları olmuştur. Medine’deki Hazrec Kabilesinin müttefiki olan Kaynuka oğulları, Bedir Savaşı’ndan sonra taşkınlık yapmaya ve Müslümanları kışkırtmaya başladılar. Kur’an-ı Kerim onların bu tutumunu şu şekilde tasvir eder: “ Eğer bir topluluğun anlaşmaya hıyanet etmesinden korkarsan, sen de onlara aynı şekilde davran.”³⁹ Kaynuka oğullarının bu tutumundan endişe eden Peygamberimiz miladi 624 yılında onların üzerine yürüdü. Önce onları İslam’a davet etti. Bunu reddeden Kaynuka oğulları kalelerine çekilip savunmaya geçtiler. Müslümanların 15 günlük kuşatmasının ardından Hz. Peygamber’in vereceği karara razı olup teslim oldular. Hz. Peygamber

36 Hacc, 22/39.

37 İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara-2003, 150. Ayrıca bkz., Muhammed Hamidullah, *Hz. Peygamber’in Savaşları*, (çev. Nazire Erinç Yurter), 12-13.

38 Geniş bilgi için bkz., Sarıçam, *age.*, 149-150.

39 Enfal, 8/58.

onların Medine'yi terk etmelerini emretti. Onlar da mallarını ve silahlarını bırakıp, ailelerini yanlarına alarak Medine'yi terk ettiler. Hicretin ikinci yılında meydana gelen bu olaydan sonra Yahudi ve Hristiyanları veli (dost/müttefik) edinmeyi yasaklayan ve münafıkların vasıflarını anlatarak onlara karşı müminleri uyaran Maide suresinin 51-56. ayetlerinin indiği bildirilmektedir.⁴⁰

Diğer Yahudi kabilesi Nadir oğulları da Uhud Savaşı'nda müşrik ordusunun karargahına gelerek onları Müslümanlara karşı kıskırtmışlar, ayrıca Hz. Peygamber'i öldürmek için suikast düzenlemişlerdir. Bunun üzerine Hz. Peygamber bir elçi göndererek hainlik ve vefasızlıklarını hatırlatıp on gün içinde Medine'yi terk etmelerini istedi. Diğer Yahudilerin ve müşrik Arapların kendilerine yardım edeceğini düşünen Nadir oğullarının bu isteği karşılık bulmadı. Bunun üzerine Hz. Peygamber, miladi 625 yılında Nadir oğullarının üzerine yürüyerek onları kuşattı ve anlaşmaya davet etti. Buna yanaşmayan Yahudiler Müslümanlara ok ve taş atmaya başladılar. On beş gün süren kuşatmadan sonra kendilerine hiçbir yardım gelmeyen Nadir oğulları Medine'den çıkmaya razı oldular. Savaş malzemelerini bırakarak aileleri ve mallarıyla birlikte Medine'den ayrıldılar.

Medine'de bulunan diğer bir Yahudi kabilesi olan Kurayza oğulları Müslümanlara karşı en büyük ihaneti sergilemişler ve Hendek Savaşı'nın en kritik safhasında anlaşmayı ihlal ederek Müslümanları arkadan vurmaya kalkışmışlardı. Hendek kuşatmasında savaş suçu işleyerek güvenilirliklerini tamamen yitiren bu Yahudi kabilesine karşı Hz. Peygamber, müşriklerin Medine'den ayrılmasından bir gün sonra harekete geçti ve onları kuşattı. Kuşatmanın uzamasından dolayı zor durumda kalan Yahudileri Hz. Peygamber İslam'a davet etti. Bunu reddeden Yahudiler çarpışma sonunda teslim olmak zorunda kaldılar. Hz. Peygamber, ancak savaş sonunda teslim olan bu kabile hakkında eski müttefikleri Sa'd b. Muaz'ın hakemliğini önerdi. Onların kabul etmesi üzerine Sa'd, Tevrat'a göre, "büluğ çağına gelmiş (eli silah tutan) erkeklerin öldürülmesine, kadın ve çocukların esir edilip malların ganimet alınmasına" karar verdi. Oldukça ağır görünen bu hüküm, Yahudilerin kutsal kitabı Tevrat'ın mağlup düşman karşısında Yahudilere tanıdığı hakları Müslümanlara tanımaktan ve o günün dünyasında genel kabul gören savaş hukukununun gereğini yerine getirmekten daha öte bir şey değildi.⁴¹

40 Taberi, *Camiu'l-Beyan*, 6/ 275 vd.(1-30, Beyrut-1405).

41 Tevrat'ın ilgili hükümleri şöyledir: " Bir şehre cenk etmek için ona yaklaştığın zaman, onu barışıklığa çağıracaksın ... Ve eğer seninle musalaha etmeyip cenk etmek isterse, o zaman onu muhasara edeceksin; ve Allah'ın Rab onu senin eline verdiği zaman, onun her erkekini kılıçtan geçireceksin; ancak kadınları ve çocukları ve hayvanları ve şehirde olan her şeyi, bütün malını kendin için çapul edeceksin ve Allah'ın Rabbin sana verdiği düşmanlarının malını yiyeceksin." (Tesniye, 10, 12-14, *Kitab-ı Mukaddes*, İstanbul-1981, 197)

Yahudiler Hicaz bölgesindeki varlıklarını Medine'nin kuzeyindeki Hayber şehrinde sürdürdüler. Ancak burada da Müslümanlara karşı düşmanca tutumlarından vazgeçemediler. Diğer Arap kabileleriyle işbirliği yaparak Medine üzerine yürüme kararı aldılar. Bu hazırlıklardan haberdar olan Hz. Muhammed Hayber üzerine bir orduyla hareket edip Yahudilerin kalelerini kuşattı. Kaleleri teker teker ele geçirdikten sonra tarım ürünlerinin yarısını Müslümanlara vermeleri şartıyla yerlerinde kalmalarına ve arazilerini işlemelerine izin verdi. Ganimet malları içinden çıkan Tevrat nüshaları Yahudilere iade edildi. Hayberin fethiyle Yahudilerin Arap Yarımadası'nda siyasi bir güç olmaları sona erdi ve ekonomik güçleri de zayıfladı.

Hz. Peygamber, Yahudileri Müslümanlarla bir arada yaşayamayacak bir kitle olarak asla görmemiştir. Onun hedefi Yahudileri tamamen imha etmek veya İslam toprakları dışına çıkarmak değildi. Şayet öyle olsaydı, Hayber ve çevresindeki Yahudileri ortadan kaldırırsa veya tamamen Hicaz dışına sürerdi. Hâlbuki Müslümanların güçlü olduğu bir dönemde onları yerlerinde bırakmıştır. Dolayısıyla Hayber'in fethedildiği hicri 7. yıldan Hz. Peygamber'in vefatına kadar geçen dört yılı aşkın sürede Müslümanlarla Yahudiler bir arada yaşama tecrübesinin güzel bir örneğini vermişlerdir. Ayrıca, Yemen'de, hatta Medine'de bile, anlaşmalı olan, Müslümanların zimmeti ve himayesi altında yaşayan Yahudiler bulunuyordu. Hayber'in fethine giderken Hz. Peygamber'in yanında Medine Yahudilerinden on kişi bulunuyordu. Daha önce de ifade edildiği gibi, Medine'de bulunan Yahudi kabileleri anlaşmayı bozuncaya kadar Müslümanlarla birlikte yaşadılar. Bunlardan anlaşıldığına göre Hz. Peygamber Müslümanlar için tehlike oluşturmayan hiç kimseye dokunmamış, sadece birlikte yaşama imkânı bırakmayacak ölçüde bir tehdit ve tehlike unsuru hâline gelen Yahudilerle savaşıp yurtlarından çıkarmıştır. Şayet anlaşmayı bozmasalar, müşriklerle işbirliği yapmasalar ve savaş suçu işleyerek Müslümanların can güvenliğini tehdit eden bir unsur hâline gelmeselerdi büyük bir ihtimalle Medine'deki Yahudi kabileleri de yerlerinde kalabileceklerdi.⁴²

Hz. Peygamber'in, amansız düşmanlarına karşı bile makul ve mutedil tutumunu en iyi yansıtan olay hicretin 8. yılında gerçekleşen Mekke'nin fethidir. O, 10 yıllık bir süre için imzalanan Hudeybiye anlaşmasını, üzerinden iki sene bile geçmeden ihlal eden ve Müslümanlarla müttetiklerine karşı saldırgan bir tutum takınan Mekkeli müşriklerin üzerine yürümeye karar verdi. Düşmanın hazırlanarak karşı koymasını ve kan dökülmesini önlemek için bütün hazırlıklarını tam bir gizlilik içinde yürüttü. Muzaffer bir komutan olarak Mekke'ye girdiğinde, kendisine ve inananlara her türlü baskı ve zulmü reva gören ve yurtlarından ayrılmak zorunda bırakan eski düşmanlarına büyük bir alicenaplıkla güvence verdi ve onların serbest olduklarını bildirdi. Eline fırsat geçmişken hiçbir intikam hissine kapılmadı. Onun düşüncesinde düşmanı imha etmek

42 Sarıçam, *age.*, 235-236.

veya davet ettiği dine inanmayanları yok etmek yoktu. Çünkü o bir kral veya mağrur bir kumandan değil bir peygamberdi. Onun görevi insanların gönüllerini kazanmaktı ve o bunu, Kur'an'ın işaret ettiği gibi sevgi ve barış içinde gerçekleştirdi. Hz. Peygamber'in bu tutumu insanların gruplar hâlinde İslam dinine girmelerini sağladı. Kur'an-ı Kerim'in Nasr suresi bu durumu şöyle anlatır: "Allah'ın yardımı ve zaferi gelip de insanların bölük bölük Allah'ın dinine girmekte olduklarını gördüğün vakit Rabbine hamd ederek O'nu tesbih et ve O'ndan mağfaret dile. Çünkü O, tevbeleri çok kabul edendir."⁴³

Diplomasi Yoluyla Barışa Öncelik Verme

Hz. Peygamber'in Hudeybiye barışından sonra birçok devlet başkanı ve yöneticije mektup gönderip onları İslam'a davet etmesi, gayrimüslim komşularıyla barış içinde yaşama arzusunun bir göstergesidir. Bu elçilerin çoğu iyi karşılanmış ancak Bizans'a bağlı Busra valisine gönderilen elçisi Mute'de öldürülmüştür. Hz. Peygamber'in daha sonra, hicretin 8. yılında Zâtu Atlah bölgesine halkı İslam'a davet için gönderdiği 15 kişilik heyet oka tutularak şehit edilmiş, sadece biri yaralı olarak kurtularak Medine'ye dönebilmiştir. Hristiyanların bu düşmanca tutumu karşısında çok üzülen Hz. Peygamber, Zeyd b. Harise komutasında üç bin kişilik bir ordu hazırlayarak kuzeye doğru gönderdi. Müslümanlardan bölge halkını İslam'a davet etmelerini, kabul ettikleri takdirde savaşmamalarını, aksi takdirde Allah'a sığınıp onlarla savaşmalarını istedi. Ayrıca Müslümanlara, sözlerinde durmalarını, aşırı gitmemelerini, çocukları, kadınları, yaşlıları ve manastırlara çekilmiş kimseleri öldürmemelerini, hurmalıklara zarar vermemelerini, ağaçları kesmemelerini ve binaları yakmamalarını tembih ve tavsiye etti.⁴⁴

Mute savaşı olarak bilinen bu savaş öncesinde Hz. Peygamber'in, "bölge halkının önce İslam'a davet edilip, kabul etmedikleri takdirde savaşılması" şeklinde verdiği talimatın, dinin zor kullanarak yayılması anlamına geldiği düşünülebilir. Ancak, Hz. Peygamber'in o bölgeye ordu göndermesinin asıl sebebi İslam dininin silah zoruyla kabul ettirilmesi değil, barışçı yoldan yapılan davetin zor kullanılarak engellenmiş olmasıdır. Gönderilen elçi ve heyetlerin öldürülmesi ve genel olarak Müslümanlara karşı düşmanca bir tutum takınılması ciddi bir tehdit olarak algılandığından böyle bir sefere karar verilmiştir. Savaştan önce İslam'a davet, soruna, kan dökülmeden barışçı yoldan çözüm bulmanın bir yöntemidir. Bu yöntem daha sonraki İslam fetihlerinde de uygulanmıştır. Ayrıca, savaşa giden orduya, aşırı gitmemeleri, çocukları, yaşlıları, din adamlarını öldürmemeleri, ağaçlara ve binalara zarar vermemeleri talimatını vermesi Hz. Peygamber'in savaşı, zorunlu durumlarda ve sadece muharip güçlere karşı yapılabilecek bir eylem olarak gördüğünü göstermektedir.

43 110/ Nasr, 1-3.

44 Sarıçam, *age.*, 238; Krş., Vakıdı, *Megazi*, 2/ 757-758, (Beyrut-1966).

H. Peygamber döneminde Hristiyanlara karşı yapılan ikinci önemli sefer Tebuk seferidir. Suriye'den gelen bazı tüccarların, Bizans İmparatorunun, Hristiyan Arap kabilelerinin de desteğini alarak Müslümanlara karşı savaş hazırlığı içinde olduğu haberi üzerine H. Muhammed o güne kadar kendi döneminde hazırlanan en büyük orduyu oluşturdu. Otuz bin kişilik bu ordu miladi 630 yılında (h. 9) Medine'ye 778 km. uzaklıktaki Tebuk bölgesine kadar ilerledi. O sırada Humus'ta bulunan Bizans İmparatoru Herakliyoş'un Müslümanlara karşı bir ordu hazırlamadığı anlaşılınca, ashabıyla istişare yapan H. Muhammed geri dönme kararı aldı. Bu sefer esnasında civar bölgelerde yaşayan Hristiyanlar İslam'a davet edilmekle beraber bu konuda zorlanmadılar. Kendi dinlerinde kalmak isteyenler cizye vergisiyle yükümlü tutuldular. Bu vergi, onların can, mal ve din özgürlüklerinin güvence altında olmasının garantisi olduğu gibi, İslam Devletinin tebası (yurttaşları) olmalarının da bir gereği idi. Bu seferde kuzeydeki Hristiyan yerleşim merkezlerine gelişigüzel saldırılarda bulunulmamış, tam tersine bu bölgeler barış yoluyla İslam egemenliğine girmiştir. Eğer Müslümanlar intikam amacıyla o bölgeye gitmiş olsalardı farklı sonuçlar ortaya çıkardı.⁴⁵ H. Peygamber'in bu bölgedeki gayrimüslimlerle yaptığı anlaşmalardan biri de Eyle halkıyla yaptığı anlaşmadır. H. Peygamber, Akabe Körfezi'nin sonunda yer alan ve eski bir yerleşim yeri olan Eyle'nin piskoposu Mar Yuhanna b. Rube'ye, Müslüman olmalarını veya cizye vermelerini bildiren bir mektubu bir müfreze ile gönderdi. Mektupta, bu isteklerin kabul edilmemesi hâlinde kendileriyle savaşılacağı ifade ediliyordu. Yuhanna, Tebuk'e gelerek H. Peygamber'le anlaşma yaptı. Buna göre Eyleliler yılda 300 dinar vergi ödeyecekler, topraklarından geçecek olan Müslümanları üç gün misafir edecekler ve Müslümanlara hile yapmayacaklardı. Buna karşılık Müslümanlar da onları, hem dışarıdan vergi isteyeceklerine karşı hem de kervan ve gemileriyle bunlara refakat edecek kimseleri karada ve denizde koruyacaklardı.

H. Peygamber'in barış yoluyla cizye anlaşması yaptığı diğer yerler Maknâ, Dümetü'l-Cendel, Teyma, Bahreyn, Yemen ve Necran'dı. H. Peygamber hicretin 9. yılında Necranlı Hristiyanlardan oluşan bir heyeti kabul etti. Arap yarımadasının güneyinde yer alan Necran bölgesinde kalabalık bir Hristiyan cemaati bulunuyordu. H. Muhammed'den kendilerini İslam'a davet eden bir mektubun ulaşması üzerine Medine'ye bir heyet gönderdiler. 60 kişiden oluşan bu heyet ikinci vakti Medine'ye gelerek Mescidi Nebevî'ye girdiler. H. Peygamber ve ashabı henüz ikinci namazlarını kılmamışlardı. Bu sırada ibadet vakitleri gelen Hristiyanlar doğuya yönelerek ibadet etmeye hazırlandılar. Bazı sahabiler bunlara engel olmak istediler. Fakat H. Peygamber onların serbest bırakılmasını ve ibadetlerini yapmalarına müsaade edilmesini emretti. Daha sonra, Necran heyeti adına konuşan Ebû Harise ile Abdulmesih'i İslam'a davet etti. Onlar bunu kabul etmek yerine H. Peygamber'le tartışmaya başladılar ve ona H. İsa hakkında sorular

45 Sarıçam, *age.*, 247.

sordular. Bu konuda kendisine vahiy gelmesini bekleyen Hz. Muhammed'e Âl-i İmran suresinin başından itibaren seksenden fazla ayet geldi. Kendilerine ilgili ayetleri okuduktan sonra onları mübahâle (karşılıklı lanetleşme)'ye davet etti.⁴⁶ Buna cesaret edemeyen Necranlılar, kendi dinlerinde kalmak istediklerini ve Hz. Muhammed ne isterse vermeye razı olduklarını bildirdiler.⁴⁷ Hz. Muhammed'in, doğru yolda olmadıklarını bildiği ve bu yüzden tebliğde bulunduğu bir dinin mensuplarına kendi mescidinde ibadet izni vermesi ve onlarla uzun uzun tartışması onun engin hoş görüşüne ve barışçı tutumuna işaret eden güzel bir örnektir.

Hz. Peygamber Necran Hristiyanlarıyla yaptığı zimmet anlaşmasıyla onların can, mal ve din güvenliğini garanti altına almış, din adamlarına ve mabedlerine dokunulmayacağı sözü vermiştir. Anlaşmanın ilgili maddesi şöyledir: "Allah'ın himayesi ve Peygamberi Muhammed'in zimmeti (güvencesi), Necran ve havalisinde olanların gerek malları, gerek şahısları, gerek dinleri, hazır bulunanları ve bulunmayanları, aileleri, mabedleri ve mülkiyetlerinde olan büyük veya küçük her şeyin üzerindedir. Hiçbir kimse dinî mevkiinden, rahip rahipliğinden, papaz papazlığından uzaklaştırılmayacaktır..."⁴⁸ Hz. Peygamber Yemen'deki valilerine gönderdiği mektuplarda da, İslam'ı kabul edenlerin aynen Müslümanların hak ve sorumluluklarına sahip olacaklarını, kendi dinlerinde kalmak isteyen diğer din mensuplarına karşı da her hangi bir baskı uygulanmayacağını belirtmiştir.⁴⁹

Buraya kadar anlatılanlara ilaveten, bizzat Hz. Peygamber'in, sözleri ve uygulamalarıyla, beraber yaşadıkları ve egemenlikleri altında bulundurdıkları gayrimüslimlere karşı nasıl bir tutum içinde olduğunu gösteren şu örnekleri de verebiliriz:

1- Hz. Peygamber, müşrik olan Dumetü'l-Cendel reisi Ükeydir'in ipek elbise hediyesini kabul etmiş ve bunu Hz. Ali'ye vererek, kadınlara başörtüsü olarak taksim etmesini istemiştir.⁵⁰

2- Hz. Ebubekir'in kızı Esmâ, kendisini ziyarete gelen müşrike annesine sıla-i rahimde bulunup bulunamayacağını sorduğu Hz. Peygamber'den "evet, ona ilgi ve

46 Mübahâle, dini bir konunun karşılıklı konuşmak suretiyle halledilmesine imkân bulunmadığı takdirde, meseleyi çözümlmek için her iki tarafın, batıl ve haksız olanın ilahi lanete uğraması yolunda Allah'a dua ve niyazda bulunmalarıdır. M. Fayda, *İslamiyetin. Güney Arabistana Yayılışı*, 32, (Ankara-1982).

47 Sariçam, *age.*, 245-246. Necran Heyetinin Hz. Peygamber'i ziyareti ile ilgili geniş bilgi için bkz. Mustafa Fayda, *İslamiyetin Güney Arabistana Yayılışı*, 23-24.

48 Ebu Yusuf, *Kitabu'l-Harac*, 78. (Kahire-1397). Hz. Peygamber'in Necranlılara gönderdiği diğer mektuplar için bkz. Hamidullah, *Vesaik*, 174 vd.

49 Hamidullah, *Vesaik*, 209.

50 Ebu Yusuf, *Kitabu'l-Harac*, 206.

yakınlık göster” cevabını almıştır.⁵¹ Esmâ'nın bu sorusu üzerine, “Allah sizi, din hakkında sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarından çıkarmayan kimselere iyilik etmekten, onlara adaletli davranmaktan menetmez...” mealindeki Mümtehine suresinin 8. ayetinin nazil olduğu rivayet edilmektedir.⁵²

3- Medine’de satış yapan bir Yahudi, malına, hoşuna gitmeyen bir fiyat verilince, “Musa’yı insanlığa seçip gönderene yemin olsun ki, olmaz” demiş, bunu duyan En-sar’dan bir sahâbi, “Muhammed (s.a.s.) aramızdayken sen nasıl Musa adına yemin edersin?” diyerek Yahudiye bir tokat atmıştır. Yahudi, Hz. Peygamber’e gelerek, “ey Ebu’l-Kasım! Benim zimmetim ve ahdim (anlaşmam) varken falancaya ne oluyor da bana tokat atıyor?” diye şikâyetle bulununca Hz. Peygamber, o şahsa niçin tokat attığını sorup sebebini öğrendikten sonra, kızgınlığı yüzünde belli olacak şekilde öfkelenerek, “Allah’ın peygamberleri arasında üstünlük yarışına girmeyin” buyurmuştur.⁵³

4- Hz. Peygamber, Amr b. Hazm’ı, nüfusunun büyük bir kısmını Ehli Kitab’ın oluşturduğu Necran’a vali olarak gönderirken kendisine, Yahudilerin ve Hristiyanların dinlerinden dönmeye zorlanmaması talimatı vermiştir.⁵⁴ Hz. Peygamber’in Yemen’e gönderdiği Muaz b. Cebel’e verdiği talimatlardan birisi de, kişilerin dinlerinden döndürülmeye teşebbüs edilmemesi doğrultusundadır.⁵⁵

5- 630 senesinde, Müslüman olduklarını bildirmek üzere Medine’ye gelen Hımyer hükümdarının elçilerine Hz. Peygamber şu talimatı vermiştir: “Bir Yahudi veya Hristiyan, Müslüman olduğu takdirde müminlerden olur. Kim Yahudiliğinde veya Hristiyanlığında kalmak istiyorsa ona müdahâle edilemez...”⁵⁶

6- Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kim bir anlaşmalı gayrimüslimi (muahed) (veya zimmiyi) haksız yere öldürürse, kokusu kırk yıllık yoldan duyulan cennetin kokusunu (bile) duyamaz.”⁵⁷

7- Hz. Peygamber’in diğer bir hadisi de şöyledir: “Kim anlaşmalı bir gayrimüslime zulmeder veya hakkını eksiltir yahut gücünün üstünde bir iş yükler ya da onun rızası olmadan bir şeyini alırsa, Kıyamet günü ben onun hasmı olacağım.”⁵⁸

51 Buhari, Cizye, 18.

52 Ateş, *Tefsir*, 9/ 384.

53 Buhari, Enbiya, 35.

54 Ebu Yusuf, *Harac*, 77-78; İbn Hişam, *es-Sire*, 4/ 179; Hamidullah, *Vesâik*, 209.

55 Hamidullah, *Vesâik*, 213.

56 İbn Hişam, *es-Sire*, 4/ 175; Taberi, *Tarih*, 2/ 191.

57 Buhari, el-Cizye ve’l-Muvadaa, 5.

58 Ebu Davud, *Harac*, 33.

8- Hz. Hatice'nin yeğeni sahabi Hakîm b. Hızâm Şam'da güneş altında bekletilen bir grup insan ile karşılaşır. Kim olduklarını sorunca, harac (veya cizye) vergilerini öde(ye)meyen gayrimüslimler (ehl-i zimme) olduğu söylenir. Bunun üzerine Hakîm, Resulullah (s.a.v) den, “insanlara azab edenlere Cenâbı Hakkın da kıyamet günü azab edeceğini” duyduğunu söyleyince o bölgenin emiri Umeyr b. Sa'd zimmîleri salıverir.⁵⁹

Buraya kadar verdiğimiz örneklerden anlaşılacağı üzere, Hz. Peygamber, toplumlar arası düzeyde, Kur'an'ın öngördüğü, barışı ve iyi ilişkileri esas almış, savaşa, gerekli durumda ve sınırlı ölçüde başvurmuştur.⁶⁰ Onun yaklaşımı her ne pahasına olursa olsun dünyaya egemen olmak değil, barışçı bir ortamda İslam dininin yayılmasını sağlamaktır. Daha sonra bu hedeften zaman zaman sapmalar olmuşsa bunun kaynağını İslam dininde değil, onu doğru anlayıp uygulamayan veya yanlış yorumlayan ulema ve yöneticilerde aramak gerekmektedir.⁶¹ Ayrıca, geçmiş asırlarda (bir ölçüde bugün de) uluslar arası veya devletler arası ilişkilerde hâkim anlayışın başkaları üzerinde egemenlik kurma ve siyasi otoriteyi her hangi bir yolla başkalarına kabul ettirme esasına dayandığı dikkate alınmalı ve bu noktada din faktörünün tek başına belirleyici olmadığı unutulmamalıdır. Bu nedenle o günkü dünya konjonktürü, farklı dinlere mensup ülkelerin bu konuda benzer tutumlar izlemelerine yol açmıştır. Siyasi hâkimiyet arzusu, Müslüman olsun Hristiyan olsun aynı dine mensub ülkelerin, bazen aynı etnik kökene sahip ulusların kendi aralarında sık sık savaşmalarına, hatta baba-oğul ve kardeşlerin birbirleriyle saltanat mücadelelerine girişmelerine sebep olmuştur.

OTURUM BAŞKANI – Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal Hocamıza çok teşekkür ediyorum.

Birlikte yaşmanın sünnetteki referanslarını Hocam özet olarak tabii kısıtlı zaman dilimi içerisinde aktardı, bu kıymetli tebliği basılacak inşallah. O tebliği basıldığı zaman hepimiz okuyacağız Allah nasip ederse.

Şimdi, “Medine İslam Toplumunda Müslümanlar ve Hristiyanlar” çok önemli bir konu, Prof. Dr. Levent Öztürk Hocamızı dinleyeceğiz.

Hocam, bir kez daha hatırlatmış olayım, 15 dakikada bu önemli konuyu da Hocamız bize aktaracak, ki Peygamber Efendimiz (s.a.s.) döneminde Hristiyanlarla oluşturulan ilişkiler asırları etkileyen çok önemli bir referans olmuştur. Hocam buyurun.

59 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/ 403. (1-6, Çağrı Yayınları, İstanbul-1982)

60 Hz. Peygamber'in savaş politikası ve yaptığı savaşların sebep ve amaçları için bkz. Osman Güner, *Resulullah'ın Ehl-i Kitapla Münasebetleri*, 289-307.

61 Bu yanlış anlayışın erken devirden bazı örnekleri için bkz. Mehmet Okuyan-Mustafa Öztürk, agm., *İslam ve Öteki*, 187-188.

MEDİNE İSLAM TOPLUMUNDA MÜSLÜMANLAR VE HRİSTİYANLAR

Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Giriş

“Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Hukuku” bağlamında ele alacağımız “Medine İslam Toplumunda Müslümanlar ve Hristiyanlar” başlığı çeşitli bilim dallarının kendi alanlarına has kaynakları ve metotları ile incelendiğinde kuşkusuz farklı sonuçlar elde edebileceğimiz bir konudur. Bununla birlikte farklı bilim dallarının bünyesinde karşımıza çıkan rivayetlerin büyük bir kısmının aslında tarihsel kökenlerde aynı kültür atmosferinden günümüze kadar gelen aktarımlardan oluştuğu da göz ardı edilmemelidir.

Kuşku yoktur ki, dinler tarihi, tefsir, hadis, fıkıh, siyer ve tarih gibi bilim dallarının bu aktarımlar bağlamında bizlere sunduğu bir takım ortak bilgiler bulunmaktadır. Buna karşın tabii olarak bu rivayetlerin bir kısmı, birbirinden farklı sonuçlar doğuracak özelliklere de sahiptir. Bu farklılıkların bazen ekol veya mezhep ön kabullerinden, bazen de asırlar içinde rivayetlerin kazandığı yeni yorum ve aktarım biçimlerinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Belki de farklılıkları doğuran en önemli sebep olayları anlamaya çalışırken göz ardı ettiğimiz kronolojik akıştır. Yukarıda zikrettiğimiz bir takım etki ve yöntem farklılıkları sebebiyle günümüze kadar gelen bilgilerin, çoğu zaman tarihte olanı anlamayı zorlaştırdığı da bir hakikattir.

Bu bakımdan konumuzla ilgili olayları daha iyi kavrayabilmek için öncelikle tarihsel kökenlere ve kronolojik gelişmelere bakmak gerekecektir. Bu bakış açısı, Hz. Peygamber dönemini daha sağlıklı bir biçimde kavramaya ve gelişen olaylar bağlamında neler yaşandığını daha iyi anlamaya yardımcı olacaktır.

Ele aldığımız başlık çerçevesinde öncelikle Hristiyanlığın doğuşu ve Arap Yarımadası'nın çeşitli bölgelerindeki yayılışı hakkında bilgi verilecektir. Ardından İslam'ın doğuşu, Mekke döneminde yaşanan hâdiseler ve bu bağlamda nazil olan ayetler çerçevesinde İslamiyet ve Hristiyanlık arasındaki ilişkiler ve son olarak Medine dönemiyle ilgili gelişmeler zikredilecektir.

1. Hristiyanlığın Doğuşu ve Arap Yarımadası'nda Yayılışı

Hristiyanlık, Roma İmparatorluğu'nun bir eyaleti olan Galilee'de (bugünkü İsrail'in kuzey toprakları) ortaya çıktı. Roma İmparatorluğu'nun eyalet sistemine bağlı olarak zaman zaman farklı adlandırmalar söz konusu ise de Filistin'in güneyinde ve doğusunda uzanan bugünkü Güney Suriye, Ürdün, Sina Yarımadası ve Kuzey Arabistan'ı kapsayan Provincia Arabia (Arabia Petraea) ve bugünkü Suriye ve Irak çölünü kapsayan Arabia Deserta eyaletlerinde yayılma imkânı buldu. Buna ilave olarak Orta Arabistan ve Yemen'i kapsayan Arabia Felix eyaletinde de tâbileri oldu ve özellikle Nocrân önemli bir merkez olma özelliği kazandı. Farklı tarif ve tasnifler bulunmakla birlikte bazı Arap coğrafyacılarının (Esmâi, Ebû Ubeyde, Hemedâni, Makdisi) Arap Yarımadası'nı, doğuda Basra Körfezi, Fırat ve Dicle nehirleri, batıda Kızıldeniz ve Şam Denizi, kuzeyde ise Fırat ile birleşen bir ada olarak tanımladıkları bilinmektedir. Bu tanımlama, Roma eyalet adlandırmalarını da içine alan en geniş coğrafyaya işaret etmekte ve kadim zamanlardan beri gerçekleşen Arap göçlerinin yayıldığı ana coğrafyayı da ifade etmektedir. Bu açıdan bakıldığında Arap Yarımadası'nın kuzey bölgesini Hristiyanlığın en fazla yayıldığı coğrafya olarak nitelemek mümkündür.¹

Bu tanımlamaya bağlı olarak Hristiyanlığın Arap Yarımadası'nda havariler (apostolik) döneminden itibaren yayılmış olduğu görüşünü kabul etmek mümkündür. Romalıların uyguladığı baskı, misyonerlik faaliyetleri ve ticaretin getirdiği hareketlilik, Hristiyanlığın bu sıradaki yayılışını kolaylaştırmış görünmektedir. Miladî birinci asırdan itibaren Hristiyanlık, Roma İmparatorluğu'nun hâkimiyetinde bulunan Suriye, Filistin, Ürdün, Anadolu ve Mısır coğrafyası ile Habeşistan'da yayıldı. Habeşistan, daima Mısır Kilisesi'nin etkisinde şekil kazandı ve mezhepsel tercihlerde ona tâbi oldu. Kur'an-ı Kerim'de Yâsin ve Kehf surelerinde zikredilen örneklerin Hristiyanlığın ilk yüzyıllarındaki yayılış mücadelesine dair anlatımlar olduğu anlaşılmaktadır.²

1 Krş. Bekri, s. 23-26; Hitti, I, 30, 32, 56, 58, 72; Cevâd Ali, III, 390-391; Bowersock, s. 1-2, 11; Öztürk, *İslam Toplumunda Hristiyanlar*, s. 57-58; Shahid, "İslam Öncesi Arabistan", s. 19-20, 26-30, 36-37; Büyükcoşkun, "Arabistan: Fiziki ve Beşeri Coğrafya", s. 248, 249; Yıldız, "Arabistan: Tarih", s. 252; Yıldız, "Arap", s., 273.

2 *Kur'an Yolu*, III, 544-546, IV, 482-486; Öztürk, *İslam Toplumunda Hristiyanlar*, s. 57-65. Pavlus'un Galatyalılara mektubunda geçen coğrafyanın (Arabistan) Roma eyalet sistemi içinde düşünüldüğünde açıklık kazanacağı aşikardır. Krş. Güç, s. 397; Trimmingham, s. 41-43.

Hız. İsa'nın havarileri tarafından verilen bilgiler ve Pavlus'un ilk sapma olarak sayılabilecek yorumları, zamanla Roma coğrafyasındaki felsefi akımların tesirinde İsa'nın kişiliği ve kimliği ile ilgili farklı yorumlarla bir hayli zenginlik kazandı. Hristiyanlığın yayıldığı tüm coğrafyalar da bu yorumlardan etkilendi. Doğu Roma Devleti'nin (Bizans) Hristiyanlık üzerindeki baskısını kaldırarak onu himayesi altına alması ile yeni bir gelişme yaşandı. Düzenlenen konsillerle bazı görüşler aforoz edildi ve sapkın (heretik) inanç olarak nitelendirildi. Bu durum mezhepleşme sürecini beraberinde getirdi. Hristiyanlığın yayıldığı coğrafyalar bu mezhepsel çatışmalardan etkilendi. Her bir mezhep kendi görüşünü yaymak üzere mücadele içine girdi. Bu parçalanmışlık, Kur'an-ı Kerim'de de vurgulanan hususlardan birisi oldu.³

Doğu Roma, İznik Konsili kararlarıyla şekillenen teslis inancını kabul etti ve bu inanca mensup olanlar Melki olarak adlandırıldı. Heretik sayılan diğer inançlardan Monofizitler (Ya'kübiler) Mısır, Habeşistan ve Suriye'de, Nastüriler ise Sâsânî hâkimiyetinde Irak topraklarında gelişti. İznik Konsili'nde kabul edilen teslisi oluşturan unsurların öze aynı olmadığını, yani farklı cevherler olduğunu ileri sürdüğü için (Tanrı'nın birliğini ve Hız. İsa'nın onunla aynı özden olmadığını ileri sürdüğü için) heretik olarak nitelenen Aryanizm, kısa bir süre Mısır ve Habeşistan'da etkili oldu. Ancak daha sonraları varlığını sınırlı bir şekilde sürdürdü. Miladi yedinci yüzyılda Hız. Peygamber'e iman eden Habeş kralı ve tebaasının Aryânî inancına mensup olabileceği hususu burada hatırlanabilir.

Dördüncü yüzyılın başlarından itibaren başlayan mezhepsel oluşumlar tabiatıyla Arap Yarımadası'ndaki Hristiyanları da etkiledi. Kilise tarafından sapkın ilan edilen muhalifler imparatorluğun uzak sınırları kadar tampon bölge devletlerde de yayılma imkânı buldu. Gassâniler ile Hirelilerin tercihleri ve kendi içlerinde yaşadıkları mezhepsel değişim buna örnek olarak verilebilir.⁴ Daha önceleri zaten Hristiyanlığı kabul etmiş bulunan Gassâniler Ya'kübî mezhebini tercih ederken, Hireliler arasında daha çok Nastürî mezhebine ait düşünceler yayıldı. Güney Arabistan'da ise önce Ariuşçu, ardından Nastürî, akabinde ise Monofizit mezheplerinin tesiri görüldü. Yemen, Sâsânî hâkimiyeti altına girince Nastürîliğin yeniden canlandığı düşünülebilir. Medine'ye gelen Nocrân heyetinde farklı görüşlere sahip kişilerin bulunduğu şeklindeki bilgiler, muh-

3 Paçacı, s. 42.

4 Bazı araştırmacılar tarafından imparatorluk topraklarında barınmayan muhalif Hristiyanların Kuzey Arabistan'a geldiği ve bu sayede Kuzey Arabistan'da yaşayan Gassânî ve Hire Arapları arasında Hristiyanlığın yayıldığı ileri sürülmektedir. Hristiyanlığın ortaya çıktığı ve yayıldığı toprakların bizzat Kuzey Arabistan toprakları olduğu, buna ilave olarak mezhep parçalanmaları söz konusu olmadan önce bu topraklarda miladi birinci yüzyıldan itibaren farklı Arap kabilelerinin mevcudiyeti göz önünde bulundurulursa, araştırmacıların bu coğrafyadaki mezhepsel değişime vurgu yaptıkları düşünülmelidir. Krş. Apak, s. 244-245; Trimmingham, s. 49-86, 178-188.

temelen bu mezhep farklılıklarına işaret etmektedir. Anlaşılan o ki, Necrân'da yaşayan farklı mezheplere mensup toplulukların liderleri, Medine'ye birlikte gelmişlerdir.⁵

Detaylar bir kenara bırakılacak olursa İslam'dan önce farklı mezhep tercihleriyle Tenûh, Behrâ, İyâd, Âmile, Lahm, Cüzâm, Tağlib, Benû Hanife, Bekir, Kelb, Kudâa, Tay ve Gassân gibi Arap kabileleri arasında Hristiyanlık yaygındı. Arap Yarımadası'nın güney kısmında Necran en önemli merkezlerden birisiydi. Dördüncü yüzyıldan beri aralarında Hristiyanların bulunduğu Lahmiler 600'lü yıllara doğru Nastûrîliği benimsediler. Nastûrîlik Suriye ve Hicaz bölgelerine de kısmen yayıldı. Sâlihîler, ardından onların yerine geçen Gassânîler genel olarak monofizitliği benimsemişlerdi.⁶ Yemen'de Hristiyanların gördüğü zulüm üzerine gerçekleşen Habeş hâkimiyeti ve akabinde kuzeye doğru izlenen yayılmacı strateji Kur'an'da da hatırlatılan Hristiyanlık tarihine ait iki hatıradır (Burûc 85/4-7; Fil 105/1-5).⁷

Dördüncü yüzyıldan itibaren Doğu Roma İmparatorluğu'nun Suriye, Filistin, Arabia Petraea, Habeşistan, Yemen ve İran ile ticarî ilişki içinde bulunan Hicazlılar (Kureyş 106/1-4) temelde putperest ve müşrik olmakla birlikte az sayıda da olsa Hristiyan vardı. Mekke'de ve çevresinde Osman b. Huveyris, Varaka b. Nevfel, Ubeydullah b. Cahş, Kus b. Sâide gibi Hristiyanlığı benimseyenler Zeyd b. Amr gibi kararsız bazı kişiler vardı. Ukaz panayırı yakınlarında bulunan ve bazı hastalıkları tedavi eden bir Hristiyan rahib de bunlara ilave edilmelidir. Bu kişiler hariç diğerleri çoğunlukla kölelerden oluşuyordu. Köleler arasında Cebr, Addâs, Bâkûm (veya Bekkâm), Ikrima, Azrak er-Rûmî gibi isimler yer alıyordu.⁸ Medine'de ise Ebû Amir er-Râhib isimli bir keşiş ve Evs kabilesi içinde ona tâbi bazı Hristiyanlar bulunuyordu. Selmân-ı Fârisî gibi köle olarak getirilenlerin varlığı da biliniyordu.

5 İbn Hişâm, I, 575; İbn Hişâm'da yer alan bir bilgiye göre (I, 573) Bizans kralı tarafından Necrân bölgesinin piskoposu olarak Ebû Hâris b. Alkame görevlendirilmiş, kendisine maddi destek sunulması için birçok kilise yapması sağlanmıştı. Bu durum bize Habeşlilerin Yemen bölgesinden uzaklaştırılmasından sonra Bizans Kilise'sinin Necran bölgesinde Melkî Hristiyanlığı yayma imkânı bulduğunu göstermektedir. İbn Hişâm'da yer alan görüş ayrılıkları şu şekilde kısaca vurgulanmıştır: 1. İsa tanrıdır, diyenler 2. O, Allah'ın oğludur, diyenler, 3. İsa, üçün üçüncüsüdür, diyenler. Paçacı tarafından Yemen hâkimiyeti sırasında Nastûrîliğin de etkilemiş olabileceği ileri sürülmektedir. Bk. Paçacı, s. 44.

6 İbn İshâk, s. 60-61; Derveze, I, 355, 357; *Kur'an Yolu*, IV, 491, 712-713; Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an*, II, 236; Cevâd Ali, III, 130-131, VI, 50-57, 185-210; Hitti, I, 55-56, 100-101, 112-113, 118, 127; Apak, s. 238, 249, 272-274; Güç, s. 398; Sönmez, 89-155; Çağrı, "Arap: İslam'dan Önce Araplarda Din", s. 316-318.

7 Geniş bilgi için bk. Öztürk, *İlk Hicret Habeşistan*, s. 38-50.

8 İbn Hişâm, I, 157, 222-226, 238, II, 363, 367; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 617.

Biraz önce vurgulanan ve Hz. Peygamber'in büyük dedeleri tarafından başlatılan ticarî yolculuklar bağlamında Hz. Peygamber'in de bu yolculuklara katıldığı ve ilk olarak Busrâ'ya gittiği bilinmektedir. Hz. Peygamber'in çocukluğunda Mekke'de gördüğü Hristiyanları bir kenara bırakacak olursak Hristiyanlar ile ilgili ilk gözlemleri amcası Ebû Tâlib ile birlikte gerçekleştirdiği bu ticaret yolculuğuna dayanmaktadır. Busrâ'da konaklayan ve oradan geri dönen ticaret kafilesinin bu yolculuk esnasında Arap Hristiyanlarına ait bir manastır civarında konakladığı malumdur. Bu manastırın rahibi Bahira ile ilgili rivayetlere akseden malumat ise tartışmalıdır. Hz. Peygamber'in Hz. Hatice ile evlenmeden önce de Suriye bölgesine bir ticarî kervan düzenlediği bilinmektedir. Bu yolculuk esnasında Hz. Peygamber'in kuzey ticaret yolu üzerinde bulunan Hicr'i, Kudüs'ü, Ölü Denizi ve biraz daha kuzeyde yer alan Busrâ'yı çocukluğuna nazaran daha yakından gözlemlediği açıktır.

2. İslamiyet'in Doğuşu ve Kur'an'da Hristiyanlık

İslam, yüce yaratıcının varlığını ve birliğini ifade eden tevhit inancını kabul esasına dayanır. Hz. Âdem'den başlayarak Hz. Muhammed'e kadar gelen tüm peygamberlerin özde İslam inancını tebliğ ettiği kabul edilir.

Bedir Savaşı'ndan sonra nâzil olan Âl-i İmrân suresinin 85. ayeti ile dokuzuncu yılda Necrân heyetinin Medine'ye gelmesi üzerine nâzil olan Âl-i İmrân suresinin 19. ayeti, tevhit inancına ve tüm peygamberlere gönderilen vahyin aynı köke sahip olduğuna vurgu yaptıktan sonra hak dinin İslam olduğunu ifade etmektedir.⁹ Peygamberlerin aynı kökten geldiği, birbirini desteklediği, vazifelerinin Allah'ın kendilerine emrettiği şeyleri yapmak olduğu hususu Kur'an-ı Kerim'de vurgulanan en temel bilgilerden birisidir. Hristiyanlığın yayıldığı Suriye, Irak, Filistin, Mısır ve Arap Yarımadası'nın diğer bölümleri Kur'an-ı Kerim'de kendilerinden örnekler verilen Arap ve İsrail kökenli peygamberlerin tevhit mücadelesini yürüttükleri önemli bir coğrafyadır. Bu coğrafya, putperest toplumlara karşı vahiy, peygamber, kitap ve tevhit geleneğinin yerleşmesi için verilen mücadeleye örnek olarak sıkça zikredilen bir coğrafyadır.

Kur'an-ı Kerim'in bu temel vurguya sahip olduğunu ifade ettikten sonra Hristiyanlarla ilgi kurabileceğimiz yaklaşık üç yüze yakın ayet-i kerimenin bulunduğunu ifade

9 "De ki: "Biz Allah'a, bize indirilene, İbrahim, İsmail, İshak, Ya'küb ve soyundan gelen peygamberlere, Musa'ya, İsa'ya ve diğer bütün peygamberlere indirilene iman ettik. Biz peygamberler arasında ayırım yapmayız. Biz Allah'a teslim olan kullarız. Kim İslam'dan başka bir dini tercih ederse, kabul görmeyecektir. Ahirette hüsrana uğrayacaktır" (Âl-i İmrân 3/84-85). "Allah, hakikatin bir ifadesi olarak kendisinden başka ilah olmadığını bildirdi. Melekler ve ilim sahipleri de bunu ikrar ettiler. Gerçekten Allah'dan başka ilah yoktur. Allah katında din İslam'dır. Kendilerine kitap verilenler kendilerine gelen vahye rağmen birbirine düşmanlıktan dolayı ihtilafa düştüler. Kim Allah'ın ayetlerini inkâr ederse bilsin ki Allah çabuk hesap görendir." (Âl-i İmrân 3/18-19).

etmek yerinde olacaktır. Bu ayetlerde Hristiyanları ifade etmek üzere nasârâ, nasrânî, eh-lüzziqr, ütû'l-ilm (İsrâ 17/107, Hac 22/54, Sebe 34/6), ehlülincil, ehl-i kitap, kendilerine kitap verilenler, kendilerine kitap verdiklerimiz, kendilerine kitaptan bir pay verilenler, bizden önceki iki toplum (En'âm, 6/156), yanında kitap bilgisi olanlar (Ra'd 13/43), kitabı okuyanlar, kitaba varis olanlar gibi ifadeler yer almaktadır.¹⁰ Kur'an-ı Kerim'de, Mekke döneminde nâzil olan ayetler bağlamında Hristiyanlar hakkında bir hayli bilgiye yer verildiği görülmektedir. Mekke döneminde daha çok ehlüzziqr (Nahl 16/43, Enbiyâ 21/7), ülü'l-ilm, nasârâ, ehlülincil (Mâide 5/47) olarak nitelenen Hristiyanlar hakkında Medine döneminde ehl-i kitap ifadesinin de kullanıldığı tespit edilmektedir.¹¹

İslam'ın, kutsal kitapların ve peygamberlerin birliğini ileri sürdüğü açıktır. Hem Mekke döneminde hem de Medine döneminde İsrailoğulları peygamberleri ile birlikte Zekeriya, Yahyâ, Meryem ve İsâ kıssaları gündemde tutulmakta, Kur'an'ın, geçmiş kitap geleneğinin bir devamı olduğu vurgulanmaktadır. İslam'a göre Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed önceki kitapların ve peygamberlerin devamı ve tamamlayıcısıdır. Kur'an, Tevrat ve İncil yol göstericidir, aydınlatıcı rehberdir (Mâide 5/46-47). Kur'an önceki inanç sapmalarının ve parçalanmalarının gözetleyeni ve aralarında hüküm vericisi konumundadır. Vahiy, bu durumu ifade ederken bir yandan Hz. Peygamber'e diğer yandan da muhataplarına bu hususta telkin yapmaktadır. Hz. Muhammed'e, kendisine gelen bilgilerle ilgili şüphe duyuyorsa eğer, önceden indirilen kitapları okuyanlara sormasını (Yunus 10/94) söyleyen hitaplar, benzer şekilde, indirilen vahiyden şüphede olanları da zikir ehline sormaları (Nahl 16/43) hususunda vahyin birliği fikriyle yüzleştirmektedir.¹²

Kur'an-ı Kerim, bu açıdan bakıldığında tabii olarak müşriklere karşı Ehl-i Kitabın yanındadır. Ehl-i kitap da Kur'an'ın indirilmesinden dolayı sevinçlidir (Ra'd 13/36). Mekke döneminde Hz. İsâ örnek olarak verilince gülüp geçen Mekkeli müşriklere İsâ'nın kendisine nimet verilen örnek bir kul olduğu vurgulanmıştır (Zuhruf 43/57-59) ve Hz. İsâ ve Hz. Meryem hakkında tamamlayıcı bilgiler verilmiştir (Zuhruf 43/57-61).¹³

Kur'an-ı Kerim Mekke ve Medine dönemleri boyunca Hristiyanlara geçmişte yaşadıkları tecrübeleri hatırlatmakta, Araplara da onların yaşadığı tecrübeyi bilgilen-

10 Mâide 5/47; Bakara 2/101, 121, 144, 145, 146, Âl-i İmrân 3/19, 20, 23, 100, 186; Nisâ, 4/44; Kuzgun, s. 61; Kaya, "Mekki Surelerde Ehl-i Kitap", s. 173-174; Ebû Vendi, Riyâd ve dğr., *İsâ ve Meryem fi'l-Kur'âni ve't-Tefâsîr*, Amman 1996; Avvâd Ali ve dğr., *en-Nasârâ fi'l-Kur'âni ve't-Tefâsîr*, Amman 1998; Can, s. 303.

11 Kur'an-ı Kerim 16/43; Enbiyâ 21/7; Kaya, "Mekki Surelerde Ehl-i Kitap", s. 173; Can, s. 302-304; Kaya, s. 178.

12 Mahmud Eyüp, s. 677, 678; Paçacı, s. 51-52.

13 Paçacı, s. 50.

dirme amaçlı aktarmaktadır. O, ayrıca yapılan yanlışları ve sapmaları tenkit ederek onlara yeniden imana dönme çağrısı yapmaktadır. Kur'an öteki inançların varlığını kabul etmekte, ancak ötekileştirmemektedir. Kur'an'daki ötekilik düşünce ve inanç merkezli olup ontolojik bir farklılığı ifade etmemektedir.¹⁴

3. Mekke Döneminde Müslümanlar ve Hristiyanlar

Kur'an-ı Kerim'de, Mekke döneminde nâzil olan Fil, İhlas, Fatiha, Necm, Burûc, Tîn, Sa'd, Arâf, Yâsîn, Furkân, Fâtır, Meryem, Şuarâ, Neml, Kasas, Yunus, En'âm, Saffât, Sebe, Zümer, Mü'min, Şûra, Zuhruf, Kehf, Nahl, Enbiyâ, Mü'minûn, Ra'd, İsrâ, Rûm, Ankebût ve Hac surelerinde Hristiyanlık ve Hristiyanlar hakkında bir takım bilgiler bulunmaktadır.

Mekke döneminde nâzil olan ayetler göz önünde bulundurulduğunda Hristiyanlar hakkında daha yoğun olmak üzere bazı inançlar hakkında bilgi sunulduğunu evvel emirde söylememiz gerekecektir. Kur'an-ı Kerim'in Araplara, başta kendi soylarından gelen peygamberler olmak üzere onların mücadeleleri hakkında yoğun bir şekilde bilgi sunması vahiy müessesesinin bütünlüğünü görmeleri içindi. Bu yoğun vurgu aynı zamanda kendileri hakkında bilgi verilen dinler hakkında Mekkelilerin bazı bilgilere sahip olduklarını da göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında gelen ayetler, çok canlı ve geniş perspektifli bir dini algının mevcudiyetini göstermektedir. Biz burada Mekke döneminde Hristiyanlarla ilişkiler bağlamında yaşanan hâdiselere ve bağlantı kurulabilecek ayetlere işaret etmeye çalışacağız.

Hz. Peygamber'in ilk vahyi anlamaya ve mahiyetini kavramaya çalıştığı süreçte Hz. Hatice'nin Hristiyan yeğeni Varaka b. Nevfel ile Musa b. Ukbe'nin sunduğu bir bilgiye göre Addâs ve ardından Varaka b. Nevfel ile görüşmesi, yine yaygın rivayete göre Tâif dönüşü Addâs ile görüşmesi hepimizce malumdur.¹⁵

Yukarıda da işaret edildiği üzere Mekke döneminin başlarından itibaren gelen ayetler, Hristiyanlık hakkında önemli pek çok bilgi sunmuştur. Neml suresinde yer alan "Doğrusu bu Kur'an, İsrailoğullarına, hakkında ihtilaf ede geldikleri şeylerin pek çoğunu anlatmaktadır." (Neml 27/76) ayeti ve akabinde gelen Meryem suresinde Yahudilerin Hz. Meryem ve oğlu İsa hakkında ileri sürdükleri iftira ve ihtilaflara cevap verilmesi, tevhit ve ahiret inancına vurgu yapılması, kendi aralarındaki görüş farklıklarına değinilmesi, bi'setin dördüncü yılına doğru Mekke'de birçok tartışmanın yaşandığını göstermektedir. Habeşistan'a hicretten bir yıl kadar önce nâzil olan Meryem suresinin ilk kırk ayetinde Zekeriya'ya ihtiyar olmasına rağmen Yahya'nın verilmesi, Hz. Meryem'in

14 Gökkuş, s. 46, 52, 53.

15 Musa b. Ukbe, s. 79-80, 108-110; İbn Hişâm, I, 238, 421.

mucizevi bir şekilde İsa'yı dünyaya getirmesi, Hz. İsa ve Hz. Meryem hakkında Allah'ın çocuk edinmesinin mümkün olamayacağı, onun sadece Allah'ın kulu ve kelimesi olduğu gibi konular yer almaktaydı.

Bu bilgilerin sadece Müslümanların Habeşistan'a hicret esnasında Hristiyanlık hakkında bilgi sahibi olmaları için gönderilmediği açıktır. Kur'an-ı Kerim'in geçmiş dini tecrübeler ışığında sürekli olarak Allah'ın resûllerini seçen ve görevlendiren olduğuna, görevlendirilen peygamberlerin çetin mücadeleler yaşadığına, Allah'ın yüce kudret sahibi olarak onların koruyucusu olduğuna vurgu yaptığı görülmektedir. İnanan veya inanan tüm Mekkelilerin halk hikâyeleri bağlamında zihinlerinde oluşan olaylarla ilgili mutlak ilişki kuracakları veya hatırlayacakları bir bellek bulunduğu açıktır.

Muhacirlerin Habeşistan'a hicret etmelerinin ana nedeni, kabile toplumunda yaşama imkânı sunan eman haklarını kaybetmiş olmalarıydı. O günkü şartlar çerçevesinde Hz. Peygamber tarafından emniyette olabilecekleri âdil bir kralın hüküm sürdüğü bir ülke tavsiye edilmiştir. Habeşistan Mekkelilerin yakın ticarî faaliyetlerde bulunduğu bir coğrafyadır ve herhangi bir Arap coğrafyasından eman alarak geçme zorluğu bulunmamaktadır. Hz. Peygamber'in Mekke'deki son üç yılında hac panayırlarına gelen içlerinde Hristiyan Arapların da bulunduğu kabilelerden eman talebinde bulunması bu durumu teyit etmektedir. Habeşistan'a hicretin "Hristiyanların müminlere daha yakın oldukları" (Mâide 5/82-84) ayetine bağlı olarak gerçekleştirildiği yorumu gerçeği ifade etmemektedir. Bilindiği üzere Mâide suresi medenî bir suredir.¹⁶ Bu hicretle ilgisi kurulmaya çalışılan Nahl 16/41-42 ayetleri de Câbirî'nin tespitlerine göre Mekke döneminin sonlarına doğru nâzil olmuştur.¹⁷

Habeşistan'a hicret eden muhacirlerin, dinlerini korudukları, herhangi bir eziyet veya olumsuz bir tepkiyle yüzleşmedikleri bilinen bir husustur.¹⁸ Mekkelilerin muhacirleri geri getirmek üzere attıkları adıma bağlı olarak Necâşi'nin huzurunda gerçekleşen görüşmede Ca'fer b. Ebû Tâlib, Meryem suresinin baş kısımlarını okudu. Bu görüşmede Meryem suresinin ilk kırk ayeti aktarıldı.¹⁹ Kaynaklar bu ayetleri dinleyen Necâşi ile papazların kendi açılarından mukaddes olan bütün hususların ayetlerde ululanması üzerine duygulandıklarını ifade eder.²⁰

16 Geniş bilgi için bk. Öztürk, *İlk Hicret Habeşistan*, s. 59-72. Ayrıca krş. a.g.e., s. 201-202.

17 Krş. Kaya, 177; Câbirî, II, 275-277, 294.

18 İbn Hişâm, I-I, 330; İbn Sa'd, I, 204.

19 *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (haz. Hayrettin Karaman ve dğr.) I-V, Ankara 2012, III, 586, 596-600.

20 İbn Hişâm, I-II, 336; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, II, 81; Hâlebî, *İnsânü'l-Uyûn*, I, 379; Diyârbekri, I, 290. Ayrıca bk. Öztürk, *İlk Hicret Habeşistan*, s. 32, 115, 192-193.

İbn Şihâb ez-Zühri, İbn İshâk ve Urve b. Zübeyr tarafından verilen bilgilere göre yirmi (bazı rivayetlere göre on iki veya sekiz) kişilik bir Habeş heyetinin Mekke'ye geldiği ve Hz. Peygamber'le görüştüğü anlaşılmaktadır. Bazı âlimler, "Kur'an'dan önce kendilerine kitap verdiklerimiz, buna da iman ederler. Onlara Kur'an okunduğu zaman, 'Ona inanıyoruz. Çünkü o kesinlikle Rabbimizden gelen gerçektir. Biz gerçekte ondan önce de teslim olanlardandık derler. Sabretmelerinden, kötülüğü iyilikle savmalarından ve kendilerine verdiğimiz rızıktan hayra harcamalarından dolayı onlara iki defa ecir verilecektir."²¹ ayetlerinin onlar hakkında nazil olduğunu ileri sürmektedir. Ancak bu hâdis, bazı tarihçiler tarafından Medine'ye gelen Hristiyan Negrân heyeti olarak anlaşılmış ve zamanla Medine dönemi hâdiseleri arasında zikredilmeye başlanmıştır.²² Hâlbuki Habeşistan'a gerçekleşen hicretten sonra yeni din ve peygambere ilgi duyulması ve tetkik için Mekke'ye heyet gönderilmesi oldukça tabii bir gelişmedir.²³

Mekke'de Aynü't-Temr'li iki Hristiyan köle bulunuyordu. Sahibinin verdiği bilgilere göre adları Cebr ve Yesâr idi ve ikisi de Sicilyalı (Şamlı veya kılıç parlatıcısı) idi. Kutsal kitaplarını okurlardı. Resûlullah onların yanına uğrar, onlarla sohbet ederdi. Müşrikler, Resûlullah'ın o iki köleden bir şeyler öğrenerek aktardığını ileri sürdüler. Bunun üzerine "Yemin olsun ki, biz onların mutlaka ona bir insan öğretiyor, dediklerini biliyoruz. Kastettikleri adamın dili, yabancı bir dildir. Oysa peygamberin konuştuğu dil apaçık bir Arapçadır (Nahl 16/103)." ayeti nazil oldu.²⁴ Câbiri'nin tespitlerine göre bu sure Mekke döneminin sonlarına doğru nâzil olmuştur.

Bizans tarihçilerinin verdiği bilgilere göre Sâsâni orduları 613 yılından 619 yılına kadar Şam, Filistin, Mısır ve Libya bölgelerinin tamamını ellerine geçirmiş ve Anadolu topraklarında Ankara'yı tahrip etmişlerdi. Herakleios bu gelişmeler üzerine 4 Nisan 622'de Sâsâni topraklarına karşı harekete geçti. Bizans devleti ile Sâsâni devleti arasındaki savaş altı yıl kadar sürdü. Herakleios'un tüm çabalarına ve başarılarına rağmen 626 yılında Sâsâni ordusu İstanbul'u kuşatma altına aldı. Bizanslılar, ancak 627 yılının son ayları ile 628 yılının başında Ninova Savaşı'nda Sâsâni ordusuna ağır bir darbe vurduktan ve birçok kenti tahrip ettikten sonra bölgede hâkimiyet kurdular ve kaybettikleri yerleri geri aldılar. Kış aylarına doğru İstanbul'a dönen Herakleios, ertesi yıl bahar ayında (629) Kudüs'e geldi.²⁵

21 *Kur'an-ı Kerim*, Kasas 28/52-55.

22 İbn İshâk, s. 200; İbn Hişâm, I-II, 391-392.

23 Geniş bilgi için bk. Öztürk, *İlk Hicret Habeşistan*, s. 115-117, 194-198.

24 Mücâhid b. Cebr, I, 425; Beyhâkî, *Delâilü'n-Nübüvve*, I, 17; Makrizî, *İmtâ'u'l-Esmâ*, IX, 42.

25 Sâsâni orduları 613 Eylülü ile 614 Ağustos'u arasında Dımaşk ve Suriye bölgesini, 614 Eylülü ile 615 Ağustos'u arasında Ürdün ve Filistin bölgelerini, 615 Eylül'ü ile 616 Ağustos'u arasında Mısır ve Libya'yı ele geçirdi. 619 Eylülü ile 620 Ağustos'u arasında Galatya bölgesindeki Ankara'yı ele

Rûm suresinde Sâsânî ordusunun Bizans topraklarının büyük bir kısmını ele geçirmesinden, on sene zarfında da Bizanslıların galip geleceğinden haber verilmektedir. Tefsir ve meallerin büyük bir kısmında ikinci ayet üçüncü ayetle bağlantılı bir biçimde düşünölmekte ve Rumların “yakın bir yerde”, yani Şam’da veya Filistin’de yenildikleri şeklinde bir yorum sunulmaktadır. Buna bağılı olarak da 614 yılı esas alınmakta, yine ayette geçen “bid’a sinin” ifadesine ve ayette Müslümanların da sevineceklerini ifade eden kısma işaretle Bizanslıların galibiyetinin Bedir Savaşı’nın yapıldığı yıla denk geldiği söylenmektedir.²⁶ Bu tarihlerle ilgili ifade edilebilecek en temel vurgu Bizanslıların Sâsânî topraklarına hücumları ve Ermeniyeye bölgesinin ele geçirilmesidir. Bunun dışında Bizans’ın önemli sayabileceğimiz bir başarısı bulunmamaktadır.

Câbiri, surenin Akabe biatinin gerçekleştiği on üçüncü senede, yani hicretten yaklaşık bir yıl önce indirildiği görüşünü ileri sürmekte ve İbn Abbas’tan gelen nakle bağılı olarak galibiyetin yedi sene sonra gerçekleştiğini belirtmektedir.²⁷ Bu durumda Bizanslıların Ninova zaferi ile Müslümanların Hudeybiye Anlaşması’nda elde ettikleri başarı aynı zamana denk gelmektedir. Tarihlendirmelerdeki çelişkileri aşmak için ayeti Rumların yenildiği yer olarak değil de galip geldiği yer olarak anlarsak anlam bütünlüğü daha berrak olacak ve tarihi hâdiseye işareti açısından da karşımıza çıkan sorunlar ortadan kalkacaktır. Bu durumda ayetin manası şu şekilde olmalıdır:

geçirdi. Bu gelişmeler üzerine Herakleios, 4 Nisan 622’de Sâsânî topraklarına karşı harekete geçti. Ermeniyeye bölgesini kontrol altına alarak senenin sonunda İstanbul’a geri döndü. Herakleios, 20 Nisan 623’te Sâsânî topraklarına girdi ve bazı yerleri tahrip etti. Bizans ve Sâsânî orduları arasındaki mücadele dört-beş yıl sürdü. 626 yılında Sâsânî orduları İstanbul’u kuşatma altına aldılar. Ertesi yıl 627 Eylülü ile 628 başlarında Sâsânî başkenti de dâhil olmak üzere pek çok yeri tahrip ederek kışa doğru İstanbul’a geri döndü. 629 Baharında Kudüs’e geldi. Norwich’e göre Sâsânîler 613’te Şam’ı, 614’te Kudüs’ü, 617’de Mısır’ı ele geçirmiştir. Bizanslıların mutlak zaferi Ninova Savaşı’nda 627 sonları ile 628 Ocak ayıdır. Dionysius, s. 128-129, 133, 135-138; Theophanes, s. 10-11, 13-14, 16-30; Norwich, Bizans I, 232, 233, 242-245.

- 26 Meselâ, Bizanslıların Sâsânî Devleti karşısında aldığı yenilgiyi Güç, bisetin sekizinci yılı (s. 401), Kaya, altıncı yılı (s. 177) olarak gösterir. Buna bağılı olarak Güç, 624 yılında Bizanslıların galip geldiğini ve bunun Bedir savaşıyla aynı döneme denk geldiğini belirtir (s. 402). Can da bisetin sekizinci yılı olarak gösterir (s. 312) ve Bedir rivayetinin daha yaygın olduğunu söyler (s. 313).
- 27 Câbiri, II, 443-444. Câbiri’ye göre ayette akabe biatlerinin sağlayacağı hicret rahatlığı ve ileride Müslümanların elde edeceği başarılar, tıpkı Bizanslıların galibiyeti gibi vaat edilen güzelliklerdir (II, 445-446, 453). Bu noktada Câbiri’nin Bizans’ın galip gelmesiyle Müslümanların sevinecekleri görüşünde olduğu söylenebilir. Nitekim Câbiri bu yorumunun yanlış anlamaya sebep olabileceğini veya eksik kalacağını düşünerek Bizans’ın galibiyetiyle sevinmenin sadece ehl-i kitap olmalarına bağılı olmadığını, Hz. Peygamber’in davet mektuplarına Bizans ve ona tâbi Habeş ve Mısır gibi Hristiyan bölgelerden gelmesine bağlamıştır (II, 453-454).

"Elif, Lâm, Mîm. Rumlar yenildiler ... Bu yenilgilerine rağmen on yıla kadar "edna'l-ard"da (yakın bir coğrafyada) galip gelecekler. Öncesinde de sonrasında da buyruk Allah'ındır. O günlerde Müslümanlar da Allah'ın yardımıyla sevineceklerdir. Allah dilediğine yardım eder. O güçlüdür, merhametlidir." (Rûm 30/1-5)

Ayette zikri geçen ve bizim Bizanslıların galip geldiği yer olarak takdim ettiğimiz "edna'l-ard" Mücâhid'den gelen bazı nakillerde "Cezîre" olarak zikredilmiştir. İdrisi'nin verdiği açıklayıcı bir bilgi konuyu daha rahat anlamamızı sağlayacak niteliktedir: "Ayette zikri geçen edna'l-ard, Şam ve Irak arasında sınır olan (Dicle ve Fırat nehirleri arasındaki) Cezîre'dir. Ninova, Cezîre bölgesinin en önemli kentlerinden birisidir."²⁸

Mekke döneminin sonlarına doğru nâzil olan Ankebût suresinde zulmedenler hariç ehl-i kitapla en güzel bir şekilde mücadele edilmesi istenmektedir. Bu safhada Ehl-i kitapla ilgili söylemin başlangıçta yumuşak olduğu, daha sonra Medine döneminde gelişen bazı olaylar sebebiyle sertleştiği söylenebilir. Hz. Peygamber'in hicret hazırlıkları yaptığı sırada nazil olan Ankebût suresinde "Zulmedenleri hariç ehl-i kitapla en güzel bir şekilde mücadele edin ve onlara, biz hem bize indirilen kitaba hem de size indirilen kitaba iman ettik. Bizim ilahımız da sizin ilahınız da bir ve aynı ilahdır ve biz ona gönülden teslim olduk, deyin" (Ankebût 29/46) buyrulmaktadır.²⁹

Mekke döneminin çeşitli evrelerinde ve özellikle sonlarına doğru nazil olan ayetlerde Hristiyanların (ve Yahudilerin) kendi aralarında yaşadığı mezhep ayrılığına da vurgu yapılmaktadır. Onların bu ayrılığı Allah'ın gönderdiği hak dinin bozulmasına sebep olmuştur (Fatıha 1/10, Meryem 19/37, Zuhrûf 43/63-65, Câsiye 45/16-17, İsrâ 17/101).

Yukarıda da vurgulandığı üzere bi'setin beşinci yılından sonra nâzil olan Kasas suresinin³⁰ 52-55. ayetleri Mekke'ye gelen Habeşli Hristiyanlarla ilgili olarak nazil olmuştur. Ayetler, samimi inananların Hz. Peygamber'e tâbi olduğuna işaret etmektedir. Yine Mekke döneminin sonlarına doğru nâzil olan İsrâ suresinde de³¹ (İsrâ 17/107-109) ehli kitabın Kur'an'ın yüceliğine gösterdikleri saygı ve inanç, yeniden vurgulanmaktadır.

28 Sa'lebi, VII, 294; İbn Fadlullah el-Umerî, III, 505.

29 Câbiri, *Kur'an'a Giriş*, s. 448.

30 "Kur'an'dan önce kendilerine kitap verdiklerimiz, ona iman ederler. Kendilerine okunur okunmaz, bu Rabbimizden gelen bir gerçektir, diyerek iman ederler. Onlar, biz bundan önce de bir kitaba iman ettik, derler. Onlara sabretmeleri, kötülüğü iyilikle savmaları ve kendilerine verdiğimiz rızaktan hayra harcamaları sebebiyle iki defa ecir verilecektir." (Kasas 28/52-54).

31 "Müşriklere de ki: Kur'an'a ister inanın, ister inanmayın, şu bir gerçektir ki daha önce kendilerine ilim verilenlere Kur'an okununca derhal yüzüstü secdeye kapanarak secde ederler ve Rabbimiz yüceler yücesidir, Rabbimizin vadi gerçekleşti, derler. Onlar yaşlı gözlerle secdeye kapanırlar. Kur'an okundukça onların Allah'a duydukları saygı artar." (İsrâ 17/107-109).

Mekke döneminde bazı Hristiyanların Hz. Peygamber'e tâbi olduğuna dair bilgilere burada vurgu yapılabilir. Kasas suresinin 52-53 ve İsrâ suresinin 107-109. ayetleri Mekke döneminde Hristiyanların Hz. Peygamber'e imanları ile ilgili örnek sunmaktadır.³² Mücâhid'in ayette geçen kişilerin Kur'an-ı Kerim'i dinlediklerinde Hz. Peygamber'e tâbi olan Zeyd b. Amr, Varaka b. Nevfel ve Abdullah b. Selâm olduğu şeklindeki yaklaşımına itibar etmek mümkün görünmemektedir.³³

Burada Mekke dönemiyle ilgili olarak son bir noktaya daha temas etmek yerinde olacaktır. Bilindiği üzere hac ve panayır mevsimlerinde Arap Yarımadası'nın pek çok yerinden farklı kabile ve inanca mensup insan Mekke'ye geliyordu. Bunlar arasında Tağlib, İyâd, Kelb gibi bazı Hristiyan Araplar da vardı. Hz. Peygamber onlara da tebliğini sunuyordu. Ancak Mekkeli müşriklerin amansız takipleri ve Arap kabilelerinin ilgisizliği Hz. Peygamber'i zor durumda bırakmıştı. Bu süreçte gerçekleşen Mirâc hadisesi ile ilgili olarak rivayetlerde karışımıza çıkan Eyliyâ, Kudüs, Mescid-i Aksâ genel olarak Hz. Peygamber'in Kuzey Arabistan'da veya Arap Yarımadası'nın kuzeyinde bulunan Kudüs'e götürülmesi olarak yorumlanmıştır. Hamîdullah Kudüs'ün içinde bulunduğu Filistin toprakları için Edna'l-Ard (yakın yer) ifadesini kullanan Kur'an-ı Kerim'in (Rûm 30/3), İsrâ suresinde vurgu yaptığı (İsrâ 17/1) Mescidü'l-Aksâ (en uzak mescid) ile farklı bir yere işaret ettiğini, dolayısıyla ikisinin aynı mekân olmaması gerektiğini ifade eder.³⁴

3. Medine Döneminde Müslümanlar ve Hristiyanlar

Hz. Peygamber'in hicret ettiği Medine Yahudi nüfusunun yoğun olduğu, buna karşın Hristiyanların sayısının sınırlı olduğu bir yerdirdi. Dolayısıyla Yahudilerle ilgili ayetlerde bir yoğunluk olduğu açıktır. Bununla birlikte kültürlerindeki geçmiş ve İslamiyet'in tüm süreçlere hitap ediyor oluşu nedeniyle her iki grupla ilgili ayetler nâzil olmaya devam etti. Mekke döneminde onları ifade eden adlandırmalar devam etti. Medine döneminde aynı zamanda ehl-i kitap kavramıyla da zikredildiler (Nisâ 4/171). Ruhbân ve kâssis gibi din adamları hakkında bazı bilgilere vurgu yapıldı (Mâide 5/82; Tevbe 9/31, 34). İnanç sistemlerindeki sorunlar üzerinde duruldu. Tevratın, İncil'in ve Kur'an'ın hükümlerini yerine getirmedikleri sürece sağlam bir din inancına sahip olamayacakları vurgulandı (Mâide 5/68). Hristiyanlar arasında güvenilebilecek ve güvenilmeyecek insanların bulunduğu (Âl-i İmrân 75) ifade edilirken aynı zamanda Yahudi, Hristiyan ve müşrik kişilerin sırdaş edinilmemesi istendi (Mâide 5/51).³⁵ Yahudilerin, Hristiyanlar hakkında söylediği olumsuz düşüncelere işaret edildi (Nisa 4/156-158).

32 Polat, s. 80.

33 Râzi, XXI, 58.

34 Hamîdullah, I, 140.

35 Ayetle ilgili bir yorum için bk. Demirci.

Kur'an-ı Kerim bazı ayetlerde onların müspet ve olumlu yönlerine vurgu yapmaktadır. Genelde ise onları menfi durumlarından bahsetmektedir. Kur'an-ı Kerim, hem Hristiyanlar için hem de Yahudiler için, düşmanca tavır takınanlara karşın samimi davranan, gerçeği görek Hz. Muhammed'e inananlardan da bahseder.³⁶

Medine döneminde Hristiyanlarla ilişkileri anlamamıza yardımcı olacak hâdiseleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

a) Medine'de Evs ve Hazreç kabileleri arasında bazı Hristiyanların bulunduğu bilinmektedir. Bunlardan Ebû Âmir er-Râhib'in keşif olduğu lakabından anlaşılmaktadır. Kendisine tâbi olanların elli kişiyi bulduğu ifade edilmekle birlikte bunların hepsinin Hristiyan olduğuna dair bir kanıt bulunmamaktadır. Ebû Âmir er-Râhib, Bedir Savaşı'ndan sonra Medine'yi terk ederek Mekke'ye gitmiş ve Uhud ordusunda Müslümanlarla savaşmak üzere müşrik ordusuna katılmıştır. Ehl-i Kitabın Yahudiler ve Hristiyanlar dışında kimsenin cennete giremeyeceğini ileri sürmeleri üzerine cevap olarak nazil olan ayetin (Bakara 2/111) Ebû Âmir Medine'den ayrılmadan önce nazil olduğu düşünülebilir. Ebû Âmir'in faaliyetleri daha sonraları da sürmüştür. Sonraki faaliyetlerine kronolojik akış içinde yer vermeye çalışacağız.

b) Bedir Savaşı'nda Müslümanların kazandığı başarı üzerine Habeşistan'daki muhacirlerden otuz beş kişilik bir grubun Medine'ye döndüğü bilinmektedir. Buna ilave olarak kırk kişilik bir Habeş heyetinin, Bedir Savaşı'ndan sonra Medine'ye gelerek Restûlullah'ı kutladığı şeklinde kaynaklarda yer alan bilgiler, muhtemelen bu döneme aittir ve onların muhacirlerle birlikte gelmiş olabileceğine işaret etmektedir. Teyit imkânı zayıf olmakla birlikte rivayetlerde yer alan bir detaya göre bu kişiler Uhud Savaşı esnasında hâlâ Medine'de bulunuyorlardı ve savaşa katılarak Hz. Peygamber'e destek olmuşlardı.³⁷

Kaynakların büyük bir kısmında yer alan yaygın rivayete göre Âl-i İmrân suresinin 1-84. ayetlerinin Necrân heyeti geldiğinde nazil olduğu şeklindedir.³⁸ Bu rivayetin karşımıza çıkardığı bazı problemlerin klasik ve modern dönem âlimleri arasında bir takım tartışmalara sebep olduğu anlaşılmaktadır.³⁹ Muhtemelen bu problemlerden dolayı

36 Meselâ Yahudiler için bk. Nisâ 4/162, Hristiyanlar için bk. Âl-i İmrân 3/100, 113-114, 199. Ayrıca bk. Demirci, s. 23; Can, s. 305-307.

37 İbn Hacer, I, 17; Suyûtî, vr. 89b.

38 Meselâ bk. İbn Hişâm, I, 575-576.

39 Geniş bilgi için bk. *Kur'an Yolu*, I, 457-461. Câbirî surenin indiriliş yılını üçüncü yılını Şevval ayı olarak göstermekte ve İbn İshak'ın Medine'ye gelen Necran heyetinin soruları üzerine nazil olduğu şeklindeki bilgilerine yer vermektedir. Câbirî'nin de surenin Uhud Savaşı'ndan bahsetmesi, Bedir Savaşı'na atıfların olması hasebiyle surenin nüzulünü üçüncü yıla yerleştirdiği açıktır. Ancak İbn İshak rivayetine yer verdiği hâlde izah getirmedeği için nereye yerleştirdiği anlaşılamamaktadır.

Necrân heyetiyle yapılan görüşmeler vesilesiyle nâzil olduğu ileri sürülen ayetlerle ilgili olarak 1-61, 1-82 ve 1-84. ayetler şeklinde bir ayrıma gidildiği anlaşılmaktadır.

Âl-i İmrân suresinin Medine döneminin ilk yıllarında Enfâl suresinden sonra, Ahzâb suresinden önce nazil olduğu, Uhud Savaşı'yla ilgili detaylar sunduğu, Bedir Savaşı'na ait bir takım atıflarda bulunduğu açıktır. Âl-i İmrân suresinde yer alan 64. ayetin Hz. Peygamber tarafından Bizans, Habeşistan ve Mısır yöneticilerine gönderilen İslam'a davet mektubunda yer aldığı hususu yukarıda yer alan 1-84 ayetlerin nâzil olduğu rivayetiyle ilgili çelişki doğuran bir noktadır. Birçok âlim de bu yüzden Necranlıların hicri üçüncü yılda Medine'ye gelmiş olabileceğini ileri sürmek zorunda kalmıştır.

Anlaşılan o ki Medine'ye dokuzuncu yılda gelen Necrân heyeti ile yapılan görüşme ve tartışmalar, önceki bazı hâdiseleri gölgeleyecek kadar önemsenmiş ve Medine döneminin sonlarına yakın olması, 61. ayetten sonraki kısmın da Hristiyanlarla ilgili bilgiler sunması sebebiyle surenin büyük bir kısmının Necran heyetinin gelişyle irtibatlı olarak algılanmasına neden olmuştur. Âl-i İmrân suresinin sonu mübâhele ile biten 1-62. ayetleri arasını Necrân heyetinin 9. yılında gelişleri esnasında nâzil olduğunu kabul edersek, surenin birkaç parça hâlinde nâzil olduğunu söylemek gerekecektir. 62. ayetten sonraki kısım, Yahûdilerle ilgili bilgileri de muhtevi olduğu için Bedir Savaşı'ndan sonra Medine'ye gelen Habeş Hristiyanları ile Yahûdiler ve Müslümanlar arasında cereyan etmiş bir görüşmeye bağlı olarak nâzil olduğunu kabul etmek nüzul süreci ile ilgili birçok sorunu ortadan kaldırmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla bu hususa vurgu yapan bir yaklaşım şu ana kadar dikkatlerimizi çekmedi. Bu durum bize Habeşlilerle ilgili rivâyetin ihmal edildiğini göstermektedir. Bu kısımda Hz. İbrahim'in Hristiyan, Yahudi veya müşrik olmadığı, Müslüman olduğu, İbrahim'den İsa'ya kadar peygamberlerden bahsedilmesi, ayırım yapılmadığının vurgulanması, İslam'ın kabul edilmesi gerektiğinin vurgulanması (Âl-i İmrân 3, 67, 84-85) gibi hususlar Medine'deki yapıya oldukça uygundur.⁴⁰

Dolayısıyla Medine döneminin üçüncü yılında Habeşistan'dan gelen bir Hristiyan heyetinin Hz. Peygamber'le görüşmesinden bahsetmek ve bu görüşmeye ait hatıraların Âl-i İmrân suresinin 62. ayetinden itibaren korunduğunu düşünmek mümkündür.

c) Hz. Peygamber'in Medine'ye hicret ettikten sonra Kuzey Arabistan'a giden ticaret yollarını kontrol altına almaya başladığı, yedinci aydan itibaren düzenlenen seriyyeler sayesinde Mekke'nin baskı altına alındığı bir gerçektir. Bu baskının neticesinde cereyan

Muhtemelen o, üçüncü yılda gelen bir Necrân heyetinin varlığına kaidir (Bk. Câbirî, III, 165-166). Benzer yaklaşımlar ve detaylı bilgi için bk. *Kur'an Yolu*, I, 459-460.

40 Geniş bilgi için bk. *Kur'an Yolu*, I, 457-461.

eden Bedir ve Uhud savaşları sonrasında da Hz. Peygamber tarafından bölgeyi kontrol amaçlı seriyeler devam ettirilmiştir.

Bunun bir neticesi olarak Müslümanların önemli başarılar kazandıkları beşinci yıla doğru Suriye ve Irak bölgesinden gelen kervanların kesişim noktası olan Dûmetü'l-Cendel bölgesinin idarecisi Ükeydir, Müslüman kervanlarına tazyik uygulamak suretiyle Mekkelilere destek vermeye başlamıştı. Dûmetü'l-Cendel'de başta Ükeydir olmak üzere pek çok kişinin Hristiyanlık inancına sahip olduğu bilinmektedir. Hz. Peygamber, Şam istikametine yapılan ticareti tamamen kontrol altına almak üzere beşinci yılda Medine'den beş yüz km. uzaklıkta bulunan Dûmetü'l-Cendel bölgesine sefer düzenledi. Bu oldukça erken bir dönemde kuzeyde yerleşik bulunan Hristiyan bölgelerine ilk mukabele bilmisil olarak görülebilir. Her ne kadar bu sefer Mekke ve mütteliklerinin Medine'ye saldırı hazırlığı içinde oldukları haberi sebebiyle yarım kalmış ise de Hicaz tarafına ticarî sevkiyat yapan çoğunluğu Hristiyan olan Kudâa ve Gassân kabilelerine de gözdağı vermiştir. Öte yandan Kureyşlilerin kullanabilecekleri Irak yolu da tehdit altında bulundurulmuştur.

d) Yukarıda vurgulandığı üzere Doğu Roma İmparatoru Herakleios 628'in başlarında Ninova zaferini kazanmış ve bir müddet bölgede kaldıktan sonra kışa doğru İstanbul'a geri dönerek 629 baharında tekrar bölgeye dönmüştü. Hz. Peygamber'in Aralık 627'de Zeyd b. Hârise'yi Vâdilkurâ'ya, Ocak 628'de Abdurrahman b. Avf'ı Dûmetülcendel'e, Ocak 628'de Zeyd b. Hârise'yi Medyen'e, Şubat 628'de Fedek ve Hayber'e keşif birlikleri göndermesi bir yandan Kuzey Arabistan'da cereyan eden Doğu Roma hâkimiyetini ve sonuçlarını kontrol altında tuttuğunu, diğer yandan da Hudeybiye sonrasında gerçekleşecek olan Hayber Gazvesi'ne ait keşif bilgilerini topladığını göstermektedir. Her hâlükârda Hz. Peygamber'in kuzey bölgesinde yaşayan Yahudileri ve Hristiyanları kendisine gelebilecek tehlikeye karşı takip altında bulundurduğu anlaşılmaktadır. Bu süreçten sonra Mart 628'de Hudeybiye'ye gelen Restülullah, Nisan'da Medine'ye döndü ve birçok kral ve emire İslam'a davet mektubu gönderdi. Bu, Bizanslıların Ninova galibiyetinden (Ocak 628) sonraki aylarda Hudeybiye'den döndükten sonra gerçekleşti (Mayıs 628).⁴¹ Bunun Hayber'in fethinden sonra (Haziran 628) olma ihtimali de yüksek görünmektedir. Ancak kaynaklarda bu durumu açık kılan bir vurgu bulunmamaktadır. Bizans Kralı Herakleios'a gönderilen mektup, kendisine Kudüs'te sunuldu. Her ne kadar kendisi İslamiyet'i kabul etmemiş ise de gelen mektubu incelemesi için gönderdiği Dağâtır Piskoposu İslamiyet'i benimsemiş; ancak dindaşları tarafından öldürülmüştü. Bizans Kralı Herakleios'a, Habeşistan Necâşisi Ashame'ye ve Mısır Mukavkısı Cyrus'a gönderilen davet mektuplarında Âl-i İmrân suresinin 64.

41 Sarıçam'dan (Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı, s. 212) naklen Paçacı, Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethinden sonra çevre ülkelere elçiler gönderdiğini ifade etmektedir (s. 58).

ayeti yer aldı. Dağatır'a gönderilen mektupta ise Âl-i İmrân suresinin 84. ayetine yer verildi. Yukarıda da belirtildiği üzere bu ayetler, mektupların gönderilmesinden önce nâzil olmuştu.

Kendilerine mektup gönderilen Hristiyan liderlerin Hz. Peygamber'in mektubuna ve taleplerine olumsuz bir tepki göstermemeleri, diplomatik bir saygı çerçevesinde hediyeler göndermeleri önemli bir gelişme olarak algılanmalıdır. Buna ilave olarak İslam kaynaklarında Necâşi'nin Hz. Peygamber'in davet mektubuna olumlu cevap vermesi ve son muhacir kafilesini gönderirken bir grup Habeşliyi de onlarla birlikte Medine'ye göndermesi önemli bir gelişme oldu. Bu süreçte Habeşistan Hristiyanları arasında sayıları hakkında farklı rivayetler olmakla birlikte pek çok kişinin Müslüman olmak üzere veya Müslüman olarak Medine'ye Hz. Peygamber'in yanına geldiği bilinmektedir. Bu Habeşliler arasında kraliyet ailesinden birçok kişi de kayıtlarda yer almıştır.⁴² Mâide suresinin 82-86. ayetlerinin bu evrede Müslüman olan Necâşi Ashame ve Habeşliler hakkında nâzil olduğu hususunda kaynaklar hemfikirlerdir. "Müminlere düşmanlık bakımından en sert davrananları Yahudiler, dostluk bakımından en yakın davrananları ise biz Hristiyanız, diyenleri bulursun. Bunun nedeni, aralarında kibirlenmeyen keşiş ve rahiplerin bulunmasıdır. Muhammed'e indirilene dinlediklerinde onun hak olduğunu anladıkları için gözlerinden yaşlar akar. Onlar, ey Rabbimiz, biz iman ettik, bizi şahitlerle birlikte yaz, derler. Hem biz Allah'a ve bize bildirilen hakikate niye inanmayalım ki! Rabbimizin bizi bu Salih toplumun arasına katmasını ümit ediyoruz. Bu söylediklerinden dolayı Allah onları ebedî kalacakları cennetine koyacaktır. İşte iyilerin ödülü budur. Nankörlük edip ayetlerimizi yalanlayanlar ise cehennemliktir." Bu durumda ayetle vurgulanan hususun, İslamiyet'i benimseme noktasında aynı öze ve imana sahip olduklarını gördükleri ve kibirlenmeksizin gerçeğe teslim oldukları için Hristiyanların sevgi bakımından Müslümanlara daha yakın, İslamiyet'i kabul etme noktasında daha rahat oldukları gerçeğidir.⁴³

Mektup gönderilen Gassâni emirlerinden birisi Hâris b. Ebû Şemir idi. O, bu mektuba kızarak Medine'ye baskın düzenlemek istedi. Ancak Bizans kralından beklediği ilgiyi bulamadı. Bu hâdisenin Bizans kralı bölgeden ayrılmadan gerçekleşmiş olması gerekmektedir.

42 Geniş bilgi için bk. Öztürk, *İlk Hicret Habeşistan*, s. 199-207.

43 Mâide suresinin 82-85. ayetlerinde zikredilenlerin tüm Hristiyanları mı yoksa Hz. Peygamber dönemindeki bazı Hristiyanları mı ifade ettiği hususu âlimler arasında tartışmalara neden olmaktadır. Ayetler ve kronolojik akış, iman eden, müminlere daha fazla saygı duyan diye anlamaya daha yakındır. Ayetlerin Habeş kralı ve tebasının İslam'ı benimsemeleri veya bir grup Hristiyanın Hz. Peygamber'e tâbi olması dolayısıyla nazil olduğu rivayetleri de bunu desteklemektedir. Onların kabul etmelerinin sebebi de Allah'ı tanıma, ona ibadet etme ve onun rızası için dünyadan el etek çekme gibi güzelliklere sahip olmalarıdır (Polat, s. 78-80, 91).

Hız. Peygamber Busrâ valisine de mektup gönderdi. Resûlullah'ın elçisi Hâris b. Umeyr, Busra yolu üzerindeki Gassânî emirlerinden Şurahbil b. Amr el-Gassânî tarafından şehit edildi. Mektubun çeşitli hükümdarlara gönderilen diğer mektuplarla birlikte gönderildiği kabul edilecek olursa Gassân emirine karşı mukabele bilmisil olmak üzere düzenlenen Mûte Seferi'nin⁴⁴ hâdiseden yaklaşık on dört ay kadar sonra düzenlendiği gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Hız. Peygamber'in Gassân emirlerine gönderdiği bazı mektupları Herakleios'un İstanbul'a dönüşünden sonraya tarihlendirmek mümkündür. Elçinin öldürülmesi üzerine düzenlenen sefer esnasında Gassân birliklerine Bizans ordusunun destek vermesi de 629 Baharından sonra bölgede bulunan Bizans varlığı ile örtüşmektedir. Tarihsel kökenler hatırdâ tutulacak olursa öldürme hadisesi Sasani saldırılarından sonra toparlanmaya çalışan Gassânilerin kendilerine Bizansla ittifak kurabilecek bir rakip çekmesini engelleme maksadıyla olabileceği anlaşılmaktadır.⁴⁵

Hız. Peygamber, elçisinin öldürülmesi sebebiyle üç bin kişilik bir birliği Gassânilerin üzerine gönderdi. Bu ordu Mûte'de Gassânî ve Bizans birliklerinden oluşan Herakleios'un ordusuyla karşılaşmış, başta Zeyd b. Hârise, Ca'fer b. Ebû Tâlib ve Abdullah b. Revâha olmak üzere birçok şehit verilmişti. Hâlid b. Velid komutayı ele alarak orduyu tamamen yok edilmekten kurtarmıştı.

Hayber fethine tesadüf eden Habeşistan muhacirlerinin geriye dönüşleriyle ilgili bir hususa bu noktada temas etmek gerekecektir. Hatırlanacağı üzere Hız. Peygamber'in davet mektupları sonrasında Habeş Necâşisi Ashame İslamiyet'i kabul etmiş ve muhacirlerle birlikte bir heyeti Hız. Peygamber'e göndermiştir. Bu heyette bulunan Necâşî'nin yeğeni Zû Mıhmer, Ca'fer b. Ebû Tâlib ile birlikte Hayber'e gitmiştir. Hayber dönüşünde sabaha namazının uykusu sebebiyle tehir edilmesi hakkındaki gözlem ve aktarım, bu yeni sahabî tarafından gerçekleştirilmiştir. Onunla birlikte gelen diğer Habeşlilerin ve daha sonra parça parça gruplar hâlinde gelen heyetlerin İslamiyet'i benimsedikleri açıktır.⁴⁶

Hayber fethinden sonra Hız. Peygamber'in Temmuz 629 Zâtü Atlâh; Eylül 629'da da elçisini öldüren Şurahbil'in yaptığına misilleme olarak Mûte seferini düzenledi. Hamîdullah, Müslüman bir elçinin Bizans topraklarında öldürülmesiyle Hristiyanlarla çatışmaların başladığının söylenebileceğini belirtmektedir.⁴⁷ Kanaatimizce bu ilişkilerin genel olarak karşılıklı tedbir üzerine kurulu olduğu söylenmelidir. Eğer bir saldırıdan söz etmek gerekecekse beşinci yıldaki Dûmetü'l-Cendel emiri Ükeydir'in Müslüman

44 İbn Sa'd, II, 119, V, 259.

45 Paçacı, s. 58-59.

46 Buhârî, Mevâkitü's-Salât, 36; İbn Abdülberr, *el-İstiâb*, I, 483; İbn Seyyidünnâs, II, 312; İbn Kesir, *es-Sîre*, II, 30, IV, 658; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 488.

47 Hamidullah, I, 342.

tüccarların kervanlarına yaptığı baskı üzerine Hz. Peygamber'in gazve düzenlemesi ön plana alınabilir. Ekim 629'da yine aynı bölgeye yapılan Zâtüsselâsil seriyyesini, Hz. Peygamber'in Kuzey Arabistan bölgesindeki Hristiyan Bizans varlığını kontrol amaçlı düzenlediğini görmek gerekecektir. Ocak 630 yılındaki Mekke'nin fethini takip eden aylarda Ağustos 630 yılındaki Tebük Seferi bu noktada atılan en önemli ve en büyük adım olarak karşımıza çıkar. Her ne kadar bazı rivayetlerde bu seferin Bizans ordusunun Medine üzerine bir sefer düzenleyeceği haberi üzerine düzenlendiği ifade edilmekte ise de, Hz. Peygamber'in bir yıl boyunca attığı adımlar düşünülünce bizzat Hz. Peygamber'i Araplar üzerinde kurduğu hâkimiyeti ortadan kaldırmaya ve Kuzey Arabistan'daki başta Araplar olmak üzere tüm halklara İslam dinini kabul seçeneğinin denenmesini mümkün kılmıştır.

Bilindiği üzere Herakleios, 629 baharında Kudüs'e tekrar geldi. Yedi ay boyunca Şam, Antakya, Urfa, Hıms ve Menbic bölgesinde tahkimatlarda bulundu.⁴⁸ Tevbe suresinin 29. ayet-i kerimesi "Ehl-i kitaptan Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, Allah ve Resûlünün yasakladığını yasak saymayan ve hak dine uymayan kimselere savaş ilan edilmesini, sonuçta cizye vererek boyun eğebileceklerini" ifade etmektedir. Mekke'nin fethinden sonra Medine'ye dönen Hz. Peygamber'in muhtemelen bu tarihlerde nâzil olan bu ayet çerçevesinde önce Güney Arabistan'daki Hristiyan Necdânîlîlara bir mektup gönderdiği, akabinde Kuzey Arabistan'daki bazı siyasi gelişmeler bağlamında bir ordu hazırlattığı anlaşılmaktadır. Her iki durum da ayetin hükmünün uygulandığını gösteren gelişmeleri muhtevirdir. Hz. Peygamber'in biraz sonra zikredeceğimiz sebepler dolayısıyla Tebük Seferi'ni düzenlemesi, Necdânîlîlara gönderilen mektubun cevabını veya Necdânî heyetinin Medine'ye gelişini Tebük Seferi sonrasında bırakmıştır. (Önce de gelmiş olabilirler *İslam Peygamberi*, I, 619).

Beşinci yıldan beri Kuzey Arabistan'daki Hristiyanların Medine'deki gelişmelerden hoşnut olmadıkları, İslamiyet'in gelişimini engellemeye çaba gösterdikleri bilinmektedir. Dolayısıyla Mekke'nin fethinden sonra Hz. Peygamber'in Kuzey Arabistan'da İslam hâkimiyetini tesis etmek üzere adım atması zamanlama açısından oldukça manidardır. Necdânîlîlara gönderilen mektup da bunu göstermektedir. Ancak Kuzey Arabistan'da Hristiyan Arapların ve Bizans ordusunun birleşerek Medine'ye baskın düzenlemek üzere hazırlık yaptıkları haberi Hz. Peygamber'in Tebük Seferi'ni öncelemesini gerekli kılmıştır.⁴⁹ Kuzey Arabistan'daki Arapların İslamiyet'e girmelerini sağlamak, girmelerse kendilerinden cizye alarak onları İslam hâkimiyetini kabule zorlamak İslam dininin yayılması için önemli bir aşamaydı. Tevbe suresinin 30-35. ayetleri de bu durumu teyit eder mahiyette Yahudi ve Hristiyanlar arasında Allah'ın nurunu söndürmeye çalışanların

48 Norwich, I, 248.

49 *Kur'an Yolu*, II, 751-753.

varlığından bahsetmekte, buna karşın Allah'ın İslamiyet'i tüm dinlerin üzerinde hâkim kılmak için Resûlünü desteklediğini belirtmektedir.

Tebük'te bulunduğu esnada Hz. Peygamber İmparator Herakeios'a ikinci bir davet mektubu gönderdi. Ayrıca Eyle, Ezruh, Makna ve Cerbâ'ya elçiler göndererek kendisine tâbi olmalarını istedi. Bu bölgelerden gelen elçilerle cizye anlaşmaları yapıldı. Hâlid b. Velîd, Dûmetülcendel'e gönderildi. Dûmetü'l-Cendel de İslam hâkimiyetine girmiş oldu.

Daha önce zikri geçen Ebû Âmir er-Râhib, Hudeybiye Anlaşması'ndan sonra Suriye topraklarına gitmiş ve Hz. Peygamber aleyhindeki faaliyetlerini sürdürmüştür. Hz. Peygamber'in Tebük Seferi hazırlıklarını sürdürdüğü sırada Medine'deki bazı kişilerle görüşerek Kubâ'da göstermelik bir mescid inşa ederek silah toplamalarını, Bizans'tan sağlayacağı destekle Müslümanları Medine'den çıkarabileceği haberini gönderdi. Kur'an-ı Kerim'in "Mescid-i Dırâr" olarak nitelediği bu yapı, Hz. Peygamber Tebük'e gitmeden tamamlanmış ve Hz. Peygamber'in namaz kıldırması istenmişti. Ancak Hz. Peygamber Tebük hazırlıklarını sürdürdüğünü belirterek bunu dönüğe bıraktı. Tebük Sefer'inden dönüşte nâzil olan ayet emrinde Hz. Peygamber tarafından ortadan kaldırıldı.

İbn Şihâb ez-Zührî, Negrân heyetinin Tebük Seferinden önce geldiği ve Hz. Peygamber'in ilk olarak onlarla cizye anlaşması yaptığını zikretmektedir.⁵⁰ Hz. Peygamber'in mektubu üzerine Negrân Hristiyanları farklı mezheplerden oluşan bir grupta Medine'ye geldi. Hz. Peygamber gelen heyetin ibadet taleplerini Mescid-i Nebevi'de karşılamaları için izin verdi. Hz. Peygamber ile görüşmelerinde Âl-i İmrân suresinin 1-61. ayetleri nâzil oldu. Mübâhele ayetinin oluşturduğu baskı üzerine Negrân Hristiyanları Hz. Peygamber'e tâbi olmayacaklarını ancak onun siyasi ve idari hâkimiyetini tanıyacaklarını belirttiler. Sonuçta Negrân Anlaşması akdedildi. Ebû Ubeyde aralarında ortaya çıkan sorunları çözmek üzere onlarla gitti. Hz. Peygamber, anlaşma yaptığı Negrân piskoposluğunda görevli olan üskûfları ve diğer Hristiyan kabilelerin başında bulunan din adamlarını (rahip, üskûf, kâhin) kendi görevlerinde bıraktı. Onların görevlerinden alınmayacağına, görev yerlerinin değiştirilmeyeceğine dair garanti verdi. Mevcut kiliselerin kendilerine ait olduğunu ve onlara zarar verilmeyeceğini belirtti. Haçlarını garanti altına aldı ve onlara hiçbir şekilde engel olunmayacağını, heykellerine de dokunulmayacağını ifade etti.⁵¹

50 Ebû Ubeyd, Ha. No: 67.

51 İbn Sa'd, I, 266, 288, 358; Ebû Yüsuf, s. 72; Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, s. 176, 179; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 87-88 (trc. 93).

Hız Peygamber Tebuk'ten döndükten sonra Arap Yarımadası'nın birçok bölgesinden elçi heyetleri geldi ve İslamiyet'i benimseyerek Resûlullah'a tabiiyetlerini bildirdi. Bunlar arasında kabile mensupları Hristiyanların da bulunduğu Kudâa kabilesinin Cüheyne, Uzre, Beliy ve Kelb kollarından bazı kişilerin Müslüman olmak üzere Medine'ye geldiği bilinmektedir. 9. yılın ortalarına doğru Resûlullah, Himyer Hristiyanlarının da içlerinde bulunduğu bazı kabile şeflerine mektup gönderdi. Tebuk seferinden sonra onların İslam'a geçtiklerine dair mektupları geldi.⁵² Adiy b. Hâtim'in Medine'ye gelerek Müslüman olduğu ve Tevbe suresinin 31. ayetinde geçen hususlarla ilgili olarak Resûlullah ile konuştuğu da rivayetlere yansımıştır. Bilindiği üzere Tevbe suresinde Hristiyanların Meryem oğlu Mesih'i ve din adamlarını (ruhbân) rab edindikleri (Tevbe 9/31) ve söz konusu rahiplerin insanların mallarını batıl yollarla yediklerinden bahsedilmektedir (Tevbe 9/34).⁵³ Hız Peygamber'in Mayıs 632'de Üsâme ordusunu hazırlatarak Bizans topraklarına yeniden yönlendirmesi onun bölgede İslamiyet'in hâkimiyetini kurmaya yönelik önemli faaliyetlerinin sonuncusu oldu.

Kaynakça

- Apak, Adem, *Anahatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, Eylül 2012.
- Avvâd Ali ve dğr., *en-Nasârâ fi'l-Kur'ani ve't-Tefâsîr*, Amman 1998.
- Bekrî, *Câhiliye Arapları* (trc. Levent Öztürk), İstanbul 1998.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Hüsrevcerdî el-Horasânî (ö. 458/1066), *Delâilü'n-Nübüvve ve Ma'rifetü Ahvâli Sâhibi's-Şerîa*, I-VII, Beyrut 1405.
- Bowersock, G.W., *Roman Arabia*, London 1983.
- Büyükçoşkun, Kudret, "Arabistan: Fizikî ve Beşerî Coğrafya", *DİA*, III, (Ankara 1991), s. 248-252.
- Câbirî, Muhammed Abîd, *Fehmü'l-Kur'an* (trc. Muhammed Coşkun), I-III, İstanbul 2013.
- Kur'an'a Giriş* (trc. Muhammed Coşkun), İstanbul.
- Can, Ali, "Kur'an Ayetleri Işığında Ehl-i Kitab'a Karşı Bütüncül Bir Yaklaşım", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39/1 (İzmir 2014), s. 301-336.
- Cevâd Ali, *el-Mufasssal fi Târîhi'l-Arab Kable'l-İslam*, I-X, Beyrut 1976-1978.
- Çağrıncı, Mustafa, "Arap: İslam'dan Önce Araplarda Din", *DİA*, III (Ankara 1991), s. 316-318.

52 Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, I, 629.

53 *Kur'an Yolu*, II, 760.

Çoban, Bekir Zakir, “Siyer Yazıcılığında Öteki Dinler: Hz. Peygamber’in Yahudi ve Hristiyanlarla İlişkileri Meselesi Üzerine Dinler Tarihi Açısından Bir Değerlendirme”, *Sîret Sempozyumu I Türkiye’de Sîret Yazıcılığı* (İstanbul 16-17 Ekim 2010), Ankara 2012, s. 409-420.

Demirci, Sabri, “Gayrimüslimlerle (Yahudi ve Hristiyanlarla) İlişkilerde Dostluk Meselesi”, *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* (Manisa 2014), XII/1, s. 20-38.

Derveze, İzzet, *Kur’an’a Göre Hz. Muhammed* (trc. Mehmet Yolcu), I-II, 2. Baskı, İstanbul 2012.

Dionysius of Tell-Mahre, “Secular History of Dionysius of Tel Mahre”, *The Seventh Century in the West Syrian Chronicle* (haz. A. Palmer-S. Brock-R. Hoyland), Liverpool 1993, s. 85-221.

Duygu, Zafer, “VII. Yüzyıldaki İslam Fetihlerinin ve Müslüman Hâkimiyetinin Hristiyan Tarih Yazımına İzdüşümleri”, *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 2014, cilt: I, sayı: 1, s. 33-65.

Ebû Vendî, Riyâd ve dğr., *İsâ ve Meryem fi’l-Kur’ani ve’t-Tefâsîr*, Amman 1996.

Gökkır, Bilal, “Kur’andaki Ehl-i Kitap Öteki mi? İslam Araştırmalarında Oryantalizmin Kavramsal Etkisi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, XIV (İstanbul 2005), s. 37-54.

Güç, Ahmet, “Hz. Peygamber Döneminde Müslüman-Hristiyan Münasebetleri”, *Dinler Tarihi Araştırmaları III: 2000. Yılında Hristiyanlık* (09-10 Haziran 2001, Ankara), s. 394-415.

Hamîdullah, Muhammed, *İslam Peygamberi* (trc. Salih Tuğ), I-II, 5. Baskı, İstanbul 1993.

Hitti, Philip K., *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, I-II, İstanbul 1995.

İbn Fadlullah el-Umerî, Ahmed b. Yahyâ b. Fadlullah el-Kureşî el-Adevî Şihâbüddin (ö. 749/1348), *Mesâlikü’l-Ebsâr fi Memâlikü’l-Emsâr*, I-XXVII, Abudabi 1423.

İbn Hacer, Şihâbüddin Ahmed b. Ali el-Askalânî (ö. 852/1448), *el-İsâbe fi Temyîzi’s-Sahâbe*, I-IV, Beyrut 1328.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik (ö. 218/833), *es-Sîretü’n-Nebeviyye* (nşr. Mustafa es-Sakkâ ve dğr.), I-IV, 2. baskı, Kahire 1955.

İbn İshâk, Muhammed (ö. 151/768), *es-Sîretü’n-Nebeviyye* (nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), I-II, Beyrut 2004.

İbn Sa’d, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa’d b. Menî‘ (ö. 230/845), *et-Tabakâtü’l-Kübrâ* (nşr. Ali Muhammed Ömer), I-X, Kahire 1421/2001.

- Kapar, Mehmet Ali, "Lahmiler", *DİA*, XXVII (Ankara 2003), s. 54-55.
- Kaya, Remzi, "Mekkî Surelerde Ehl-i Kitap", *Kur'an Nüzûlünün Mekke Dönemi (29 Haziran-01 Temmuz 2012 Çorum)*, Çorum 2013, s. 171-189.
- Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Karaman ve dğr.), I-V, 4. Baskı, Ankara 2012.
- Köseoğlu, Bayram, "Kur'an'ın Nüzulü Döneminde Ehlikitapla İlişkilerin Kur'an Metnindeki Yansımaları", *Diyanet İlmî Dergi*, 48/4 (Ankara 2012), s. 77-92.
- Kuzgun, Şaban, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Hristiyanlık ve Hristiyanlar", *Asrımızda Hristiyan-Müslüman Münasebetleri*, İstanbul 1993, s. 61-79.
- Mahmut Eyüp, "İslam'ın Müslüman-Hristiyan İlişkilerine Bakışı (trc. Ramazan Işık)", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V (Elazığ 2000), s. 675-690.
- Makrîzî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali Abdülkâdir el-Hüseynî el-Makrîzî (ö. 845/1441), *İmtâü'l-Esmâ* (nşr. Muhammed Abdülhamîd en-Nemîsi), I-XV, Beyrut 1999.
- Musa b. Ukbe, *el-Meğâzî* (nşr. Muhammed Bâkşîş Ebû Mâlik), Riyâd 2013.
- Mücâhid b. Cebr, Ebü'l-Haccâc el-Kureşî (ö. 104/723), *et-Tefsîr* (nşr. Muhammed Abdüsselâm Ebü'n-Nîl), I-II, Mısır 1989.
- Norwich, John Julius, *Bizans* (trc. Hamide Koyukan), I-III, İstanbul 2013.
- Öztürk, Levent, *İslam Toplumunda Hristiyanlar*, İstanbul 2012.
- İlk Hicret Habeşistan*, İstanbul 2015.
- Paçacı, Mehmet, "Kur'an'da Ehl-i Kitap Anlayışı", *Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları*, Ankara 2004, s. 41-63.
- Polat, Kemal, "İslâmî Perspektiften Hristiyanların Müslümanlara Daha Yakın Olması Meselesi", *Ekev Akademi Dergisi*, XII/34 (Erzurum 2008), s. 73-92.
- Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hasan et-Teymî (ö.606/1210), *Mefâtihu'l-Gayb*, I-XXXII, Beyrut 1421/2000.
- Sa'lebi, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm (ö.427/1036), *el-Keşfu ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'an* (nşr. Ebû Muhammed b. Âşûr), I-X, Beyrut 1422/2002.
- Shahid, İrfan, "İslam Öncesi Arabistan (trc. İlhan Kutluer)", *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, I-IV, 2. bs., İstanbul 1997, s. 19-43.
- "Lakhmids", *Encyclopaedia of Islam (New Edition)*, V (Brill 1986), s. 632.
- "Ghassan", *Encyclopaedia of Islam (New Edition)*, II (Brill 1991), s. 1020-1021.

“Tanukh”, *Encyclopaedia of Islam (New Edition)*, X (Brill 2000), s. 190-192.

Sönmez, Zekiye, *İslam'ın Ortaya Çıktığı Dönemde Arap Yarımadası'nda Hristiyanlık*, Ankara 2012.

Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed (ö. 911/1505), *Ref'u Şe'ni'l-Hubşân*, Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Kütüphanesi, Kurşunizâde: No: 143, vr. 80a-139b.

Theophanes, *The Chronicle of Theophanes* (trc. Harry Turtledove), Philadelphia 1982.

Trimingham, J. Spencer, *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Time*, London 1979.

Vâkıdî, Muhammed b. Ömer (ö. 207/822), *Kitâbü'l-Meğâzi* (nşr. Marsden Jones), I-III, Beyrut 1966.

Yıldız, Hakkı Dursun, “Arabistan: Tarih”, *DİA*, III (Ankara 1991), s. 252-258.

“Arap: Tarih”, *DİA*, III (Ankara 1991), s. 272-276.

OTURUM BAŞKANI – Hocama çok teşekkür ediyorum.

Hakikaten, çok geniş bir konu olmasına rağmen Hocam can alıcı noktalara temas etmek suretiyle konuyu özetlediler.

Şimdi üçüncü tebliğe geçiyoruz. Benim çok önemseydiğim “Yahudilerle İlişkiler” konusunu, Doç. Dr. Nuh Arslantaş Hocamız aktaracaklar. Hocam buyurun.

CEMAATTEN ÜMMETE MEDİNE’DE YAHUDİLERLE BİR ARADA YAŞAMA TECRÜBESİ (NEBEVİ UYGULAMA)

Doç. Dr. Nuh ARSLANTAŞ

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Giriş: Hz. Muhammed, doğru yolu göstermek amacıyla Allah tarafından seçilip gönderilen peygamberlerin sonuncusudur. 23 yıl süreyle insanlığa gönderilen vahyi açıklamış, vahiy merkezli inşa ettiği topluma kural ve yükümlülükleri uygulamalı olarak göstermiş; ilahî hitabın anlaşılması ve hayata geçirilmesinin üstün örnek şahsiyeti olarak ilk İslam toplumunu oluşturmuştur. Bu sebeple İslam kültürü ve bu kültürün kavranmasında, Kur’an merkezli hareket eden Hz. Muhammed’in şahsiyeti ve uygulamaları çok belirleyici bir role sahip olmuştur.

Öte yandan Hz. Muhammed yeni toplumunu her şeyden uzak bir ortamda inşa etmemiştir. Bu toplumu 23 yıllık nübüvvet hayatının 13 yılını doğup büyüdüğü Mekke toplumunda kendi kabilesi içerisinde, kalan sürede ise Medine’de ilahî dinlerin en kadimi Yahudilik mensupları başta olmak üzere diğer müşrik Araplarla yaşadığı süreçte inşa etmiştir.

Bu tebliğin konusu olan Yahudiler, ilahî bir dine mensup olmaları, Kur’an’da kendilerinden çok fazla bahsedilmesi, Hz. Peygamber’in Medine’de en fazla ilişki kurduğu dinî grup olması, asırlar süren sürgünlerde dinî ve kültürel kimliklerini asla kaybetmemeleri, çok erken dönemlerden itibaren yazılı bir kültüre sahip olmaları gibi pek çok nedenden ötürü, İslam kültüründe birarada yaşama tecrübesi açısından ilk ve en önemli örnekliliği oluşturmaktadırlar. Bu örneklik, Yahudilerle ilişkileri anlamayı zorunlu kılması yanında, Hz. Muhammed’in Medine sürecindeki peygamberlik hayatını anlama açısından da büyük önem taşımaktadır. Zira, İslam tarihinde “Medine dönemi” olarak isimlendirilen bu devrede genelde hukuki ve sosyo-kültürel konularla ilgili ayetler nazil

olurken İslam toplumunun şekillenme sürecinde bu din ve mensuplarıyla ilişkiler etkili olmuştur. Elinizdeki tebliğde dinî ve sosyo-kültürel hayatın şekillendiği bu dönemde bir arada yaşama tecrübesinin Yahudilerle ilgili boyutu üzerinde durulacaktır. Medine'deki birarada yaşam sürecine geçmeden önce Hz. Muhammed'in muhatabı Yahudilerin kökenleri ile Mekke dönemindeki duruma işaret etmek yerinde olacaktır.

Medine'de Yahudilerin Geçmişi

Yukarıda da ifade edildiği üzere, Müslümanların İslamiyet'in doğuş sürecinde ilişkileri daha çok Medine'deki Yahudilerle olmuştur. Ancak o dönemde sadece Medine'de değil, Arabistan'ın değişik yerlerinde de irili-ufaklı pek çok Yahudi cemaati yaşamaktaydı. Bunların kökeni genelde Babil İmparatoru Buhtunnasr sürgününe dayanmaktadır.

MÖ. 586 yılında Kudüs'e düzenlediği seferde Hz. Süleyman zamanında inşa edilen Mâbed'i (*Bet ha-Mikdaş*) yıkan Buhtunnasr,¹ bölgedeki Yahudilerin önemli bir kısmını sürgüne göndermişti. Sürgünden kaçan Yahudilerin bir kısmı ise Arap Yarımadası'na gelerek Yemen'le Şam arasındaki değişik yerleşim birimleri, bu bağlamda Hayber, Vâdikura, Teymâ, Fedek, Yesrib (Medine) ve Eyle gibi bölgelere yerleşmişlerdi. Varlıklarını İslam dönemine kadar Orta Arabistan'da devam ettiren bu Yahudiler dışında, Güney ve Doğu Arabistan'ın değişik yerlerinde de Yahudiler bulunuyordu.

Müslümanlarla ilişkiler bağlamında literatürde zikri en fazla geçen Yahudiler ise, Medine'de (Yesrib) yaşayan Nadir, Kureyza ve Kaynukaoğulları'dır. Kökenleri konusunda değişik görüşler olmakla birlikte,² bu kabilelerin soyca İsrailoğulları'ndan olduğu; Nadir ve Kureyza oğullarının ise Harun Peygamber'in soyundan gelen *kohenler* (kâhinân) oldukları ve Medine'ye de Buhtunnasr sürgününden kaçıp gelerek yerleştikleri kabul edilmektedir.³ Ancak Medine'de Evs ve Hazrec kabilelerinden bazı kimseler ile Benî Hâris b. Ka' b ve Cüzâm'ın boylarından bazıları içerisinde Yahudiliği kabul edenler vardı.⁴ Medine'de ayrıca Benî İkrime, Benî Sa'lebe, Benî Mahmer, Benî Za'ûra, Benî

1 MÖ. 605-562 yılları arasında hüküm süren, Yahuda devletini ortadan kaldırarak Kudüs'ü ve Hz. Süleyman'ın inşa ettiği Mâbedi yıkan Bâbil kralı.

2 Medine Yahudilerinin kökeni konusundaki tartışmalar için bkz. Nuh Arslantaş, *Emeviler Döneminde Yahudiler*, İstanbul 2005, s. 36 vd.

3 Vâkidi, *el-Meğâzî*, nşr. Marsden Jones, Beyrut 1966, II, 441; Belâzurî, *Fütühu'l-Büldân*, 'Abdullah Enîs et-Tabb'â-Ömer Enîs et-Tabb'â, Beyrut 1987, s. 24; Taberî, *Tarîhu't-Taberî*, nşr. Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut 1967, I, 539. Hz. Peygamber'in eşi Safiye de bir kohen ailesine mensuptu. Bkz. İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-Eser fi Fünûni'l-Meğâzî ve's-Siyer*, nşr. Muhammed el-İd-Muhiddin Mestû, Medine 1992, II, 401.

4 Ya'kûbi, *Tarîhu'l-Ya'kûbi*, Beyrut 1960, I, 257; Ahmet Önkal, "Cüzam", *DİA*, VIII, 149.

Zeyd, Benî Behdel, Benî Avf ve Benî Kusays gibi Yahudiliği benimseyen Arap kabileleri de bulunmaktaydı.⁵

Buhtunnasr'dan kaçıp Yesrib'e gelen Yahudiler başlangıçta şehrin dışına yerleşmişlerdi. Ancak zamanla güçlenerek o dönemde şehrin yerlileri olan Âmâlikalılar ile Cürhümlüler'i yurtlarından çıkararak şehrin kontrolünü ele geçirmişlerdi.⁶

İslam dininin ortaya çıktığı sıralarda Medine'de söz sahibi olan ve şehri bunlar da dâhil diğer Yahudi kabileleri ile paylaşan Evs ve Hazreciler ise buraya çok sonraki dönemlerde, MS. II. veya III. asırlarda Yemen'de Me'rib seddinin yıkılmasından sonra gelmişlerdi. Evs ve Hazreciler başlangıçta şehrin dışına yerleşmişlerdi. Yahudilerin baskısından bıkan bu iki kabile, akrabaları olan Gassâniler'den aldıkları yardımla ilerleyen süreçte şehre hâkim olmuşlardı.⁷ Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettiği sırada şehre bu kabileler hâkimdi. Ancak Yahudiler ise şehirde sosyo-ekonomik açıdan güçlü idi.

Mekke Döneminde Yahudiler

Müslümanlarla Yahudilerin ilişkileri Hz. Peygamber'in Medine'ye hicreti ile başlamıştır. Mekke döneminde Müslümanlarla Yahudilerin doğrudan irtibatlarına dair herhangi bir bilgi yoktur. Ancak kaynaklarda Yahudilerin o dönemde Mekke'de muhtemelen ticarî amaçlı olarak bulduklarına dair bazı rivayetler mevcuttur.

Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib'in Mekke'de ticaret yapan Yahudi bir komşusunun olduğu rivayet edilir.⁸ Şehirde ticaret yapan Yusuf isimli bir Yahudinin Hz. Muhammed'in doğduğunu o gece Mekkelilere haber verdiği belirtilir.⁹ Buna benzer istisnai örnekler dışında Yahudilerin Mekke'de kalıcı ikametlerine dair bilgi mevcut değildir.

Esasen Mekke'de bir Yahudi cemaati olsaydı, Talmudik dönemden beri buldukları her yerde kurumsallaşmaya giden bu Yahudilerin sinagogları, beytülmidrasları, mikve veya diğer cemaat kurumları ile ilgili kaynaklara muhakkak bilgi yansır. Ancak kaynaklara bu konularda herhangi bir bilgi yansımamıştır. Oysa İslamiyet'in ortaya çıkış sürecinde Mekke'ye dışardan gelmiş Yahudiler dışında bazı Ehl-i Kitab'ın

5 Welfenson, *Târihu'l-Yehûd fi Bilâdi'l-'Arab fi'l-Câhiliyye ve Sadri'l-İslam*, Mısır 1927, s. 14; Gordon D. Newby, *A History of the Jews of Arabia*, Columbia 1988, s. 18.

6 F. Buhl, "Medine", *IA*, VII, 459-471.

7 Belâzuri, *Fütûh*, s. 26; Yakût, *Mu'cemü'l-Büldân*, Beyrut [ty.], V, 83; Ebu'l-Ferec el-İsfahâni, *el-Eğâni*, Kahire 1963, III, 116.

8 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, nşr. C.J. Tornberg, Beyrut 1965, II, 15.

9 İbn Sad, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, nşr. İhsan Abbâs, Beyrut 1985, I, 162; İbn Asâkir, *Târihu Medineti Dimâşk*, nşr. Muhibüddin Ebû Said el-Amrâvi, Beyrut 1995, III, 417.

varlığı bilinmektedir.¹⁰ Başta Mekke olmak üzere, Hicaz ve çevresinde Ehl-i Kitab'la eskiden beri ilişki içerisinde olan Araplar, onların düşünce ve kültür dünyalarından da etkilenmişlerdi.

Öte yandan İslamiyet'i ilahi dinlerin devamı ve bu dinin son temsilcisi, Hz. Muhammed'i de önceki peygamberlerin son halkası (hâtemü'n-nebiyyîn) kabul eden Kur'an,¹¹ daha Mekke döneminden itibaren önceki dinlerle ilgili çok olumlu ve birleştirici bir üslup kullanmıştır.

Kur'an, vahyin başlangıcından itibaren Mekke dönemi boyunca kendisi ile önceki kitapların ilke, hedef ve kaynak açısından aynı olduğunu, önceki kitap ve peygamberleri tasdik ettiğini ısrarla vurgulamış; buna da Ehl-i Kitab'ı şahit göstermiştir.¹² Kur'an, Ehl-i Kitab'ın bu şahitliğe olumlu yaklaşacağı ve onlara güvenilmesi gerektiğini çağrıştıran bir üslup da kullanmıştır. Haliyle bu üslup onların Hz. Muhammed'in çağrısına kulak vereceği ve onu kabul edip kendisine destek olacakları gibi bir düşünceyi de beraberinde getirmiştir. Bu sebeple Mekke döneminde nazil olan ayetlerde Ehl-i Kitab'a karşı yumuşak, takdir edici ve sevecen bir üslup kullanılması dikkat çeker.¹³ Nazil olan ayetlerde Hz. Muhammed'in getirdiği ilke ve prensiplerin önceki kitaplarda da mevcut olduğu belirtilmiş;¹⁴ peygamberlerin yolunun bir olduğu ve bu yolun aynı zamanda Müslümanların da yolu olduğu vurgulanmıştır.¹⁵ Bu süreçte inen diğer ayetlerde de Ehl-i Kitab'ın, iman ettikleri Kur'an'ı, rablerinden gelen gerçek olarak tasdik ettiklerine dair bilgiler mevcuttur.¹⁶

Kur'an'da Mekke döneminde nazil olan bazı ayetlerin içeriğinden, kalıcı olarak olmasa da, ticaret veya ziyaret amaçlı olarak bazı Yahudilerin Mekke'de buldukları anlaşılmaktadır.

Öte yandan Mekke'de nazil olan ayetlerde İsrailoğulları ve onlara gönderilen peygamberlerle ilgili kapsamlı sayılabilecek bilgiler verilmiştir. Bu bilgilerin sayıca az ve Hz.

10 Mekke döneminde nazil olan ayetlerden Ehl-i Kitab'tan bahseden bazıları için bkz. Müdessir 74/31.

11 Bkz. Ahzâb, 33/40. Hz. Peygamber'in nebilerin sonuncusu olduğunu, risalet ve nübüvvetin kendisiyle sona erdirildiğine dair kendi açıklamaları için bkz. Buhârî, Menâkıb 18; Müslim, Mesâcid 5, İmân 327.

12 En'âm, 6/114; Ra'd, 13/36.

13 İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, trc. Mehmet Yolcu, İstanbul 1995, II, 360.

14 A'la, 87/18-19.

15 Enbiyâ, 21/7, 92.

16 Kasas, 28/52-55; İsrâ, 17/107-109; 'Ankebût, 29/46-47; Ra'd, 13/36.

Peygamber'in kendileri ile irtibat kurduğuna dair neredeyse hiç bilgimizin olmadığı Mekki ayetlerde verilmesi dikkat çekicidir.

Ayetlerin çoğunda Mekke müşriklerinin yeni başlayan İslam davetini reddetmedeki akıl almaz ısrarları ile kibirli ve küstah tavırları karşısında Hz. Peygamber'e geçmiş peygamberlerin güçlü iradeleri, basiretli tutumları ve vahiy destekli mücadeleleri hatırlanmıştır. Bu ayetlerde, geçmiş peygamberlerin hayatlarından seçilip verilen kesitlerle onların erdemli tecrübeleri Hz. Peygamber'e aktarılmış; bu tecrübelerden hareketle de kendisine sabır ve gayret tavsiye edilmiştir.

Mekke döneminde İsrailoğulları tarihinden bahseden ilk surelerden Sa'd ile başlayıp bu dönemin sonlarına doğru nazil olan Mü'min (Ğâfir) suresine kadar, Hz. Peygamber'e hep sabır ve sebatın tavsiye edilmesi dikkat çekicidir. Ancak bu ayetler salt tavsiyeden ziyade, geçmiş tecrübelerle işaret ederek sabrın, esasen düşmanın eziyetlerine direnç gösterme ve zafere ulaşma konusunda oldukça etkin bir yöntem olduğuna vurgu anlamı da taşımaktadır. Söz konusu surelerde İsrailoğulları tarihine dair farklı üsluplarla, önceden değinilmeyen ya da dikkat çekilmeyen, dikkat çekilmişse de farklı bir yönüne vurgu yapan pek çok olay anlatılmıştır. Hz. İbrahim, Hz. Musa ve Hz. Yusuf gibi, yeni nitelikli toplum inşa ediciler örnek olarak sunulmuştur.

Bir arada yaşama tecrübesinin alt yapısının hazırlanması bağlamında Mekke döneminde İsrâ-Miraç olayı bir dönüm noktasıdır. Bu mucizenin Mekke'de müşriklerle ilişkilerin kopma noktasına geldiği bir dönemde meydana gelmesi de tesadüf değildir. Kur'an'daki ifadesi ile "Allah'ın kudretinin işaretlerini göstermek için kuluna (Hz. Peygamber) (Mekke'deki) Mescid-i Harâm'dan çevresi mübarek kılınan (Kudüs'teki) Mescid-i Aksâ'ya geceleyin yaptırdığı bu seyahat"¹⁷ ile Hz. Muhammed, iki kible'nin, yani Âdem ve İbrahim'in Ka'be'si ile Davud ve Süleyman ile ondan sonra gelen peygamberlerin kiblesi olan Kudüs'ün peygamberi olmuştur.¹⁸ Öte yandan bu gece nazil olan ve "Beni İsrail" suresi olarak da isimlendirilen İsrâ suresi¹⁹ ile Bakara suresinin son iki ayetindeki mesajlar da dikkat çekicidir. Bunların ilkinde Allah'ın Sinâ dağında Musa (a.s.) ile mülaki olarak Tevrat'ı (veya 10 Emiri) vermesi gibi, Hz. Muhammed'e de benzer şekilde İsrâ olayını yaşattığı belirtilmiştir. Öte yandan surede bahsi geçen birtakım emirlerin, Şabat/Sebt (Cumartesi) hariç, Yahudilikteki 10 Emir (Evâmir-i Aşere/Aserot ha-Diberot) ile neredeyse tamamen örtüşmesi de dikkat çekicidir. Bu örtüşmeyi, Hz. Peygamber'e daha Mekke döneminde, Medine'de karşılaşacağı Yahudi muhatapları hakkında bilgi verilmesi yanında, onlarla olan ortak noktalara dikkat çekme amaçlı verildiği şeklinde değerlendirmek gerekir. Bu gecede gerçekleşen yolculuğun

17 İsrâ, 17/1.

18 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, trc. Salih Tuğ, İstanbul 1990, I, 145.

19 Muhammed 'Âbid Câbiri, *Fehmü'l-Kur'an*, trc. Muhammed Coşkun, İstanbul 2013, II, 419.

bir anısı olan Bakara suresinin son iki ayeti²⁰ de, insanlık adına, uluslararası ve dinler arası ilişkiler için bir hareket noktası kabul edilebilir. Ayet, sadece Hz. Muhammed'e ve Kur'an'a değil, tüm peygamberlere ve kutsal kitaplara inanmayı emretmektedir. Bu açıdan, Medine'ye hicret sürecinde diğer din mensuplarına karşı tavır esasen İsrâ Miraç'ta nazil olan ayetlerle tespit edilmiş olup Hz. Peygamber bu ilişkilere daha bu dönemde hazırlanmıştır.²¹ Öte yandan bu ayetlerle, Medine'de Yahudilerle başlayacak ilişkilerin olumlu başlamasına zemin hazırlanması yanında, hicretle tamamlanacak süreçte Medine'de kurulacak mümin cemaate uyması gereken ahlaki kurallar da vaz' edilmiştir.

Mekke döneminin sonlarına doğru Medine'ye hicret sürecinde nazil olan 'Ankebût suresi ile Müslümanlar bir yandan yavaş yavaş cihada hazırlanırken,²² diğer yandan da Medine'de Ehl-i Kitab ile başlayacak ilişkilerde barış temelli bir strateji benimsenmesi de hedeflenmiştir: "İçlerinden haksızlığa sapanlar dışında, Ehl-i Kitab'la en güzel tarzda tartışın ve deyin ki: 'Bize indirilene de size indirilene de inandık. Bizim Tanrımız da sizin Tanrınız da birdir. Biz O'na teslim olmuşuzdur.'"²³

Mekke'de indirilen Hac suresinde²⁴ ise dinlerin çokluğunun bir gerçek oluşuna dikkat çekilmiş; her dinin kendine özgü bir yolu ve kendisinin de hak olduğu iddiasında bulunduğuna değinilmiş; ancak bunlar arasındaki "hak" olma iddiası ile ilgili hükmün ise, kıyamet gününde Allah'a ait olduğu belirtilmiştir.²⁵ Bu ayet, din mensuplarının "haklılık" konusunu bir mücadele ve savaş platformuna taşımalarının anlamsızlığına dikkat çekerek farklı inanışlara sahip olsalar da, aynı toplumu paylaşma konusunda sorumlu davranmaya çağırmaktadır. Yine bu süreçte nazil olan diğer ayetlerde ise değişik milletlerin kendilerine özgü yönlerine dikkat çekilerek²⁶ dinlerine samimi anlamda gönül veren müntesipler ise takdir edilmiştir.²⁷

Hz. Peygamber, tevhit merkezli bir dine sahip olmaları nedeniyle daha Mekke döneminde nazil olan bu ve benzeri ayet ve surelerdeki müştereklikleri de göz önünde bulundurarak Yahudilerin kendisini kolay bir şekilde kabul edeceğini tahmin ediyordu.

20 Bakara, 2/285-286.

21 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 146-147.

22 Bkz. 'Ankebût, 29/6.

23 Ankebût, 29/46.

24 Câbirî, bu sure indirildiğinde Hz. Peygamber'in hicret hazırlığı yaptığı, hatta belki de hicret yoluna koyulduğu düşüncesindedir. Bkz. *Fehmü'l-Kur'an*, II, 531.

25 "Gerçek şu ki, iman edenler, Yahudiliği benimseyenler, Sâbiiler, Hristiyanlar, Mecûsiler ve şirke sapanların her biri hakkındaki hükmünü Allah kıyamet günü verecektir. Şüphesiz Allah her şeye tanıktır." Bkz. Hac 22/17.

26 Bkz. Hac, 22/67-69.

27 Bakara, 2/62.

Ancak Medine'ye hicretten sonra Yahudilerin Hz. Peygamber (s.a.s.)'e karşı tavrı, beklentisinin aksine, tam bir hayal kırıklığı ile sonuçlanacaktır.

Medine Dönemi ve Müslüman-Yahudi Birarada Yaşama Tecrübesinin Başlaması

Mekke döneminde Müslümanlar, maddi ve manevi pek çok zorluklar yaşamış; bazı Müslümanlar için Habeşistan hicretleri bir çözüm olarak düşünülmüştü. Mekke'de yaşanan baskılar dayanılmaz boyutlara ulaştıkça Müslümanların önüne yeni bir imkân açılmış; bu dönemin sonlarına doğru Akabe biatları ile Medine'ye hicret için gerekli zeminin hazırlanmasının ardından Mekke'den hicret hareketleri de başlamıştı. Aslında Akabe biatlarından bir yıl önce Ebû Seleme el-Mahzûmî (ö. 4/625)²⁸ ile başlayan Mekkeli Müslümanların Medine'ye hicreti, ilk Akabe biatının gerçekleşmesi (620) ile planlı hâle gelmişti. Hicrete kadar devam eden iki yıllık süreçte (620-622) de Evs ve Hazrec kabilelerinden Müslüman olanların sayısı çoğalmasıyla hicret edenlerle birlikte Medine'de önemli bir güç oluşmuş bulunmaktaydı. Yahudilerle ilişkiler, Medine'de bu hicretlerle birlikte başlamıştır.

Eski adı Yesrib olan Medine, hicretin gerçekleştiği dönemde Hicaz'ın en önemli şehirlerinden biriydi. Hz. Peygamber'in adını Tâbe (veya Tayyibe) olarak değiştirdiği Medine'de²⁹ halk yerleşik hayat sürmekle birlikte, yönetim ve sosyo-kültürel hayatta kabile gelenekleri hâkimdi. Kabileler şeklinde yapılanan, her kabilenin kendi başkanı tarafından yönetildiği şehirde merkezi bir otorite mevcut değildi. Hem Arap hem de Yahudi kabilelerin her biri, kendi kabile başkanından başka hiçbir siyasi otorite tanımamaktaydı.³⁰

Hicretin ilk yıllarında Yahudiler Medine'de oldukça güçlü idiler. Ehl-i Kitab olmaları sebebiyle Araplar üzerinde de önemli etkileri vardı.³¹

28 Bkz. Selâhattin Polat, "Ebû Seleme el-Mahzûmî", *DİA*, X, 229.

29 Belâzuri, *Fütûh*, s. 20.

30 Kabile başkanlarının seçiliş tarzları hakkında fazla bir şey bilinmemektedir; ancak her kabile, halkın toplanması ve gerekli görüldüğü durumlarda kabile büyüklerinin nezaretinde toplandıkları bir mekânda kendi topluluklarını ilgilendiren konuları tartışıp karara bağlıyorlardı. Bkz. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 186; a.mlf., "Constitutional Problems in Early Islam", *İslam Tedkikleri Enstitüsü Dergisi* V/1-4 (1973), s. 19.

31 Temizlik, görüşlerine müracaat, kendilerinden bilgi ve görgü öğrenmek veya uzun ömürlü olması için çocukların yanlarına bırakılması, sulama için kuyu ve kanalların açılması, savunma amaçlı kalelerin yapılması gibi etkiler, Yahudilerin Araplar üzerindeki sosyo-kültürel etkilerinden sadece bazılarıdır. Konuyla ilgili olarak bkz. Nuh Arslantaş, "Hz. Peygamber'in Çağdaş Yahudilerin Sosyo-Kültürel Hayatlarına Dair Bazı Tespitler", *İSTEM Dergisi* 11 (2008), s. 35 vd.

Hicretin ilk yılında yapılan nüfus sayımında Müslümanlar şehir nüfusunun sadece yüzde on veya on beşlik bir kısmını teşkil ediyordu.³² On-on beş bine yakın nüfusa sahip olduğu tahmin edilen şehrin kalanını ise müşrikler ile 6 ila 8 bin arasında değişen rakamla³³ Yahudiler oluşturmaktaydı. Müslüman nüfus Hz. Peygamber'in şehre hicreti teşviki ile zamanla artmıştır.

Mekke dönemindeki yukarıda bahsedilen tarihsel arka plandan hareketle Hz. Peygamber Medine'ye hicretten sonra herhangi bir strateji değişikliğine gitmemiştir.

Hicretten hemen sonra nazil olan ayetlerde diğer dinler ve müntesiplerinden bahsedilirken, kendilerine olumlu misyon biçilmeye devam etmiştir.³⁴ Bu süreçte Kur'an, herkesin uyabileceği asgari müştereklere ve dinin özüne vurgu yapmış, bu vurguda ilahî din mensuplarının bir arada barış içerisinde yaşayabileceklerine önemle işaret etmiştir.³⁵

Bu sebeple Medine'de hicretle başlayan yeni dönemi, dinî serbesti, hukuki ve toplumsal düzenlemeler ile toplumun teşkilatlandırılması bağlamında Mekke'de inen ayetlerle farklı din ve kültürlerle bir arada yaşama vizyonu kazanan Hz. Peygamber'in, bu vizyonu Medine'de pratiğe taşınması olarak değerlendirmek gerekir. Nitekim bu düşüncenin bir eseri olarak Medine'de dinî ve hukuki özerklik temelinde çoğulcu bir toplumsal projenin hayata geçme imkânı bulunduğu görülür.³⁶

Hz. Peygamber hicretten sonra Yahudilerin kendisini kabul edip iman edecekleri konusunda hayli umutlu idi. Zira Yahudilerin gerçek meziyetlerini asla inkâr etmeyen ve Medine'ye hicretin başlarında nazil olan ayetlerde İsrailoğulları'nın seçilmişliğine bir surede iki kez vurgu yapan Kur'an,³⁷ Yahudilere son peygambere verecekleri desteği de hatırlatmıştır.³⁸ Asırların getirdiği davranış kalıplarının bir anda terki, eski inanç ve alışkanlıklardan sıyrılarak yeni bir inanç ve hayat düzenine (İslamiyet) intikalin zor

32 Hamidullah, *Mecmû' atü'l-Vesâiki's-Siyâsiyye*, Beyrut 1985, s. 64. Nüfus sayımının yapıldığı tarihi ve nedenleri ile sayımda tespit edilen Müslümanların sayısı hakkında farklı rivayet ve değerlendirmeler mevcuttur. M. Tayyib Okiç'in konuyla ilgili nitelikli değerlendirmesi için bkz. "İslamiyet'te İlk Nüfus Sayımı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1958-1959), s. 13-16.

33 Hamidullah, Medine'nin bu sırada nüfusunun on bin civarında (*İslam Peygamberi*, I, 183), Ze'ev A. Maghen gibi Yahudi araştırmacılar ise on beş bine yakın olduğu kanaatinde idirler. Bkz. "Medina", *EJd2 (Encyclopedia Judaica, Second Edition)*, ed. Fred Skolnik, Keter Publishing House: 2007), XIII, 757.

34 Mâide, 5/59, 69; Hac, 22/49-50.

35 Mesela Bkz. Bakara, 2/62; Mâide, 5/59, 69.

36 Değerlendirme için Bkz. Ali Bulaç, "Asr-ı Saadette Bir Arada Yaşama Projesi: Medine Vesikası", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam*, ed. Vecdi Akyüz, İstanbul 1994, II, 179.

37 Bkz. Bakara, 2/47, 122.

38 İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, nşr. Mustafa Sakka ve dğr., Beyrut tsz., I, 555.

olacağı çok iyi bilindiği için, Kur'an Yahudilere yol göstermek amacıyla bu güçlüğü sabrederek ve namaz kılarak aşmalarını³⁹ da tavsiye etmiştir.⁴⁰

Öte yandan Hz. Peygamber, şehirde bir arada barış içerisinde yaşamın temellerini de atmaya çalışmıştır. Ancak Hz. Peygamber'in bütün olumlu çabalarına karşın, hicretin ilk aylarından itibaren köken itibariyle "İsraili olan Yahudiler" ilişkilerde gerilimi tercih etmişlerdir. Bu gerilimin belli başlı sebepleri şunlardır:

Son peygamberin Araplardan çıkmasının getirdiği kıskançlık ve seçilmişlik kurntusunu. Bu haset onları, Mekkeli müşriklerin şirkinin, öncüsü olmakla övündükleri ve tarih boyunca uğrunda pek çok zulüm ve işkenceye katlandıkları tevhit inancından üstün olduğunu söyleyebilecek bir sapkınlığa kadar götürmüştür. Öte yandan seçilmişlik anlayışı ve Araplara bakış da onların Araplardan çıkan bir peygamberi ve onun getirdiği mesajı kabul etmelerinin önünde psikolojik bir engel teşkil etmiştir.⁴¹

Din adamlarının Yahudi cemaatlerini son din ve peygambere yönelik tavır almaya sevk etmeleri. Kur'an'da ideolojik saiklerle hareket eden bu din adamlarının dünyevi menfaatler uğruna Yahudileri yanlış yönlendirmeleri şiddetle eleştirilmiştir.⁴²

Güçlü dinî ve sosyo-kültürel gelenek. Sürgün asırlarında din adamlarının olağanüstü gayretleriyle oluşturdukları gelenek Yahudilerin yeni oluşan Müslüman topluma karşı muhâlefet direncini beslemiştir. Hz. Peygamber'in çağrısına onlar "atalarının yollarından ayrılmayacakları" şeklinde cevap vermeleri, onların atalar mirasına sahip çıkmadaki bu tutuculuklarını göstermektedir.⁴³

Ekonomik kaygılar. Hicretten önce şehrin ekonomik hayatına hâkim olan Yahudiler, sahip oldukları yegane pazar⁴⁴ sebebiyle şehrin ekonomisini sevk ve idare ediyorlardı. Müslümanlara cephe almanın bir sebebi de meslekten tüccar olan Muhacir sahabilerin şehrin ekonomik hayatında etkin olmaya başlamaları idi.

Yahudiler yukarıda sayılan bu sebeplerden dolayı hicretin ilk aylarından itibaren önce halkı şüpheye düşürerek kararsızları etkilemeye, daha sonra toplumu kin ve düşmanlıkla doldurmaya ve nihayet Müslümanlara dil uzatarak hile ve tuzaklar kurmak

39 Bkz. Bakara, 2/45.

40 Fahreddin Râzî'nin bu yorumu için Bkz. *Mefâtilu'l-Ğayb*, Beyrut 1421/2000, III, 46.

41 İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, I, 564.

42 Bakara, 2/79.

43 Bakara, 2/170; Máide, 5/104.

44 Medine'deki Yahudi pazarı için bkz. Semhüdi, *Vefâu'l-Vefâ bi Ahbâri Dâri'l-Mustafâ*, nşr. Muhammed Muhyiddin ' Abdülhamid, Beyrüt 1984, II, 747; IV, 1238; M. J. Kister, "Peygamber'in Pazarı", trc. Abdullah Kahraman, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2002), s. 28-29.

suretiyle ortadan kaldırma şeklinde bir strateji takip etmişlerdi. Bu durum, Yahudilerin hicretten itibaren birarada yaşama iradesi içerisinde olmadıklarını da göstermektedir.

Kur'an'ın farklı ayetlerindeki eleştirilerden de anlaşıldığı üzere,⁴⁵ Müslümanların bütün olumlu tavırlarına rağmen olumsuz tavır alan Yahudiler, münafıkları da devreye sokarak topluma nifak tohumları ekme, inen vahiyler konusunda zihinleri saptırma, Müslümanlara tuzak kurma, onları aldatma, tezgah peşinde koşma, kin besleme, inkâr etme ve çelişkiye düşürme gibi kaotik ortam oluşturmaya yönelik değişik eylemleri gerçekleştirmekten de çekinmemişlerdir. Yahudilerin Medine'de yeni kurulmakta olan İslam toplumuna karşı bir diğer tehlikeli tutumları da, Müslümanlar arasında İslam öncesi dönemde meydana gelen bir takım olayları gündeme getirerek onları birbirine düşürme girişimleri idi.

Bu gerilimli süreçte Yahudilerin bütün olumsuz tavırlarına karşı sabır ve kararlılıkla akıllıca siyaset takip eden Hz. Muhammed, hicretten sonra takip ettiği bu bilinçli siyasetle Yahudilerin Medine'deki siyasi, ekonomik ve kültürel hâkimiyetlerini kırmaya karşı bir dizi tedbir almıştı. O'nun (a.s.), Yahudilerin şehirdeki gücünü kırmaya yönelik aldığı tedbirlerden bazıları şunlardır:

Hz. Peygamber, hicretten hemen sonra, kaynaklarımızda "es-Sahîfe" "el-Kitâb"⁴⁶ veya "sulh anlaşması" anlamında "Müvâde"⁴⁷ olarak adlandırılan ve günümüzde Medine Vesikası, Medine Anayasası veya Medine Sözleşmesi olarak şöhret bulan⁴⁸ bir toplumsal sözleşme ile Yahudileri hukuksal açıdan kayıt altına alarak siyasal anlamda Müslümanlarla ortak hareket etmeye mecbur bırakmıştır. Söz konusu vesikada yer alan şartlara göre Yahudiler kendi dinlerini özgürce yaşayabilecek, anlaşmazlıklarını en

45 Mesela Bkz. Bakara, 2/47-53, 55, 58-59, 61-80, 83-85, 87-93, 99-101.

46 Vâkıdî, *el-Meğâzi*, I, 176.

47 Belâzurî, *Ensâbü'l-Eşraf*, nşr. Muhammed Hamidullah, Kahire 1959, I, 286. Kaynukaoğulları ile yapılan anlaşma ve bu terimin kullanımı için bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 29.

48 Sözleşme metninin kendisini bizzat "es-Sahîfe" "el-Kitâb" olarak adlandırması dikkat çekicidir. Yazılı bir vesika niteliğini gösteren bu isimlendirme bizzat Vesika'da 2 kez, vurgulandığı gibi (bkz. madde 1 ve 47); belgenin sonraki bölümlerinde bu sözleşmeye 8 kez de *sahife* (suhuf) (yaprak, belge, yazılı kanun) şeklinde (bkz. madde 22, 37, 39, 42 [2 kez], 46 [3 kez]) göndermeler yapılmıştır. Kur'an'da, *sahife* (*suhuf*) kelimesinin Kur'an'ın bizzat kendisi (Abese, 80/13; el-Beyyine, 98/2-3) ve önceki peygamberlere indirilen kutsal metinler (ilk sahifeler) (Tâhâ, 20/133; Necm, 53/36-37; A'lâ, 87/18-19) için de kullanılması dikkat çekicidir. Vesika'ya önemi vurgulamak amacıyla bilinçli şekilde seçildiği anlaşılan bu terimin (değerlendirme için bkz. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 191), "İbrâhim ve Mûsâ'nın suhufu" (Necm, 53/36-37; 'A'lâ, 87/19) şeklinde Kur'an'daki bir başka kullanımının olması da dikkat çekicidir. Bunlarla Vesika'ya Yahudilerin kendi kültürlerindeki terimlerle de vurgu yapılmış gözükmektedir.

üst yargı merci olarak Hz. Muhammed'e (s.a.s.) götürebilecek, Müslümanlar aleyhine müşriklere veya onların müttefiklerine yardım ya da yataklık etmeyeceklerdi.⁴⁹

Hz. Peygamber'in Yahudilere karşı geliştirdiği bir diğer tedbir de ekonomik sahada olmuştur. Hicret sırasında sahip oldukları pazar (*Sûku Beni Kaynuka*) ile şehrin ekonomisine Yahudiler hâkimdi. Hicretin ilk aylarında özellikle Mekkeli Müslümanlar (Muhacirler) bu pazarı kullanmışlardı.⁵⁰ Ancak Hz. Peygamber Yahudi pazarına alternatif bir pazar kurmuş, ticareti canlandırmak amacıyla pazar vergilerini de kaldırmıştı. Bu durum Müslüman tüccarların da başarılı teşebbüsleriyle zamanla Yahudilerin ekonomik güçlerinin kırılması ile sonuçlanmıştır.

Hz. Peygamber'in Yahudilere karşı başarısında en dikkat çeken yön ise, Yahudilerin o güne kadar Araplar üzerindeki psikolojik ve sosyo-kültürel etkilerini kırmaya yönelik gayretleridir. Hz. Peygamber emir ve tavsiyeleriyle elbise seçiminden tıraş biçimine, ibadet şekline kadar günlük hayattaki davranış kalıplarına kadar her konuda farklı bir toplum (ümme) oluşturmaya gayret etmiş ve bunu da başarmıştır.

Gelişen süreçte bahsi geçen bu dinî, siyasi ve sosyo-ekonomik sebeplerden ötürü, Yahudilerin takip ettiği gerilimli siyaset, onların Kaynukaoğulları ve Nadiroğulları'nda olduğu gibi ya Medine'den sürülmelerine ya da Kureyzoğulları'nda olduğu üzere ölümle cezalandırılmalarına sebep olmuştur.⁵¹

İlişkilerde Esas: Barışçıl ve Medeni Olunması

Hz. Peygamber döneminde Müslüman-Yahudi birarada yaşama tecrübesi açısından olumsuz ilişkiler istisnadır. Yukarıda sebepleri detaylıca sıralanan bu olumsuzluklar, köken itibarıyla İsraili olan üç Yahudi kabilesinin, dinî, siyasi ve sosyo-ekonomik dürtüyle başlattıkları gerilim politikasında bir arada yaşama konusunda iyi niyetli

49 Vesikanın metni günümüze kaynaklarımızda bir bütün hâlinde intikal etmiş bulunmaktadır. Vesika ilk dönem kaynaklardan İbn Hişam, Ebu 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm ile İbn Zenceveyh tarafından tam metin hâlinde nakledilmiş; sonraki dönem kaynaklara da alınmıştır. Bkz. İbn Hişam, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I, 501-504; Ebû 'Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, thk. Halil Muhammed Hirâs, Beyrût tsz., I, 260-266; İbn Zenceveyh, *Kitâbu'l-Emvâl*, thk. Şâkir Zeyb Feyyâd, Riyâd 1406/1986, II, 466-473. Arapça tenkitli neşri Hamidullah tarafından yapılan Vesika'ya ilk defa dikkat çeken ise Alman Lüteryan Müsteşrik Julius Wellhausen (1844-1918) olmuştur. Bkz. Bkz. Hamidullah, *Mecmuatü'l-vesaikî's-siyasiyye*, s. 57-64. Vesika, günümüz Türkçesinde ise M. Hamidullah'ın iki ayrı eseri (Bkz. *İslam Peygamberi*, I, 205; a.mlf., "Medine'de Kurulan İlk İslam Devleti'nin Esas Teşkilat Yapısı ve Hz. Peygamber'in Vazettiği Yeryüzünde İlk Yazılı Anayasa", *İslam'ın Hukuk İlmine Yardımları*, der. Salih Tuğ, İstanbul 1962, s. 22-28) ile Salih Tuğ'un *İslam Ülkelerinde Anayasa Hareketleri* (İstanbul 1969, s. 31-40) adlı eserinde verilmiştir.

50 Bkz. Buhâri, Büyü, I, 49.

51 Buhâri, Megâzi 14; *Vâhidî, el-Vasîf*, I, 134, 222.

hareket etmemelerinden kaynaklanmıştır. Kaynaklarda Müslümanlarla aynı toplumu paylaşmanın gereği olarak medeni ilişkiler içerisinde olan Yahudilere dair pek çok örnek vardır. Esasen Medine’de hayatın akışı da bu yönde olmuştur. Hz. Peygamber’in hayatta olduğu on yıllık Medine döneminde Yahudilerle yaşanan çatışma hâli, birkaç ayı geçmemektedir. Kalan aylar ve yıllarda ise ilişkiler herhangi bir problem olmadığı için hep barış ve anlayış içerisinde sürmüştür.

Öte yandan Medine’de birarada yaşam bağlamında Ensar’la bağlantılı olarak Yahudilerle ilişkilerin farklı bir başka boyutu daha vardı.

İslam öncesi Medine’de, daha sonra Ensâr olarak isimlendirilecek Araplar Yahudi kabilelerle Cahiliye döneminde yaygın olan “civâr” ve “hıl” adı verilen ittifaklar kurmuşlardı.⁵² Evs ve Hazrec’in zamanla güçlendiğini gören ve bu durumdan endişe duyan Yahudiler, bunlarla yaptıkları ittifakları zaman zaman askıya alsalar da, işbirlikleri İslami döneme kadar devam etmiştir.⁵³ Bu ittifaklar dönemsel olarak değişebilmiştir de. Mesela, Nadiroğulları, Bu’âs savaşından önce Kurayzaoğulları ile birlikte Evs kabilesiyle ittifak kurmuş; ancak daha sonra bu ittifaktan ayrılarak Hazrec kabilesi ile müttefikliği tercih etmişti. Kurayzaoğulları ise Evs ile ittifakına devam etmişti.⁵⁴

Hicretten sonra, Medineli Müslümanlar (Ensâr), İslam öncesi dönemden beri devam eden bu dostluğu, eskiden olduğu gibi, yine devam ettirmek istediler. Ancak Yahudiler ve onların kışkırtmasıyla içlerinde Yahudi kökenli de olan Müslüman görünümlü münafıklar, görünüşte dost gibi davransalar da, fırsatları hep Müslümanların aleyhine değerlendirme eğiliminde olmuşlardı. Bunlar, Müslümanlar hakkında, Müslüman dostlarından edindikleri bilgileri müşriklere ulaştırıyorlardı. Bu sebeple Müslümanların iyi niyetli ilişkilerine rağmen, Yahudiler aynı niyeti taşıyor, iyi niyetli hareket etmiyorlardı. Hatta bütün bunlara rağmen, Müslümanlar içerisindeki bazı iyi niyetliler, dostluklarını devam ettirmek istemişlerdir. Bunlar arasında zor dönemlerinde kendilerine yardım edebilecekleri umuduyla Yahudi dostlarıyla irtibatlarını sürdürmek isteyenler de vardı. Ancak gelişen süreçte yaşanan olumsuzluklar üzerine bu ilişki ve dostlukların gözden geçirilmesi zorunlu hâle gelmiştir. Müslümanlardan Yahudilerle ileri derecede dostlukları olanlar,⁵⁵ kendilerinin iyi niyetine karşın Yahudilerin onları sevmediği ve sürekli olarak Müslümanlara karşı bir kin ve buğz içerisinde olduğu hatır-

52 İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medine*, nşr. Fehîm Muhammed Şeltût, Cidde 1399, I, 459.

53 Semhûdi, *Vefâu'l-Vefâ*, I, 177.

54 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 184; Lecker, “Nadir, Banu I”, *Ejd2*, XIV, 725.

55 İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, I, 558.

latılarak⁵⁶ Müslümanlara ulaşacak herhangi bir nimet ve ferahlığın Yahudileri üzdüğü belirtilmiş ve bu tür durumlar karşısında uyanık olunması emredilmiştir.⁵⁷

Kur'an, bu dostluğun sınırlarını da gayet realist ve medeni bir biçimde çizmiştir: Müslümanlarla alay eden, İslamiyet'i eğlence ve oyun hâline getiren Yahudilerle arkadaşlığı kesmek ve kendilerine gelip iman ettiklerini söyleyen sözde Müslüman Yahudilere karşı ise uyanık olmak.⁵⁸

Kur'an'ın dost edinme yasağı, onlarla irtibat kurma ya da aynı toplumu paylaşmanın önünde bir engel de teşkil etmemiştir. Yasaklanan dostluk, Müslümanların kendi toplumlarıyla ilgili Müslümanları zor duruma düşürecek stratejik bilgileri, Yahudi dostlarla paylaşmamaya yöneliktir.

Kur'an'da Müslümanlara karşı düşmanca tavır almayan özelde Yahudi, genelde ise diğer gayrimüslimlerle beşerî münasebetlerin iyi niyet üzere yürütülmesi, onlara iyilik edilmesi ve her şeyden önemlisi de onlara adaletli davranılması emredilerek bu davranışın Allah'ın rızasına uygunluğuna özellikle işaret edilmiştir.⁵⁹ Dostluk konusunda temel ölçü, Yahudilerin Müslüman arkadaşlarına yönelik tavırlarındaki samimiyettir.

Kur'an rehberliğinde Yahudilerle ilişkileri gayet realist bir temele oturan Hz. Peygamber, Müslümanlarla birlikte yaşama niyet, tutum ve davranış içerisinde bulunanlarıyla gayet medeni ilişkiler içerisinde olmuştur. Kaynaklarımızda bununla ilgili değişik pek çok örnek bulunmaktadır.

Kur'an'da halis niyetle ibadet eden Yahudilerin bu samimiyetleri övülmüş; harama el uzatmayanlar ise takdir edilmiştir.⁶⁰

Hz. Peygamber'in vefat edinceye kadar Medine'de kalan çoğu Yahudi ile iyi ilişkiler içerisinde olduğu bilinmektedir. Hicretin 11. (632) yılında vefat ettiğinde Hz. Peygamber'in zırhı, Medine'de tüccarlık yapan Ebu's-Şahm isimli zengin Yahudiden 30 sa' miktarında aldığı arpa karşılığında rehin durumda idi. Zırh, vefatından sonra Hz. Ebû Bekir tarafından borcu ödenerek satın alınmıştı.⁶¹ Ebû's-Şahm, Kurayzaoğulları'ndan

56 Âl-i 'İmrân, 3/118-119.

57 Âl-i 'İmrân, 3/120.

58 "Ey iman edenler! Ne dininizi alay ve eğlence konusu yapan sizden önce kendilerine kitap verilenleri, ne de diğer kâfirleri dost (ve üzerinize yönetici) edinmeyin. Mümin iseniz, Allah'ın bu buyruklarına karşı gelmekten sakının." (Mâide, 5/57). Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I, 568-569.

59 Mümtehine, 60/8.

60 Âl-i 'İmrân, 3/110-115; A'râf 7/168-170.

61 Buhâri, Büyü' 14, Cihâd 89, Meğâzi 86; Müslim, Mûsâkât 124-126; Tirmizi, Büyü' 7; Nesâi, Büyü' 58, 83; İbn Mâce, Ruhûn 1.

bazı esir dindaşlarını satın alıp azat eden duyarlı bir Yahudi idi.⁶² Hz. Peygamber'in, cemaat duyarlılığı ile hareket eden bu tür Yahudilerle çok rahat bir şekilde irtibat kurduğunu görüyoruz.

Kaynaklarımızda Müslüman olmasa da ahde vefa gösteren, verdiği söze riayet eden Yahudilere dair de bilgiler yansımıştır. Mesela, kabilesi Kurayza'nın ihaneti nedeniyle bunu, Vesika'da belirtilen şartlara aykırı davranmak ve doğruluktan ayrılmak olarak değerlendiren 'Amr b. Sü' dâ' gibi bazı Yahudiler, Müslüman olmasalar da, Medine'yi terk etmişlerdi.⁶³

Hz. Peygamber'in bütüncül yaşamından etkilenen Yahudiler de vardı. Mesela, Hz. Peygamber'in, Nadiroğulları'ndan "Yahudilerin hayırlısı" olarak tanımladığı Muhayrik (ö. 3/625), ilmin gereğine ve adaletin erdemine sonuna kadar bağlı kalarak buna uygun davranmış ve Uhud savaşında yaralanıp vefat etmeden önce bahçelerini Hz. Peygamber'e vasiyet etmişti.⁶⁴

Şerhlerde "Cebrâil'i neredeyse komşuyu komşuya mirasçı kılacak sandım" hadisinin⁶⁵ Yahudi bir komşuya iyilik yapılması nedeniyle vârid olduğu belirtilir.⁶⁶

Dağıtılmak üzere Hz. Peygamber'e getirilen sadakadan kendisine de verilmesini isteyen bir Yahudiye "Müslümanların sadakasından sana bir şey düşmez." diyen Hz. Peygamber, "Onları hidayete erdirmek senin vazifen değil" ayetiyle⁶⁷ uyarılmış; bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.), Yahudiyi çağırarak kendisine yardımda bulunduğu gibi,⁶⁸ Müslüman olmadıkları için Yahudi fakirlere yardım etmeyeceklerini dile getiren müminleri de uyarılmıştı.⁶⁹

62 Vâkidi, *el-Meğâzi*, II, 522-523.

63 İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, II, 238-239.

64 Bkz. İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, I, 518; II, 88-89. Savaşın başlamasından bir süre sonra yaralanan Muhayrik, mallarının tamamını Hz. Peygamber'e vasiyet etmiş, daha sonra da şehit olmuştur. Malları içerisinde etrafı duvarla çevrili bu bahçeler vardı. Bunlar Meyseb, Sâfiye, Delâl, Hüsnâ, Berka, 'A vâf ile Eşi Hz. Mâriye'nin kaldığı Meşrebetü Ümmü İbrâhim adında idi. Bkz. Belâzuri, *Futûhu'l-Buldân*, s. 28.

65 Buhâri, Edeb 28; Müslim, Birr 140-141; Tirmizi, Birr 28; İbn Mâce, Edeb 4.

66 Nevevî, *Riyâzü's-Sâlihîn: Peygamberimizden Hayat Ölçüleri*, trc. ve şerh M. Yaşar Kandemir-İsmail L. Çakan-Raşit Küçük, İstanbul 2001, II, 395.

67 Bakara, 2/272.

68 Bkz. Kurtubî, *el-Câmi' li-Âhkâmi'l-Kur'an*, nşr. Ahmed el-Berdüni-İbrahim Etfeyyîş, Kahire 1384/1964, III, 337.

69 Sa'lebi, *el-Keşfu ve'l-Beyân*, nşr. Ebû Muhammed b. 'Âşûr, Beyrût 1422/2002, II, 274; Beğavi, *Me'âlimü't-Tenzil fi Tefsiri'l-Kur'an*, nşr. 'Abdurrezâk el-Mehdi, [yy.] 1420, I, 376; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, nşr. Muhammed 'Abdurrahman el-Mer'âşli, Beyrût 1418, I, 161.

Hız. Peygamber'in, Medine'nin güneydoğusunda yaşayan Yahudi Ureydoğulları'na her hasat mevsiminde onar vesk buğday ve arpa ile elli vesk hurma⁷⁰ ya da kırk vesk gıda⁷¹ yardımında bulunduğu, zaman zaman bu Yahudilerle hediyeleştiği de bilinmektedir.

Hız. Âişe'nin yanına sık sık gelip giden bir Yahudi kadının olduğu ve onun kabirde azap olacağı şeklindeki bilgiyi ilk defa bu Yahudi kadından öğrendiği belirtilir.⁷²

Kendilerine "Yerhamükünullâh" (Allah size merhamet etsin) şeklinde dua edeceği umuduyla Hız. Peygamber'in yanında yapmacıktan aksıran Yahudilerin olduğu bilinmektedir. Hız. Peygamber onların bu tutumlarına rağmen "Yehdikünullâh ve yuslıhu bâleküm" [Allah size hidayet versin ve sizi islah etsin] şeklinde mukabele de bulunmuştur.⁷³

Hız. Peygamber'i (a.s.) taciz için "selam" (*es-selâm*) yerine "ölüm" (*sâm*) temennisinde bulunan⁷⁴ Yahudilerin varlığı da bilinmektedir. Hatta Hız. Peygamber bu durumda dahi onlarla beşerî münasebetlerini kesmemiş, arkadaşlarına kesmelerini de emretmemiştir. Ancak Yahudilerin herhangi bir kelime oyununa gelmemek için sahabesini "Kitab ehli size selam verirse, onlara: 've 'aleyküm' şeklinde mukabele edin" şeklinde uyarmıştır.⁷⁵

Hız. Peygamber'in hasta olan Yahudi komşularını ziyaret ettiği,⁷⁶ yanından geçen bir Yahudi cenazesi için ayağa kalktığı da kayıtlara geçmiştir. Geçen cenazenin Yahudi cenazesi olduğu hatırlatılınca Hız. Peygamber "Olsun! O da insan değil mi, o da bir can taşıyor mu?" diyerek⁷⁷ insana verdiği değere dikkat çekmiştir.

Öte yandan Medine'de bazı Yahudilerle yaşanan olumsuz ilişkiler, ilk fetihlerle genişleyen İslam dünyasında hâkimiyet altına alınan yeni Yahudi cemaatlerine hiçbir surette yansımamıştır. Müslümanlar, Medine'deki olayları, Yahudilerin İsa'ya karşı tutumunu bahane eden Hristiyanlar gibi, bir kan davasına dönüştürerek ebedî düşmanlık konusu hâline getirmemişlerdir. Bizans ve Sasanî devletlerinde istisnadan ziyade bir

70 Konuyla ilgili belge Muhammed Hamidullah tarafından yayınlanmıştır. Bkz. Mecmû'atu'l-Veşâiki's-Siyâsiyye li'l-'Ahdi'n-Nebevî ve'l-Hilâfe, Beyrût 1985, s. 98-99 (20. Belge). Ayrıca Bkz. a.mlf. *İslam Peygamberi*, I, 589. 1 vesk bir deve yüküne veya 60 sa', 1 sa' ise takriben 4 kg.a tekabül etmektedir. Bkz. Hamidullah, "Hız. Peygamber Zamanında Bütçe Esasları ve Vergi Tahsili", *İslam'ın Hukuk İlmine Yardımları*, der. Salih Tuğ, İstanbul 1962, s. 73.

71 Makrîzî, *İmtâ'u'l-Esmâ'*, nşr. Muhammed 'Abdulhamid en-Nemîsî, Beyrût 1420/1999, II, 5.

72 İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'Azîm*, Beyrût 1991, IV, 86.

73 Bkz. Ebû Dâvûd, Edeb 93; Tirmizî, Edeb 3.

74 Mucâhid b. Cebr, *et-Tefsîr*, nşr. Muhammed 'Abdu's-Selâm Ebû'n-Nîl, Mısır 1410/1989, I, 650; Buhârî, Edeb 35, İsti'zân 22; Müslim, Selâm 10-12.

75 Buhârî, İsti'zân 22, Mürteddin 4; Müslim, Selâm 6-9.

76 Buhârî, Cenâiz 80, Merdâ 11; Ebû Dâvûd, Cenâiz 2.

77 Buhârî, Cenâiz 49; Müslim, Cenâiz 24.

kural gibi baskı, zulüm ve işkence çeken Yahudiler, fatih Müslümanları mesihî coşkuyla kurtarıcı kabul etmişlerdir.

Hız. Peygamber döneminde başlayan, Hulefâ-yi Raşidîn ile hızlanıp Emevîler döneminde zirveye ulaşan fetihlerle, o dönem dünyasının büyük bir bölümü İslam hâkimiyetine girmişti. Yeni idarede Yahudiler ne dünyadaki pislîğin ve dejenerasyonun kaynağı görülmüş ne de dini hayatlarını yaşamaları ya da bayramlarını kutlamaları yasaklanmıştı. “Zimme” adı verilen bir “teminât”la hukuki statü kazanan Yahudilere din, dil ve kültür hürriyeti tanındığı gibi, kendilerinin can ve mal emniyeti de sağlanmıştı.

Orta Çağ dünyasındaki Yahudi cemaatlerinin çoğunun Atlas Okyanusu’ndan Orta Asya içlerine kadar uzanan geniş coğrafyaya hâkim olan İslam idaresinde yaşaması, İslam hoşgörüsünün en somut tarihi ve sosyolojik delilidir. O dönemde dünyanın diğer yerlerinde de Yahudiler vardı; ancak Yahudi nüfusunun büyük çoğunluğu İslam dünyasında, Müslümanların hâkimiyetinde yaşıyordu.

Son bir not ile tebliği bitirmek istiyoruz. Bir arada yaşama ortamının kolaylaştığı günümüzde kimlikler “öteki” üzerinden değil, maalesef “ötelenme” üzerinden inşa edilmektedir. Batı’da son dönemlerde başlayan “İslamofobi”, gerçekte “İslam düşmanlığı” giderek yükseliş kazanmaktadır. Bir arada yaşama tecrübesi bir yüzyıldan geriye gitmeyen Batılı ülkelerde yaşayan Müslümanlar, Yahudiler ve diğer din ve inanç mensupları “entegrasyon” adı altında “asimilasyon” tehlikesi yaşamaktadırlar.

İnsanlara kendi din ve kültürlerine uygun yaşam ortamı hazırlama yerine kendi yaşam biçimini vazgeçilmez bir tarz görenek dayatan Batılı ülkelerde bu anlayış, kültürel ayrımcılık, tahammülsüzlük, nefret, ırkçılık ve düşmanlığı da beraberinde getirmektedir. Son dönemlerde Almanya’da sıkça gündeme gelen PEGİDA örneğinde olduğu gibi, ötekine düşmanlıkta örgütlemeye gidecek kadar tehlikeli bir boyut da alabilmektedir. Bu manzarada elbette Batılı ülkelerde yaşayan Müslümanlara da önemli görevler düşmektedir. Hatta böyle bir tehdit, yeni ve örnek bir Müslüman toplum inşa etme yolunda fırsat olarak da düşünülebilir. Hız. Peygamber’in sünnetine uygun yaşamla fiili tebliğ, Müslümanca yaşamla etkin temsil, haklar bağlamında bilinç ve mağduriyetleri kurallar içerisinde çözmeye çalışan topluluklar hâline dönüşebilir.

Öyleyse böyle bir dönemde Müslümanlar Hız. Peygamber döneminin ruhuna uygun strateji ve bu ruha uygun geliştirilecek modern metotlar ile nitelikli bir toplum hâline gelme gayreti içerisinde olmalı, Batılı ülkeler ise, İslam dünyasında “bir arada yaşama” tecrübesinden istifade ile yukarıda söz konusu edilen kötücül gidişat için yüzyıllardan beri demlenen bu tecrübeden istifade etmelidir.

OTURUM BAŞKANI – Evet, Nuh Arslantaş Hocamıza çok teşekkür ediyorum, Medine’de Yahudilerle bir arada yaşama tecrübesini bize aktardı, çok güzel bir çalışma olmuş, inşallah yayınlanınca hep birlikte istifade edeceğiz.

Şimdi de, Yrd. Doç. Dr. Cahit Kara Hocamız ilk dönemde Mecûsilerle ilişkiler konusunu bize anlatacaklar.

Hocam buyurun.

İLK DÖNEM İSLAM TOPLUMLARINDA MECÛSİLERLE BİRLİKTE YAŞAMA ÖRNEKLERİ¹

Yrd. Doç. Dr. Cahit KARA

Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Giriş

610 yılı Ramazan ayında Mekke şehrinde İslam'ı tebliğ etmeye başlayan Hz. Peygamber, 628 yılında gerçekleştirilen Hudeybiye Barış Antlaşması'ndan sonra mesajını Arabistan topraklarıyla sınırlı tutmamış, siyasi ve askerî faaliyetleriyle civar devletlere de ulaştırmıştır. Bundan sonraki süreçte İslam'ın siyasi hâkimiyeti altına giren Yahudi ve Hristiyanlar gibi farklı dinlere mensup halklar aynı zamanda İslam'ın mesajıyla da muhatap olmuştur. İşte bu diğer din mensubu kitleler arasında Mecûsiler de bulunmaktadır.

İslam'ın ortaya çıktığı dönemde Arap yarımadasında ve Sâsânîlerin birer vilayeti konumundaki Irak, Bahreyn, Ummân ve Yemen'de çok sayıda Mecûsî nüfus vardı. Dolayısıyla buralarda az sayıda da olsa yerli Araplardan Mecûsî dinine mensup insanlar bulunduğu gibi; ticaret, askerlik, vb. çeşitli sebeplerle buralara yerleşmiş İran kökenli Mecûsiler de vardı. Bununla beraber kadim dönemlerden beri İran'ın millî dinî karakterine bürünen Mecûsîlik daha çok orta Asya dâhil İran coğrafyasında yayılma imkânı bulabilmişti. Hz. Peygamber zamanından itibaren bu geniş Mecûsî coğrafyada fetih hareketlerinde bulunan Müslümanlar mezkur bölgelerdeki halkları yapmış oldukları barış antlaşmaları çerçevesinde hâkimiyetleri altına almışlardır. Binlerce yıllık kadim devlet geleneğine sahip Mecûsîlerin, devletlerini kaybedip siyasi bir erkten mahrum kalmalarıyla hukuki konumları ne olmuştur? Dinlerinin inanç ve ritüellerini icra, âteşkedelerini muhafaza edebilmişler midir? Yahudi ve Hristiyanlara tanınan dinî ve hukuki hürriyetler

1 Adı geçen tebliğ İslam Coğrafyasında Mecûsiler (Emevîler'in Sonuna Kadar) adlı kitabımızın özetlenmiş hâlidir; bkz., Cahit Kara, İslam Coğrafyasında Mecûsiler (Emevîler'in Sonuna Kadar), İstanbul 2015.

kendilerine de tanınmış mıdır? Hâkimiyetine girdikleri Müslümanlarla sosyo-kültürel ve ekonomik ilişkileri hangi mecrada gelişmiştir? Yüzyıllarca üzerinde yaşadıkları atalarının topraklarında yaşamaya devam mı etmişler yoksa tehciere mi zorlanmışlardır?

Biz bu çalışmamızda yukarıdaki sorular çerçevesinde zaman bakımından Emevîlerin sonuna kadar İslam coğrafyasında meskûn Mecûsîlerin hayatın çeşitli alanlarındaki yerlerini tespit etmeye yönelik çeşitli örnekler vererek göstermeye çalışacağız.

1. Hz. Peygamber Döneminde Mecûsîlerle İlişkiler

İslam öncesinde Hz. Peygamber'in Mecûsîlerle doğrudan bir teması olduğuna dair kaynaklarımızda herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Bununla beraber, Nevfel b. Abdimenâf'ın Irak toprakları için Sâsânî Kisrasından ticaret serbestisi imtiyazını alması² çerçevesinde Mecûsî bölgelere yapılan ticari seyahatlar ve Mekke'de nazil olan Hac suresi 17. ayetinden³ Hz. Peygamber'in ve en azından Kureyş'in Mecûsî toplumun inanç ve gelenekleri hakkında bilgi sahibi olduğunu anlayabiliyoruz. Ayrıca, Mekke'de Hz. Peygamber'in muhaliflerinden Nadr b. Hâris el-Keled'e'nin, Hire şehrinde Fars efsanelerini öğrenip Mekkelilere anlatması da bu durumu destekler niteliktedir.⁴

Hz. Peygamber'in Mecûsîlerle doğrudan ilk teması Hudeybiye Barışı sonrasında hicri 6. yılın son ayı Zilkade ve 7. yılın ilk ayı Muharrem'de çevre devlet başkanlarına göndermiş olduğu İslam'a davet mektupları ile başlamıştır. Bu çerçevede Hz. Peygamber, İran Kisrâsı II. Hüsrev Perviz (590–628)'e de bir mektup göndermiştir. II. Hüsrev Perviz mektubu yırtmış ve Yemen'deki valisi Bâzân'a bir mektup yazarak Hz. Peygamber'in kendisine gönderilmesini emretmiştir. İki görevlinin gelip Yemen valisinin mektubunu kendisine vermeleri üzerine Hz. Peygamber onları İslam'a davet etmiş ve bir gün sonra da Kisrâ'nın öldürüldüğünü onlara haber vermiştir. Gerçekten de Kisrâ, 27 Şubat 628'de oğlu Şireveyh tarafından öldürülmüştür. Bu gelişme üzerine Bâzân ve etrafındakiler Müslüman olmuşlardır.⁵ II. Hüsrev Perviz'in öldürülmesinden sonra uzun

2 Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Ensâbu'l-çerâf*, (tah. Süheyl Zekkâr – Riyâd Zerkâyî), I-XIII, Beyrut 1996, I, 66; Ya' kübî, Ahmed b. Ebi Ya' kub b. Ca'fer, *Târîhu'l-Ya' kübî*, (ta'lik, Halil Mansur), I-II, Beyrut 1999, I, 209; Muhammed Hamidullah, "İlaf", *DİA*, İstanbul, 2000, XXII, 63.

3 "Doğrusu, inananlar ve Yahudiler, Sabiiler, Hristiyanlar, Mecûsîler, ortak koşanlar arasında, kıyamet günü Allah kesin hüküm verecektir. Doğrusu Allah herşeye şahittir." Hac, 22/17.

4 İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, (tah. Mustafa es-Sakkâ ve ark.), I-IV, Beyrut trz., I, 300; C.E. Bosworth, "Iran and The Arabs Before Islâm", *The Cambridge History of Iran*, (ed. Ehsan Yarshater), Vol. III(I), London 1983, 610-611.

5 İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, (Riyâd Abdullah Abdullhâdi), I-VIII, Beyrut 1996, I, 125; Taberî, *Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, Târîhu'l-rusul ve'l-mülûk*, (tah. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, I-XI, Beyrut trz., II, 654; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, (ter. Salih Tuğ), I-II, İstanbul 1993 I, 357; İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara 2001, 249-250.

bir süre Sâsânî tahtı sükûn bulamamıştır. Şüphesiz Hz. Peygamber, Sâsânîlerin içinde bulunduğu bu siyasi buhranı dini ve siyasi açıdan değerlendirerek Bahreyn, Umân ve Yemen'deki Sâsânî idarecilerine mektuplar yazmış, onları ve halklarını İslam'a davet etmiş ve kan dökmeksizin mezkûr bölgeleri İslam devletinin bünyesine dâhil etmiştir.

Yemen topraklarındaki gayrimüslimler Yahudi, Hristiyan ve Mecûsilerden oluşmaktaydı.⁶ Belâzürî rivayetlerinde Hz. Peygamber'in erkek olsun kadın olsun ergenlik çağına ulaşan Hecer ve Yemen halkının Mecûsilerinden cizye aldığı, bir dinar veya bunun karşılığı meâfir kumaşı nispetinde cizye alınmasını şart koştuğunu belirtir.⁷ Rivayetlere göre Hz. Peygamber, üç yüz kişilik nüfusa sahip Hecer Mecûsilerinden üç yüz dinar cizye almıştır.⁸

Sâsânî nüfuzu altındaki Bahreyn bölgesi ve Doğu Arabistan topraklarında Mecûsilik yaygın olsa da buradaki meskûn Araplar arasında pek de itibar görmemiştir.⁹ Bununla beraber kaynaklarımızda çok az sayıda da olsa bölgede meskûn bulunan Temim kabilesine mensup Zürâre b. Ades, oğlu Hâcib b. Zürâre, Akra' b. Hâbis ve Veki' b. Hasan'ın dedesi Ebû Sûd gibi Mecûsiliği kabul etmiş bazı kişilerin adları zikredilmektedir.¹⁰ Hz. Peygamber zamanında Sâsânîlerin bölgedeki Araplar üzerindeki valisi Münzir b. Sâvâ idi.¹¹ Bölgede Araplar ile birlikte Mecûsi, Yahudi ve Hristiyanlar da yaşamaktaydılar.¹² Hz. Peygamber Zilkade 8 / Ocak 630'da Ci'râne'den döndükten sonra Alâ b. Abdillâh el-Hadramî'yi halkını İslamiyete davet etmek üzere Bahreyn'deki Münzir b. Sâvâ'ya göndermişti.¹³ Nihayetinde Münzir, Araplar ve İranlılardan oluşan

6 Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Fütûhu'l-Büldân*, (talik, Rıdvan Muhammed Rıdvan), Beyrut 1991, 80; Mustafa Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayrimüslimler*, İstanbul 1989, 121.

7 Belâzürî, *Fütûh*, 82-83.

8 Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalâni, *et-Telhisu'l-habir*, (tah. es-Seyyid Abdullah Hâşim), I-IV, Medine 1964, IV, 126.

9 Sarıçam, 31

10 İbn Kuteybe, Abdullâh b. Müslim, *el-Meârif*, (tah. Servet Ukkâşe), Mısır 1992, 621; el-İbşihî, Ebu'l-Feth Bahâüddin Muhammed b. Ahmed b. Mansûr, *el-Müstetraf fi külli fennin müstezraf*, (tah. Müfid Muhammed Kamiha), I-II, Beyrut 1986, II, 174; Cevad Ali, *el-Mufasssal fi târihi'l-Arab kable'l-Islam*, I-X, Bağdat 1993, VI, 693'te Ebû Sûd, Ebû'l-Esved'dir.

11 İbn Hişâm, IV, 607; İbn Sa'd, I, 127; Belâzürî, *Fütûh*, 89; Yâkût el-Hamevî, Şihabüddin Ebû Abdillâh b. Abdillâh, *Mu'cemu'l-büldân*, I-VII, Beyrut 1995, I, 347.

12 Belâzürî, *Fütûh*, 89.

13 İbn Hişâm, IV, 607; Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm, *Kitabu'l-emval*, (tah. Muhammed Halil Herâs), Beyrut 1986, 26; İbn Sa'd, I, 127; IV, 495; el-Belazuri, *Fütûh*, 89; Taberî, III, 29; Şâmi, Muhammed b. Yusuf, *Sübülül-Hüdâ ve'r-Raşâd*, (tah. Âdil Ahmed Abdilmevcûd – Ali Muhammed Muavviz), I-XII, Beyrut 1993, XI, 364.

ada halkının çoğunluğu ile birlikte Müslüman olmuştur.¹⁴ Bahreyn bölgesinde yaşayan ve kendi dinlerinde kalmak isteyen Mecûsî, Yahudi ve Hristiyanlar da cizye ödeme-yi kabul etmişlerdir.¹⁵ Hz. Peygamber'in Münzîr'in idaresindeki Hecer Mecûsîlerine dair bir mektubu ise şöyledir: "Onlara İslam'ı arz et. Müslüman olurlarsa, bizim hak ve ödevlerimize aynen sahip olurlar. Kabul etmeyene cizye vardır; kestikleri yenmez, kadınlarıyla nikâhlanılmaz".¹⁶ Bahreyn halkı ile yapılan antlaşmalar gereği Hz. Peygamber ilk kez Mecûsîlerden cizye almış oluyordu. Yahudi ve Hristiyanlardan farklı bir din mensubu olarak Mecûsîlerden Hz. Peygamber'in cizye alması yakın bir gelecekte fetihlerle sınırları genişleyecek olan İslam dininin, yeryüzündeki diğer dinlere karşı da takınacağı tavır belirlemiş oluyordu. Bir diğer önemli husus, Yahudi ve Hristiyanlardan farklı olarak Mecûsîlerin kesmiş oldukları hayvanların etlerinin yenilmesinin ve kadınları ile evlenilmesinin yasaklandığını da görmekteyiz.¹⁷

Sâsânîlere bağlı bir bölge olarak Umân'da Hz. Peygamber zamanında Ezd kabilesinden Ceyfer ve Abd adında iki kardeş ortaklaşa hükümranlılığı sürdürmekteydiler.¹⁸ Kaynaklarımız, Hz. Peygamber'in Umân'a –muhtemelen Ci'râne dönüşü- Zilkade 8 / Ocak 630 tarihinde Cülendâ'nın iki oğlu Ceyfer ve Abd'i İslam'a davet için Amr b. Âs'ı gönderdiğini kaydederler.¹⁹ Ceyfer ve Abd, Hz. Peygamber'in İslam'a davet mektubunu kabul ederek Müslüman olmaları üzerine bölgede meskûn kendi dinlerinde kalmak isteyen Mecûsî halka da cizye tarh edilmiştir.²⁰

Şüphesiz ki Doğu ve Güney Arabistan topraklarının hicri 6. yılda gerçekleşen Hudeybiye Antlaşmasından sonra Arap yarımadasında sağlanan barış ortamında kan dökülmeksizin Medine'deki İslam devletine iltihakı tesadüf eseri olamaz. Hz. Peygamber'in II. Hüsrev Perviz'e yazdığı mektupla başlayan siyasi olaylar tamamıyla İslam'ın lehine, bölgedeki Sâsânîlerin ise aleyhine bir süreç içerisinde gelişmiştir. Sâsânîlerin içinde bulunduğu siyasi kargaşa ortamı Hz. Peygamber tarafından çok iyi değerlendirilerek Yemen, sonrasında Bahreyn ve Umân bölgeleri askerî harekât olmaksızın diplomasi trafiği ile İslam hâkimiyeti altına alınmıştır.

14 Belazuri, *Fütüh*, 89; Yâkût, I, 348.

15 Belâzürî, *Fütüh*, 89; Yâkût, I, 348.

16 Belâzürî, *Fütüh*, 91; Muhammed Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye*, (ter. Vecdi Akyüz), trz. 167

17 Taberî, III, 29; Hamidullah, *el-Vesâik*, 165.

18 İbn Sa'd, I, 126; Belâzürî, *Fütüh*, 87; Taberî, III, 29; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 408.

19 İbn Sa'd, I, 126; Taberî, III, 29; Amr b. Âs ile birlikte Ebû Zeyd el-Ensârî'nin de gittiği zikredilmektedir, bkz. Belâzürî, *Fütüh*, 87; *Ensâb*, X, 278.

20 Belâzürî, *Fütüh*, 88; Taberî, III, 29.

2. Hz. Peygamber Sonrası Mecûsîlerle İlişkiler

2.1. Fetihler ve Anlaşmaların Genel Özellikleri

Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan irtidat hareketlerinin tasfiyesinden sonra Müslüman orduları kuzeye Bizans ve Sâsânî topraklarına doğru ilerlemişlerdir. Bölgede gelişen olaylar neticesinde Müslüman orduları Sâsânîlerle karşı karşıya gelmişlerdir. Bölgesel savaşların yanında Sâsânîler Zâtü's-Selâsil (12/633), Kadisiye (15/636), Celûlâ (16/637) ve Nihavend (21/641) savaşlarında aldıkları ağır mağlubiyetlerin neticesinde siyasi olarak tarih sahnesinden çekilmişlerdir.

Mecûsî coğrafyada gerçekleştirilen fetih hareketlerinde bizim dikkatimizi çeken en önemli husus fethedilen şehir halkları ile akdedilen anlaşmaların içeriğidir. Antlaşma şartları esasta her bir şehir için ayrı olarak ele alınmasına rağmen, fethedilen şehir halklarıyla gerçekleştirilen antlaşmalarda genel olarak, halkın din değiştirmeye zorlanmayacakları, aralarındaki işlerinde eskisi gibi serbest davranacakları,²¹ sözlerini tuttukları ve cizyelerini ödedikleri sürece zimme hakkına sahip olacakları, iç ve dış düşmanlara karşı can, mal ve savunmalarının yerine getirileceği,²² halktan sene içerisinde durumu sıkışık olanlarından o senenin cizye vergisi alınmayacağı,²³ âteşkedelerinin yıkılmayacağı,²⁴ halktan isteyenlerin göç etmelerine izin verileceği, yerinde kalmak isteyenlerin ise itaat etmeleri ve iyi niyetli davranmalarının gerekeceği,²⁵ halkın yıllık bayramlarında oynamalarına ve ortaya çıkartmakta oldukları şeyleri göstermelerine mani olunmayacağı,²⁶ Müslümanlara kılavuzluk yapıp yol gösterecekleri, aldatma yoluna başvurmayacakları,²⁷ İslam orduları içerisinde savaşan Mecûsî askerlerin cizyeden muaf tutulacakları²⁸ gibi hususlar belirtilmektedir.

Yukarıdaki genel mahiyetli antlaşma maddeleri farklı iki dine mensup insanların bir arada yaşama denemesini yansıtmaktadır. Antlaşmaya varılan maddeler her iki taraf için sosyal hayatı tanzim eden esasları ihtiva etmektedir. Bunun haricinde halkın sahip

21 Taberî, IV, 137

22 Ebû Yusuf, Ya' kub b. İbrahim, *Kitâbu'l-harâc*, (ter. Muhammed Atâ'ullâh), Ankara 1982, 321-323; Fayda, *Gayrimüslimler*, 128-129.

23 Taberî, IV, 155, 157; Sadık Eraslan, *Sosyal ve Politik Sonuçları İtibari ile Hz. Ömer Devri Fetih Hareketleri* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1997, 176-177.

24 Belâzürî, *Fütûh*, 313-314.

25 Belâzürî, *Fütûh*, 263.

26 Belâzürî, *Fütûh*, 321.

27 Belâzürî, *Fütûh*, 263.

28 Taberî, IV, 152, 157; Cürcânî, Hamza b. Yusuf, *Târihu Cürcân*, (tah. Muhammed Abdülmüid Hân), I-II, Beyrut 1981, I, 45.

olduğu dinî, ekonomik, sosyo-kültürel hayat tarzına herhangi bir sınırlama getirilmemektedir. Mecûsîlerle yapılan bazı antlaşma maddelerinde, “Müslümanların kendilerine ayrılan şeylerden başkasını istememeleri”²⁹ gibi bölge halklarının lehine, fatihlerin ise aleyhine hükümlerin konulduğunu görmekteyiz. Şüphesiz bu gibi maddeler, İslam ordularının bölgede asayiş ve adaleti sağlama isteğini, yağma, kölelik ve kan dökme aşırılıklardan da kaçındığını göstermesi açısından önemlidir. Bölgeye gelen fatihlerin güçlerini mağlup Mecûsî halklar üzerinde istedikleri gibi tasarruf edebilecekken, karşı-sındaki muhatabının lehinde birtakım haklar tanınması, bir bakımdan Mecûsîlerin hak ve hukukunu korumaya verdiği değeri de göstermektedir. Sykes’ın da dediği gibi Mecûsîler, genelde kabul edildiği üzere İslam veya kılıç arasında bir seçim yapmaya zorlanmamışlar, fakat cizye vergisi ödeme karşılığında dinlerini devam ettirmelerine izin verilmiştir.³⁰

2.2. Fetihler Sonrası Mecûsîlerin Yerleşim Yerleri

İbn Hurdâzbih (280/893), İbn Havkâl (287/900), İbnü’l-Fakîh (289/902), İstâhrî (340/951’den sonra), Makdisî (390/1000 civarı) gibi Müslüman coğrafyacıların Mecûsî nüfusuna dair müşahedeleri, Mecûsîlerin IV./X. yüzyılın sonuna kadar hâlâ yaygın ve oldukça fazla sayıda İran ve doğusundaki bölge ve şehirlerde yaşamaya devam ettiklerini göstermektedir.³¹ Bu kayıtlar bize, Mecûsîlerin İran’ın İslam orduları tarafından fethinin üzerinden uzun bir süre geçmesinden sonra bile büyük oranda siyasi güç ve kutsal mabetleriyle dolu topraklarında rahatsız edilmeksizin dinî ritüellerini yerine getirdikleri hakkında reddedilemez kanıtlar sunmaktadır.³²

Mecûsîlerin Fars bölgesinde de en azından hicri IV. yüzyılın ikinci yarısına kadar atalarından tevarüs edegeldikleri dinî kitaplarını, âteşkedelerini ve dinî geleneklerini sürdürdüklerini müşahede edebilmekteyiz.³³ Bu bölgedeki âteşkedelerin tek tek sayılamayacak kadar çok olduğunu kaynaklarımız bildirmektedir.³⁴ Âteşkedelerin sayılarının ancak resmî kayıtlardan (divan) bilinebileceğini İbn Havkal belirtmektedir.³⁵ Öyle ki bu dönemde, şehir, kasaba ve köylerde çok sayıda âteşkede vardır ve mabedi olmayan pek az yerleşim yeri bulunmaktadır.³⁶ İbn Havkal tüm bunlara ilaveten, bölge içinde

29 Belâzürî, *Fütûh*, 396; Ya’kûbî, II, 116.

30 Percy Sykes, *A History of Persia*, London 1958, 536.

31 Krş., Morony, “Madjus”, *EI2V*, 1112.

32 Krş., G.K.Nariman, “Persia and Parsis”, *The Iran League*, Bombay 1923, 76.

33 İstâhrî, 139; Makdisî, *Ahsenü’t-tekâsîm*, 421, 439.

34 İstâhrî, 118; İbn Havkal, 273.

35 İbn Havkal, 273.

36 İstâhrî, 100, 118; İbn Havkal, 265, 273; Morony, “Madjûs”, *EI2*, V, 1112; Boyce, “On the Zoroastrian Temple Cult of Fire”, 95/462.

Mecûsî nüfusu olmayan evin bulunmadığını, çünkü Fars topraklarının onların anavatanı olduğunu, dinlerini, kitaplarını ve âteşkedelerini kendi hâkimiyetlerinde tutarak bu zamana kadar tevarüs ettirdiklerini zikretmektedir.³⁷

Kirmân, Mecûsîlerin dinî geleneklerini devam ettirdikleri önemli şehirlerden biridir.³⁸ Hicri IV. asırda bile bidayetinden bu yana İslam devletlerinin merkezinde yer alan ve özellikle de Abbasîlerin yoğun etkisinin görüldüğü Irak bölgesinde de çok sayıda Mecûsî nüfusu bulunmaktaydı.³⁹

Mecûsî coğrafyanın fethinden sonra Orta Asya'nın kısa zamanda İslamlaştığını söylemek yanlıştır. Öyle ki, Abbasîler zamanında VIII-IX. yüzyıllarda Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde cereyan eden ciddi boyutlardaki isyan hareketleri, Mecûsîliğin Türkler arasında pek de küçümsenmeyecek bir taraftar kitlesine sahip olduğunu göstermektedir.⁴⁰ Barthold da XI. yüzyılda Buhârâ ve Hârizm'de hâlâ Mecûsîlerin varlığından söz edildiğini belirtmektedir.⁴¹

İlk dönem İslam fetihlerinden sonra yukarıda da görüldüğü üzere Mecûsîler genel olarak kendi yerlerinde iskâna devam etmişlerdir. Bununla beraber, bazı şehirlerin fetih anlaşmalarında da yer aldığı gibi isteyen Mecûsî halklar başka şehir ve bölgelere göç etme serbestisine de kavuşmuşlardır. Örneğin, 22 / 642'de Süveyd b. Mukarrin tarafından fethedilen Cürcân'da yapılan antlaşma şartlarından birisi de "*Onlardan hiç kimse (yerli halk) aniden çekilip götürülmeyecek ve zincirlere vurulmayacaktır. Her kim çıkıp giderse, gideceği yere kadar güven içinde olacaktır.*"⁴² maddesidir. Müslümanlar, verdikleri ahde bağlı kaldıkları sürece Mecûsîleri eski konularında bırakmışlar, onlara karışmamışlardır.

3. Mecûsîlerin Hukûkî, İdari, İktisadi ve Sosyal Hayattaki Yerleri

Mecûsîlerin Hukuki Statüleri ve Yükümlü Oldukları Vergiler

Hz. Peygamber, cizye âyetinin nüzülundünden sonra Yahudi ve Hristiyanların İslam hâkimiyeti altında yaşamalarına belli bir miktar vergi ödemeleri şartıyla izin vermişti.⁴³

37 İbn Havkal, 292.

38 İbn Havkal, 310; İstahri, *Mesâlik*, 164.

39 Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, 136; Morony, "Madjus", *EI2V*, 1112.

40 İskender Oymak, "Türkistan'da Zerdüştlüğün Yayılması ve Etkileri", *Türkler*, Ankara 2002, III, 378.

41 VV. Barthold, *Four Studies on The History of Central Asia*, (translation from the Russian, T. Minorsky), Leiden 1962, 16.

42 Taberî, IV, 152; Cürcânî, *Târihu Cürcân*, I, 45.

43 "Kitap verilenlerden, Allah'a, ahiret gününe inanmayan, Allah'ın ve Peygamberinin haram kıldığı haram saymayan, hak dinini din edinmeyenlerle, boyunlarını büküp kendi elleriyle cizye verene kadar savaşın." Tevbe, 9/29.

Cizye ödemeyi kabul eden Ehl-i Kitaba ise Hz. Peygamber'in uygulamaları ile oluşan zimmî hukukuna göre muamele ediliyordu. Zimme, fikhî bir istilâh olarak İslâm hâkimiyetini tanımak şartı ile Müslüman toplumun, diğer semavî din mensuplarına koruma sağladığı süresiz olarak yürürlükte kalan bir tür sözleşmeyi ifade etmektedir.⁴⁴ Buna bağlı olarak ehl-i zimme, can ve mal emniyeti, din ve vicdan hürriyeti, askerden muafiyet, gerekirse cizyenin iadesi, kendi haklarını uygulama imkânı ve devlet hazinesinden tahsisat gibi haklar elde ediyordu.⁴⁵ İslâm'ın en belirgin özelliklerinden biri bünyesindeki topluluklara adli, sosyal ve kültürel özerkliği vermesidir. İslâm hukukunda adli özerkliğin yapısına göz attığımızda, İslâm'ın her gruba (Yahudi, Hristiyan, Mecûsî ve diğerlerine) kendi hâkimleri tarafından yönetilen kendi mahkemelerini kurma izni verdiğini hatta bu konuda cesaretlendirdiğini görürüz. Böylece, adli özerkliğin hayatın bütün ilişkilerini, sivil, cezaî, dinî ve diğer alanlarını kapsamaya amaçlanmıştır.⁴⁶ Bu açıdan Hz. Peygamber'in Hristiyan Necrânlılara verdiği hukuki-dinî özerklik ve hürriyetin aynısı, Bahreyn, Umân ve Yemen eyaletlerinde yaşayan diğer gayrimüslimlere, İslâm devletine cizye vergisi ödemeleri şartıyla verilmiştir. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde fethedilen yeni bölgelerde yaşayan halklara da aynı şekilde dinî ve adli özerklikler vermeye devam edilmiştir.⁴⁷ Nitekim daha sonraki devirlerde uygulamanın bu yönde olduğu görülmektedir. Örneğin, Kûfe kadısı Şureyh, yalnız Müslümanlar arasında hüküm vermek üzere kadı tayin edildiği için gayrimüslimlerin davalarına bakmıyor, haraç topraklarında meydana gelen olaylar hakkında kendisine gelen davaya bakmayı reddediyordu.⁴⁸ Dolayısıyla Mecûsîlerin din adamları mübed ve hîrbedlerin Sâsânîler döneminde aynı zamanda adli işleri yürütmekle de sorumlu oldukları göz önüne alınırsa, İslâm hâkimiyeti zamanında aynı görevleri icraya devam ettikleri kuvvetle muhtemeldir. Çünkü cizye ödemekle kazandıkları zimmîlik durumları Yahudi ve Hristiyanlar gibi onlara da çeşitli imtiyazlar ve hukuki konumlar sağlıyordu.

Kur'an'da yalnızca bir defa adı geçen Mecûsîler, Hristiyan, Yahudi ve Sabîilerle birlikte farklı bir din mensubu olarak tanıtılmaktadır.⁴⁹ Hz. Peygamber hayatta iken yarımada üzerinde yaşayan Yemen, Umân, Bahreyn ve Hecer Mecûsîlerini İslâm'ın siyasi hâkimiyeti altına almış ve bunun karşılığı olarak da onlardan cizye vergisini kabul

44 C. L. Cahen, "Zimme", *İA*, MEB, Eskişehir 1997, XIII, 566.

45 Öztürk, 185.

46 Syed Mumtaz Ali, *Treatment of Minorities: the Islamic Model*, www.articles.com\Minorities\treatment_of_minorities.PDF 23.05.2006; ayrıca bkz., Fahrettin Atar, *İslâm Adliye Teşkilatı*, Ankara, 1979, 222.

47 Atar, 223.

48 İbn Sa'd, VI, 431; Atar, 224.

49 "İnananlar, Yahudiler, Sabîiler, Hristiyanlar, Mecûsîler ve (Allah'a) ortak koşanlar ... Allah kıyamet günü bunlar arasında hüküm verecektir ..." Hac, 22/17.

etmişti. Hz. Peygamber Hecer ve Bahreyn Mecûsilerinden cizye kabul etmesine rağmen kestikleri hayvanların yenilmemesi ve Mecûsî kadınlarla evlenilmemesi⁵⁰ konularında ise Mecûsîlere Ehl-i Kitaba davrandığından farklı davranmıştır. Bununla beraber cizyeye muhatap olmaları İslam toplumu içerisinde kendilerine hukuki bir konum kazandırmış ve diğer ehl-i kitap halklar gibi zimmi sayılmışlardır. Bu sayede mevcut konumlarını koruyabilmişler; akıl, can, mal, din ve namus gibi insanî temel hakları İslam devletinin koruması altında olmuştur. Bundan dolayıdır ki İslam toplumu içinde yaşayan Mecûsîler, Müslümanlardan ayrı olarak dinlerinin alâmet-i farîkasını temsil eden elbiselerini rahatlıkla giyebilmişlerdir.⁵¹

Cizye

Cizye, İslam devletinin vatandaşı konumundaki gayrimüslimlerin ödedikleri vergiye, harbî olanlardan ayrı tutulmalarına, can ve mal güvenliğine kavuşturulmalarına karşılık sayıldığı için bu adı almıştır.⁵² Hz. Peygamber, hicri 9. yılda nazil olan cizye ayetinin inmesi ile aynı yıl Eyle, Ezruh, Cerbâ ve Dûmetülcendel, ertesi yıl Necrân, Yemen, Bahreyn, Maknâ, Teymâ ve Hecer halklarıyla yaptığı barış antlaşmalarına bu yükümlülüğü koymuştur.⁵³ Bunlardan Bahreyn, Hecer ve Yemen ahalisi kısmen Mecûsîlerden oluşmaktaydı. Kaynaklarımızda Hz. Ömer ile Hz. Ali'nin Mecûsîlerden cizye almaya devam ettikleri belirtilmektedir.⁵⁴

Cizye miktarı hakkında İslam hukukunda net bir ifade olmamakla birlikte, ilgili verginin nitelik ve niceliği tarafların durumlarına göre değişiklik arz edebiliyordu. Hz. Peygamber döneminde genellikle bir dinar olarak belirlenen cizye miktarı, Hz. Ömer'in zamanında toplum içerisindeki farklı gelir sahiplerinin durumlarına göre zengin durumdaki erkeklerden yıllık 48 dirhem, orta durumdaki erkeklerden 24 dirhem, geçimini elinin emeği ile temin eden muhtaç erkeklerden 12 dirhem gümüş⁵⁵ tarh edilecek şekilde yeniden düzenlenmiştir.⁵⁶ Yapılan antlaşma gereği nakit para alma yerine bölge halklarının İslam orduları içerisinde askerlik görevini yapma durumunda,

50 Ebû Ubeyd, 36; İbn Zenceveyh, Hamîd (251/865), Kitâbu'l-Emvâl, (tah. Şâkir Zib Feyyâz), I-III, Riyâd 1986, I, 137.

51 İbn Ebi Şeybe Ebû Bekr Abdillâh b. Muhammed (235/849), *el-Musannefi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, (tah. Kemâl Yusuf el-Hût), I-VII, Riyâd 1409, II, 65.

52 Mehmet Erkal, "Cizye", *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 42.

53 Sûlî, 214; Erkal, "Cizye", *DİA*, VIII, 42.

54 Erkal, "Cizye", *DİA*, VIII, 42.

55 Ebû Yusuf, 285; Yahyâ b. Âdem, 23, Ebû Ubeyd, 44, 45, 70; Sûlî, 215; Fayda, *Gayrimüslimler*, 132.

56 Sûlî, 215.

Cürcân, Ermîniye ve Ebvâb'da olduğu gibi savaşçılar cizyeden muaf tutulabiliyordu.⁵⁷ Bazen İslam devleti için herhangi bir kamusal hizmet karşılığında, yaptıkları işin karşılığı olarak vergiden muaf veya tenzil yoluna gidiliyordu. Örneğin, Hz. Osman zamanında Horasan bölgesinin fethine çıkan Abdullah b. Âmir'in yanına Horasan dihkanlarından biri gelmişti. Dihkan, Abdullah'a askerî harekâtında yardım etmesinin karşılığı olarak ne vereceğini sorduğunda, Abdullah b. Âmir kendisinin ve ailesinin kıyamete kadar vergiden muaf tutulacağını söylemiştir.⁵⁸ Bir diğer örnek ise, Horasan Valisi Esed b. Abdullah, halkının sık sık ayaklanması yüzünden harabe hâline gelmiş ve miladi 725 yılına kadar da bu şekilde kalan Belh şehrini yeniden imar etmeyi düşünmüş,⁵⁹ bunun için de Belh şehrinin imarını İranlı halka yüklemiş, fakat bunların yaptıkları işin bedelini vergilerinden tenzil yoluna gitmesi⁶⁰ bir diğer örnek olarak verilebilir.

Haraç

İslamî dönemde savaş yolu ile ele geçirilen gayrimüslimlere ait topraklar devletin hükmi şahsiyetine ait olarak kabul edildiğinden haraç vergisi, üzerinde oturanlardan alınmaya devam edilmiştir.⁶¹ Hz. Peygamber döneminde haraç adı ile gayrimüslimlerin topraklarından yetişen ürünlerinden vergi alınmasına dair bazı rivayetlere sahibiz.⁶² Hz. Peygamber'den sonra da uygulama benzer şekilde devam etmiştir. Nitekim Hz. Ömer fethedilen Irak topraklarını savaşçılar arasında taksim etmemiş, Sevâd arazisine haraç vergisi koyarak halkını da yerlerinde bırakmıştır.⁶³

Diğer Vergiler

Bunların başında eski bir Mecûsî geleneği olan ve Sâsânilerde de câri, devlet başkanına Nevruz ve Mihricân'da hediye sunma âdetidir. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde bu geleneğin izlerine rastlasak da Mecûsî halklardan resmî vergi olarak toplanmasını Muaviye b. Ebî Süfyan, esasa bağlayarak vali ve haraç âmillerine yazdığı mektuplarla halkın verdiği bu hediyeleri devlet geliri olarak değerlendirmiştir.⁶⁴ İran kökenlilerin Sâsâniler zamanında kendi kistrâ ve valilerine vermiş oldukları bu hediyeleri din ayrılığına bakmaksızın Müslüman yöneticilere takdim etmiş olmaları, şüphesiz onları

57 Bkz. Taberî, IV, 152, 157; Şibli, IV, 425.

58 Ya'kûbî, II, 116.

59 Yazıcı, "Belh", *DİA*, V, 410.

60 Taberî, VII, 41; Wellhausen, *Arap Devleti*, 223.

61 Ebû'l-Ulâ Mardin, "Haraç", *İA*, V/I, 224-225.

62 Ahmed b. Hanbel, V, 52; İbn Mâce, I, 586; Hamidullah, *el-Vesâik*, 164-165; Tuğ, 87; Kazıcı, 442; Kallek, "Haraç", *DİA*, XVI, 71.

63 Yahyâ b. Âdem, 45, 49; Belâzürî, *Fütûh*, 268.

64 Ya'kûbî, II, 152; Cehşiyârî, 24.

samimiyetle meşru yöneticiler olarak görmeleri ve onların takdirlerini kazanma arzusu ile yakından ilgili olması şeklinde anlaşılmalıdır.⁶⁵

İdari ve İktisadi Hayatta Mecûsiler

Hız. Peygamber zamanında özelde Mecûsilerin genelde gayrimüslimlerin vergi memuru, kâtip veya asker olarak devlet memuriyetlerinde çalıştırıldığına dair herhangi bir bilgiye sahip değiliz.⁶⁶ Hulefâ-yi Râşidîn döneminde devlet kademelerinde görev alan Mecûsî isimlere fazlaca rastlayamadık. Bununla birlikte, Hız. Ömer'in bu dönemde Sevâd topraklarının fethinden sonra mezkûr bölgedeki vergilendirmeyi yeni esaslara göre oluşturmak üzere bölgenin ileri gelen Hristiyan veya Mecûsî insanlarına danışarak eski vergi usulünü öğrenmek istediğini görmekteyiz.⁶⁷

Sâsânî imparatorluğunun yıkılışından sonra hayatta kalmış yerel aristokrasinin hizmetlerini, Müslüman liderler uzun bir süre kullanmışlardır. Her ne kadar dihkan ve merzûbanlar bazen Müslüman olmaya davet edilmişlerse de, onların İslam hükümeti ile olan işbirlikleri dinî ilişkiye bağlı olarak değil, genelde siyasi ve ekonomik bir gereklilik olarak belirmiştir.⁶⁸ Gayrimüslimlerin devlet memuriyetlerinde aktif görev almaları daha çok Emevîlerin devlet yönetimine geçmesiyle artmıştır. Bu dönemde Mecûsiler, Emevîler'in hâkimiyetindeki Basra ve Horasan'da çeşitli devlet memurluklarında bulunmuşlardır.⁶⁹ Bu bakımdan Bernard Lewis özellikle Muaviye dönemi Emevî hilafeti hakkında, "Arapçılık vasfından daha çok Sâsânî ve Bizans'ın hâlefi olarak kendini göstermiş ve onların idari teşkilat ve memurlarını değiştirmeden devam ettirmiştir" demektedir.⁷⁰

Vergi Memurları

Gayrimüslimlerle yapılan antlaşmalara bağlı olarak takdir edilen vergilerin toplanması için Hız. Peygamber'in kendi vergi memurlarını gönderdiği bilinmektedir. Bu durum büyük oranda Hulefâ-yi Râşidîn döneminde de aynı şekilde devam etse de⁷¹ Emevîlerle birlikte gayrimüslimlerin devlet kademelerinde istihdamına yoğun bir şekilde başlanıldığını görmekteyiz. Emevîler özellikle Mecûsî nüfusun yoğun olduğu Irak,

65 Gerlof Van Vloten, *Emevî Devrinde Arab Hâkimiyeti, Şîa ve Mesîh Akideleri Üzerine Araştırmalar*, (ter. Mehmed Said Hatiboğlu), Ankara 1986, 31-32; Söylemez, *Kûfe*, 325.

66 Levent Öztürk, *Asr-ı Saadetten Haçlı Seferlerine Kadar İslam Toplumunda Hristiyanlar*, İstanbul 1998, 381.

67 Ebû Yusuf, *Harâc*, 136; Şibli, IV, 353, 358.

68 De Bruijn, "Iran-Religions", *EI2*, Leiden 1978, IV, 44.

69 Morony, "Madjûs", *EI2*, V, 1110.

70 Lewis, *Araplar*, 93.

71 Öztürk, 389-390.

Fars ve Horasan bölgelerinde Mecûsî vergi memurlarının istihdamında bir problem görmemişlerdir. Irak Valisi Ubeydullah b. Ziyâd, bölgesindeki dihkânları zekât ve haraç toplamak için görevlendirmiştir.⁷² Emevîler dönemi Mecûsî vergi memurlarından biri Abdullah b. Mukaffâ'nın babası Dâzeveyh'tir. Dâzeveyh, Haccâc'ın Irak ve Fars valiliği zamanında adı geçen bölgede vergi tahsildarlığı yapmıştır. Hayatının sonuna kadar Mecûsî olarak yaşayan Dâzeveyh,⁷³ Basra'da ikamet etmiş ve ölümüne kadar Âmir b. Dübâre'nin⁷⁴ kâtipliğini de yapmıştır.⁷⁵ Emevîlerin Hişâm b. Abdilmelik (105-125/724-743) dönemi valilerinden Hâlid b. Abdillâh el-Kasrî'nin genelde gayrimüslimleri özelde ise Mecûsîleri yoğun bir şekilde istihdamı bilinen bir gerçektir. Kendisi bu konuda devlet hizmetinde Mecûsî dinine mensup memurlar kullanmakta mahzur görmemiştir.⁷⁶ Bununla birlikte, Hâlid'in Müslümanların başına bazı Hristiyan ve Mecûsî görevliler tâyin etmesi,⁷⁷ haraç toplama ve bazı idare işlerinde Mecûsîlere görev vermesi,⁷⁸ Hristiyan, Yahudi ve Mecûsîler lehinde karar alması⁷⁹ gibi konular araştırmacılar tarafından onun azledilme sebepleri arasında gösterilmektedir.

Horasan bölgesinde de antlaşmalarla tespit edilen vergi miktarlarını halktan toplama ve mahallindeki Arap temsilciye teslim etme işini bölgedeki dinî cemaat önderleri ile prensler ortaklaşa yürütüyorlardı. Bu durumda Mecûsîlerden de merzûbânlar vergi topluyorlardı.⁸⁰ Mesela 105 / 723 yılında Horasan bölgesinde merzûbân olarak görev yapan Behrâm Sîs,⁸¹ Mecûsîlerin vergilerini topluyordu.⁸² Mecûsîlerin Semerkant lideri Muğh da, İslam devletinin idaresi altında vergileri toplamakla birlikte kendi maiyetini vergiden muaf tutabiliyordu.⁸³

72 Taberî, V, 523; İbnü'l-Esir, III, 323-324.

73 İsmail Durmuş, "İbnü'l-Mukaffâ", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 130.

74 Benû Mürre kabilesine mensup olan Âmir b. Dübâre, Emevîler'in son döneminde ordu komutanlığı yapmıştır; İbn Kuteybe, 418.

75 Belâzürî, *Ensâb*, IV, 289.

76 Wellhausen, *Arap Devleti*, 156; K.V. Zettersteen, "Hâlid", *İA*, Eskişehir 1997, V/1, 142; Abdülkerim Özeydın "Hâlid b. Abdillâh el-Kasrî", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 282.

77 Taberî, VI, 131; İsfehânî, *el-Eğâni*, XXII, 22; İsmail Hakkı Atçeken, *Devlet Geleneği Açısından Hişâm b. Abdilmelik*, Ankara 2001, 115; Özeydın, "Hâlid", *DİA*, XV, 282.

78 Atçeken, *Hişâm*, 50.

79 İsfehânî, *el-Eğâni*, XXII, 22; Atçeken, *Hişâm*, 50.

80 Kitapçı, *Orta Asya*, 312.

81 Taberî, VII, 21.

82 Kitapçı, *Orta Asya*, 312-313.

83 Taberî, VII, 173; Barthold, *Four Studies*, 16; Kitapçı, *Orta Asya*, 313, 315.

Haraç Kâtipleri

Haraç, öşür ve cizye vergisi gibi vergileri idare eden divan dairesi, İslam'dan önce Irak'ta hâkimiyet süren Sâsânîlerin sahip olduğu şekil ve tarzda Farsça olarak devam etmiştir. Farslardan olan zimmîler bu dairenin haraç divanının kâtipliğini yapıyorlardı ki bu durum Abdülmelik dönemine kadar devam etmiştir.⁸⁴

Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminde her ne kadar Mecûsilerden kâtip isimlerine rastlamasak da fetihlerin genişlemesi ile eski memurların kullanımına devam edildiğini düşünmekteyiz. Emevîler döneminde de gayrimüslimlerin devlette istihdamına devam edilmiştir. Bu kâtiplerden Mecûsî dininde olduğu hâlde haraç divanında çalışan görevliler karşımıza çıkmaktadır. Emevîlerin ilk dönem Irak bölge Valisi Ziyâd b. Ebîh (53/672), haraç işleri için haraç kâtiplerinin bilgili Acem reislerinden olması gerektiğini söylerdi.⁸⁵ Ziyâd b. Ebîh, tespit edebildiğimiz kadarıyla resmi olarak Mecûsî haraç kâtibi istihdam eden ilk yöneticidir. Bu dönemde Mecûsî kâtiplerin önde gelenlerinden biri Zâdân Ferruh adlı kâtiptir. Muaviye Irak'a 50 / 670 yılında Ziyâd b. Ebîh'i vali olarak atadığında Ziyâd'ın haraç kâtibi Zâdân Ferruh idi.⁸⁶ Haccâc da Irak'a vali olunca Zâdân Ferruh b. Bîrî'yi kâtibi yapmıştır.⁸⁷ Belâzürî, Haccâc'ın, Zâdân Ferruh'un İbnü'l-Eşas isyanında (81/701) öldürülmesinden sonra haraç kâtipliği görevine oğlu Merdânşâh'ı atadığını kaydetmektedir.⁸⁸ Zâdân Ferruh haraç kâtipliği görevinde yalnız olarak çalışmamıştır. Yanında kendi gibi İran kökenli –muhtemelen Mecûsî- olan daha pek çok kâtiplerle birlikte çalışmıştır.⁸⁹ Bu durum bize Mecûsî kökenli kâtiplerin haraç kitabeti bürokrasisinde görev üstlendiğini göstermesi açısından önemlidir.

Cehşiyârî'nin rivayetlerinden anlaşıldığına göre Horasan'da da Irak Valisi Yusuf b. Ömer'in gayrimüslimlerin çalıştırılmasını yasaklayan emrine kadar kitâbet işinde yoğun olarak Mecûsî kâtipler çalışıyor ve kayıtlar Farsça tutuluyordu. Yusuf b. Ömer, 124/741 senesinde Nasr b. Seyyâr'a gönderdiği bir mektupla zimmîlerin görevden alınmasını ve kayıtların Arapça'ya dönüştürülmesini emretmiştir.⁹⁰ Böylece çoğu kâtiplerinin Mecûsîlerden oluştuğu ve hesaplarının Farsça tutulduğu Horasan divanları da Arapça'ya çevrilmiştir.⁹¹

84 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 244.

85 Ya'kûbî, II, 163.

86 Halife, *Târih*, 212.

87 Belâzürî, *Ensâb*, VII, 324.

88 Belâzürî, *Ensâb*, VII, 330.

89 Sûlî, 192.

90 Cehşiyârî, 67; Öztürk, 402.

91 Krş., Kallek, "Haraç", *DİA*, XVI, 79.

Haccâc'ın bir diğler Mecûsi haraç kâtipi ise Vehzâz b. Yezdâd'dır. Haccâc, Vehzâz'ı İsbelhân'ın haraç işlerine bakması için bölgeye göndermiştir.⁹² Mervan b. Muhammed (127-132/744-749) döneminin valilerinden Abdullah b. Ömer'in Ahvâz valisi olan Süleyman b. Habib'in haraç kâtipi Mâcûsebs b. Behram'dır.⁹³ Haccâc dönemi bir diğler Mecûsi kâtip, Abdullah (Rûzbih) b. Mukaffâ (Dâzeveyh)'dir. İbnü'l-Mukaffâ, babasının Divânu'l-Harâc'daki görevi nedeniyle Basra'da Arap kültür ve geleneğine göre yetişmesine rağmen Abbasilerin Kirmân valisi İsa b. Ali'nin hizmetinde bulununcaya kadar Mecûsi dininin bir mensubu olarak devlet memurluklarında bulunmuştur.⁹⁴ Sonrasında İbnü'l-Mukaffâ, İrân'ın çeşitli büyük şehirlerindeki Arap valilere kâtiplik yapmıştır.⁹⁵

126 / 744 yılında Yezid b. Velid (126 / 744) tarafından Irak valiliğine atanan Abdullah b. Ömer b. Abdilaziz de haraç kâtipi olarak muhtemelen Mecûsi Rûzbehân'ı görevlendirmiştir.⁹⁶ Velid b. Yezid (125-126/743-744) en önemli müzisyenlerinden biri olan Yunus el-Kâtib'in babası Süleyman b. Kürd b. Şehriyâr da divan kâtipliği yaparken İslâm'a girmiş ve akabinde fakih olmuştur.⁹⁷ Abdullah b. Zübeyr'in Irak valisi sıfatı ile 67-71/687-691 yılları arasında bölgede görev yapan Mus'ab b. Zübeyr de muhtemelen Mecûsi olan Bâzin sahibi Sâz-zâz'ı haraç kâtipi tâyin etmiştir.⁹⁸

Askerler

Hız Peygamber zamanında İslâm ordusu içerisinde görev almış herhangi bir gayrimüslime rastlanmamaktadır. Fakat İslâm fetihleri ile Müslümanların diğler toplumlarla karışması sonucu diğler bürokrasi kademelerinde olduğu gibi ordu içerisinde de gayrimüslim tebaadan faydalanılma yoluna gidilmiştir. Özellikle Hz. Ömer devrinde Mecûsiler de İslâm ordusuna kabul edilmeye başlanmıştır.⁹⁹

Özellikle askerî hizmetlerden muafiyet karşılığında kabul edilen cizye vergisi, gayrimüslimlerin İslâm ordusu içerisinde savaşmaları, herhangi bir şekilde yardımda bulunmaları karşılığında onlardan ilgili sene için alınmıyordu. Bu durumu Mecûsi çoğ-

92 Ebû Nuaym, *Târih*, I, 62.

93 Cehşiyârî, 99.

94 Belâzürî, *Ensâb*, IV, 289-290; Zehebî, *Alâm*, VI, 208; İbn Hallikân, *Vefayât*, II, 151; Ateş, "İbnü'l-Mukaffâ", *İA*, V/2, 864-865; Durmuş, "İbnü'l-Mukaffâ", *DİA*, XI, 130.

95 Belâzürî, *Fütûh*, 343, 451; Belâzürî, *Ensâb*, IV, 289; Ateş, "İbnü'l-Mukaffâ", *İA*, V/2, 684; Durmuş, VI, 130.

96 Halife, *Târih*, 382; Ateş, "İbnü'l-Mukaffâ", *İA*, V/2, 685.

97 İsfelhânî, *el-Eğâni*, IV, 390; İrfan Aycan, "Müsiki", *Emevîler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*, Ankara 2003, 141.

98 Cehşiyârî, 80.

99 Şibli, IV, 392.

rafyada yapılan fetihlerin sonucunda Cürcan, Ermîniye ve Ebvâb gibi bölge ve şehir halklarıyla yapılan çeşitli antlaşmalarda görülmüştür.¹⁰⁰

Hulefâ-yi Râşidîn döneminde Mecûsîlerin İslam ordusunun saflarında savaşmaya başlaması, Emevîler döneminde de devam etmiştir. Mecûsî coğrafyanın fethedilmesi ile birlikte bazı yetenekli askerî birlikler İslam ordusu içerisine dâhil edilmişlerdir. Örneğin hicri 53 yılı sonu veya 54 yılı başlarında Horasan valiliğine atanan Ubeydullah b. Ziyâd, Beykent, Nesef ve Râmitîn bölgelerini fethetmiş, Buhârâ şehrini de kuşatmıştır. Yapılan barış antlaşması sonucunda Ubeydullah ayrıca Buhârâ'dan Basra'ya dönerken yanına iyi ok ve yay kullanan 2000 (veya 4000) savaşçı götürmüş, bunlara maaş tahsis ederek Basra'da iskân ettirmiş¹⁰¹ ve bu birliklerden kendine özel muhafız taburu kurmuştur.¹⁰²

Emevîler döneminin ünlü Haricî reislerinden Katarî b. el-Fücâe'nin (78 / 697) öldürülmesinde de Taberistan'daki yerel askerî kuvvetlerden faydalanılmıştır. Katarî, Taberistan'ı işgal edince bölge İspehbed'i, Haccâc tarafından Katarî ile savaşması için gönderilen Süfyan b. el-Ebred el-Kelbî'nin komutasındaki birliklere kendi süvarileri ile katılmıştır.¹⁰³

Emevîlerin güçlü valilerinden Kuteybe b. Müslim de, Orta Asya'da fetihlerde bulunurken yer yer ordusunda bölge halklarından faydalanmıştır. Arap ordularıyla birlikte hizmet gören, mahallî halkın çıkarmaya mecbur olduğu bu kuvvetlerin mevcudu 10 bin ile 20 bin arasında değişiyordu.¹⁰⁴ Kuteybe 93 / 711-712 yılında Semerkant'ı fethinde Hârizm ve Buhârâ halkından büyük ölçüde askerî bakımdan destek almıştı.¹⁰⁵

Emevîlerin Horasan bölgesinde fetihlerde bulunmasıyla birlikte, İslam ordusu içerisinde yabancı unsurların yer aldığını görmekteyiz. Gibb'in de ifade ettiği gibi bu durumun başlıca sebebi, orduların gerisinde bir ihtilâl tehlikesine maruz kalmaktansa yerli askerî birlikleri Arapların hizmetiyle meşgul etmek daha makul bir çözüm olacaktır. Çeyrek asrı geçkin bir süreden beri, Orta Asya'nın fethinde gelişen olaylar, Haccâc ile Kuteybe'ye yalnız Buhârâ'nın fethi için dört sene uğraşmış olan Arap kuvvetlerinin Semerkant'ı ele geçirmek gibi daha büyük ve önemli bir görevi yalnız başına başarmaya

100 Taberî, IV, 150, 152, 157; İbnü'l-Esir, III, 12; Cürcanî, *Tarîhu Cürcân*, I, 45; Şibli, IV, 425.

101 Belâzürî, *Fütûh*, 401; Narşâhî, 62; Taberî, V, 297; Şeşen, "Buhârâ", *DİA*, VI, 363; Mustafa Zeki Terzi, "Emevîlerde Kara Ordusu Teşkilatı", *OMÜİFD*, Samsun 1990, I, 55.

102 Taberî, V, 298; Gibb, *Orta Asya*, 18.

103 Belâzürî, *Ensâb*, V, 439; Ya'kûbî, II, 193; Taberî, VI, 309-310; İbnü'l-Esir, IV, 68-69; İbn İsfendiyar, Muhammed b. el-Hasan, *History of Tabaristan*, (by Edward G. Browne), Leiden 1905, 104'te Katarî'yi öldüren İspehbed Ferruhân olarak geçmektedir.

104 Gibb, *Orta Asya*, 35, 42; ayrıca bkz., Taberî, VI, 470, 483; İbnü'l-Esir, IV, 126, 131; Kurat, VI/5; Barthold, *Türkistan*, 239.

105 Taberî, VI, 473-474; Barthold, *Türkistan*, 239.

güçlerinin yetmeyeceğini anlamış olmaya yöneltmiştir. Kuteybe'nin önceki fetihlerindeki yavaş ilerlemeye karşılık sonraki fetihlerindeki hızı ancak bu şekilde –yani ordusuna yerli kuvvetlerden aldığı destek ile - açıklanabilir.¹⁰⁶ Yerli halktan asker toplama usulünün ortaya çıkmasıyla, Emevî ordusundaki gayrimüslim askerlerin sayıları sürekli bir şekilde artmaya devam etmiştir.¹⁰⁷

Ustalar

Müslümanların Hulefâ-yi Râşidîn döneminde Arap yarımadasından çıkarak Bizans'ın bölgedeki ve Sâsânîlerin ise tüm hazine ve topraklarına sahip olmalarıyla değişen hayat şartları beraberinde gösterişli saray ve ev inşa etmeyi getirmiştir. Fakat bina yapımı Araplar için oldukça yabancı bir meslek olduğundan, sahip oldukları topraklarda yaşayan gayrimüslim ve mevâlî halka imar ve inşâ işlerinde aktif olarak görev vermişlerdir.

Bu ustalardan ilk olarak Hz. Ömer döneminde Hemedan halkından olan Rûzbeh b. Bozorgmehr b. Sâsân adlı kişiye rastlamaktayız. Rûzbe, Sa'd b. Ebi Vakkas tarafından Kûfe'ye yerleştirilmiş ve dârü'l-imâre olarak kullanılmak üzere bir saray inşa etmesi talep edilmişti.¹⁰⁸ Aynı şekilde 17 / 637'de Sa'd, Kûfe mescidini de Rûzbe'ye yaptırtmıştır.¹⁰⁹

Erken dönem Hicâz'daki imar faaliyetlerinde İranlı usta ve mimarların görev aldıklarını görmekteyiz. Bu konuda Muaviye b. Ebi Süfyan -büyük bir ihtimalle- devlet başkanı iken Mekke'de "er-Rugt" adlı, Irak'tan getirttiği İranlı ustalara tuğla ve kireçten bir ev yaptırtmış;¹¹⁰ Abdullah b. Zübeyr, halifeliğini ilan ettiği 64 / 683'lü yıllarda Şam ordusu tarafından tahrip edilmiş olan Kâbe'nin inşası için dışarıdan İranlı ve Rum usta ve mühendisler getirtmiştir.¹¹¹

Mecûsiler'in Sosyal Hayatları

Mecûsî Hizmetçi İstihdamı, Kestiklerinin ve Pişirdiklerinin Yenilmesi Meselesi

Hz. Peygamber'in Mecûsilerin kesmiş oldukları hayvanları Müslümanların yemesini yasakladığını daha önce ilgili yerlerde belirtmiştik. Bununla beraber Hz. Peygamber,

106 Gibb, *Orta Asya*, 35.

107 Gibb, *Orta Asya*, 35.

108 Taberî, IV, 48; Yâkût, IV, 305; Hamidullah, *el-Vesâik*, 417.

109 Taberî, IV, 48; Söylemez, *Kûfe*, 36.

110 İsfehâni, *el-Eğâni*, III, 278; Aycan, "Musiki", *Emevîler Dönemi*, 121.

111 İsfehâni, *el-Eğâni*, III, 274; R. Levy, "Persia and The Arabs", *The Legacy of Persia*, edited by A.J. Arberry, London, 1953, 77; Aycan, "Musiki", *Emevîler Dönemi*, 121.

Mecûsiler tarafından imal edilen diğer yiyeceklerin yenilebileceğini¹¹² tencerelerinin kullanılabilceğini¹¹³ belirtmiş, sahibiler de bu konuda Mecûsiler'in getirdikleri suyun içilebileceğini¹¹⁴ meyvelerinden olan hediyelerin¹¹⁵ ve yaptıkları ekmeğin yenilebileceğini¹¹⁶ ifade etmişlerdir.

Tabiînin ileri gelen âlimlerinden İbrahim en-Nehâî,¹¹⁷ Said b. Cübeyr¹¹⁸ ve Hasan el-Basrî kendilerine hizmet eden, yemek ve içecek hazırlayan ve diğer işlerini gören Mecûsî hizmetçi ve köle kullanmakta herhangi bir sakınca görmemişlerdir.¹¹⁹ Enes b. Malik'in oğlu Ebû Bekir'in toprağını işleyen Mecûsî işçileri vardı. Ebû Bekir, bu işçileri ziyaret ettiğinde onlar için "Allah ömürlerinizi uzun etsin ve mallarınızı çoğaltsın" diye dua ettiği, işçilerin de bu duadan dolayı sevinç duydukları rivayet edilmektedir.¹²⁰

Hadis kaynaklarımızda yer alan yukarıdaki rivayetler ilk dönem İslam toplumundaki Müslümanlarla Mecûsîlerin ilişkilerini betimlemesi yönünden bazı bilgiler sunmaktadır. Çekilen kırmızı çizgilerin ötesinde sahabe ve tâbiînin Mecûsîlerle ilişkileri geliştirme noktasında genelde gayet rahat oldukları göze çarpmaktadır.

3.3.3. Mecûsîlerle Evlilikler

Hz. Peygamber'in Mecûsîlerle ilişkilerinde koymuş olduğu iki yasaktan biri Mecûsî kadınlarla evlenme yasağıydı. Şüphesiz bunun nedeni, Mecûsîlerin Huvezvagdas'ı yani oğul ve kızlar dâhil çok yakın akrabalarla cinsî münasebette bulunmayı sevap ve makbul saymaları olsa gerektir.¹²¹ Hz. Peygamber'in bu konudaki yasağına ve Müslümanların bu olayı çirkin görmelerine rağmen, cizye vermeyi kabul eden Mecûsîlerin kendi aralarında uygulayageldikleri bu nikâh çeşidine Hz. Peygamber, Hulefâ-yi Râşidîn ve Emevîler döneminde herhangi bir müdahâlede bulunulmamıştır. İbn Kayyim el-Cevziyye, bu durumun Hz. Peygamber'in ıkrarı ile sabit olduğunu belirtmektedir. Buna göre Hz. Peygamber Mecûsîlerden cizye almış, onların evlilik durumlarını bilmesine rağmen, İslam'a göre evlenilmesi yasak olan zevceleriyle nikâhlarını ayırma gibi bir şart ileri sürmemiştir,

112 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, V, 131.

113 Tirmizî, Muhammed b. İsa Ebû İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, (Ahmed Muhammed Şâkir ve arkadaşları), I-V, Beyrut trz., IV, 129.

114 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 433.

115 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 467.

116 Dârekutnî, IV, 296; "... Mecûsîlerin yemeklerini yemekte.", Beyhakî, IX, 285.

117 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 108.

118 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, II, 140; VI, 109.

119 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, V, 149; ayrıca bkz., *age.*, VI, 467, hadis no:32677, 32678.

120 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 108.

121 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 355.

demektedir.¹²² Mecûsilerin bu durumu bazılarının akıllarına takılmış olacak ki, niçin böyle bir müdahâlede bulunulmadığı ile ilgili olarak sorular sorulmaya başlandığını görmekteyiz. Ebû Yusuf konumuzla ilgili olarak şu rivayeti aktarmaktadır: Avf b. Cemile şöyle demiştir: “Geçmiş milletlerde bir nikâh altında toplanması caiz olmayan kadınları, Mecûsiler bir araya getirdikleri hâlde, önceki imamların bunu yasaklamalarının sebebi nedir, diye İmam Hasan’a sorulunca, o: “Resûlullah, Bahreyn Mecûsilerinden cizye aldı ve onlar Mecûsî olarak kaldılar. Resûlullah’ın onlar üzerindeki valisi Alâ b. el-Hadramî de bu şekilde muamele ettiği gibi Ebû Bekir, Ömer ve Osman da bu şekilde davranmışlar ve Mecûsî kalmalarına engel olmamışlardır.” demiştir.¹²³

Ömer b. Abdülaziz de benzer bir soruyu Hasan el-Basrî’ye sormuş, o da “Şüphesiz ki şirk bundan daha büyük bir günahdır, buna rağmen İslam onların kendi dinlerinde hür bir şekilde yaşamalarına izin vermiştir, yani bu durum şirkten daha hafif bir önem arz eder ve sen cizyeden dolayı onları kendi hâline bırak,”¹²⁴ “Şüphesiz ki Hz. Peygamber (s.a.s.) Hecer Mecûsilerinden cizyeyi kabul etmiş ve onları Mecûsîlikleri ve nikâhlarında serbest bırakmıştır; aynı şekilde Ebû Bekir, Ömer ve Osman da.”¹²⁵ şeklinde cevaplamıştır. Bir diğer rivayette ise “Sen tâbi (müttebi’) olansın, mübtedi (bid’atçı) değil.”¹²⁶ anlamında, geçmişte Hz. Peygamber, Hulefâ-yi Râşidîn ve ashabın değiştirmedikleri hükümleri sen değiştiremezsin diyerek halifeyi uyarmıştır.

Hz. Peygamber’in koyduğu evlenme yasağı sebebiyle Müslümanlar ile Mecûsî kadınlar arasında nikâh akdine İslam dünyasında rastlanmamaktadır. Fakat İslam’ın kesinlikle izin vermediği yakın akraba evliliğinin¹²⁷ Mecûsî halklar arasında İslam hâkimiyetine geçiş sürecinden sonra da devam ettiğini bu konudaki tartışmaların varlığından anlayabiliyoruz. Mecûsîlikte izin verilen yakın akraba evliliğini Müslümanlar kesinlikle tasvip etmemelerine ve hatta çirkin görmelerine rağmen zimmi hukukundan dolayı Mecûsîlere, bu çeşit nikâhı gerçekleştirmelerine dinî ve siyasi yönden herhangi bir engellemede bulunmamışlardır.

3.3.4. Mukaddes Topraklar (Harem Bölgesi)

Kuran’ı Kerim’deki, “Ey iman edenler! Şüphe yok ki, müşrikler pis kimselerdir. Artık bu seneden sonra Mescid-i Haram’a yaklaşmasınlar.”¹²⁸ ayeti kerimesi mucibince

122 İbn Kayyim, *Ehl-i zimme*, II, 766.

123 Ebû Yusuf, 299; Beyhakî, VIII, 248.

124 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 50.

125 Belâzürî, *Ensâb*, VIII, 159; İbn Zenceveyh, I, 147-148.

126 Ebû Ubeyd, 41.

127 Nisa Suresi, 22-23.

128 Tevbe, 9/28.

müşriklerin Mekke'ye girişleri yasaklanmıştır. Fakat Cabir b. Abdillâh'tan gelen rivayetlere göre İslam devletinin köle veya ehl-i cizyeden olan vatandaşları bu yasak kapsamının dışında tutulmuştur.¹²⁹ Hz. Ömer de Yahudi, Hristiyan ve Mecûsilerin Medine'de üç gece kalmalarına izin veriyordu. Bu süre içerisinde gayrimüslimler pazarda alış veriş yapıyor, ihtiyaçlarını gideriyorlardı. Bu üç gece sonunda onlardan hiç kimse şehirde bırakılmıyordu.¹³⁰ Mes'ûdi, Hz. Ömer'in Acemlerin (İranlıların) Medine'de sürekli kalmalarına izin vermediğini söylemektedir. Bu sebeple Muğire b. Şu'be, Nihâvend esirlerinden nakkaş, marangoz ve demirci ustası olan Ebû Lü'lü'nün Medine'de çalışması için özel olarak izin almak zorunda kalmıştır.¹³¹ Dolayısıyla Hz. Ömer'in gayrimüslimlerin Medine'deki iskânı ile ilgili bu uygulaması dini temelli bir yasaklamanın ötesinde, tamamen zamanın şartlarına göre –muhtemelen güvenlik probleminden- ortaya çıkmış olarak görünmektedir.

İlk dönem Mecûsî – Müslüman ilişkilerini göstermesi bakımından aşağıdaki olay ilgi çekicidir: Sahabeden Cabir b. Abdillâh'a, "Mecûsiler Harem bölgesine nasıl oluyor da girebiliyorlar?" diye sorulduğunda, Cabir: "Zimmetimizde olan halklardan değil mi? Tabii ki girebilirler." demiştir.¹³² Mecûsilerin Harem-i Şerif'e, geliş amaçları açık olarak belirtilmesi de ticaret için olsa gerektir. Dolayısıyla Mecûsilerin Harem bölgesine çeşitli vesilelerle girip-çıkışlarını kaynaklarımızda görebiliyoruz.

3.3.5. Cenaze Törenleri

Kaynaklarımızda kaydedilen bazı olaylarda gerek Mecûsilerin ve gerekse de Müslümanların, birbirlerinin cenazelerine saygılı olduklarını görmekteyiz. Sahabeden Sehl b. Huneyf ve Kays b. Sa'd b. Ubâde Kadisiye'de oturmakta iken önlerinden bir cenaze geçer. Bunun üzerine ikisi ayağa kalkarlar. Bu durumu görenlerin, cenazenin bölge halkından yani Mecûsî olduğunu söylemeleri üzerine, bu iki sahâbi, Hz. Peygamber'in cenaze görünce ayağa kalktığını gördüklerini ifade etmişlerdir.¹³³

Bu durumum tek taraflı olmadığını, Mecûsilerin de zaman zaman Müslümanların bazı saygın kişilerinin cenaze törenlerinde hazır bulduklarını kaynaklarımız rivayet etmektedir. Tâbiinin önde gelen simalarından, Mübârek¹³⁴ adlı köyde yaşayan Mansûr

129 Abdürrezzak, *el-Musannef*, VI, 53; X, 356.

130 Muttakî, Ali b. Hüsameddin el-Hindî, *Kenzu'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-efâl*, I-XVI, Beyrut 1989, IV, 828.

131 Mes'ûdi, *Mürûc*, II, 352.

132 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 438; Yahya b. Maîn, *Târîh*, (tah. Ahmed Muhammed Nûr Seyf), I-IV, Mekke 1979, II, 75.

133 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I, 486; Müslim, *Sahîh*, II, 661.

134 Mübârek, Vasîf'in üç fersah uzaklıktaki yukarısında bulunun bir köy; Yâkût, V, 50.

b. Zâzân 29/747'deki taûn/veba salgınında ölmüştü.¹³⁵ Abbâd b. el-Avvâm'ın rivayetine göre, Mansur b. Zâzân'ın cenazesinde Yahudi, Mecûsî ve Hristiyanlar her biri ayrı saflar hâlinde hazır bulunmuşlardı.¹³⁶

3.3.6. Hediyeleşme, Yardımlaşma ve Selamlaşma

Hediyeleşme, yardımlaşma ve selamlaşma aynı toplumda yaşayan fertlerin birbirleriyle ilişkilerinin seviyesini belirtmesi açısından oldukça önemli sosyolojik göstergelerden biridir. Konumuzla ilgisi açısından, Müslüman-Mecûsî günlük ilişkilerinde her iki taraf için de hediyeleşme, yardımlaşma ve selamlaşma konuları ile ilgili çeşitli örnekler kaynaklarımızda rastlamaktayız. Örneğin, Nihâvend şehrinin kuşatılması sırasında Simak b. Ubeyd el-Absî'nin canını bağışladığı Dînar adlı Mecûsî şahsın, daha sonraları Simak'ın yanına gelerek hediyeler getirmesi ve ihsanlarda bulunması;¹³⁷ bir köy dihkânının Hz. Ömer'e güzel ve yumuşak iki gömlek hediye etmek istemesi;¹³⁸ dihkânlardan birinin Hz. Ali'ye altın işlemeli ipek elbise hediye etmesi;¹³⁹ Abdullah b. Mes'ud yol arkadaşlığı yaptığı bir dihkânla kemerli taş bir köprüde yollarının ayrılma zamanı geldiğinde dihkân selam verince, Abdullah b. Mes'ud'un da dihkânın selamına karşılık vermesi;¹⁴⁰ Abdullah b. Mes'ud'un dihkânlara işaret yoluyla selam vermesi,¹⁴¹ yine selamlaşma konusunda İbn Abbas'ın, "Hristiyan, Yahudi veya Mecûsîlerin selamlarına karşılık verin, çünkü Allah: "Size bir selam verildiği zaman, ondan daha iyisiyle selam verin veya aynıyle mukabele edin"¹⁴² buyurmaktadır, dediği¹⁴³ kaynaklarımızda yer almaktadır.

İslam'ın ilk asrında Müslümanlar ile Mecûsîler arasındaki ilişkiler pek çok alanda karşılıklı sevgiye dayalı gelişmişti. Aşağıdaki örnekler karşılıklı iyi niyetleri gösteren güzel bir tablo çizmektedir. Hire'de meskûn Esed kabilesinden şair Ukeyşir el-Muğîre b. Abdillâh, Rebâb adlı amcasının kızı ile dört bin veya on bin dirhem mehir ödemek üzere evlenmiştir. Bu parayı tedarik için kendi kavmi Esed'den yardım istediği

135 İbn Sa'd, V, 154'te ölüm tarihi 131/748 olarak belirtiliyorsa da biz *DİA*'daki ifadeleri esas almayı tercih ettik; bkz., Abdullah Aydın, "Mansur b. Zâzân", *DİA*, XXVIII, Ankara 2003, 13.

136 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, III, 57.

137 Belâzürî, *Fütûh*, 303; Taberî, IV, 135-136.

138 Belâzürî, *Ensâb*, X, 408.

139 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IV, 291.

140 Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali b. Musa, *Şuabu'l-İmân*, (tah. Muhammed Saïd Besivenî Zeğlûl), I-VII, Beyrut 1989, VI, 463.

141 Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Edebü'l-müfred*, (Muhammed Fuad Abdülbâkî), Beyrut 1989, 378.

142 Nisâ Suresi, 86.

143 Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 378.

hâlde kavminden hiç kimse ona bu parayı vermeye yanaşmamıştır. Bunun üzerine o da Mecûsî bir dihan olan İbn Re'sî'l-Bağl'dan bu parayı istemiş, o da mihir parasını kendisine vermiştir.¹⁴⁴

3.3.7. Mecûsîlerin Ekonomik Hayatları

İslam hâkimiyetine girdikten sonra Mecûsîlerin ekonomik hayatlarında bir daralma ya da sıkıntıya düşme veyahut ekonomik bir kırılma geçirdiklerine dair bir bilgiye ulaşamadık. Miladî XII. yüzyıl âlimlerinden Gazzalî, kendi zamanında yaşayan Yahudi ve Mecûsîlerin ekonomik olarak Müslümanların kat kat üstünde ve çok daha üstün bir hayat seviyesine sahip olduklarını belirtmektedir.¹⁴⁵ Dolayısıyla dört asır sonrasını tasvir eden bu tespit bile bir nebze olsun dönemi aydınlatması noktasından bizlere Mecûsîlerin, İslam devleti hâkimiyetinde olağan geçim kaynaklarını muhafaza ettiklerini, hatta bu konuda Müslümanları bile geçtiklerini açıklamaktadır. Bununla beraber araştırdığımız zaman aralığı içinde Mecûsîlerin geçim kaynaklarını tespit etmeye çalıştık.

Tarım: Mecûsî coğrafya içinde Irak bölgesindeki Sevâd toprakları Sâsânîler zamanında olduğu gibi İslam hâkimiyetine geçtikten sonra da tarımsal olarak değerini korumuştur. Hz. Ömer, Kadisiye savaşı sonrası ele geçirilen Sevâd topraklarını, bölgenin fethinde bulunmuş askerler arasında paylaştırmayarak kamulaştırmış ve devlet hazinesine kazandırmıştır. Ayrıca bu topraklar üzerindeki halkı yerlerinde bırakarak Sevâd arazisine haraç vergisi koymuştur.¹⁴⁶ Hz. Ömer, tarımsal önemine binaen Sevâd topraklarına kadastro çalışması yaptırarak ekilebilir araziye ölçtürmüştü,¹⁴⁷ Sevâd arazisi üzerinde yapılan çalışmalar sadece bununla kalmamış, ilerleyen zaman dilimlerinde gerçek ve tüzel kişiliklerin eliyle sulama kanallarının açılması, bataklıkların kurutulması¹⁴⁸ gibi önlemler olarak bölgedeki tarımsal faaliyetleri geliştirmeye çalışmıştır. Sevâd toprakları üzerinde meskûn halk Yahudi ve Hristiyanlarla beraber Mecûsîlerdi. Dolayısıyla da bölgede tarımın değerlendirilmesi, halkın kazancının da artması demektir.

Sevâd bölgesinde yetiştirilen ürünleri, bölgeden alınan haraç vergisine konu olan çeşitlerinden tespit edebiliriz. Buna göre Sevâd arazisinde yetiştirilen ürünler; buğday,

144 İsfahânî, *el-Eğâni*, XI, 267; Tritton, *The Caliphs*, 98.

145 Gazzalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-din*, (ter. Ahmet Serdaroglu), I-IV, İstanbul 1974, IV, 754.

146 Yahyâ b. Âdem, 45, 49; Belâzürî, *Fütûh*, 268.

147 Ebû Yusuf, 114, 133; Ebû Ubeyd, 75.

148 Belâzürî, *Fütûh*, 290 vd.

yulaf, üzüm, bahçe mahsulleri, şeker kamışı, pamuk, yağı çıkarılan tohumlar, susam, yaz sebzeleri, hububat ve hurma¹⁴⁹ olarak belirleyebiliyoruz.

Değirmen, tarıma dayalı ekonomik hayatın zorunlu sektörlerinden biridir. Arap yarımadasındaki Bahreyn ve Umân bölgelerinde yaşayan Mecûsî Esbezilerin de tarımla uğraştığını anlayabiliyoruz. Hz. Peygamber Esbezilerle yaptığı cizye antlaşmasında, değirmenlerinde istedikleri şeyleri öğüteceklerini söyleyerek değirmenlerinin çalışmasını devlet koruması altına almış oluyordu.¹⁵⁰

Mecûsî coğrafyanın İslam hâkimiyetine geçtikten sonra da yerli halklar, kendi topraklarında bırakılarak eski geçim kaynaklarını sürdürmeye devam etmişlerdir. Bu dönemde Mecûsî eski coğrafya topraklarından haraç vergisi alındığına göre buralarda yaşayan halklar, gelir kaynağı olarak tarımsal faaliyetlerine devam etmişlerdir, diyebiliriz. Muhtemelen Orta Çağ tarımsal gelire dayalı halklarının vazgeçilmez olan hayvancılığın, Mecûsî halklar arasında da mevcut olduğunu düşünmemiz yanlış olmaz.

Alışveriş Hayatı: Aynı toplum içerisinde yaşayan Mecûsî ve Müslüman halkların birbirleri ile alım satım yapmaları, ticarî ortaklıklar kurmaları sosyal birlikteliğin bir gereğidir. Çeşitli kaynaklarımızda bu konularla ilgili bazı örneklerle rastlamaktayız. Bunlardan bazıları, Abdullah b. Mes'ûd, haraç topraklarına sahip bir dihkandan bir arazi satın almış;¹⁵¹ Kûfe âlimlerinden Hammâd b. Ebî Süleyman (120 / 738), Mecûsî bir kişiye mal vererek mudarabe usulü ortaklık yapmanın caiz olacağını belirtmişti.¹⁵² Basra âlimlerinden Ebû Abdillâh el-Hayyât¹⁵³ da Mecûsî müşterilerine elbiseler dikmekteydi.¹⁵⁴

Bal Üretimi: Sevâd arazisi üzerine barış antlaşması yapan Hz. Ömer, yerli halktan cizye olarak nakdî vergi ile birlikte ayrıca miktarını tespit edemediğimiz bir miktar bal vermelerini de şart koşmuştu.¹⁵⁵ Bu durum bizlere bölgede arıcılık ve dolayısı ile de bal imalatının oldukça yaygın olduğunu göstermektedir.

Dokumacılık: Köklü bir geçmişe sahip olan Mecûsîlerin dokumacılık sanatını bilmemeleri elbette mümkün değildir. Nitekim Hz. Ömer Sevâd halkı ile yaptığı barış antlaşması gereğince halkın nakdi vergi ödemelerinin yanında bir de elbise vermele-

149 Şibli, IV, 352; ayrıca bkz., Ebû Yusuf, 134-135; Ebû Ubeyd, 73-75; Belâzürî, *Fütuh*, 268-270; Abdürrezzak, *el-Musannef*, VI, 100; İbn Receb, 81-84; Zeydan, 290; Fayda, *Gayrimüslimler*, 49.

150 Ebû Ubeyd, 26; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 380.

151 Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, IX, 104; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIV, 145.

152 İbn Kayyim, *Ehl-i Zimme*, I, 555.

153 Ölüm tarihini tam olarak tespit edemesek de kendisi Hasan el-Basrî ve Malik b. Dînâr'dan hadis rivayet etmiştir. Bkz., İbn Hibbân, *es-Sikât*, VI, 457.

154 Turtüşî, 395; Gazzâlî, *İhyâ*, III, 163.

155 Abdürrezzak, *el-Musannef*, X, 331.

rini şart koşmuştu.¹⁵⁶ Mecûsilerin dokumuş oldukları elbiseleri sadece kendi dindaşları değil, İslam toplumunun fertleri de satın almaktaydı. Nitekim dönemin ileri gelen bazı âlimlerine bu konularda bazı sorular sorulmaya başlanmıştı. Tâbiin imamlarından Hasan el-Basrî'ye Mecûsilerin dokuduğu elbiselerin herhangi bir yıkama işlemi gerçekleştirilmeden namaz kılınıp kılınamayacağı sorulmuştu. Hasan el-Basrî de bunda herhangi bir sakıncanın olmadığını söylemiştir.¹⁵⁷ Sevri, üzerinde Hristiyan, Yahudi ve Mecûsî dininin alemleri bulunmadığı sürece bu dine mensup kişilerin elbiseleri ile namaz kılınabileceğini beyan etmiştir.¹⁵⁸

Ribâ: İslam'daki genel faiz yasağına rağmen özellikle Emevîlerin ikinci yarısından sonra gayrimüslimlerin ve de Mecûsilerin arasında faizli alışverişlerin görülmeye başladığını çeşitli rivayetlerden anlayabiliyoruz. İslam döneminde özellikle de Fars ve İsbahan¹⁵⁹ bölgesindeki Mecûsilerin Emevîler döneminde ribâ ile uğraştıkları,¹⁶⁰ Basra'da yaşayan Yahudi, Hristiyan ve Mecûsilerin faiz alıp-verdikleri¹⁶¹ ilgili dönemi tasvir eden rivayetlerde yer almaktadır. Yukarıdaki rivayetlerden anlaşılacağı gibi Emevîler zamanında Mecûsileri canlı bir ticarî hayatın içinde görebilmekteyiz. İslam toplumunda faizin ve faizli muamelelerin yasak olmasından dolayı Müslümanlar bu tür işlemlere hoş bakmıyorlardı. Fakat İslam toplumu içinde yaşayan gayrimüslimlerin faizle uğraştığını anlayabiliyoruz. Dolayısıyla da bu dönemde Mecûsiler faizle muamelede bulduklarına göre yüklü miktarda sermaye birikimine sahip olmaları da gerekir. Bu durum da kendilerini doğal olarak İslam toplumunun bir nevi bankerleri hâline getirmiş olmaları gerekir.

4.1. Âteşkedeler

Âteşkedeler, İran'da Zertüştilerin ateşe tapındıkları özel yapı ya da açık alanlardır.¹⁶² Mecûsilikte mabetler, Tanrı'nın sembolü olarak kabul edilmiş ve devamlı yakılan kutsal ateş bu binalarda muhafaza edilmiştir.¹⁶³ İslam hâkimiyeti zamanında da ülkenin pek çok yerinde büyük ateşler devamlı olarak yanmaya devam etmiştir.¹⁶⁴ Hicri IV. yüzyıl

156 Abdürrezzak, *el-Musannef*, X, 331.

157 Şeybânî, Muhammed b. Hasan b. Ferkad, *el-Mebhut liş-Şeybânî*, (tah. Ebû'l-Vefâ el-Efğâni), Karachi, trz., I, 88.

158 İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, I, 361.

159 Yâkût, I, 208.

160 Veki', el-Kâdi Muhammed b. Hâlef b. Hayyân, *Ahbâru'l-kudât*, I-III, Beyrut, trz., I, 356.

161 İbn Kayyim, *Ehl-i Zimme*, I, 559.

162 *AnaBritannica*, "Âteşkede", İstanbul, 1993, III, 268.

163 Ahmet Güç, "Mâbed", *DİA*, Ankara, 2003, XXVII, 277.

164 Boyce, "On the Zoroastrian Temple Cult of Fire", 95/460; De Bruijijn, "Iran-Religions", *EI2*, IV, 43.

müelliflerinden Mes'ûdi, Mecûsilerin Irak, Fars, Kırmân, Sicistân, Horasan, Taberistan, Cibâl, Âzerbaycan, Rân, Hind, Sind, Çin gibi geniş bir coğrafyada çok sayıda âteşkede inşa ettiklerini bildirerek kendisinin bunlardan sadece meşhur olanlarını zikrettiğini kaydetmektedir.¹⁶⁵

VII. / XIII. yüzyıl müelliflerinden Yâkût, Âzerbaycan bölgesinde çok sayıda âteşkede olduğunu zikretmekle beraber¹⁶⁶ bu bölgenin en meşhur âteşkedesinin Şiz'deki Âzercüşnes âteşkedesi olduğunu da belirtmektedir.¹⁶⁷ Ayrıca Fîruzâbâd'da Bârîn¹⁶⁸ ve Cünbez-Kâvs adlı iki tane âteşkede,¹⁶⁹ Erdeşir Hürre'de Mihr Nersiyân âteşkedeleri,¹⁷⁰ İsfahan'da Mâricesn,¹⁷¹ Mârebîn,¹⁷² Hân-Lencân,¹⁷³ Erdistan,¹⁷⁴ İzec,¹⁷⁵ ve Dârek¹⁷⁶ âteşkedeleri; Hemedan,¹⁷⁷ ve Cerrâ bölgesindeki Ferdecân âteşkedesi¹⁷⁸ ile birlikte Kazvîn¹⁷⁹ ve Rey¹⁸⁰ şehirlerinde de âteşkedeler mevcuttu. Bunun yanında İran coğrafyasında âteşkedelerin en yoğun olduğu bölge IV. yüzyıl İslam coğrafyacılarına göre Fars bölgesi idi. Bu bölgedeki âteşkedeler tek tek sayılamayacak kadar çok idi¹⁸¹ ve sayılarının da ancak resmî kayıtlardan (divan) bilinebileceğini İbn Havkal belirtmektedir.¹⁸² Öyle

165 Mes'ûdi, *Mürûc*, II, 274; ayrıca bkz., Nüveyri, I, 109.

166 Yâkût, I, 128.

167 İbnü'l-Fakih, 286; Mes'ûdi, *et-Tenbih*, 83; İbn Hurdâzbih, 119-120; Kazvini, Ebû Yahyâ Cemâlüddin Zekeriya b. Muhammed b. Mahmud, *Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-ibâd*, www.alwaraq.com 24.01.2007, 162; Yâkût, IV, 384; J. Ruska, "Şiz", *IA*, Eskişehir, 1997, XI, 576; M. Boyce, "Âtaskada", *ER*, (ed. Ehsan Yarshater), London 1989, I-II, 9; Key Lesterenc, *Buldânü'l-hilâfetiş-şarkıyye*, (Arapçaya ter., Beşir Firansis-Korkis Avvâd), Bağdat, 1954, 259.

168 İstahrî, 118; İbn-i Havkal, 274; Nüveyri, I, 109.

169 İstahrî, 118; İbn Havkal, 274'te, Seyevühşin ve Cünbez-Kâvsen'dir.

170 Taberî, II, 80.

171 Mes'ûdi, *Mürûc*, II, 254; Osman Gazi Özgüdenli, "İsfahan", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 498.

172 İbn Hurdâzbih, 20.

173 İbn Havkal, 365.

174 Yâkût, I, 142.

175 Yâkût, I, 288.

176 Ebû Nuaym, *Tarih*, I, 48.

177 Taberî, IV, 133.

178 İbnü'l-Fakih, 247; Mirza Bala, "Hemedan", *IA*, Eskişehir 1997, V/I, 421.

179 Yakubî, *el-Büldân*, 271.

180 Râfîi, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Muhammed, *et-Tedvîn fî ahbâri Kazvîn*, (Azizullâh el-Utâridi), Beyrut 1987, 45.

181 İstahrî, 118; İbn Havkal, 273.

182 İbn Havkal, 273.

ki, İslam coğrafyacılarına göre şehir, kasaba ve köylerde çok sayıda âteşkede mevcuttu ve mabedi olmayan pek az yerleşim yeri bulunmaktaydı.¹⁸³ İbn Havkal buna ilaveten, bölgede içinde Mecûsî nüfusu olmayan evin olmadığını, çünkü Fars topraklarının onların anavatanı olduğunu, dinlerini, kitaplarını ve âteşkedelerini kendi hâkimiyetlerinde tutarak kendi zamanına kadar tevarüs ettirdiklerini zikretmektedir.¹⁸⁴ Bununla beraber İstahrî,¹⁸⁵ Âzer-Farnbâğ,¹⁸⁶ Kâzerûn,¹⁸⁷ Bişâpur,¹⁸⁸ Şîrâz,¹⁸⁹ Errecân,¹⁹⁰ Derâbcerd,¹⁹¹ Hûn,¹⁹² Sâbur,¹⁹³ Cürre¹⁹⁴ ve Teng-Kerm¹⁹⁵ gibi şehirlerde çok sayıda âteşkedeler bulunmaktaydı. Ayrıca Sicistân bölgesinin şehirlerinden biri olan Kerkûye'de,¹⁹⁶ Hûzistan'ın köylerinden Hindicân'da¹⁹⁷ ve bölgedeki Tüster şehrinde de görevlisi hîrbedle birlikte bir âteşkede bulunmaktaydı.¹⁹⁸

183 İstahrî, 100, 118; İbn Havkal, 265, 273; Morony, "Madjûs", *EI2*, V, 1112; Boyce, "On the Zoroastrian Temple Cult of Fire", 95/462.

184 İbn Havkal, 292.

185 Mes'ûdi, *Mürûc*, II, 269; Nüveyrî, I, 109.

186 İstahrî, 118; İbn Havkal, 273; Makdisî, *et-Tekâsim*, 427; Yâkût, IV, 429; Kazvîni, *Âsâru'l-bilâd*, 96.

187 İbn Havkal, 274; İstahrî, 118-119'da ikinci âteşkedenin ismi Kelâzen'dir.

188 www.yataahoo.com/art/Bishapoor.htm 10.02.2007.

189 İstahrî, 119; İbn Havkal, 274; C.L. Huart, "Şîrâz", *İA*, Eskişehir, 1997, XI, 563.

190 Makdisî, *et-Tekâsim*, 453.

191 Mes'ûdi, Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin, *Mürûcu'z-zeheb ve meâdinu'l-cevher*, (tak. Müfid Muhammed Kamiha), I-IV, Beyrut trz. II, 268; Nüveyrî, I, 108.

192 el-Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-târih*, Kahire trz., I, 62; J. Christopol Bürgel, "Orta Çağ İslam Kaynaklarında Görüldüğü Şekliyle Zerdüşçülük", *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışları*, (ter. Fuat Aydın), İstanbul 2006, 436.

193 Mes'ûdi, *Mürûc*, II, 270; Nüveyrî, I, 109.

194 İstahrî, 118'de Hürre'dir; İbn Havkal, 273.

195 Seyyid Muhammed Takî Mustafavî, *İklîm-i Pâris*, Tahran 1375, 89.

196 Yâkût, IV, 453; III, 190; Kazvîni, *Âsâru'l-bilâd*, 98; Pope, I, 558; Boyce, "Âtashkada", *EIR*, I, 10; Lesterenc, 380.

197 Kazvîni, *Âsâru'l-bilâd*, 112.

198 Kazvîni, *Âsâru'l-bilâd*, 65.

Yukarıda sayılanlardan ayrı olarak Horasan ve Doğu bölgelerindeki Herât,¹⁹⁹ Züzân,²⁰⁰ Nüşecan,²⁰¹ Tevâvis,²⁰² Râmîş,²⁰³ Buhârâ,²⁰⁴ Semerkant²⁰⁵ ve Beykent²⁰⁶ şehirlerinde de âteşkedeler mevcuttu. Ayrıca Irak²⁰⁷ ve Bahreyn²⁰⁸ bölgelerindeki Bağdat,²⁰⁹ Medâin²¹⁰ ve Şemâm²¹¹ gibi Mecûsî nüfusunun yaşadığı şehirlerde de âteşkedelerin varlığını kaynaklarımızda tespit edebiliyoruz.

Hız. Peygamber ve sonrasında Sâsânî topraklarındaki meskûn Mecûsî şehir halkları ile gerçekleştirilen antlaşmalarda yer alan maddelerden birinin de âteşkede mabetlerinin yıkılmaması²¹² olduğunu belirtmiştik. İlk dönemde takip edilen bu siyaset sonraki dönemler için de bir örnek olarak benzer şekilde devam ettirilmiştir.²¹³ Söz konusu âteşkedeler hakkında Kadı Ebû Yusuf'un da açıkça belirttiği gibi İslam devleti açısından âteşkedeler ile kilise ve havralar arasında bir fark yoktu ve bu mabetler de diğerleri gibi devletin koruması altında bulunmaktaydı.²¹⁴ Hasan el-Basrî ise kendisine sorulan “Mecûsîlere ait âteşkedelerin niçin olduğu gibi bırakıldığı” sorusuna ise “Bu şekilde sulh antlaşması yapıldığı için” cevabını vermiştir.²¹⁵ Bu konuda sonuç olarak, yapılan anlaşmaların bir gereği olarak İslam coğrafyasındaki âteşkedeler hukuki olarak tüzel kişiliğe kavuşturulmuş, divan kayıtlarında yer almış ve kilise ve sinagoglar gibi dinî birer mabet olarak dokunulmazlıkları ile önceki fonksiyonlarını sürdürmeye devam etmişlerdir.

199 İstahrî, 265; İbn Havkal, 438'te dağın uzaklığı 2 fersahtır; Lesterenc, 450.

200 Yâkût, III, 158; Lesterenc, 398.

201 Yâkût, V, 311.

202 Taberî, VI, 463.

203 Narşâhî, 33; Hasan Kurt, *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci (Buhârâ Örneği)*, Ankara 1988, 222-223.

204 Narşâhî, 50; Barthold, *Türkistan*, 138.

205 Belâzürî, *Fütûh*, 411; Taberî, VI, 475; Kitapçı, 161.

206 İbn Asem, IV, 164; Kurt, 163-164.

207 Mes'ûdi, *Mürûc*, II, 274; Nüveyri, I, 109.

208 Belâzürî, *Fütûh*, 89.

209 Mes'ûdi, *Mürûc*, II, 274; Nüveyri, I, 109'da Esnibâ'dır.

210 Morony, “Madjus”, *EI2*, V, 1112.

211 Şemâm, Bekri, III, 807.

212 Belâzürî, *Fütûh*, 321.

213 Taberî, VI, 572; Kurt, 178; İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, VI, 467, 468; Ebû Ubeyd, 103-104; İbn Kayyim, *Ehl-i zimme*, III, 1200; Sykes, 553.

214 Ebû Yusuf, 293; Söylemez, “Eğitim”, 70.

215 Ebû Ubeyd, 40.

4.2. Mecûsî Din Adamları ve Din Eğitimi

İslam kaynaklarında Mecûsî din adamları genellikle mübed ve hîrbed adları ile zikredilmektedir. Hîrbedlerin görevleri arasında hâkim sıfatları ile yargı işlerinin icrası da vardı. Bu görevlere ilave olarak din adamlarının yetişmesini sağlamak, halkın dinî görevleri ve temizlik hükümleri ile ilgilenmek, günah çıkarmak ve affetmek, günahın ikrarından sonra para cezasının hükmünü belirlemek, doğumlarda ve kutsal kemerin (kuştî) bağlanmasında dinî merasimi icra etmek, evlilik, cenaze ve çeşitli dinî bayramlar gibi diğer görevleri yerine getirmek de din adamlarının görevleri arasında sayılabilir.²¹⁶

Diğer rahiplerle birlikte mübedlerin, Sâsânîler Müslümanlara yenildiğinde siyasal desteklerini kaybetmenin bir sonucu olarak rahiplik hiyerarşisinin en üst düzeyleri kaybolmuş ve otorite mübedleri de kapsayan eyaletlere ve yerel rahiplere geçmiştir.²¹⁷ Bu dönemde Mecûsîler her ne kadar din adamlarının önderliğinde ibadetlerini özgürce icra da etseler, onları halife nezdinde temsil edecek liderlerine sahip olamamışlardır.²¹⁸

İlmî sahada Mecûsî din adamlarının Müslüman müelliflere bazı konularda kaynaklık ettikleri bilinen bir konudur.²¹⁹ İbnü'l-Verdî, dünyanın yaratılışı ile ilgili olarak Fars bölgesindeki mübedânların en bilgisi Mecûsî bir hîrbed'den bire bir bilgi aldığını kaydetmektedir.²²⁰ Mes'ûdî, kendi zamanında (345/956) Cibâl, Irak ve Farsların yaşadığı diğer bölgelerde din adamlarının olduğunu beyan ederken, kendi zamanı ve öncesindeki bazı mübedlerin isimlerini de vermektedir.²²¹ Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî de kendisinin Fars'ın Hûz adlı köyünde çok eski bir âteşkedeye girerek oradaki mübedlerden Yaratıcı hakkında bilgiler aldığını, mübedlerin kendisine bu bilgileri yanlarından bulunan Avesta metinlerinden okuyarak açıkladıklarını²²² zikretmektedir.

Mecûsî coğrafyada gerçekleştirilen ilk dönem İslam fetihlerinde karşımıza siyasi ve askerî görevleri üstlenmiş, şehir halkı adına antlaşmalar yapan ve yeri geldiğinde ordunun başında savaşa çıkan mübed ve hîrbedleri görmekteyiz. Örneğin, 23/643-644 yılında Osman b. Ebi'l-Âsî tarafından fethedilen İstahr şehri de, başkanları bir hîrbed tarafından yapılan antlaşmaya göre cizye vermeyi kabul etmişti.²²³ Aynı yıl içerisinde Osman b. Ebi'l-Âsî, Mecûsîlerin ilim ve dinlerinin merkezi ve aynı zamanda da valisi

216 Christensen, *Sâsâniyyin*, 107-108.

217 Guidi-Morony, "Môbadh", *EI2*, VII, 215.

218 Waardenburg, "Orta Çağ Dönemi", *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışları*, 100.

219 Michelangelo Guidi, "Mobed", *İA*, Eskişehir, 1997, VIII, 397.

220 İbnü'l-Verdî, Sirâcüddin Ebû Hafs Ömer, *Herîdetü'l-acâib ve ferîdetü'l-ğarâib*, Mısır, 1316, 192.

221 Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, 91; Guidi, "Mübed", *İA*, VIII, 397.

222 El-Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh*, I, 62.

223 Taberî, IV, 175; İbnü'l-Esir, III, 21.

bir hîrbed olan Derâbcercd şehrine gelmiştir. Hîrbed, bir miktar para vermek ve Derâbcercd halkının tamamının, Fars bölgesindeki fethedilmiş olan yerlerin halkları ile aynı muameleye tabi olmaları şartıyla Osman'la anlaşmıştır.²²⁴

Âteşkedeler konusunda da işlendiği üzere, üç-dört asır sonrasında bile kadim Mecûsî coğrafyanın pek çok bölge, şehir ve köylerinde âteşkedeler canlılıklarını devam ettiriyorlardı. Bu durum şüphesiz din adamlarının varlıklarına ve din eğitiminin de sürekliliğine işaret etmesi bakımından önemlidir. Söz konusu din adamları (mûbed) kendi dinlerine mensup olan dindaşlarını eğitmeye devam etmişlerdir.²²⁵ Bu bağlamda Mes'ûdi, Mecûsîlerin kendi zamanına kadar hâlâ kutsal kitapları Avesta'yı sürekli olarak okuduklarını açıklamaktadır.²²⁶ İbn Hurdâzbih de, Fars bölgesindeki Errecân'ın, gayet yüksek ve kolay erişilemez bir mevkide bulunan Ces adlı kalesinde meskûn Mecûsîlerin, ilimlerini tedrise devam edegeldiklerini ifade etmektedir.²²⁷

Sonuç olarak, Sâsânîlerin fiilen yıkılışından sonra Müslüman devletlerinde Mecûsîlerin tümü adına temsil edecek dinî bir lider olmamışsa da, fetihler sırasında gerçekleştirilen anlaşmaların gereği olarak şehirlerdeki Mecûsî dinî liderler Sâsânîler dönemindeki adlı, tedrisî ve dinî zaman zaman da siyasi birer temsilci olarak görevlerini icraya devam edegelmişlerdir.

4.3. Mecûsîlerin Dinî Bayramları

Mecûsî coğrafyanın İslam hâkimiyetine girmesinden sonra da ilgili din mensuplarına özgü dinî ve millî bayramların, âdet ve geleneklerinin gerek Mecûsî, gerekse İran kökenli Müslüman halklar arasında değişik kutlama şekillerinde de olsa devam ettiğini çeşitli kaynaklarımızda görmekteyiz.²²⁸

Müslümanlar gayrimüslim halklara tanımış oldukları hukuki statüleri Mecûsîlere de tanımış oldukları için, bu din mensupları, dinlerinin diğer ritüellerini uygulamakta herhangi bir zorlukla karşılaşmadıkları gibi, bayramların icrasında da –en azından incelediğimiz süre içerisinde- herhangi bir engelleme ile karşılaşmamışlardır. Hatta Mecûsî coğrafyanın İslam ordularının fetihleri süresince yapmış oldukları bazı antlaşmalarla da bu durum teyit edilmiştir. Âzerbaycan'daki Şiz şehrinin fethinde yapılan antlaşmada

224 Belâzürî, *Fütûh*, 380; ayrıca bkz., Taberî, IV, 80, 133; İbn Miskeveyh, I, 229, 246; İbnü'l-Esir, II, 377, III, 6; Şibli, IV, 303; Wellhausen, *Giriş*, 90; Guidi-Morony, "Môbadh", *EI2*, VII, 215.

225 Hitti, *Tarih*, I, 550; Söylemez, "Emeviler Döneminde İlmî Hayat", *Emeviler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*, 70.

226 Mes'ûdi, *Mürûc*, I, 236.

227 İbn Hurdâzbih, 273.

228 Kalkaşendi, *Subhu'l-Aşâ*, II, 445; 452, 453; ayrıca bkz. Mes'ûdi, *Mürûc*, II, 217,218; Narşâhi, 34; Birûni, *Âsâr*, 216-225.

halkın bayramlarda oynamalarına ve ortaya çıkartmakta oldukları şeyleri göstermelerine mani olunmayacağı antlaşma metnine kayıt edilmiştir.²²⁹ Mecûsiler ilgili bayramlarını sadece kendi aralarında kutlamamışlar, bu günlerde gerek Müslüman devlet adamlarına²³⁰ ve gerekse de Müslüman halklara²³¹ sevinçlerinin bir göstergesi olarak çeşitli hediyeler takdim etmişlerdir. Dolayısıyla iyi niyet belirtisi olarak Nevrûz'da gerçekleştirilen hediyeleşmelerin sadece Mecûsilerin kendi aralarında sınırlı kalmayıp Müslümanları da kapsadığını görmekteyiz. Hatta bazı Müslümanların Mecûsilerle beraber Nevrûz ve Mihricân bayramlarını kutladıklarına²³² ve bazı ulemanın Müslümanların Mecûsilere ait bayram kutlamalarına katılımlarını ciddi olarak da tenkit ettiklerine kaynaklarımızda yer verilmektedir.²³³

Sonuç

İslam öncesinde Araplar, İranlılarla hem komşu hem de bazı bölgelerde beraber yaşamalarından dolayı Mecûsî toplumunu tanımaktaydılar. İlk kez Hz. Peygamber'in, 6 / 628 yılında Sâsânî hükümdarı II. Hüsrev Perviz'e gönderdiği İslam'a davet mektubu ile başlayan süreç, ileriki dönemde Sâsânîlerin Kadisiye, Celûlâ ve Nihavend savaşları ile fiilen ortadan kalkması yönünde gelişmiştir.

İslam, girmiş olduğu bu yeni coğrafi bölgede yaşayan farklı inançlara mensup halklara din özgürlüğünü temin edici ilkeleri sunmuştur. Bu anlamda İslam ordularının fethettikleri şehirlerdeki Mecûsî halklarla yapmış oldukları antlaşmalar hassaten oldukça önemlidir. Bu antlaşmaların ortak paydası, Mecûsilerin cizye vergisini ödemeyi kabul ettikleri takdirde İslam devletinin kendilerine her türlü can, mal, din, vb. korumayı taahhüt etmiş olmasıdır. Nitekim bazı istisnalar hariç Müslümanlar, Mecûsilere vergilerini ödedikleri takdirde karışmamış, her türlü hürriyeti tanımışlar, onları kendi işlerinde serbest bırakmışlardır. Buna karşın İslam'ı Mecûsilere ne zorla kabul ettirmeye çalışmışlar ne de dinlerinden dolayı herhangi bir zecrî uygulamalara başvurmuşlardır. Ayrıca Müslümanlar, Mecûsileri zimme halkı olarak kabul ettiklerinden dolayı onların İslam hukukuna aykırı da olsa yakın akraba evliliklerine dokunmamışlardır.

Yapılan zimmet antlaşmalarıyla din özgürlüklerini İslam devletlerinin teminatı altına alan Mecûsilerin, ibadetlerini icra ettikleri, eğitim ve öğretimlerini devam ettirdikleri yerler olan mabetleri âteşkedeler, yine bu dönemde din adamlarının nezaretinde

229 Belâzürî, *Fütûh*, 321.

230 Taberî, IV, 313; VII, 139-140; Ebû Ubeyd, 284-285; Söylemez, *Küfe*, 324.

231 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IV, 341; V, 126.

232 Makdisî, *Ahşenu't-tekâsim*, 46, 441; Wellhausen, *Arap Devleti*, 235.

233 Beyhaki, IX, 234; Ebû Nuaym, *Hilye*, V, 20.

önceki işlevlerini sürdürmüştür. Nitekim bu durum fetihlerden sonra iki ve üç yüzyıl sonrasında İslam coğrafyacıları tarafından telif edilen birçok eserde teyit edilmektedir.

Müslümanlar, Mecûsilere meskûn oldukları bölge ve şehirlerde eskiden olduğu gibi kalmalarına izin vermişler, onları cebri tehcire tâbi tutmamışlardır. Mecûsilerin oturdukları şehirlere bazı Müslüman Araplar da yerleşmiş, Mecûsilerden zaman içinde Müslüman olanlar da eski dindaşları ile yan yana ikamet etmeye devam etmişlerdir. Din ayrılığı sosyal ayrılığa neden olmamıştır. Mecûsiler, Müslümanlarla aynı şehirlerde yaşamışlar, ticaret yapmışlar, şehirlerin imarında çalışmışlardır. Çok eski tarihlerden süregelen Nevruz ve Mihricân gibi diğer bayramlarını kutlamalarında herhangi bir engelle karşılaşmamışlar, hatta Azerbaycan'da olduğu gibi bu durumu yaptıkları antlaşma metinlerine koydurmuşlardır. İlerleyen tarihlerde adı geçen bu bayramlar iki toplumun daha iyi kaynaşmasına, hediyeleşmelerle karşılıklı sıcak ilişkilerin kurulmasına neden olmuştur. Hatta özellikle Nevruz kutlamaları bu dönemde öylesine önem kazanmıştır ki Müslümanların da bu kutlamalara katılmaya başladığını görmekteyiz.

Müslümanların hemen hemen hayatın her safhasında Mecûsi beyin ve iş gücünden faydalandıkları görülmektedir. Bu dönemde Müslümanlar, Sâsâniler döneminde vergi memuru, haraç defterlerini tutan ve bürokrasi tecrübesi olan kadroyu genelde korumayı tercih etmişlerdir. Bunun yanında Mecûsiler, Hulefâ-yi Râşidîn döneminden itibaren özellikle de Emevîler döneminde ordu bünyesinde ve imar faaliyetlerde de yer almışlardır.

Sonuç olarak, Mecûsiler incelediğimiz dönem içerisindeki İslam devletleri içerisinde yükümlü oldukları vergilerini ödedikleri sürece insanî olarak her türlü hak ve hukuka sahip olmuşlardır. Kendilerine farklı dinden olmaları dolayısıyla herhangi bir şiddet uygulanmamış, onlar asimilasyona uğramamışlar, kılıç zoru ile İslamlaştırılmamışlar ve bu dönemde Müslüman toplumla iç içe yaşayarak sosyal hayatın beraberinde getirdiği artı ve eksileri birlikte paylaşmışlardır. Fatih Müslümanlar, kadim komşuları Mecûsi halklarla ilişkileri İslam'ın öngörüsü olan inançlara saygı ve özgürlük temelinde gerçekleşmiştir.

Kaynakça

Ali, Cevad, *el-Mufassal fi târihi'l-Arab kable'l-İslam*, I-X, Bağdat 1993.

AnaBritannica, "Âteşkede", İstanbul, 1993, III, 268.

Askalânî, Ahmed b. Ali b. Hacer (852/1448), *et-Telhisu'l-habîr*, (tah. es-Seyyid Abdullah Hâşim), I-IV, Medine 1964.

Atar, Fahrettin, *İslam Adliye Teşkilatı*, Ankara, 1979.

- Atçeken, İsmail Hakkı, *Devlet Geleneği Açısından Hişâm b. Abdülmelik*, Ankara 2001.
- Aycan, İrfan, “Mûsiki”, *Emevîler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*, Ankara 2003.
- Aydınlı, Abdullah, “Mansûr b. Zâzân”, *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 13.
- Bala, Mirza, “Hemedan”, *İA*, Eskişehir 1997, V/I, 420-425.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (ö. 279/892-93), *Ensâbü'l-üşrâf*, (tah. Süheyl Zekkâr–Riyâd Zerkâyî), I-XIII, Beyrut 1996.
- , *Fütûhu'l-büldân*, (talik, Rıdvan Muhammed Rıdvan), Beyrut 1991.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Musa (458/1066), *Şuâbu'l-imân*, (tah. Muhammed Saïd Besiveni Zeğlûl), I-VII, Beyrut 1989.
- Bosworth, C.E. “Iran and The Arabs Before Islâm”, *The Cambridge History of Iran*, (ed. Ehsan Yarshater), London 1983, Volume III (I), 593-612.
- Boyce, Mary, “On the Zoroastrian Temple Cult of Fire”, *Journal of the American Oriental Society*, XCV, 1975.
- , Mary, “Âtaskada”, *ER*, (ed. Ehsan Yarshater), London 1989, I-II, 9.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail (256/869), *el-Edebü'l-müfred*, (Muhammed Fuad Abdülbâki), Beyrut 1989.
- Bürgel, J. Christopol, “Orta Çağ İslam Kaynaklarında Görüldüğü Şekliyle Zerdüş-tçülük”, *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışları*, (ter. Fuat Aydın), İstanbul 2006.
- Cürcânî, Hamza b. Yusuf (345-428), *Târihu Cürcân*, (tah. Muhammed Abdülmüüd Hân), I-II, Beyrut 1981.
- Çağatay, Neşet, *İslam'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara 1963.
- Dakûkî, Hüseyin Ali, “Hire”, *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 122-124.
- Doğrul, Ömer Rıza, *Yeryüzündeki Dinler Tarihi*, İstanbul 1947.
- Durmuş, İsmail, “İbnü'l-Mukaffa”, *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 130.
- Ebû Ubeyd, Kasım b. Sellâm (ö. 224/838), *Kitabu'l-emval*, (tah. Muhammed Halil Herâs), Beyrut 1986.
- Ebû Yusuf, Ya'kub b. İbrahim (ö. 182/798), *Kitâbu'l-harâc*, (ter. Muhammed Atâ'ul-lâh), Ankara 1982.
- Ebû'l-Ulâ Mardin, “Haraç”, *İA*, Eskişehir 1997, V/I, 224-225.

Eraslan, Sadık, *Sosyal ve Politik Sonuçları İtibari ile Hz. Ömer Devri Fetih Hareketleri* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 1997.

Erkal, Mehmet, "Cizye", *DİA*, İstanbul, 1993, VIII, 42-45.

Fayda, Mustafa, *Hz. Ömer Zamanında Gayrimüslimler*, İstanbul 1989.

Gazzalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (505/1111), *İhyâu Ulûmi'd-Din*, (ter. Ahmet Serdaroğlu), I-IV, İstanbul, 1974.

Güç, Ahmet, "Mâbed", *DİA*, Ankara, 2003, XXVII, 276-280.

Günaltay, Şemseddin, *İran Tarihi*, Ankara, 1987.

Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, (ter. Salih Tuğ), I-II, İstanbul 1993.

-----, "İlâf", *DİA*, İstanbul, 2000, XXII, 63.

-----, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye*, (ter. Vecdi Akyüz), İstanbul trz.

İbn Ebî Şeybe Ebû Bekr Abdillâh b. Muhammed (235/849), *el-Musanneffî'l-ehâdis ve'l-âsâr*, (tah. Kemâl Yusuf el-Hût), I-VII, Riyâd 1409.

İbn-i Havkal, Ebû'l-Kasım (IV./X.yy.), *Kitabu suretu'l-Arz*, (tah. M.J. De Geoeje), Leiden 1939.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik (218/833), *es-Siretü'n-Nebeviyye*, (tah. Mustafa es-Sakkâ ve ark.), I-IV, Beyrut, trz.

İbn İsfendiyar, Muhammed b. el-Hasan (613/1246'dan sonra), *History of Tabaristan*, (by Edward G. Browne), Leiden 1905.

İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim (276/889), *el-Meârif*, (tah. Servet Ukkâşe), Mısır 1992.

İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, (Riyad Abdullah Abdulhadi), I-VIII, Beyrut 1996.

İbn Zenceveyh, Hamid (251/865), *Kitâbu'l-Emvâl*, (tah. Şâkir Zib Feyyâz), I-III, Riyâd 1986.

İbnü'n-Nedim, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak b. Ebi Yakub (386/996), *el-Fihrist*, (ta'lik, İbrahim Ramazan), Beyrut 1998.

İbnü'l-Verdi, Sirâcüddin Ebû Hafs Ömer (861/1456), *Herîdetü'l-acâib ve ferîdetü'l-ğarâib*, Matbaa-i Âmire, Mısır, 1316.

İbşihî, Ebu'l-Feth Bahâüddin Muhammed b. Ahmed b. Mansûr (854/1450[?]), *el-Müstetraf fi külli fennin müstetraf*, (tah. Müfîd Muhammed Kamîha), I-II, Beyrut 1986.

İstahrî, Ebû İshak İbrahim b. Muhammed (340/951-52'den sonra), *Kitabu Mesâlikü'l-Memâlik*, (tah. M.J. de Geoje), Leiden 1927.

Kara, Cahit, *İslam Coğrafyasında Mecûsiler* (Emevîler'in Sonuna Kadar), İstanbul 2015.

Kazvîni, Ebû Yahyâ Cemâlüddin Zekerîya b. Muhammed b. Mahmud, *Âsârü'l-Bilâd ve Ahbârü'l-İbâd*, www.alwaraq.com 24.01.2007.

Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu kabâilu'l-Arab*, I-V, Beyrut 1997.

Kılavuz, Ahmed Saim, "Bih-âferid b. Mâhferdin" *DİA*, İstanbul, 1992, VI, 138.

Key Lesterenc, *Buldânu'l-hilâfeti-ş-şarkıyye*, (Arapçaya ter., Beşir Firansîs-Korkîs Avvâd), Bağdat, 1954.

Kurt, Hasan, *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci* (Buhârâ Örneği), Ankara 1988.

Levy, R., "Persia and The Arabs", *The Legacy of Persia*, edited by A.J. Arberry, London, 1953.

Makdisî, Ebû Abdillâh Şemşüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ (390/999), *Kitabu Ahseni't-Tekâsîm fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, (tah. M. J. De Goeje), Leiden 1906.

Makdisî, el-Mutahhar b. Tâhir (355/966'dan sonra), *el-Bed' ve't-târih*, I-VI, Kahire trz.

Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin (346/957), *Mürücu'z-Zeheb ve meâdinu'l-Cevher*, (tak. Müfîd Muhammed Kamiha), I-IV, Beyrut trz

-----, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, (tas. Abdullah İsmail Sâvî), Bağdat 1938.

Morony, Michael, "Madjus", *EI2*, Leiden 1986, V, 1110-1118.

Mumtaz Ali, Syed, *Treatmant of Minorities: the Islâmic Model*, www.articles.com\Minorities\treatment_of_minorities.PDF 23.05.2006.

Muttakî, Ali b. Hüsameddin el-Hindî (975/1567), *Kenzu'l-Ummâl fi Süneni'l-Akvâl ve'l-Efâl*, I-XVI, Beyrut 1989.

Nariman, G.K., "Persia and Parsis", *The Iran League*, Bombay, 1923.

Oymak, İskender, "Türkistan'da Zerdüştlüğün Yayılması ve Etkileri", *Türkler*, Ankara 2002, III, 375-384.

Özaydın, Abdülkerim, «Hâlid b. Abdullah el-Kasrî», *DİA*, İstanbul 1997, XV, 281-282.

- Özgüdenli, Osman Gazi, "İsfahan", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 497-502.
- Öztürk, Levent, *Asr-ı Saadetten Haçlı Seferlerine Kadar İslam Toplumunda Hristiyanlar*, İstanbul 1998.
- Râfiî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Muhammed (622/ 1226), *et-Tedvîn fî Ahbâri Kazvîn*, (Azîzullâh el-Utâridî), Beyrut 1987.
- Ruska, J., "Şîz", *İA*, Eskişehir, 1997, XI, 576.
- Sâid el-Endelüsî, *Tabâkâtü'l-Ümem*, (tah. Hayat Bûalevân), Beyrut, 1985.
- Sarıçam, İbrahim, *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara, 2001.
- Schimmel, Annemarie, *Dinler Tarihine Giriş*, Ankara 1955.
- Sykes, Percy, *A History of Persia*, London, 1958.
- Sourdel, D., "Bih'afîd b. Farwardîn", *EI2*, Leiden 1986, I, 1209.
- Şâmi, Muhammed b. Yusuf (942/1535), *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Raşâd*, (tah. Âdil Ahmed Abdilmevcûd – Ali Muhammed Muavviz), I-XII, Beyrut 1993.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan b. Ferkad (189/804), *el-Mebusut liş-Şeybânî*, (tah. Ebû'l-Vefâ el-Efgâni), Karachi, trz.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târihu'l-Rusul ve'l-Mülûk*, (tah. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, I-XI, Beyrut trz.
- Takî, Seyyid Muhammed Mustafavî, *İklîm-i Pâris*, Tahran 1375,
- Taraporewala, Irach J., *Zerdüşî Dini*, (ing. ter., Nice Damar), İstanbul 2002.
- Terzi, Mustafa Zeki, "Emevîlerde Kara Ordusu Teşkilatı", *OMÜİFD*, Samsun 1990, I, 41-88.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa Ebû İsa (279/892), *Sünenü't-Tirmizî*, (Ahmed Muhammed Şâkir ve arkadaşları), I-V, Beyrut trz.
- Turtûşî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Velid b. Muhammed (521/1126), *Sirâcu'l-Mülûk*, (ter. Said Aykut), İstanbul, 1995.
- Veki, el-Kâdi Muhammed b. Hâlef b. Hayyân (306/918), *Ahbâru'l-Kudât*, I-III, Beyrut, trz.
- Vloten, Gerlof Van, *Emevî Devrinde Arab Hâkimiyeti, Şîa ve Mesîh Akideleri Üzerine Araştırmalar*, (ter. Mehmed Said Hatiboğlu), Ankara 1986.
- Yahya b. Maîn, *Târih*, (tah. Ahmed Muhammed Nür Seyf), I-IV, Mekke 1979.

Ya'kûbî, Ahmed b. Ebi Ya'kub b. Ca'fer, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, (ta'lik, Halil Mansur), I-II, Beyrut 1999.

Yâkût el-Hamevî, Şihabüddin Ebû Abdillâh b. Abdillâh (626/1229), *Mu'cemu'l-Büldân*, I-VII, Beyrut 1995.

Yıldız, Hakkı Dursun "Arap", *DİA*, İstanbul 1991, III, 272-276.

Zarrînkûb, Abd al-Husain, "The Arab Conquest of Iran and Its Aftermath", *The Cambridge History of Iran*, (ed. R.N.Frye), I-VII, 1975.

Zettersteen, K.V., "Hâlid", *İA*, Eskişehir 1997, V/1, 141-142.

OTURUM BAŞKANI – Cahit Hocamıza da çok teşekkür ediyoruz bu çok özgün çalışmasından dolayı. Gerçekten özgün ve çok emek verilmiş bir çalışma yapmışlar. İnşallah bundan da hepimiz, kitap olarak yayımlandığında istifade edeceğiz.

Tabii, süreler sınırlı, yetmiyor, süremizi epeyce aşmış olduk.

Şimdi, Ahmet Önkâl Hocamızla Huriye Martı Hocamızı dinleyeceğiz. Tebliğleri müzakere edecekler.

Ahmet Önkâl Hocam, buyurun.

MÜZAKERE

Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Sayın Başkan, muhterem hâzırın,

Hepinize selam, saygı ve muhabbetlerimi sunarak sözlerime başlıyorum. Sempozyumumuzun II. oturumunda beraberce 4 güzel tebliğ dinledik. Tebliğ sahibi arkadaşlarımızın her biri alanının otoritesi olan ve ele aldıkları konularda özel çalışma ve araştırmaları bulunan arkadaşlarımız. Ben bu güzel ve özlü tebliğleri dolayısıyla kendilerine teşekkür ediyor, tebriklerimi sunuyorum.

Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal Bey, tebliğinde “Birlikte Yaşamamanın Sünnetteki Referansları” gibi son derece önemli bir konuyu ele aldı. Malum olduğu üzere inanç, düşünce, tavır ve eylemler açısından Müslümanlar için yönlendirici ve bağlayıcı olan referanslar, Kur’an ve Sünnet olup sîret bu referansların bize en güzel şekilde örnek uygulamalarını sunar ve bu temel referanslar ile bunlara tam uygun olarak icra edilen uygulamalar hangi alanla ilgili olursa olsun asla olumsuzlukla nitelendirilebilecek hiç bir unsur içermez. Asr-ı saadet diye adlandırdığımız Hz. Peygamber döneminden sonra farklı zaman dilimlerinde ve farklı coğrafyalarda –bugün de esefle müşahede ettiğimiz gibi- zaman zaman lokal bazı olumsuzluklar bazı Müslümanlar ya da Müslüman olduğunu iddia eden kimi kişi veya gruplar tarafından işlenebilmiş ve işlenebilmektedir. Esasen bu nevi olumsuzlukların geneliyle Müslümanlara hele hele İslam’a ve Peygamberine mal edilmesi, insafla ve ilmilikle bağdaşmayan bir husus olmasına rağmen bazı çevrelerin bu olayları malzeme olarak kullanarak Müslümanlara, İslam’a ve Peygamber Efendimize saldırı kampanyaları düzenledikleri malumdur.

Böyle bir durumda planlı ve kasıtlı bir söylem ve eylem içerisinde bulunanlara karşı İslam’ın referanslarını güzelce belirleyip sunmanın çok da anlam ve faydası olmayabilir. Zira bu çevrelerin tavır ve faaliyetlerini temelde İslam düşmanlığı şekillendirmektedir.

Ancak bunların dışında özellikle iki grup açısında İslamî referansların sıhhatli bir şekilde belirlenip sunulması son derece önem arz etmektedir.

Birinci grup, İslamofobia'nın etki alanına dâhil edilmeye çalışılan gayrimüslim toplum ve topluluklardır. Bunlara yönelik, İslam ve Peygamberi hakkında yapılan menfi propagandaların asılsız ve yanlış, İslam adına hareket eden bazı kişi ya da grupların yıkıcı faaliyetlerinin ise temelsiz ve yanlış olduğunu ortaya koyacak ciddi çalışmaların yapılması Müslüman âlim ve aydınlarına düşen önemli bir görevdir. İslam'ın özünü sunan, Hz. Peygamber ve İslam medeniyetinden güzel örneklerle bezenmiş bu çalışmaların İngilizce, Almanca, Fransızca, Rusça gibi çeşitli dünya dillerine de çevrilerek yayınlanması, Diyanet İşleri Başkanlığımızın misyonu arasında dikkate alınmalıdır.

İslamî referansların sıhhatli bir şekilde belirlenmesi açısından önem arzeden ikinci grup ise bizzat Müslümanlardır. Özellikle İslam hakkında aldıkları eksik, yanlış, sığ ve çarpık eğitimin neticesi olarak hissî ve fevrî hareketlerle güya İslam adına faaliyet gösteren kimi kişi ya da gruplar İslam'a ve Müslümanlara fayda sağlamaktan çok zarar vermektedirler. İslam'ın yanlış tanınmasından kaynaklanan ve İslam'ın yanlış tanınmasına yol açan bu marazî durumun tashih ve tamiri de ancak İslam'ın referanslarının yeterli ve sıhhatli bir şekilde bilinip öğrenilmesi ile mümkün olacaktır.

Bu bağlamda tebliğ sahibi 4 arkadaşımızın da ifade ettiği gibi İslam, sulh ve salah, huzur ve barış dinidir. İslam açısından sulh asıl, harp ârızidir. İ. Hakkı Ünal Bey, zannedersen bu gerçeği ifade etmek niyetiyle, "Hz. Peygamber, sulh peygamberidir; harp peygamberi değildir." şeklinde bir cümle sarfetti. Bu noktada bir hususu tavzih etmeye ihtiyaç var: Hz. Peygamber ötekilerle ilişkilerinde elbette sulhu öncelmiştir; müşrik, Yahudi, Hristiyan, Mecûsî gibi muhatapları hangi inanca mensup olursa olsun onlarla iyi ilişkiler kurmak için elinden gelen çabayı sarfetmiştir. Ama bütün bunlara rağmen yeri gelince harp kaçınılmaz da olmuştur. Bilindiği üzere gayrimüslim zümrelerin düşmanca faaliyetleri ve saldırıları sebebiyle Hz. Peygamber'in hayatında bir takım harpler ve çatışmalar da yaşanmıştır. Bu çerçevede Hz. Peygamber, "انا نبي الرحمة و انا نبي الملحمة = Ben rahmet Peygamberiyim; ben harp Peygamberiyim." diyerek yeri gelince kendisinin bir "harp Peygamberi" de olduğunu ifade etmiştir.

İsmail Hakkı Bey, tebliğinde birlikte yaşamayı gayrimüslimlere hasretmiş ya da tebliğin süresi ve vüs'ati sınırlı olduğundan konuyu bu boyutu ile ele almıştır. Ancak "ben ve öteki" anlayışının ortaya çıkmasında inançlar ve dinler kadar mezhep, meşrep, etnicite ve bölgesel özellikler gibi unsurlar da etkilidir. Bu sebeple aslında birlikte yaşamayı aile çatısından başlatmak, komşular, akrabalar, köy, kasaba, şehir, bölgeler ve ülkeler bağlamında ele almak gerekir ki diğer oturumlarda bu konularla alâkalı birkaç tebliğin mevcudiyeti, konunun boyutlarını belirleme açısından son derece isabetli olmuştur.

Bu arada İsmail Hakkı Bey, “mürtedin hükmü” gibi tartışmalı bir konuya girmekte ve önce Müslüman iken sonradan din değiştiren bir kimsenin sırf inancının farklılığı sebebiyle öldürülemeyeceğini beyan etmektedir. Şahsen ben de aynı görüşe katılıyorum. Ancak Sayın Ünal’ın tebliğinde yer alan “... İlk hadis mecmualarında İslam’dan dönönlere verilecek veya verilen ölüm cezalarıyla ilgili nakiller eğer doğruysa ... bunları Kur’an ve Sünnet’e aykırı hüküm ve uygulamalar saymak ya da daha sonra ortaya çıkan siyasi, sosyal ve dinî gelişmeler doğrultusunda çeşitli amaçlarla üretilmiş haberler olarak değerlendirmek gerekir.” cümlesinin tahlil ve tavihe muhtaç olduğunu düşünüyorum. Mürtedin öldürölmesi hükmünü yok saymayan, ancak bu kararın dinî olmaktan çok siyasi olduğunu söyleyerek İslam’daki düşünce ve inanç özgürlüğü ilkesi ile çelişmediğini savunanların izahını Sayın Ünal tutarlı bulmamakta ve İslam’a karşı düşmanca faaliyetler içinde bulunan ve harbe girişenlerin katlinin irtidat ile hiçbir ilgisinin olmadığını belirtmektedir. Ancak özellikle İslam’ın ilk dönemlerinde İslam düşmanlarıyla sıcak harplerin kaçınılmaz olarak yaşandığı şartlarda irtidat ile isyan ve muharip olarak karşı safta yer alma unsurlarının içiçe olduğu ve âdeta özdeşleştiği gözden irak tutulmamalıdır. Bu bağlamda Hz. Peygamber’in vefatından sonra ortaya çıkan ve Hz. Ebübekir’i bir yıl boyunca ciddi bir tehlike olarak meşgul eden ridde olayları dikkat çekici bir örnek olarak göz önünde bulundurulmalıdır. Bütün bu olaylara bağlı olarak ortaya çıkan ve genellikle arzeden bir algı çerçevesinde mürtedin aynı zamanda âsi/harbi sayıldığı anlaşılmaktadır. Binaenaleyh bu hususla ilgili olarak temel kaynaklarımızda ve ilk hadis mecmualarında yer alan rivayetleri, kesin ve keskin bir üslup ve yaklaşımla ya Kur’an ve Sünnet’e aykırı ya da uydurma görmek yerine ‘algı farklılığı’ ile izah etmek mümkün ve daha uygun olsa gerektir. Nitekim Hanefi mezhebinde meşhur olan “Mürted kadın öldürölmez.” fetvası da kanaatimizce bu algının bir tezahürüdür.

İsmail Hakkı Bey’in tebliğiyle alâkalı olarak iki noktaya daha kısaca temas etmek istiyorum. İlahiyat alanıyla meşgul olan ve hatta birkaç siyer kitabı okuyan herkesçe malum olduğu için muhtemelen İsmail Hakkı Bey, Medine’deki Kaynukâ Yahudilerinin cezalandırılmasına sebep olan olaylar zincirinde Kaynukâ çarşısında bir kuyumcu dükkânına giren Müslüman hanımı Yahudilerin tacizi üzerine büyüyen hadiselere temas etmemiştir. Ancak sempozyum kitabının yayınlanmasından sonra tebliğ herkes tarafından okunabileceği için Kaynukâ Gazvesi’nin temel sebepleri arasında bir cümleyle de olsa bu olaya yer verilmesi faydalı olacaktır.

Oturumumuzda 2. tebliği sunan Sayın Prof. Dr. Levent Öztürk, “Medine İslam Toplumunda Müslümanlar ve Hristiyanlar” başlıklı 22 sayfalık tebliğinde ana konudan önce “Hristiyanlığın Doğuşu ve Arap Yarımadası’nda Yayılışı”, “İslamiyet’in Doğuşu ve Kur’an’da Hristiyanlık” ve “Mekke Döneminde Müslümanlar ve Hristiyanlar” başlıklarına yer vermektedir. Ana konu ile kıyaslanınca uzun sayılabilecek bir girizgâhtan

sonra Hz. Peygamber'in Medine döneminde Hristiyanlarla ilişkileri ağırlıklı olarak siyasi boyutuyla gazve ve seriyyeler bağlamında ele alınmaktadır.

İslamî tebliğin Mekke döneminde nâzil olan Rûm Suresi'nin ilk âyetleri ışığında Bizans-Sasanî ilişkilerini ele alan Sayın Öztürk, siyer kaynaklarında tarihlendirmelerde bazı çelişkiler olduğunu beyanla anlam bütünlüğünü daha berrak hâle getireceği ve tarihî hadiselerle işareti açısından çıkan sorunları ortadan kaldıracığı inancıyla bu Sure'nin 2, 3 ve 4. ayetlerine klasik tefsir ve meallerdeki anlamlardan farklı bir meal getirmekte ve 3. ayetteki "في ادني الارض" = "yakın bir yerde" şeklindeki mekân zarfının, "Rumların yenildiği yer" olarak değil de "galip geldiği yer" olarak anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir. Oysa ki ayetin gramatikal yapısı böyle bir yoruma müsait değildir. Bu sebeple hem Rûm suresinin nüzul dönemi ve süreci ile ilgili rivayetleri hem de tarih kaynaklarındaki söz konusu olaylarla ilgili tarihlendirmeleri gözden geçirmek daha isabetli olacaktır. Bu meyanda Sayın Öztürk'ün tespit ettiği üzere Bizans ile Sasanîler arasındaki çatışmaların yaşandığı Şam bölgesi ve çevresindeki Sasanî hâkimiyetinin 613'ten başlayıp 619'a kadar devam ettiği, Bizans'ın ancak Nisan 622'de karşı hücumla geçip Ermeniyeye geri aldığı ve 627 sonu-628 Ocak ayında Ninova Savaşı ile kesin zafer kazandığı dikkate alınırsa ayetin yorumuna tarihî seyri de dâhil ederek "Elif, lâm, mîm. Rumlar, yakın bir yerde yenilgiye uğradılar. (619 yılına kadar devam eden bu) yenilgilerinden sonra en çok 10 yıl içinde (في بضع سنين) galip geleceklerdir." şeklinde bir meal verilebilir ki bu durumda 619 ve 628 tarihlerine itibar edilirse ayette önceden belirtilen "en çok 10 yıllık süre" içinde Bizans'ın galibiyeti tahakkuk etmiş olacaktır. Bu süre zarfında Hz. Peygamber'in Mekke ve Medine döneminde özellikle Mekke müşriklerle ilişkileri bağlamında vuku bulan olayların tarihlendirilmesini de değerlendirmek gerekecektir.

Levent Bey, Habeşistan'a hicret eden bir grup sahabî ile birlikte Habeşli 40 kişinin Bedir Gazvesi'nden sonra Medine'ye geldiği ve hatta bunların Hz. Peygamber'in safında Uhud Gazvesi'ne katıldıkları şeklinde dikkat çekici bir bilgi veriyor. Ancak bu bilginin ilk siyer ve meğazi kaynaklarında yer almayan, dolayısıyla te'kidî pek de mümkün olmayan bir rivayet olduğu anlaşılmaktadır.

Levent Bey'in de belirttiği gibi 9/630 yılında nâzil olan cizye ayeti (et-Tevbe, 9/29) çerçevesinde Hz. Peygamber, Eyle, Cerbâ, Ezruh ve Dûmetü'l-Cendel bölgelerindeki Hristiyanlarla cizye antlaşmaları imzalamıştı. Bu ilk cizye antlaşmalarının detayları hakkında kaynaklarımızda çok fazla bilgi mevcut değildir. Ancak özellikle bu hususla ilgili olarak yapılacak araştırmalarla elde edilebilecek ipuçlarının dahi Hristiyanlarla birlikte yaşama konusunda son derece önemli bilgiler ortaya koyacağına inanıyorum.

İslam toplumunda Yahudiler alanındaki çalışmalarıyla maruf Doç. Dr. Nuh Arslantaş, "Cemaatten Ümmete: Medine'de Yahudilerle Birarada Yaşama Tecrübesi (Nebevî

Uygulama)” başlıklı tebliğinde gerçekten öz ve faydalı bilgiler vermektedir. Tespit ve değerlendirmelerine –sadece bir husus hariç- tamamen katılıyorum. Sayın Arslantaş, Mekke döneminde Yahudilerden bahsederken, “... Şehirde ticaret yapan Yusuf isimli bir Yahudinin Hz. Muhammed’in doğduğunu o gece Mekkelilere haber verdiği belirtilir.” diyerek klasik siyer kaynaklarında yer alan bir rivayete atıfta bulunmaktadır. Güya bu Yahudi o gece semada doğan bir yıldızı farkederek bu yıldızın son Peygamber Ahmed’in yıldızı olduğunu anlamış ve Mekkelilere o gün doğan bir çocuk olup olmadığını sormuş ve hatta ertesi günü çocuğun yanına gelip onun bedenini incelemiş ve kendisinde beklenen Peygamber olduğu kanaati pekişerek baygınlık geçirmiş... Buna benzer pek çok rivayet, siyer, şemail, delâil, mûcizât türü eserlerde mebzûlen yer almaktadır. Halkın bu nevi rivayetlere rağbetini bilen ravilerimiz Hz. Muhammed’in peygamberliğini doğumundan itibaren hatta doğumundan öncesinden başlayarak Yahudi hahamları ve Hristiyan rahiplerine ve hatta Arap kâhinlerine ispat ettirerek Resûl-i Ekrem’in şanını yüceltme gayreti içine girmişler, siyer müellifleri de bu rivayetlere eserlerinde yer vermişlerdir. Mesela İbn Hişâm, “Arap Kâhinlerinin, Yahudi Âlimlerinin ve Hristiyan Rahiplerinin Hz. Muhammed’in Peygamber Olarak Gönderileceğini Bilmeleri ve Haber Vermeleri” şeklinde bir başlık açar ve bu kabilden bir seri rivayet ve olayı uzun uzadıya nakleder (es-Siretü’n-Nebeviyye, thk. Mustafa es-Sekkâ vdğr., Mısır 1955, I-II, 204-222). Oysa bu rivayetler, sahih hadis ve rivayetlere dayanmadığı gibi Kur’an ve Sünnet’e de muvafık değildir. Hz. Peygamber, “Kim bir kâhine başvurursa kâfir olur.” (Ebû Dâvûd, “Tıb”, 21; Tirmizi, “Tahâret”, 102) buyurmuşken, onun risaletini kâhinlere tasdik ettirme gayreti, Resûl-i Ekrem’in şanını yüceltme adına bile olsa kabul edilebilecek bir husus değildir. Zaten Hz. Peygamber’in ve Müslümanların böyle bir yüceltmeye ihtiyacı da yoktur. Bu sebeple Nuh Bey, muhtemelen ihtiyatlı davranma adına cümlesinin sonunda “... belirtilir.” ifadesini kullanmışsa da bilimsel bir tebliğde bu rivayete yer verdiğine göre metin veya dipnotta rivayetin tenkidini de yaparak yanlış bir anlamaya fırsat vermemelidir.

Sayın Arslantaş, Yahudilerin siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel hâkimiyetlerini kırmak için Hz. Peygamber’in aldığı tedbirlerden bahsederken Sûku Benî Kaynukâ’ya karşı Medine Pazarı’nı kurmasına temas etmektedir. Bu süreçte cereyan eden olaylar son derece önemlidir ve Yahudilerin Hz. Peygamber’e muhâlefet sebeplerini tam da burada aramak gerekir. Peygamber Efendimiz, Sûku Benî Kaynukâ’ya yakın bir yerde bir çadır kurulmasını emrederek burayı Müslümanların pazarı olarak ilan ettiği zaman Yahudiler Medine’deki iktisadi hegemonyalarının kırılacağını farketmişler ve bu durumu hazmedemeyerek aynı gece karanlıktan istifade ile pazara saldırarak kurulan çadırı yıkıp yakmışlardı. Ama Hz. Peygamber, kararlılıkla ertesi sabah şehrin daha merkezi bir yerine bir çadır kurulmasını emrederek pazar yerini oluşturmuştu. Çünkü o, iyi bir tacir olarak siyasi bağımsızlığın ancak ekonomik bağımsızlıkla mümkün olacağını gayet iyi biliyordu.

Yrd. Doç. Dr. Cahit Kara arkadaşımız, “İlk Dönem İslam Topluluklarında Mecûsîlerle Birlikte Yaşama Örnekleri” başlıklı tebliğinde doktora tezinden bir özet sunmaktadır. Hz. Peygamber döneminden başlayarak Emevîler’in sonuna kadar İslam coğrafyasında Mecûsîler ile ilişkiler ve Mecûsîlerin hukuki, idari, iktisadi ve sosyal hayattaki yerleri gibi geniş konular ile ilgili bilgiler anahatlarıyla verilmektedir. Birlikte yaşama bağlamında söz konusu başlıklar Mecûsîlere tanınan hakları ortaya koyma açısından önemli olmakla birlikte bu başlıklarla ilgili yeterli bilgilerin sunulması şüphesiz bir tebliğin boyutlarını ziyadesiyle aşacaktır.

Bu açıdan tebliğde genel bir çerçeve çizmek yerine, Sayın Cahit Kara’nın da belirttiği gibi fethedilen bölge halkı ile yapılan antlaşmalar son derece önemli olduğundan, tebliğde anahatları verilen cizye antlaşmaları başlı başına inceleme konusu yapılabilirdi.

Esasen hem birlikte yaşama hukuku açısından hem de İslam’ın yeni bir medeniyet inşasının temel uygulamaları bakımından sadece Mecûsîlerle değil, aynı zamanda Yahudiler ve Hristiyanlarla da yapılan cizye antlaşmaları ciddi bir araştırmaya konu yapılmalıdır. Bu hususta siyer ve meğazi başta olmak üzere genel tarih kaynaklarında, fütuh kitaplarında, şehir tarihlerinde, emvâl ve harâc kitaplarında, siyaset-bilim ile ilgili eserlerde, hatta edebiyat türü eski kaynaklarda son derece kıymetli belge ve bilgiler mevcuttur.

Bu tür yeni araştırmalarla İslam ve medeniyetinin temellerini müslim – gayrimüslim bütün bir beşeriyete yeniden sunmak gibi bir görevimizin olduğunu belirterek sözlerime son verirken tebliğ sahibi arkadaşlarımızı tekrar tebrik ediyor, hepinize saygı ve muhabbetler sunuyorum.

OTURUM BAŞKANI – Prof. Dr. Ahmet Önkal Hocama çok teşekkür ediyorum.

Şimdi de Doç. Dr. Huriye Martı Hocamızı dinleyeceğiz.

Hocam buyurun.

MÜZAKERE

Doç. Dr. Huriye MARTI

**DİB Başkanlık Müşaviri/Nacmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Öğretim Üyesi**

Saygıdeğer Başkanım,

Zât-ı âlîniniz şahsında kıymetli tebliğci ve dinleyicilerimizi hürmetle selamlıyorum.

Sempozyumun bu oturumunda, Asr-ı Saadet özelinde diğer din mensuplarıyla birlikte yaşamanın ahlakına dair tebliğler dinledik. “Allah sizinle din uğruna savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlara iyilik yapmanızı ve onlara adil davranmanızı yasaklamaz.”¹ ayet-i kerimesinin hayata nasıl aktarıldığına şahit olduk. Özenli ve değerli çalışmalarından dolayı tebliğ sahiplerine teşekkürlerimi arz ediyorum.

Elbette Hz. Peygamber döneminde aynı toprağı, suyu, havayı paylaşan ancak farklı inançlara sahip olan insanlar arasında hürmet ve hürriyete dayalı bir toplum örüntüsü oluşturulması son derece mühimdir. Ancak kanaatimizce Resûl-i Ekrem, hukuka ve ahlaka riayet ederek birlikte yaşama bilincini öncelikle iman eden yüreklere aşılamıştır. Dolayısıyla “İlk Dönem İslam Topluluklarında Birlikte Yaşama Tecrübesi” anlatılırken, söze, Müslümanlar arasında inşa edilen birlikte yaşama bilincinden başlanmalıdır. Kanaatimizce oturumun en ciddi eksiğı bu noktanın atlanmış olmasıdır. Kendi yaşamını diri tutmak adına diğerinin yaşamını tehdit etmeyen, her türlü farklılığa rağmen birlikte huzur ve güven içinde yaşamayı başarabilen bir toplum, ancak ve öncelikle Müslüman’ın bir diğer Müslüman’ı tanınması, anlaması ve kabullenmesi ile mümkündür. Bir Müslüman önce kâinattaki denge ve ahenkle bir arada yaşamayı, sonra zâtına hoşça bakmayı, daha sonra da kendisi için istediğini din kardeşi için de istemeyi başaramadıysa; ailesiyle, komşularıyla, akrabalarıyla erdemli bir ilişki tarzı geliştiremediyse, diğer din, kültür, inanç mensuplarıyla birlikte yaşama ahlakını nasıl geliştirebilir ki?

1 Mümtehine, 60/8.

Farklılıklarımızın kendimizi, birbirimizi ve Yaratıcımızı daha iyi anlamak için sunulmuş birer imkân olduğunu bize öğreten Hz. Peygamber'dir. O, "Mümin müminin aynasıdır."² buyururken böyle bir imkâna işaret eder. Müminler topluluğuna öncelikle din kardeşiyle birlikte yaşamamanın edep ve erkânını öğreten de bizzat Hz. Peygamber'dir. Bu edep ancak farklılıklar konusunda sağlıklı bir bakış açısı kazanmakla yerleşebilecektir. Sağlıklı bir bakış derken, toplumdaki farklılıkların kaynağını, amacını, derecesini ve sonucunu doğru olarak okuyabilen, ferasetli, hikmetli bir bakışı kastetmekteyim.

"Birlikte yaşama ahlakı" ile farklılıkların bölücü değil bütünleyici, ezici değil zenginleştirici birer unsur olarak değerlendirildiği; çatışma ve ötekileştirmenin değil teâruf ve müsamahanın merkeze esas alındığı bir toplum modelinden bahsediliyorsa, böyle bir modelin uygulanması konusunda Müslümanların da sıkıntılar yaşaması kaçınılmazdır. Zira Müslümanlar arasında da ırk, renk, kültür, cinsiyet ve statü farkları vardır ve İslam toplumu ümmet olmaya giden yolda önce bu farklılıkları sorun olmaktan çıkarmak durumundadır. Müslüman, din kardeşini kendisiyle eşdüzey görmeyi, ona her türlü ideolojinin merceğinden arınmış duru ve samimi bir nazarla bakmayı, hakka ve hakkaniyete gönülden bağlanmayı, merhameti ve muhabbeti hücrelerine sindirmeyi başardığında, tebliğlerde dinlediğimiz diğer din mensuplarıyla ortak yaşam kalitesini de rahatlıkla yakalayabilecektir.

Bu söylediklerimizin vahyin ilk muhatapları açısından da geçerli olduğunu birkaç kısa örnekle açıklayalım. Öncelikle "Ey insanlar! Şüphe yok ki, biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi milletlere ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır."³ ayetinin cinsiyet gibi temel bir farklılıkla başladığına dikkatinizi çekmek istiyorum. İnsan için belki de "ilk öteki", yani aynasında kendini gördüğü ilk muhatap, diğer cinstir. "Öteki" ile olumsuz bir anlamı kastetmiyor, aksine insanın kendini keşfetmesine imkân tanıyan ve kendi varlığı dışında kalan diğerlerini kastediyoruz. Allah Resülü'nün "Dikkat edin! Sizin, hanımlarınız üzerinde hakkınız olduğu gibi, hanımlarınızın da sizin üzerinizde hakkı vardır."⁴ uyarısını merkeze alarak diyebiliriz ki, kadının insan olmakla doğuştan taşıdığı saygınlığı korumaya dair ne kadar nebevi ilke var ise, tamamı bir arada yaşama ahlakı altında zikredilebilir.

Bir diğer örnek ise, statü ve özgürlük farkına dairdir. Efendimiz, esaret ve hürriyet gibi keskin bir farkın, ilk Müslüman toplumunun birlikte yaşama tecrübesini zedelemesine izin vermemiştir. O (s.a.s.), "Köleleriniz sizin kardeşlerinizdir! Allah onları sizin emrinize vermiştir. Her kimin kardeşi emri altında bulunursa, ona yediğinden

2 Buhâri, *el-Edebü'l-müfred*, h.no: 240.

3 Hucurât, 49/13.

4 Tirmizi, Radâ, 11.

yedirsin, giydiğinden giydirsin. Onlara güçlerini aşan işler yüklemeyin. Eğer ağır işler yüklerseniz yardım edin.”⁵ buyurarak, Müslüman’a, köleye bakışını ‘mal’ seviyesinden ‘kardeş’ seviyesine yükseltmesini tavsiye etmiştir. Bu tavsiye, birlikte yaşama becerileri arasında ön sırada zikredilen “ötekini, dışlanması ve uzak durulması gereken bir ‘nesne’ olmaktan çıkarıp tanımaya ve anlamaya layık bir ‘özne’ konumuna yükseltme” prensibiyle birebir örtüşmektedir.

Asr-ı Saadetten öğrendiğimize göre, ırk ve renk farkına dair algı bozuklukları da önce Müslümanlar arasında tedavi edilmesi gereken hastalıklardır. Habeşli siyah bir köle olan Bilâl-i Habeşî ve Ebû Zer arasında geçen bir tartışmada Ebû Zerr’in Bilâl’i siyahî olan annesinden dolayı ayıplaması üzerine Allah Resûlü’nün onu “Ebû Zer! Onu annesinden dolayı mı ayıpladın? Demek ki sen, kendisinde hâlâ Cahiliye izleri bulunan bir kimsesin!” şeklinde ikaz etmesi⁶ birlikte yaşama eğitiminin ilk derslerinden biri değil midir?

Kısacası, dış halkadaki öteki ile “varlığa saygı” temelinde bir ilişki geliştirmek, iç halkadaki öteki ile böyle bir ilişki geliştirmeye yakından alakalıdır demek istiyoruz. “Müslüman, elinden ve dilinden diğer Müslümanların zarar görmediği kişidir.”⁷ hadisi bu bağlamda bir kez daha değerlendirilmelidir. Hatırlanmalıdır ki, Hz. Peygamber, hicretin ardından Yahudiler ile Müslümanlar arasında Medine Vesikasını yürürlüğe koymadan önce, Ensar ve Muhacir arasında kardeşleştirme yapmıştır. Bünyelerinde ciddi farklılıklar barındıran ve kimi zaman sürtüşükleri, birbirlerini anlamada zorlandıkları⁸ bilinen bu iki grubun “Ey Allah’ın kulları! Kardeş olun!”⁹ diye seslenen bir Peygamber’in davetine topluca icabet edişleri bugün yeniden itinayla mercek altına alınmayı hak etmektedir.

Muhterem misafirler,

İlk insandan bu yana süregelen hak ile batıl mücadelesi renkten renge girerken, bugün kültürler, ırklar, milletler, dinler, mezhepler hiç umulmadık biçimde karşılaşmakta, tanışmakta ve iletişim kurmak zorunda kalmaktadır. Bilişim, iletişim, ulaşım teknolojileri mesafe mefhumunu derinden sarsarak uzakları yakın ederken, hâlâ maalesef birçok Müslüman yanı başında yaşayan canlılara uzaktır, yabancıdır ve hatta düşmandır. İslam coğrafyası derinden acı çekmekte, gözyaşı dökmemektedir. Oysa İslam toplumları huzur istemekte, güven istemektedir. Farklılıkların dengeyi bozmayacağına, huzuru kaçırma-

5 Buhâri, İman, 22.

6 Müslim, Eymân, 38.

7 Buhâri, İman, 4.

8 Mesela bkz. Müslim, Birr ve sıla, 62.

9 Buhâri, Edeb, 57.

yacağına, güveni tehdit etmeyeceğine inanmak istemektedir. Bir olmak, birlik olmak, birlikte özgür olmak istemektedir. Dolayısıyla farklı algılara, ideallere, beklentilere, bilinçlere, yeteneklere, fikirlere, inançlara, alışkanlıklara saygı duymanın gereğini konuşurken, bu konuda Asr-ı Saadetten örnekler devşirirken, Müslümanların önce kendi dindaşları ile birlikte yaşama ahlakı edinmelerine vurgu yapılmasının gereğini bir kez daha dile getiriyor, hepinize saygılar sunuyorum.

OTURUM BAŞKANI – Doç. Dr. Huriye Martı Hocamıza da çok teşekkür ediyoruz, bu güzel katkılarından dolayı. Gerçekten oturumun sonunda bu oturumumuza çok önemli bir katkı oldu.

Önemli bir oturumdu, bu oturumun konuları. Belki tek eksiği Mustafa Fayda gibi bir İslam tarihçisi Hocamızın gelememesi sebebiyle benim oturuma iştirak etmem oldu. Ama hocalarımızın çok özgün tezlerini dinledik.

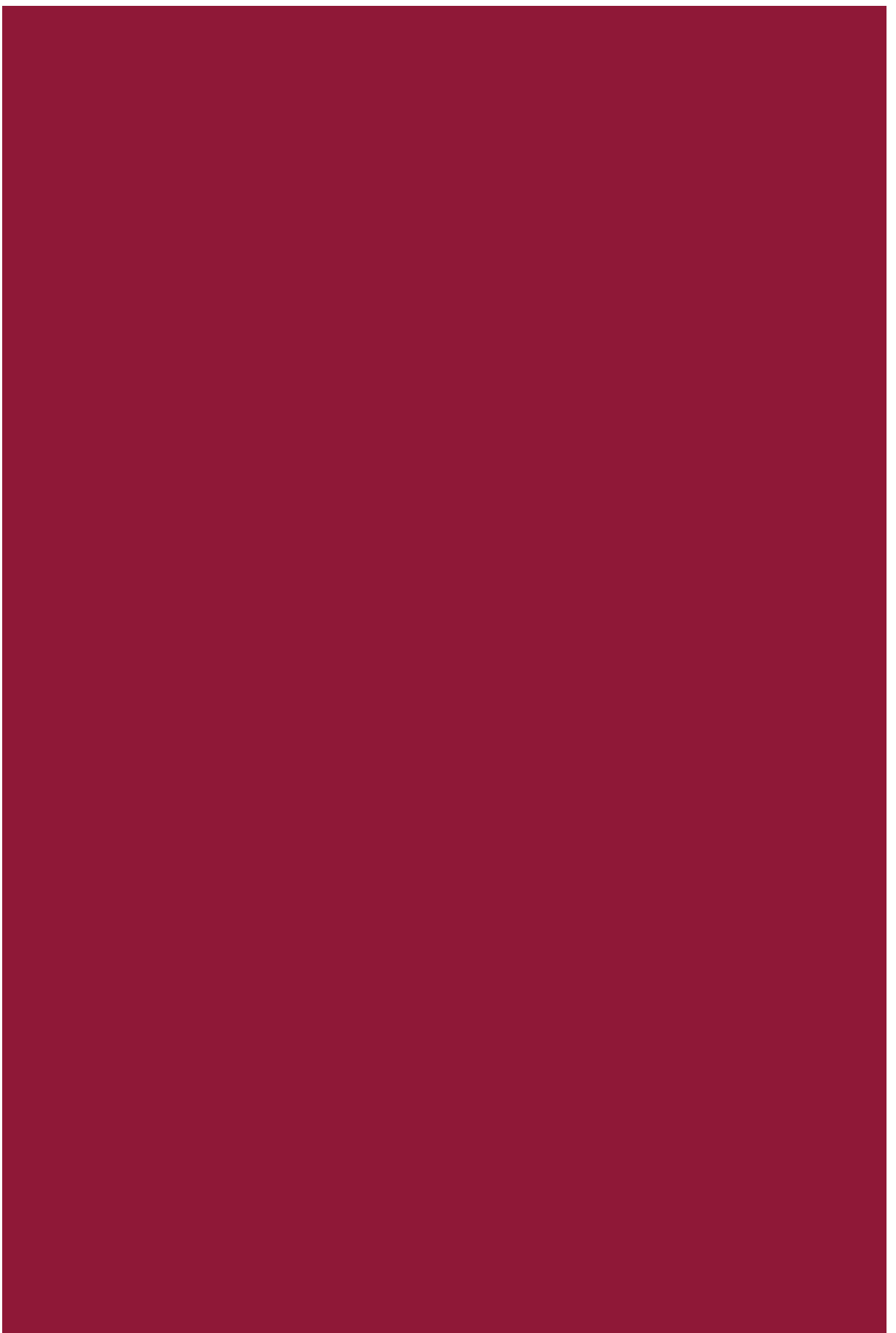
İsmail Hakkı Hocam bir cümle ilave etmek istiyor, ondan sonra tamamlıyoruz inşallah.

Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal – Ben Ahmet Önkal Hocamıza da, Huriye Hanıma da teşekkür ediyorum; yalnız, bir kavram kargaşası olduğu kanaatindeyim. Birlikte yaşama dediğimiz zaman, bu eski bir kavram değil, yeni bir kavram; birlikte yaşama tecrübesi veya beraber yaşama, bu tamamen etnik ve dini bakımdan farklı olanlarla bir arada yaşamayı ifade eden bir kavram. Ben ilk defa böyle bir şeyi burada duydum, hatta sempozyum programında görünce de “Aileyle birlikte yaşama, komşularla birlikte yaşama” diye, şaşırdım doğrusu. Çünkü bunu ifade etmek için bu kavram kullanılmamalıydı. Hatta biz, Nesimi Hocamız’la, Mehmet Özdemir Bey’le yazdığımız makalelerimizden oluşan bir kitapta da öyle bir başlık koyduk: “İslam Kültüründe Hoşgörü, Bir Arada Yaşamamızın Esasları, Örnekleri” diye. Biz orada hiç ne aileden bahsettik ne toplumdandan bahsettik, tamamen Kur’an’dan ve sünnetten hareketle gayrimüslimlere veya başka unsurlara, din mensuplarına nasıl muamele edileceğinden bahsetti. Sonra, Endülüs örneğini Mehmet Özdemir Bey yazdı, Osmanlı örneğini Nesimi Hoca yazdı. Bunlar tamamen farklı şeyler, ben bu şekilde bir kargaşaya girilmemesi kanaatindeyim, onu başka şeylerle ifade edelim. “Müslüman Toplumun Dayanışması, Beraberliği, Birliği” diyelim. “Birlikte Yaşama” denince ilk akla gelen budur, ona başka bir şey koyarsak tamamen kavramlar birbiri içine girer, bunu ifade etmek istiyorum.

Teşekkür ediyorum.

OTURUM BAŞKANI – Bu oturumumuzu burada kapatıyoruz.

Çok teşekkür ediyorum, hepinize hayırlı akşamlar diliyorum.



2015
kutludoğum

3 İSLAM TARİHİNDE BİRLİKTE YAŞAMA TECRÜBESİ

OTURUM BAŞKANI
Prof. Dr. Ahmet AĞIRAKÇA
Mardin Artuklu Üniversitesi Rektörü

18.04.2015
CUMARTESİ

OTURUM BAŞKANI – Prof. Dr. Ahmet AĞIRAKÇA – Bismillahirrahmanirrahim.

Değerli ilim adamları, hocalarımız, beyler, bayanlar; hepinizin sabahı hayırlı olsun.

Hazret-i Peygamber (s.a.s.)'in mübarek doğumunun bu haftasının bütün Türkiye'de ve İslam dünyasında hayırlı kutlamalara vesile olmasını temenni ediyoruz.

Rebiülevvelin 20 Nisana tekabül ettiği gün Peygamberimizin doğum günüdür, ama daha sonraları miladi takvimin kabulüyle birlikte 20 Nisan tarihi fiksleildi ve Diyanet İşleri Başkanlığımız, 12 Rebiülevveli değil de daha çok 20 Nisanı uygun gördü. Biraz da mevsimin uygun olması ve tek mevsimde yapılması açısından böyle bir kabul uygun gördü. Ama ben şahsen siyerle uğraşan birisi olarak Rebiülevvelin 12'sinde bunun ihya edilmesinin daha uygun olacağı kanaatini taşıyorum ve bunu zaman zaman dile getiriyorum. Ama böyle bir uygulama bir örf oldu, örf de bir dayanaktır, hükümdür. İslam hukukunun kaynağı olarak da örfü kabul ediyoruz, böyle olması güzel.

Resûlüllah (s.a.s.)'in dönemi ve sonraki dönemlerde birlikte yaşama hukuku, birlikte yaşama ahlakını ikiye ayırmamız gerektiğine inanıyorum. Birincisi bu, Müslümanların birlikte yaşaması olarak değerlendirilir. Diğeri de bütün insanlarla birlikte yaşama anlayışının geliştirilmesi, İslam her ikisi için de ayrı bir hukuk getirmiştir. Müslümanlar, hangi ırka mensup olursa olsunlar bir ümmet dinî olarak İslam dininin mensuplarının “inne mel müminune ihvetun” fehvasınca kardeşçe, birbirini severek, birbirini destekleyerek, birbirlerine her zaman yardımcı olarak, birbirlerini koruyarak, birbirlerinin hukukuna riayet ederek yaşamak durumundadırlar.

Ümmet anlayışıyla Müslümanlar bir arada yaşarlar ama ümmet sadece Müslümanlardan ibaret değildir. Ümmet olarak denildiği zaman bunun içerisine hadisi şerifin hükmü gereğince İslam diyarında yaşayan herkes girer. Bu, genellikle Yahudiler, Hristiyanlar ve kısmen de Mecûsilerden oluşur. Bunların tümü, hatta hangi dine mensup olursa olsun İslam diyarında yaşayan gruplar, kitleler ümmeti oluştururlar, ümmet bütün bunlardan oluşur. Ama Müslümanların bir arada yaşamalarının hukuku ayrı teşekkül

eder. Müslüman olmayan, ümmetin diğer inanç grupları ve fertlerinin hukuku da tamamen ayrıdır.

Zimmî hukuku diye ifade edildiği zaman, bu bilhassa Batı’da gayrimüslimler tarafından biraz yanlış anlaşılmalara sebep olmuştur. Bundan birkaç yıl önce yine Mardin’de Artuklu Üniversitesinin yapmış olduğu bir sempozyumda Mardinli bir Ermeni vatandaşımız bana: “Neden bize zimmî diyorsunuz? Biz bundan rahatsız oluyoruz.” dedi. Ben de dedim ki: Zimmî demek Hazret-i Peygamber’in bize emanetleri demektir, bizim zimmetimize teslim edilmişsinizdir, Resûlullah sizi bize emanet etmiştir. Ve şöyle buyurmuş: “Bakın, bunlar benim ümmetimin yanında yaşayacak, Müslüman olmasalar bile ümmetin bir parçası olarak bunların hukukunu koruyunuz.” Bir kimsenin zimmetine bir mal verdiğimiz zaman o malı gözü gibi korur ve onu bir emanet olarak kabul eder. Bürokraside teknik bir terimdir, bir şeyi bir kimsenin zimmetine teslim etmek. Bu şekilde, Müslüman olmayan, ümmetin diğer fertleri Müslümanların emaneti içindedir ve onlar Hazret-i Peygamber’in bize emanetidir diye izah ettiğimde o arkadaşımız çok çok sevindi ve birkaç gün sonra bana çok kıymetli bir tesbih getirip hediye etti.

Bunun örneği özellikle Mardin’de çok bariz bir şekilde ortaya çıkmıştır. Müslümanlar ve Mesihiler bir arada hep yaşadık ve hâlâ da yaşıyoruz, yan yana da oturuyoruz. Eskiden dükkânlarımız bitişikti, evlerimiz yan yanaydı, komşu hukukumuz vardı ve herkes kendi komşusunun hukukuna riayet ederdi. Bu gelenektir ve hâlâ da devam ediyor. Mesihiler özellikle hayvansal gıda tüketmezler, onların bir orucu vardır hepimizin malumu. O günlerde mümkün mertebe Müslümanlar onların önünde et yememeye çalışırlar. Ben çok iyi biliyorum, bizim komşularımız olan Mesihiler vardı, onların önünde o günlerde kesinlikle yumurta, et yenmez, hayvansal gıda tüketilmezdi. Onlar da aynı şekilde, Ramazanda Müslümanların önünde sigara içmez, yemek yemezlerdi. Esnafın yan yana dükkânlarının olduğu zamanlarda biz bunu hep müşahede ediyorduk. Karşılıklı olarak saygı vardı. Herkesin kendi dinini yaşaması en tabii hakkıdır. Diğer din mensuplarının da hukukunu korumak suretiyle kardeşçe âdeta ümmetin bir parçası olarak hep birlikte yaşamıştır ve bu da İslam’ın olaya bakışıdır.

Birlikte yaşama hukukunun İslam hukukunda çok farklı bir şekilde oluştuğunu hepimiz biliyoruz. Ama bugün için birlikte yaşama ahlakı önemlidir. Demin bahsettiğimiz, karşılıklı olarak Hristiyan ve Müslümanların birbirlerine olan saygısı zaman içerisinde biraz deforme oldu. Şimdi belki birlikte yaşama hukuku diyemiyoruz, birlikte yaşama ahlakı gereği âdeta bir zaruret hâline gelmiştir. Özellikle son yıllarda ulusçu anlayışın hâkim olmasıyla birlikte Türkiye’ye dayatılan “Türkiye Türklerindir.” sloganı birçok kimseyi küstürmüştür. Asırlardır birlikte yaşamayı bir kültür hâline getirmiş olan bu ümmetin fertleri zaman içerisinde ulus anlayışıyla, ırkçı ve milliyetçi anlayışlarla âdeta birbirlerine karşı kin ve nefret duygularına kapılmaya başladılar. Bu da, son otuz yılı-

mızı heder etti ve büyük kayıplarımız oldu, gerek can kaybı gerekse mal kaybı olarak. Ama İslam'ın devreye sokularak birlikte yaşama hukuku ve ahlakını öne çıkardığımız zaman kesinlikle bunu telafi edeceğimize inanıyoruz ve bu sempozyumda da bunlar ele alınıyor. Dünkü oturumlarda çok güzel hususlar dile getirildi. İnşallah bugün ve yarın da aynı şekilde önemli hususlar dile getirilecek.

Ben şöyle bir, yarım tebliğ sunduktan sonra değerli konuşmacılara sözü vermek istiyorum. Buradaki sıralamaya göre Naim Bey'le başlıyoruz.

Osmanlı'da Bir Arada Yaşama Tecrübesi olarak Yahudiler konusunu Naim Bey anlatacaklar.

Buyursunlar.

OSMANLIDA BİR ARADA YAŞAMA TECRÜBESİ- YAHUDİLER

Naim A. GÜLERYÜZ

Araştırmacı-Yazar/500.Yıl Vakfı 2008-2013 Dönemi Başkanı

1881’de İstanbul’u ziyaret eden ve “kimseye bağlı olmadığım için gerçekleri oldukları gibi ifade edebiliyorum” diyen Fransız gezgini Albert Renouard, aynı yıl yayınladığı *Chez les Turcs en 1881* adlı kitabında Yahudilerin durumuyla ilgili gözlemlerini şöyle özetler:

"... Yahudiler Sultan'ın tahtının gölgesinde hür ve endişesiz yaşamaktalar... Rusların ve Rumların zulmünden kaçan Yahudilere açtığı kucak Türkiye'ye onur vermektedir. Müslüman Türkiye Hristiyan ülkelerden daha hoşgörülü ve misafirperver olduğunu kanıtlarken, zaman zaman vatandaşlarının vicdanlarını tetkike eğilen bazı hükümetlerin bulunduğu Avrupa'ya da bu konuda bir ders vermektedir.. Osmanlı Hükümeti yalnızca kendi vatandaşlarının din ve vicdan hürriyetini tanımakla kalmayıp diğer ülkelerden gelen ve özerk cemaatler oluşturan tüm Yahudilere de kapılarını açık tutmaktadır."¹

Söz konusu kitaptan yaklaşık 450 yıl önce, 15. yüzyılın ortalarında (1454/1469), dönemin Edirne Hahambaşısı Yitshak Sarfati Avrupa'daki muhtelif Yahudi cemaatlerine yolladığı tarihî bir İbranice mektupla, Yahudilerin Osmanlı toplumundaki durumunu özetliyor ve Orta Avrupa'daki Yahudileri Osmanlı İmparatorluğu'na şöyle davet ediyordu:

"Almanya'daki kardeşlerimiz üzerine çöken, her gün zalim kanunlar, zoraki vaftizler ve sürgünlerle kendini gösteren, ölümden daha acı kederleri öğrendim ... Kardeşler ve öğretmenler, arkadaşlar ve tanıdıklar! Ben Yitshak Sarfati... Beyan ederim ki, Türkiye hiç bir şeyi eksik olmayan ve sizler için her şeyin iyi olacağı bir ülkedir... Siz beni dinler-

1 Albert Renouard - *Chez les Turcs en 1881*, Editeur: Alphonse Lemerre, Paris, 1881, s.246-249

seniz: Türkiye'nin yolu hayat yoludur... Burada herkes kendi bağının ve incir ağacının gölgesinde rahat ve sulh içinde yaşar... Burada en değerli giysilerinizi giyebilmek hakkına sahipsiniz... Ayrıca bu memleketin faydaları ve halkının iyiliği Almanya'da bulunmaz."²

Fatih Sultan Mehmet, daha 1453'te, İstanbul'u fethettikten hemen sonra, Rumeli ve Anadolu Yahudi Toplumuna seslenerek onları yeni başkente yerleşmeye çağırıyordu:

"... Tanrı bana birçok ülke bahşetti ve hizmetkârı Hazret-i İbrahim ve Hazret-i Yakub'un sülalesine sahip çıkmamı ... Onları himayeme almamı bana emretti ... Aranızda kim, Tanrı'nın yardımıyla İstanbul'a gelip yerleşmeyi, incirin ve bağın gölgesinde huzur içinde yaşamayı, serbest ticaret yapıp mal mülk sahibi olmayı arzular."³

Yahudilerin Osmanlı'da bir arada yaşama tecrübesi hakkında verilebilecek ciltler dolusu örneklerden birkaç tanesini daha sıralamaya devam edelim.

Yıl 1492. II. Bayezid-ı Veli Han, eyalet yöneticilerine gönderdiği bir buyruкта emreder ki:

"İspanya Yahudileri, onları geri çevirmek şöyle dursun, tam bir içtenlikle karşılanacaklar... Aksine hareket ederek göçmenlere kötü muamele yapacak veya en ufak bir zarara sebebiyet verecek olanlar ölümle cezalandırılacaklar..."⁴

Avrupa'da hiçbir ülke, Papa'nın baskısından ürkererek bu göçmenleri kabul etmez veya ettikten bir süre sonra bir vesile ile kovarsa da, Akdeniz'in diğer ucundaki Osmanlı İmparatorluğu, soyu, dinî, dili, kültürü, gelenekleri farklı bu göçmenlere kucak açıyor, ülkesine buyur ediyordu. Bu arada, Piri Reis'in amcası Kemal Reis, İspanya'nın Kadiz limanında bekleyen umutsuz göçmenlerin bir kısmını, kumandasındaki kadırgalarıyla Osmanlı sahillerine taşımaya başlamıştı bile.

Yeri gelmişken, günümüzde hâlen kuşaktan kuşağa devrolan, dolaylı da olsa konumuzla bağlantılı bir söylenceyi nakledelim. Rivayet edilir ki, İspanya'dan Osmanlı'ya göç ederken Kemal Reis'in kadırgasında doğan bir erkek çocuğa babası, Yahudi geleneğine göre dedesinin adı olan Şemuel'in (Samuel) yanına, kendilerini koruyan kaptana minnet duygusunu ifade için Kemal adını ekler. O günden beri Türk-Yahudi ailelerde, Samuel adı verilen çocuklara Kemal göbek adının eklenerek bu isimle anılmaları bu 500 yıllık inanca dayanır.

2 Franz Kobler (yay.) - *Letters of Jews Through the Ages, Volume One: From Biblical Times to the Renaissance. A Self-Portrait of the Jewish People*, New York, Hebrew Publishing Co., East and West Library, 1978, s.283-285; Almanca metin: H. Graetz, *Geschichte der Juden*, VIII, Leipzig, 1875, İbranice metin: A. Jellinek, *Kintres Gezerat 4856 zur Geschichte der Kreuzzüge*, Leipzig, 1854.

3 Abraham Galante - *Histoire des Juifs d'Istanbul, depuis la prise de cette ville en 1453 par Fatih Mehmed II, jusqu'à nos jours*, 1er Volume, Imprimerie Hüsnütabat, İstanbul, 1941, s. 3.

4 *Yossef Da'at Dergisi*, Edirne, 1859, s. 4.

Sultan II. Bayezid Han, bu göçmenleri ülkesine kabul ve buyur ederken şu sözleri söylemekten de kendini alamıyordu:

Bu Krala nasıl uslu [akıllı] Fernando [Ferdinand] diyebiliyorsunuz? Kendi ülkesini yoksullaştırıyor ve benimkini zenginleştiriyor.⁵

Gerçekten, Yahudi göçmenler servetlerini beraberlerinde taşıyamamışlardı, ancak İspanya kralları ne de Akdeniz korsanları bu kişilerin bilgi ve yeteneklerini gasp edememişlerdi. Sanat ve ticaretten anlayan, hekimlik, matbaacılık, ateşli silah üretimi, tekstil boyama ve dokuma, dericilik, bakırcılık vs. alanlarında uzman İspanyol Yahudileri, yani Sefaradlar, o sıralarda kuruluş sürecini tamamlayarak genişleme ve yükselme devrine geçen Osmanlı İmparatorluğu'nun kalifiye elemana en çok gereksinme duyduğu bir dönemde bilgi ve deneyimlerini inanç özgürlüğünün hüküm sürdüğü yeni vatanlarının hizmetine sundular.

Göçmenler bir taraftan gerek devletin gerek yerel halkın hoşgörüsü, diğer taraftan dindaşlarının maddi ve manevi desteği ile kısa zamanda yeni çevrelerine uyum gösterdiler.

16. yüzyıl boyunca en parlak dönemini yaşamış, toprakları en geniş sınırlara ulaşmış olan Osmanlı İmparatorluğu'nda bu danışmanların büyük rolü ve geniş etkisi görüldü.

Daha 1493'te İstanbul'da ilk matbaa kurulurken, barut imali ve top dökümü konusunda uzmanlaşmış Yahudiler Osmanlı ordularını yeni silahlarla donattılar. İber hükümdarları Yahudileri kendi ülkelerinden kovarken farkında olmadan hasımları Osmanlılara, daha sonra kendilerine karşı kullanılacak olan bazı önemli silahları da hediye etmiş oldular.

Yeni vatanlarına yerleşen ve uyum gösteren Sefaradlar arasında büyük isimler yetti. Yavuz Sultan Selim'in Yahudilere duyduğu güven sonucu para basımı, sarraflık ve bazı önemli mali fonksiyonlar hemen hemen tamamen kendilerine bırakıldı.

Yavuz, Mısır seferi için ödünç para aldığı bir Yahudi'nin borcun ödenmesi tamamlanmadan vefatı üzerine, ödemedi vazgeçilmesini öneren Defterdar'ına hiddetlenerek yazdığı tarihi müzekkere ile de ünlüdür:

Merhuma Rahmet

Yetimlerine Afiyet

5 Aboab, Immanuel - *Nomologia o Discursos Legales*, Portekiz, XVII. Yüzyıl.

Malına Bereket

Gammaza Lânet⁶

Söz Yavuz’dan açılmışken, değerli tarihçi Avram Galante’nin *Hakaik-i Numaniye*’den naklettiği o dönemde ülkedeki ipek ticareti ile ilgili bir anıyı nakledeyim:

Zembilli lakabıyla anılan Şeyhülislam Alâeddin Ali bin Ahmed bin Muhammed el-Cemali, Yavuz Sultan Selim’e refakat için gittiği Edirne’den dönerken yolda iplerle bağlı 400 kişilik bir kafileye rastlar ve neden bu muameleye tabi tutulduklarını sorduğunda da “Bunlar, Sultan’ın yasak kararına rağmen ipek ticareti yapmış bezirgânlardır” cevabını alır. Bunun üzerine Şeyhülislam Edirne’ye dönerek Sultan’ın huzuruna çıkar ve “Birçok kişi tutsak edilerek iplerle bağlandı. Bunları idam etmeyi düşünüyorsanız bu Allah’ın iradesine karşıttır” der. Bu sözlere çok kızan Sultan “Toplumun huzurunu korumak için üçte birini öldürmek caiz değil midir” diye çıkarır. Şeyhülislamın cevabı net ve kısadır: “Evet. Dünyada bir huzursuzluk yaratacaksa evet. Ancak olayımızda bu söz konusu değildir.” “Emirlerime karşı gelmekten daha büyük bir huzursuzluk düşünülebilir mi?” “Bu adamlar Sultan’ın emirlerine karşı gelmediler, zira Siz eminler [emanet olan devlet dairelerinin başkanları] atamakla bu ticareti serbest bırakmış sayılırsınız.” “Saltanat işlerine karışmaya hakkın olmadığını kaç kez tembih etmiştim!” Şeyhülislam: “Bu Saltanat işi değil, Cennet’i ilgilendiren bir konudur ve karışmaya yetkim vardır” diyerek selam vermeden kapıyı açıp odadan çıkar. Yavuz birkaç saniye düşündükten sonra maiyetinin şaşkın bakışları arasında, tutukluları affeder ve Şeyhülislam’a hediyeler yollar.⁷

Edirne Yahudileri, sahip oldukları özgürlük havası içinde ticaret, üretim, esnafılık, bankerlik, memuriyet, doktorluk, eczacılık gibi serbest meslekler dâhil hemen hemen her alanda faaliyette bulundular ve kentin iktisadi yaşamında önemli bir yer tuttular; dış alım ve satımda önemli gelişme gösterdiler. Aynı şekilde eskiden beri dericilik ve ipek ticaretiyle de uğraştılar.

Şimdi de toplumsal yaşamın değişik bir yüzüne temas ederek Osmanlı Sultanlarının ve din âlimlerinin bu konudaki tutumuna bir göz atalım:

Orta Çağ’da bazı bağnaz Hristiyan toplumların ortaya attığı ve Yahudilerin Hamursuz ekmeği üretiminde Hristiyan kanı kattıkları, bunu temin için de her yıl bayram arifesinde bir Hristiyan çocuğu kaçırap iğneli fiçıda döndürüp kanını akıttıkları iftirası,

6 Abraham Galante - *Histoire des Juifs d’Istanbul, depuis la prise de cette ville en 1453 par Fatih Mehmed II, jusqu’à nos jours*, 1er Volume, Imprimerie Hüsnütabat, İstanbul, 1941, s.8. Portakal Paşa *Usul-u Maliye*’den naklen

7 Abraham Galante, *Histoire des Juifs d’Istanbul*, 2me Volume, İstanbul, 1942, s.24; Simon Marcus, “Edirne Yahudileri Tarihi”, *Sinai Dergisi*, Kudüs, Nisan-Mayıs 1951, s.17

söz konusu ülkelerde binlerce Yahudi'nin katledilmesine sebep oldu. Osmanlı İmparatorluğunda da zaman zaman rastlanan bu gibi olaylarda, hükümdarlar, yayınladıkları fermanlarla bu iddiaların asılsızlığını vurgulayarak kesin bir tavır koydular.

1530'lu yıllarda Amasya'da kaybolan bir Rum gencinin⁸ Yahudiler tarafından boğazlanarak öldürüldüğü iddia edildi, tanıklar gösterildi ve aralarında kentin hahamının da bulunduğu bazı Yahudiler idam edildi. Ancak kısa bir zaman sonra, öldürüldüğü iddia edilen genç şehre dönerek dindaşları tarafından kentten uzaklaştırıldığını itiraf edince bu kez kadı huzuruna çıkarılan iftiracılar idam edildi.

Tokat Musevi Cemaati de benzer bir iftira ile karşılaşınca, Saray Hekimbaşısı Moşe Hamon'un aracılığı ile Padişah'ın korumasını istemesi üzerine Kanuni Sultan Süleyman bir fermanla:

Bu cemaat bana vergi ödediğinden üyelerinin saldırıya ya da herhangi bir haksızlığa uğramalarını istemiyorum. Bu gibi iddialar Padişahlık Divanında muhakeme edilecek ve emrim olmadan başka herhangi bir yerde görülmeyecektir.⁹ diye buyurdu. Kan iftirası konusunda daha sonraları da Padişahlar birçok ferman çıkardılar. En sonuncuları, Şam ve Rodos olayları üzerine Abdülmecid'in 1 Ramazan 1256 (27 Ekim 1840) tarihli¹⁰ ve Kuzguncuk iftirası üzerine Abdülaziz'in 27 Safer 1283 (11 Temmuz 1866) tarihli Fermanları'dır.

Bu milletin din kitaplarını incelemiş olan uzmanların araştırmalarından Yahudilerin, dem-i beşeriye [insan kanı] şöyle dursun, dinsel inanışları nedeniyle, yenilebilen hayvanların kanından bile uzak durduklarını ve dolayısıyla söz konusu iftiranın herhangi bir dayanağı olmadığını belirterek kan iftirasının tamamen dayanaktan yoksun olduğunu vurgulamış ve "şâir teba-i Devlet-i Aliyyemiz misillü [Devletimizin diğer tebaası gibi] Gülhané'de kıraat olunan Hatt-ı Humâyunumuz mucibince himâyet-i kâmileye [tam korumamıza] mazhar olarak teb'a-i Saltanat-ı Seniyyemiz 'idâdından [Devletimiz fertlerinden] buldukları müddetçe icrâ-yı âyin-i diniyyeleri husûsunda [dini akidelerinin uygulanmasında] kimse tarafından müdahâle vukû' bulmaması'nı [kimse tarafından rahatsız edilmemelerini]"¹¹

8 Franco'ya göre Rum; Galante'ye göre Ermeni de olabilir.

9 Salomon Abraham Rosanes - *Korat ha-Yehidim be-Turkiyah ve-Arzo ha-Kadem* [İbranice 6 ciltlik Türkiye ve Doğu Musevileri Tarihi], 1930-1945, C.2, s.230-232, Not III; Galante, *Histoire des Juifs de Turquie*, 1986, C.4, s. 252.

10 Bu fermanın orijinali 500. Yıl Vakfı Türk Musevileri Müzesi'nde sergilenmektedir. (www.muze500.com)

11 Naim A. Güleriyüz, *Bizans'tan 20. Yüzyıla Türk Yahudileri*, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul, 2012; Moshe Sevilla-Sharon, *Türkiye Yahudileri – Tarihsel Bakış*, Kudüs, 1982, s.147.

Türkler tarih boyunca, mağdura kucak açmış, etnik veya dinsel kökenine bakmadan kim olursa olsun, bireysel ve kitlesel olarak bağrına basmış, korumuştur. Sayın Mücteba İlgürel'in ifadesiyle "Osmanlı idaresinde, Türk geleneğinde mevcut bulunan başka dinlere saygı, İslamiyet'in gayrimüslimler için tanıdığı zimmi hukuku ile birleşerek en geniş anlamını bulmuştur".

Neydi zimmi hukuk'un esasları? İslam toplumunda yaşayan, yaşamaya devam etmeyi kabul eden ehl-i kitap gayrimüslimlerle akdedilen bir zimmet anlaşmasıyla, cizye adı verilen bir vergi ödemeleri karşılığında kendilerine inanç, can, mal ve ırz güvencesi verilmekte, düşmana ve eşkıyaya karşı korunmaları sağlanmaktaydı.

Prof. Kemal Karpat'ın vezir ifadesiyle "Osmanlı'nın kurduğu sistem, asla bir hükümdarın, bir vezirin veya yüksek bir memurun gelip geçici, keyfi bir iyi niyetinden çıkmış değildir. Bu sistem, kaynakları İslam dininde bulunan diğer dinleri eşit görme, onları birer semavi din kabul etme prensibine dayanır."¹²

Prof. Dr. Mehmet Ali Ünal, fethedilen ülkelerde yaşayan değişik etnik ve de inanç özelliklere sahip toplumların yüzyıllar boyunca aynı çatı altında yaşatabilen Osmanlı'nın sırrını, geliştirmeyi başardığı siyasi politikaların temelini oluşturan başlıca üç özellikte bulmaktadır: Tesamuh, yani hoşgörü, tevazu ve vakar.¹³

Prof. Halil İnalçık da, Osmanlı fetihlerinin "yalnız kılıçla değil belki de daha çok istimalet denilen uzlaştırıcı bir politika neticesinde gerçekleştirildiğini" ifade etmektedir. İstimalet'in sözlük anlamı 'gönül alma, gönül çelme, cezp etme' olup özellikle gayrimüslimlere uygulanan hoşgörülü tutumun da ifadesidir.¹⁴

Prof. Mehmet Aydın'ın teşhisiyle, Türkler, İslam'ın 'Dinde zorlama yoktur' temel ilkesinden hareketle 'dayatma' yerine 'iradi katılmayı' yeğlediler, uyguladılar.¹⁵

12 Kemal Karpat, "Osmanlı'da Hoşgörünün Hukuki Temelleri", *Osmanlı'da Hoşgörü – Beraber Yaşama Sanatı*, Yay. Haz. Mustafa Armağan, (21-22 Eylül 1999 İstanbul Cemal Reşit Rey Salonunda düzenlenen uluslar arası sempozyum tebliğleri) Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları,, İstanbul, 2000, s. 13.

13 Mehmet Ali Ünal, "Osmanlı ve Biz", www.gazeteakademi.com/yazar.asp?yaziID=3522 (Erişim tarihi: 23 Mart 2015).

14 Mücteba İlgürel - (1999) "Osmanlı Devletinde İstimalet Siyaseti", *XII. Türk Tarih Kongresi (12-16 Eylül 1994) Kongreye sunulan bildiriler*, Cilt 3, XII Türk Tarih Kongresi Hazırlık Komitesi. Ankara: Türk Tarih Kurumu, s. 941.

15 Mehmet Aydın, (1998) "Türk Toplumunda Dinî Hoşgörünün Temelleri", *Kültürlerarası Diyalog Sempozyumu 7-8 Mart 1998*, İstanbul. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkan Yardımcılığı, Yayın No. 69, s. 65.

Tarihçi Rosanes Osmanlılar ile Yahudiler arasındaki yakınlaşmayı şu veciz ifade ile özetler:

Osmanlıların gelişi bir sülalenin değişmesi değil, Yahudiler için bir durum değişmesi idi. Yahudiler zulümden nura, esaretten hürriyete kavuşmuşlardır. Yahudiler, Türklere yalnızca galip ve toprağın efendileri nazarı ile değil, kendi dinleri ile yakınlığı olan kardeş nazarıyla bakmışlardır. Bilmukabele Türkler dahi Hristiyanların kendilerine karşı husumetlerini bilerek Yahudilere muhabbet bağlamışlardır. Türklerin Yahudilere itimat ve emniyetleri vardı. Çünkü Museviliği İslamiyet'e yaklaştıran sünnet ve ibadet-hanelerindeki sadelik gibi âdetlerin mevcut olduğunu görmüşlerdir.¹⁶

Yahudiler de yüzyıllarca baskıya ve zulme uğradıkları ülkelerden daima "güvenlik duyulan ülke" Osmanlı'ya yöneldiler.

Türk Osmanlı kültürüyle iç içe yaşamış olan Türk Yahudileri de, 700 yıldır vatan olarak bildikleri bu topraklarda her zaman, Tevrat'ta belirtildiği gibi "yaşadıkları ülkenin iyiliği ve sulhu için çalıştılar, bunun için Tanrı'ya dua ettiler". Filhakika, Sinagoglarda, Tevrat okunan her seferde, Tevrat'ın Yeremiya kitabı 29:7 ile Yeşaya kitabı 37; 34-35'te ifadesini bulan hükme göre, Anoten adı verilen, "Devleti Bereketlendirme Duası" okunur.

İktidarlar üzerinde hükümdarlığı ebedi olan,
 Veliatlara hükümdarlıklarını bahşeden,
 Krallara halaskârlık vasfı bağışlayan,
 David kulunu şer kılıcından kurtaran,
 Azgın sularda geçitler açan,
 Denizlerde yollar bahşeden
 Yüce Tanrı:
 Yüce Devletimiz Türkiye Cumhuriyeti'ni
 Ve Başkanı Ulu Efendimiz [cari dönemdeki Cumhurbaşkanının adı belirtilir]
 Mübarek kılsın, korusun, boy verdirsin,
 Yardım etsin, büyütsün, yukarılara üstlere taşısın,
 Ömrünce ve ömrümüzce şanımlı yüceltsin.

16 Salamon Abraham Rosanes, age., c. 1, s. 21; Galante, (Galanti) Avram - *Türkler ve Yahudiler*, ilaveli ikinci baskı, Tan Matbaası, İstanbul, 1947, s. 9.

Sefarad göçünün 400. yıldönümü vesilesiyle Mart 1892 de Alliance Israélite Universelle [Evrensel Yahudi Birliği] Merkez Komitesi Sultan Abdülhamid'e sunduğu ayrıntılı bir şükran mesajında “Yahudiler geçmişte kendilerine yapılan iyilikleri unutmaz, günümüz için de şükran doludurlar” diyor, tüm ülkelerdeki dindaşlarıyla beraber Türk Yahudilerinin 400. yıl kutlamalarına katıldıklarını ifade ediyordu.¹⁷

Aynı olayın 500. yıldönümü münasebetiyle Türk Yahudileri 1991 yılında 500. Yıl Vakfı'nın kurarak düzenledikleri etkinliklerle bu olayı kutladılar ve tüm dünyaya tanıttılar.

Dünya Yahudileri de değişik vesilelerle Türk Ulusuna şükranlarını ifade etmekten geri kalmadılar. Örneğin, 1877 İstanbul Konferansı vesilesiyle, ABD, Almanya, Avusturya, Belçika, Fransa, Hollanda, İngiltere, İtalya ve İsviçre Yahudi cemiyetleri verdikleri 2 Ocak 1877 tarihli 50 imzalı 28 sayfalık muhtıradaki “Yahudilerin Osmanlı İmparatorluğu topraklarında daima iyi yaşadıklarını vurgulayarak teşekkür.” ettiler.¹⁸

Dünya Sefarad Musevileri Federasyonu] da Cumhurbaşkanı Turgut Özal ve Başbakan Süleyman Demirel'i ziyaret ederek “Mazlum Yahudi topluluklarına asırlar boyunca Türkiye'nin tanıdığı iltica hakkı ve gösterdiği yakınlığı unutmuyarak derin şükranlarını” arz ediyorlardı.¹⁹

Türk Yahudileri, 1992 yılında, “... din ve vicdan hürriyetlerini korumak için bağnazlık ortamından kaçarak Türk toprağını vatan seçen Musevilere kucak açan Türk Milletinin insanlı yaklaşımını en geniş şekilde yurt içinde ve yurt dışında duyurmak ve şükran ifadelerinin açıklanmasına yardımcı olmak” amacıyla 500. Yıl Vakfını kurdular. 500. yıl kutlama etkinliklerinin açılış töreninde Neve Şalom Sinagogunda okunan Özel Şükran Duasında Türk Yahudileri hislerini aşağıdaki sözlerle ifade ediyorlardı:

Biz Musevi toplumu, atalarımızın İspanya'dan Sultan II. Bayezid zamanında Türk topraklarına gelişlerinin 500. yılına erişmemizin sevincini Ulu Tanrı'ya coşku dolu bir kalple şükrederek izhar etmekteyiz. Sultan II. Bayezid'in ve onu takip eden Osmanlı hükümdarlarının ve daha sonra Türkiye Cumhuriyeti döneminde din ve vicdan hürriyeti içinde dinlerini, örf ve adetlerini sürdüren Musevi kardeşlerimize gösterilen anlayış için Türk Ulusu'na şükranlarımızı arz etmek istiyor, ilahilerle Ulu Tanrı'mıza can-ı yürekten şükrediyoruz.²⁰

17 Abraham Galante, *Cinquième recueil de documents concernant les Juifs de Turquie*, İstanbul, 1955, s. 8

18 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, HNA, Siyasi-2, Dosya: 108, İç: 27; Akant, İlhan (1992) *Yahudi Cemiyetlerinin 1877'de verdikleri müşterek muhtıra*, İstanbul Üniversitesi, Yayın No. 3686 Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayın No. 22, İstanbul.

19 500. Yıl Vakfı Arşivi.

20 500. Yıl Vakfı Arşivi.

Velhasıl, Osmanlı bir bakıma, Endülüs Müslüman Egemenliğinden yaklaşık 6 yüzyıl sonra da, farklı olanların “Bir Arada Yaşama Hukuku”nu, ahlakını, ilim - bilim ve sanatta tekâmülü sağlayan müşahhas bir örneğini, fiilen uygulayan bir ülke ve toplum olarak Tarihe kayıt düşüyordu.

OTURUM BAŞKANI – Çok teşekkür ederim.

Tam 15 dakikada tebliğini sundu Sayın Naim Bey. Bundan dolayı kendisine müteşekkirimiz.

Evet, Endülüs medeniyetinin 800 yıllık birikimini ve Endülüs Emevilerinin ve ardından Muhadilerin ve Murabıkların kültürünü gerçek anlamıyla hazmetmiş olan ve gerek sanatta gerekse diğer alanlarda bunu mükemmelce Osmanlı’ya taşıyan bu cemaat olmuştur. 800 yıllık İslam medeniyetinin içerisinde büyüyen ve bu medeniyetin izlerini gerçekten İstanbul’a taşıyan bu kitledir, bunu biliyoruz. Dolayısıyla, Endülüs İslam medeniyetiyle Osmanlı medeniyeti arasında böyle bir köprünün oluşmasının da bu şekilde sağlandığına inanıyorum.

Evet, şimdiki konuşmacımız Prof. Dr. Kadir Özköse. Hocam Buyurun.

Hocamız, İslam İrfan Geleneğinde Birlikte Yaşama başlıklı tebliği sunacaklar.

İRFÂNÎ GELENEKTE BİRLİKTE YAŞAMA TECRÜBESİ

Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Günümüz dünya barışının sağlanmasında, sūfî düşünceye ve tasavvufî yaşama yapılan vurgu her geçen gün daha da artmaktadır. Tasavvufun temel özellikleri böylesi bir sonucun doğmasını zorunlu kılmaktadır. İnsana verilen değer, birlikte yaşama kabiliyetinin yüksek olması, bütüncül bakış açısının mevcudiyeti gibi sūfî yaşamın yapısal özellikleri burada örnek olarak verilebilir.¹

Tasavvuf erbabına göre, Allah'a giden yollar kulların nefesleri sayısı kadardır. Bütün tarikatlar müntesiplerini Allah'a götürmeyi hedeflemektedir. Bu anlayış tarikatlar arası bir hoşgörünün de doğmasına sebep olmuştur. Tam bunun tersi tutum ve davranışlara bürünen tarikat zümreleri yok da değildir. Temelde olmasa bile tarikatlar arasında oluşan mezhep farkı bu inhisarcılığın sebebi olarak ele alınabilir. Mezhep taassubu gibi tarikat taassubu da meselenin özünü kavrayamayanların "geçim" kaynağı olmuştur. Büyük sūfiler, diğer mezhep ve tarikat mensupları kadar başka dinlere mensup olanları da samimi olarak dergâhlarına davet etmişlerdir. Onlar "tek yol bizim yolumuzdur", "hak tarik bizimkidir" şeklindeki düşüncelere her defasında kapıyı kapatmışlardır. Tasavvuf erbabı, Kur'an-ı Kerim'in "Ey insanlar!" davetinin esprisine uygun olarak tüm insanlığı, hatta tüm mevcudatı muhatap kabul etmişlerdir.²

1. İrfânî Geleneğin İnsana Bakışı

Tasavvufî telakkiye göre insan, kâinat ağacının meyvesi, Allah'ın yeryüzündeki halifesi ve ilahî emanetin taşıyıcısıdır. Sūfilere göre insan, âlem-i sağır, mikrokozmos,

1 İbrahim Işıtan, *Sūfî Psikolojisi Süleimî'ye Göre Sūfî Benlik Dönüşümü*, Divan Kitap, Ankara 2014, s. 31.

2 Mustafa Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, Sır Yayıncılık, İstanbul 2004, 292-293.

zübde-i âlem ve vasat-ı câmiadır. Yani, farklı unsurları toplayan, birleştiren bir ortam varlıktır. Kısacası insan, âlemin kalbidir. İnsanı evrenin minyatür bir modeli olarak gören Şeyh Galib (ö.1213/1799) müsemmât gazelinde insana sūfiyâne bakış açısını şöyle beyan kılmaktadır:

Merteben ayn-ı müsemmâdadır, esma sanma,
Merci'in hâlik-ı eşyadadır, eşya sanma.
Gördüğün emr-i muhakkakları rü'ya sanma
Başkasın kendini suretle heyûlâ sanma.
Hakkına söylenen evsâfı müdârâ sanma.
Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen
Merdüm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen.³

Tasavvuf, insana saygı temeli üstünde gelişmiş bir düşüncedir. İnsanlar arasında din, renk, ırk ve düşünce ayrımı yapmayan sūfiler, insan denilen varlığı lâyıkıyla sevmeyi, onun hakkına riayet etmeyi, hata ve kusurlarını hoş görmeyi en önemli gaye bilmişlerdir. Âlemşumul sevgi, tasavvufi idrakin en bariz özelliğidir. İnsan ruhunun mahiyetini ve hakikatini doğruya en yakın şekilde teşhis eden genelde sūfilerdir.

2. İrfânî Gelenekte Halvet-Celvet Dengesi

Bilinenlerin aksine tasavvufta halvet değil celvet esastır. Halvet genelde seyr u sülûkun başlangıcında gerçekleştirilen bir faaliyettir. Ruhbanlığın eski ümmetlere has bir durum olduğunu iddia eden Hakîm Tirmizi'nin de dile getirdiği üzere, bu ümmetin ruhbanlığı cihaddır. Tirmizi'ye göre halktan uzak, ıssız yerlere savmalar kurarak buralara çekilmek ve böylece kendini Allah'a adadığı zehabına kapılmak yanlıştır.⁴

İslam'ın zahiri hükümleri yanında derunî hikmetlerini gerçekleştirebilme yetisi olan tasavvuf ilmi, toplumun her katmanında etki uyandıran bir düşünce sistemidir. Bireysel kemâlin yanında sosyal kimliğin de kazanılmasını öngörmektedir. "Halvet der encümen/halk içinde Hak ile beraber olmak" duygusunu şiar edinmektedir. Halvet, uzlet, inziva, erbain, çile, tefekkür, tezekkür, zikir ve tesbihat yükümlülükleri ile kendine yabancılaşmayan, kendinden kaçmayan, bilakis kendi ile yüzleşebilen, kendinin farkındalığında olan ve bireysel gelişim seyrini gerçekleştiren fertler yetiştirir. Kemâl yolculuğunda manevî donanıma eren sâlikler diğer yandan hizmet, sohbet, celvet, îsâr,

3 Şeyh Galib, *Şeyh Gâlib Divanı'ndan Seçmeler*, haz.: Abdülbâki Gölpinarlı, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1971, s.10.

4 Salih Çift, *Hakîm Tirmizi ve Tasavvuf Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2008, s. 240-241.

uhuvvet anlayışı ile de kendinden topluma bir şeyler vermeye çalışır. Dervişin halvet ve tekke hayatı daimi olmadığı için günlük hayatın her karesinde yer alabildiğini görmekteyiz. Dervişliğin gayesi Hakk'a vuslat ve fenâ hâlinin gerçekleşmesidir. Derviş, yaratılmışa Hak nazarı ile bakmadan Hakk'a ulaşamaz. Halkın sıkıntılarını yüklenmeden Hak şarabını yudumlayamaz.⁵

Celvete koyulmayı bu şekilde riyazetin bir gereği olarak gören sûfi çevreler toplumsal birlik ve kaynaşmanın sağlanmasını tarih boyunca kendileri için bir vecibe olarak görmüşlerdir. Fikri ve zikri ne olursa olsun herkese kapısını ve gönülünü açan sûfler bu yolla toplumdaki sevgi ve huzurun yaygınlaşmasını sağlamışlardır.

3. İrfânî Gelenekte Zıtların Ahengi

Fikirleri ayrı, meşrepleri farklı, mezhepleri değişik olan kimseler arasındaki kavga ve sürtüşmelerin çözüm adreslerinden biri de tekkeler olmuştur. Zira tekke, her düşünceden olan kimselere kapılarını ardına kadar açan, mezhebi, meşrebi, dinî ve siyasi görüşü tamamen değişik Müslümanları ortak potada buluşturan birlik atmosferidir.

Tekkeler aslına sadık kaldığı ve kendilerinden beklenen işlevi yürüttükleri dönemlerde toplumun her kesimine hitap etmişlerdir. Onlar, köylüsü şehirlisi, kadını erkeği, yerlisi yabancı, zengini fakiri, genci yaşlısı, âlimi cahili, fakiri zengini ile birlik mekânı konumuna gelmişlerdir. Camilerde yakalanan birlik ruhu tekkelerdeki eğitimle daha fazla güçlendirilmiştir. İslam coğrafyasının her tarafına yayılan tekkeleri ile aynı tarikatın mensupları farklı mezhep ve coğrafyaya ait olsalar da rahatlıkla kaynaşabilmişlerdir. Tahkiki imana ermek isteyen dervişler dinin merasim boyutundan ziyade özünü yakalamayı gaye edinmişlerdir. Bu nedenle mezhep farklılıklarını gündeme taşımamış, mezhep taassubuna bürünmemişler, mezhep taklitçiliğine düşmekten kurtulmaya çalışmışlardır. Örneğin, İslam birliği siyasetini/ittihâd-ı İslam düşüncesini benimseyen II. Abdülhamid, bu hedefini gerçekleştirirken daha çok tekkelerin birleştirici ruhundan, tarikat şeyhlerinin saygın kişiliğinden ve derviş zümrelerinin hasbî gayretlerinden faydalanmaya çalışmıştır.⁶

Aynı şeyhe müntesip müritlerin kimi Maturidi, kimi Eşâri, kimi Şafii, kimi Hanefidir. Mezhepleri farklı olsa da tarikleri bir, hisleri bir, davaları bir, imanları bir bütündür. Hatta aynı yerde yatıp kalkmaktadırlar. Tarikatlar mezhepleri ayrı ayrı olan insanları bu şekilde birleştirip bütünleştirirken, mezhepler de tarikatlara ayrı ayrı olan Müslümanları

5 Kadir Özköse, "Vahdette Kesreti Kesrette Vahdeti Görmek", *Kültür-Edebiyat ve Araştırma Dergisi Somuncu Baba*, Yıl: 14, Sayı: 88, Şubat 2008, s. 24.

6 Özköse, "Vahdette Kesreti Kesrette Vahdeti Görmek", *Somuncu Baba*, Yıl: 14, Sayı: 88, s. 26.

bir fikri çatı altında toplamakta, böylece İslam toplumu çok yönlü bir bağlanma ile birbirlerine kenetli bir kitle hâline gelmektedir.⁷

Dervişlik yolunun bidayetinde sâlikin fenâ fi'l-ihvân/aynı şeyhe intisap eden kardeşlerini candan benimsemesi duygusuna bürünmesi istenir. Farklı bedenlerde ortak ruhun tecelli etmesi sağlanır. Bu duyguyla o, başkalarını sevebilmeyi, ötekini kendinden bilmeyi, başkasını görebilmeyi, nefsânî arzular yerine rahmânî duygularla hareket edebilmeyi öğrenir. Sürekli eleştiri oklarını başkalarına yöneltmek yerine, iç muhasebe eğitimi almaya, özeleştiri yapmaya başlar. Ortada bir sorun varsa, öncelikli olarak kendi kusurunu görmeye çalışır. "Eller yahşi biz yaman" anlayışı ile başkasına karşı optimist olurken, kendisine karşı kuşku duygularını depreştirir. Kendi egosunu tatmine koyulan günümüz insanının iflah olmaz hastalığı yerine nefsini eğitmeyi, hatasını görebilmeyi ve kendi kusurunun farkında olabilmeyi öğrenir. Elindekini kardeşi ile paylaşmayı, gönülünü ve sofrasını kardeşine açabilmeyi, verebilmeyi şiar edinir. Karz-ı hasen (Allah rızası için borçlanma) usulüyle ya da gönüllü destekleri ile kardeşinin ekonomik sıkıntılarına tercüman olduğu kadar, hâlâdaşı, gönüldaşı ve sohbetdaşı bir dost olarak da onun iç sıkıntılarına, yalnızlığına ve her türlü bunalımına hayat iksiri olur. İncitmeyen sözleri, yerinde uyarıları, diriltlen muştuları ve güç veren duaları ile kardeşini taşımaya çalışır. Zira onun dünyasında bâr olmak/yük olmak değil, yâr olmak esastır. Onlar, aynı şeyhin meclisinde ortak atan kalb ritimlerine sahiptirler. Aralarındaki uhuvvet bilinci kendine değil kardeşine pâyeye vermeyi gerektirir. Her biri bir diğerrinin aynası ve dayanağı olmaları hasebiyle toplu atan yürekler mesabesinde dirler. Dolayısıyla iki padişah koca bir cihana sığmazken, kırk derviş bir postta oturur hâle gelmiştir. Gönülde yer edinenlerin sığamayacakları mekân yoktur. Herkesin hakkını yerli yerince yerine getirmeyi ilke edinen derviş, farklılıkları bünyesinde toplamaya, zıtların ahengini sağlamaya, yani câmiu'l-ezdâd olmaya başlar.⁸

4. İrfânî Gelenekte Yaratılmışlara Hak Nazarıyla Bakma Hassasiyeti

Birlikte yaşama tecrübesinin temel ölçütlerini özellikle Mevlânâ'da görmekteyiz. Allah'ın çoban yüzünden Hz. Musa'ya darılmasından bahseden Mevlânâ, Musa (a.s.) örneğinde herkesi olduğu gibi kabul etmek ve saygı göstermek gerektiğine şu şekilde dikkat çekmektedir:

"Allah'tan Hz. Musa'ya vahiy geldi: Kulumuzu bizden ayırdın.

Sen birleştirmek için mi geldin, yoksa ayırmak için mi?

7 Mustafa Kara, *Din hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, İstanbul 1990, s.183.

8 Özköse, "Vahdette Kesreti Kesrette Vahdeti Görmek", *Somuncu Baba*, Yıl: 14, Sayı: 88, s. 24.

Elinden geldikçe ayrılığa yönelme. Benim yanımda en hoşlanılmayan şey ayrılıktır.”⁹

İslam tasavvufunda başkasını olduğu gibi kabul etmek, üstünlük ve fazilet iddiasını terk etmek esastır. Faziletli olmaya çalışmak ama kimin daha faziletli olduğu konusunda yargıda bulunmamak insani bir görevdir. Dolayısıyla İslam tasavvuf kültüründe; “Allah’ın emrine saygı, yaratılanlara şefkat ve sevgi göstermek/ta’zim li-emrillah, şefkat alâ halkillâh” prensibi esastır. Sûfiler tarafından sergilenen şefkat duygusu, bütün insanlığı içine alacak ve bütün varlıklara uzanacak kadar geneldir. Ebû Abdurrahman es-Sülemi (ö. 412/1021) bu hassas noktayı vurgulamak için şefkati; “Birinin yanağına konan sinekten dolayı, kalbinde ona karşı acıma hissi duymasadır”¹⁰ şeklinde tarif etmektedir.

Tasavvuf, ilm-i zevk olduğu ve seçkinler yolu kabul edildiği için bu yolda dışlamak, reddetmek, kovmak yoktur. Sûfilerin gönülleri engin, dergâhları esenlik vericidir. Onlar dar kalıplara, kendi kliklerine, kendi dünyalarına hapsolmayı değil içinde bulunduğumuz dünyanın yaşanabilir bir huzur adası hâline gelmesine öncülük etmişlerdir. Sonsuzluk yolcusu olan bu şahsiyetlerin hakikati kendilerinden ibaret görmeleri düşünülebilir mi? Yaratılanı Yaratan’dan ötürü sevmeye çalışanların bağnazlığı, körlüğü ve taassubu olur mu? Hakk’ın ve haklının yanında yer alan bu erdemliler, “Gel, ne olursan ol yine gel, bu dergâh umutsuzluk dergâhı değildir” diyerek buluşmaya, kaynaşmaya ve birlikte yaşamaya davet etmişler, Hakk’ın ışığını kararan kalplere taşımaya koyulmuşlardır. Sûfî kitleler orduların beldeleri fethetmekten önce belde halklarının gönüllerini fethetmeye, onların kalplerini İslam’a açmaya çalışmışlardır. Onlar hiçlik ve mahviyet duygusunu esas kabul etmişlerdir. Zıtları özlerinde barındırdıkları ve zıtların ahengini sağladıkları için kendilerine câmiu’l-ezdâd adı verilmiştir. Hâl dilinden anlarlar, her derdin devasını fark ederler, herkese anlayacağı dilden konuşurlar, sözlerinde derinlik, yüzlerinde nûrânîlik ve nazarlarında basiret vardır. Bu özellikleri nedeniyle onların kapısını çalan herkes, o dünyadan bir şeyler alabilmiş, konumuna göre istifade edebilmiş, meramını giderebilmiş ve kendisini oraya ait görebilmiştir.

Bilhassa ümmetin çözülme yaşadığı, kıtlık, kuraklık, açlık, sefalet, savaş, kargaşa, saltanat kavgaları, ekonomik buhranlar ve sosyal çalkantılar içinde kıvrandığı dönemlerde ümmetin motive edici güçleri onlar olmuşlardır. Ahmed Yesevî’nin Orta Asya’da, Ahî Evran-ı Velî (ö. 659/1261)’nin Anadolu’da, İmam-ı Rabbânî (ö.1034/1624)’nin

9 Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, MEB Yayınları, Ankara 1998, c. II, beyit no: 1750-1752.

10 Ebu Abdurrahman es-Sülemi, *Tasavvufun Ana İlkeleri-Sülemi’nin Risaleleri*, çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1981, s. 97.

Hindistan'da, Ahmed Zerrük (ö.899/1493)'un Libya'da, Şeyh Şâmil (ö. 1288/1871)'in Kafkasya'daki faaliyetleri bunun örneklerinden birkaçıdır.¹¹

Mevlânâ'ya göre farklılıklar kopmanın değil bütünleşmenin habercisidir. Tıpkı evin duvarları gibi:

“Duvarların yardımı olmasa evler, ambarlar nereden meydana gelirdi? Her duvar, birbirinden ayrı olsa tavan, havada nasıl olur da direksiz, dayanaksız durur?”¹²

Tasavvuf erbabı bu tür yaklaşımlarıyla öncelikli olarak muhataplarını insanlık ortak paydasında birleşmeye davet etmektedir. Zihinlerdeki karmaşayı, gönüllerdeki duygu dağınıklığını, hâl ve hareketlerdeki dengesizlikleri giderme çabasında olan sûfler kesrette vahdeti, zıtlıklarda ahengi arayanlardır. Harflerin farklı şekillerde dizilişi gibi aslında insanlar da farklı mizaç ve eğilimlerde. Harflerin tüm şekilleri nasıl “Elif” harfinin farklı çizgileri ise insanların farklı yapıları da insanlık fitratının değişik yansımalarıdır. İnsanlık arenasında tefrika, dağınıklık ve parçalanmışlık değil ortak hisler, ortak duygular ve ortak noktalar esastır. Vahdet terbiyesinden geçenler insanlık aynasında ilahi isimlerin çeşitliliğini görürken hepsinin de işaret ettiği ilahi zâta hayranlığı algılamış olurlar. Bu gerçeği Mevlânâ şu şekilde dile getirmektedir:

“Önce şunu bil ki, elif'ten ya harfine kadar harflerin başka başka şekillerde oluşu gibi, bütün insanların da canları, huyları çeşit çeşittir. Bu çeşitli şekillerdeki harfler, düşünceyi ve sözü, dile getirmek için birleşirler. Çünkü harfler bir bakıma baştan ayağa dek birdir. Bir bakıma göre de, birbirlerine aykırıdır, çeşitli yönere çekilebilirler. Harfler, bir bakıma, birbirlerine zıt düşmezler. Bir bakıma da hepsi harf oldukları, harf adı ile anıldıkları için birleşme ve anlaşma hâlinde. Bir bakıma faydasızdır, ciddi değillerdir. Bir bakıma da faydalı ve ciddidirler.”¹³

Bu üç beyitte, Mevlânâ, insanları harflere benzetiyor. Harfler şekil, ses bakımından birbirine benzemezler. Fakat harf adı altında düşünce ve sözü meydana getirmek için birleşirler, insanlar da böyledir. Onlar da renk, yaşayış, huy, bilgi, anlayış, ahlak bakımından birbirine benzemezler. Fakat insan namı altında, aynı kalıpta birleşirler. Her şey zıddıyla anlam kazanmaktadır. İman küfrün varlığıyla, huzur fesadın hayatiyetiyle, doğruluk yalanın çirkinliğiyle bariz konuma gelmektedir. İnsanların farklılıkları, iyilerle kötülerin, doğru inanç sahipleri ile aykırı inanç sahiplerinin varlığı ayrışmanın değil kaynaşmanın bir fırsatıdır. Her birinin ortak noktası insan olmalarıdır. İnsanlık onuru bireysel farklılıkları bir tarafa bırakmayı gerektirmektedir. İnsanlık mayası var ise birinde ne kadar aykırı da olsa buluşacak, mutlaka bir insanlık damarımız vardır. Çünkü insan

11 Özköse, “Vahdette Kesreti Kesrette Vahdeti Görmek”, *Somuncu Baba*, Yıl: 14, Sayı: 88, s. 25-26.

12 Mevlânâ, *Mesnevî*, c. VI, beyit no: 519-520.

13 Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, beyit no: 2914-2916.

olmak, aynı ilahî emaneti taşımak anlamına gelmektedir. İnsanlarda da zıt duygular ve birbirine zıt düşmeler vardır. Yaşayışları, birbirlerine karşı davranışları, savaşları, barışları bir bakıma manasızdır. Onların sözlerine de güvenilemez, ciddi değillerdir. Bir bakıma insanlar faydalı işler yaparlar, çalışkandır, ciddidirler. Gerçekten de harfler, ağızdan çıktıklarında, çıkardıkları sesler bakımından, şekil, biçim bakımından birbirlerinden çok farklı görünürlerse de, bu çeşitli şekillerdeki, harflerin aslı bir noktada toplanır. Hangi harfi alırsanız alınız, o harf noktaların bir araya gelmesinden meydana gelmiştir. Bu yüzdendir ki Hz. Mevlânâ: “Harfler, bir bakıma baştan ayağa dek birdir.” diye buyurmaktadır. Çeşitli harfler, bir noktada toplandıkları gibi çeşitli huyda, çeşitli yaradılışta, çeşitli renklerde olan insanlar da, bir noktada, “nokta-i vahdet”te, birlik noktasında birleşirler. Çünkü hepsi de aynı kalıpta, aynı ilahî emaneti taşımaktadırlar.¹⁴

5. İrfânî Gelenekte Vahdet Bilinci

Tasavvuf düşüncesinde birlik esas, çokluk izâfidir. Var diyebileceğimiz yegâne varlık Hak Teâlâ’dır. O’nun varlığı aslı, diğerlerinin mevcudiyeti O’na bağlıdır. Çokluk aynasında yansıyan Hakk’ın isim ve sıfatlarıdır. Kesret âlemine baktığımızda her şey aslında Hak’tan geldiğini, Hakk’a ait olduğunu ve Hakk’a işaret ettiğini göstermektedir. Varlıklar arasında anlamsız, faydasız ve gereksiz olan söz konusu değildir. Zira Allah’ın yaratmasında abes yoktur. Kozmik düzendeki bu ahengi fark ettikten sonra insanoğlu olarak bize düşen de bu birliği idrak edebilmektir. Zarfın içindeki mazrufu fark edebilmektir. O zaman tüm varlıkların gereksinimlerini Allah’tan karşıladıklarını, çokluk olarak gördüğümüz, farklılıklar diye bildiğimiz tüm ayrılıkların bir olan Allah’tan farklı yansımalar olduğunu bilmiş oluruz. Hakk’ın celal ve cemel tecellisini, kahır ve lutfunu, mihnet ve nimetini bir gördüğümüz zaman kozmik gerçeği idrak etmiş oluruz. Çünkü insan-ı kâmiller, eşyanın hakikatini idrak edenlerdir.

Tasavvuf düşüncesine göre insan-ı kâmil toplayıcı ve ara bir varlıktır. Hakk’a bakan yönü ile Hakk’ın vasıflarını kazanmış, mahlukata bakan yönü ile de yaratılmışların vasıflarını yüklenmiştir. Âlemin tüm kodları insan denilen sırda saklıdır. İnsan kendini bildiği, hakikatini idrak ettiği takdirde konumunu da belirlemiş olacaktır. O zaman kan döken, bozgunculuk çıkaran, fesada ve yıkıma yol açan değil diriltmeye, yaşatmaya, düzeltmeye ve düzenlemeye koyulan varlık olacaktır. Bu özelliği ile meleklerle öğretmenlik yapacak, gaye varlık özelliğini gerçekleştirecektir. Yetkin insanların olmadığı, kalıbı ile değil adamlığı ile temayüz eden şahsiyetler bulunmadığı zamanlarda insanlık kaos ve bunalıma sürüklenmiştir.¹⁵

14 İsmail Ankaravî, *Mecmûatü’l-Letâif Metmûrâtü’l-Meârif: Şerhu’l-Mesnevî*, Taşbasma, Basım yeri ve yılı yok, c. I, s. 549.

15 Özköse, “Vahdette Kesreti Kesrette Vahdeti Görmek”, *Somuncu Baba*, Yıl: 14, Sayı: 88, s. 26-27.

6. İrfânî Gelenekte Başkalarının Kusuruyla Uğraşmak Yerine Dervişin Kendi Kusuruyla Meşgul Olması

Tasavvuf erbabı başkalarının kusurlarıyla uğraşmak yerine kendi kusurlarıyla meşgul olmayı gaye edinir. Murakabe ve muhasebe eğitimlerinde kendi noksanlıklarını gidermeye çalışır. Tasavvufi terbiyeye göre etrafında kötülük gören dervişin gördüğü kötülük, aslında kendi kötülüğüdür. Mesnevî'deki tavşan-arslan hikâyesinde kuyuda kendi suretini görerek ona sinirlenen ve kuyudaki suretine saldıran arslan metaforu ile insanın başkalarında görüp sinirlendiği kötülüklerin aslında kendi kötülüklerinin bir yansıması olduğu anlatılmaktadır.¹⁶

Kötü ahlaklılar, halkı kendi ahlakında görürler. Hastalıklı yaklaşımlarıyla eğri yola saparlar. Kötü ahlakın gereği olarak başkalarına yaklaşım sergilerler. Herkesi rencide eder, kendilerini mutsuz ve huzursuz ederler. Sadece adil olanlar, her insana ve her şeye hak nazarıyla bakarlar. Adaletin gereğini yerine getirir, işlerinde adil olmaya dikkat ederler. Toplum bireylerin aynasıdır. Kişinin kötülükleri toplum aynasında kendini gösterir. Kötü ahlaklılar gittikçe kötülüklerini artırır.¹⁷

Zayıfların geçim kaynaklarını ve rahatını ortadan kaldıranlar, başkalarının namusuna hâlel getirenler örnek verilen arslan gibi kendi kendine saldırmış olurlar. Kendi şahsına zarar verirler. Kendimize ettiğimiz kötülükler, halka verdiğimiz zararla orantılıdır. Halka zarar verenler sonunda bela kuyusuna düşer ve hüsrana uğrarlar.¹⁸

Mümin olanları güzel görenler kâmil ve âdildirler. Gazap ve hakaretle bakanlarsa zalim ve gâfildirler. Gözünün önüne mavi cam koyan kimse, dünyayı masmavi görüyor-

16 "Arslan kuyuda aksiyle yüz yüze gelince, hakikatte kendi nefesine düşman oldu. Kendi aksini düşman zannetti. Kendi kendisine ölüm kılıcı çaktı. Ey insan, başkalarından gördüğün zulümler, kötülükler, senin kendi kötü huyunun onlardan aksetmesidir, görünmesidir." Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b. 1317-1319.

17 "Senin varlığın, ikiyüzlülüğün, zalimliğın, gafletin onlara aksetmiştir. O sensin, sen kendini yaralıyorsun; lânet ipliğini, kendine, kendin dokuyorsun. O kötülüğün, sen, kendinde apaçık göremiyorsun. Görecek olsaydın başkalarına değil, kendine candan ve gönülden düşman kesilirdin. Ey gafil adam, arslanın kuyuda kendi aksini görüp kendisine saldırdığı gibi, sen de, başkalarına saldırırken haberin olmadan kendine saldırıyorsun. Sen kendi huyunun, tabiatının derinliklerine inseydin, kötülüğün, ahlaksızlığın senden, senin kendinden olduğunı anlardın." Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b. 1320-1324.

18 "Arslan, kuyuda gördüğü benzerini başkası zannetti. Kendisi olduğunu bilmedi. Bir zayıfın dişini kıran, o yanlış gören arslana benzer. Ey başkasının yüzünde çirkin bir ben gören, yazık ki o ben senin yüzünden akseder. "Müminler, birbirlerinin aynasıdır." Bu hadisi Hz. Peygamber'den naklederler. Gözünün önüne, mavi renkli bir şişe tutuyorsun da, bu sebepten ötürü, âlem sana, masmavi görünüyor. Eğer kör değilsen, bu maddî görüşü kendinden bil, kendine kötü de, başkasına deme." Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b. 1325-1330.

sa bu, dünyanın mavi oluşundan değil, camın rengindedir. Buna göre kötü ahlaklı olan kişiler de kötü ahlak perdesini kalb ve akıl gözüne koyunca zorunlu olarak görüşünde ve fikrinde her şeyi çirkin görecektir.

Başkalarının ayıplarını görmeyen, görse de örtmeye çalışan kişilerin kusur ve ayıplarını da başkaları örter. Başkalarının ayıbını arayan ve halka açıklayan insan, akıllılar arasında deli mesabesinde. Kendisi bir kişidir, binlerce insanın kendisine saldırmasına imkân hazırlamıştır.¹⁹

Kusuru kendi nefsinde değil de başkalarında görenlerin acı halini arslanla tavşan hikâyesinde Mevlânâ şu şekilde açıklığa kavuşturmuştur:

“Arslan, kuyuda gördüğü benzerini başkası zannetti. Kendisi olduğunu bilmedi. Bir zayıfın dişini kıran, o yanlış gören arslana benzer. Ey başkasının yüzünde çirkin bir ben gören, yazık ki o ben senin yüzünden akseder. ‘Müminler, birbirlerinin aynasıdır.’ Bu hadisi Hz. Peygamber’den naklederler. Gözünün önüne, mavi renkli bir şişe tutuyorsun da, bu sebepten ötürü, âlem sana, masmavi görünüyor. Eğer kör değilsen, bu maddî görüşü kendinden bil, kendine kötü de, başkasına deme.”²⁰

Kişinin suçu kendinde değil de başkalarında görmeye çalışmanın yegâne sebebi, fanatizm, nifak, zulüm ve gaflettir.

Kendi kusurumuzu bilmek bir erdem olduğu kadar, başkaları hakkında olumlu düşünmek ve kimseyi kötülemez de insan-ı kâmillerin bariz vasfıdır. Mevlânâ bu gerçeği Mesnevi’de şu şekilde açıklamaktadır:

“Eğer kör değilsen, bu maddî görüşü kendinden bil, kendine kötü de, başkasına deme. Eğer mümin, Allah’ın nuru ile bakmamış olsaydı, bazı gizli hâlleri, ona nasıl olurdu da apaçık görünürdü? Eğer sen, Allah nuru ile baksaydın, kötülük hususunda başkasını ayıplar, başkasının kusurlarını görür de gaflete düşer mi idin? İyiliği kötülükten ayırt edemedin, kötülükten de gafil oldun; iyilikten de. Ey hüznün ve keder sahibi, yavaş yavaş, azar azar, nûru nâra vur ki Nâr-ı İlâhî ile bakışın Nûr-ı İlâhî’ye çevrilsin de, başkalarında ayıp ve noksan yerine hüner ve kemâl görebilesin.”²¹

Zihnini başkasının kusuru ile meşgul eden kişi, o kişiye karşı sevgi ve saygı sınırlarını kaybeder. Dikkatinin karşısındaki kişinin kusur ve ayıbına odaklanan kişi, karşısındaki kişinin istifade edilmesi gereken özelliklerinden kendini mahrum eder.

Tasavvuf erbabı başkalarını bir çırpıda silip atamaz. Her şahsın bir açıdan da olsa kendilerini geliştirecek ve yüceltecek özelliğe sahip olduğunu düşünürler. Sûfî bakış

19 Abidin Paşa, *Mesnevi Şerhi*, ter.: Mehmet Sait Karaçorlu, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, c. I, s. 442.

20 Mevlânâ, *Mesnevi*, c. I, b. 1325-1330.

21 Mevlânâ, *Mesnevi*, c. I, b. 1330-1333.

açısına göre, başkaları belli özellikleri ile bizden daha üstün ve performanslı olabilirler. Onun kötülüklerinden etkilenmeden olumlu meziyetlerinden istifade etmeye çalışmalıyız.

Bu bakış açısıyla mümin, kişinin işlediği kötülükleri bilmesine rağmen, onun iyi yönlerine dikkat kesilerek o kötülüğün o kişide iyice temerküz edip sabitleşmesinin de önüne geçmektedir aslında. Buna göre, başkasındaki kötülükleri dile getirip onlarla bağımızı koparmak yerine, gördüğümüz her insanı bizi temizleyecek bir istifade kaynağı olarak görmek, ondan istifade etmemizi sağlayacaktır.

Sözdeki birliğin daima yol vurduğundan bahseden Mevlânâ, birlik ve beraberlik iddiasını değil, birlik ve beraberlik ruhunu önemser.²² Mecburiyetler veya rastlantılarla değil duygu, düşünce, kalb ve ruh birlikteliği ile yol alınabileceğini dile getirir. Konuyu şu şekilde örneklendirir:

Kuzgun, baykuş, doğan kuşu bir kafese düşebilir.

Namaz kılan temiz huylu kişi ile namaz kılmayan kişi hapisanede arkadaş ve eş olabilirler.

Doğulu, Batılı, Mâverâünnehirli kişiler aynı kervansarayda konaklar, geceyi beraber geçirirler.

Değersiz kişilerle şerefli yüce kişiler soğuk yüzünden, kar yüzünden günlerce bir kervansarayda beraber kalırlar. Yol açıldı mı, engel kalktı mı, birbirlerinden ayrılırlar. Her biri bir tarafa gider.²³

Binlerce fare ortada dolaşsa, kedi bu hâlden ne korkar, ne de bir tehlike sezer. Aksine, memnun olur. Onları teker teker yakalar, yer. Çünkü onlarda birlik ve topluluk yoktur. Nasıl olur da fareler toplanıp hep birden kedinin karşısına çıkarlar? Onlarda öyle bir yürek, öyle bir topluluk ruhu yoktur ki! Topluluk, suret bakımından olursa beyhudedir. Kendine gel de Allah'tan mânâ topluluğu iste. Topluluk, bedenlerin çokluğundan meydana gelmez. Cismi de isim gibi yel üstünde durur bir şey bil! Farelerin yüreklerinde topluluk kudreti olsaydı kızarlar, gayrete gelirlerdi de birkaç tanesi bir araya gelir; fedai gibi aman vermeden kediye saldırırdı. Birisi, kedinin gözünü ısırır, onu körleştirirdi; öbürü, dişiyle kulağını dişleyip yırtardı. Bir başkası yanını delerdi. Kedi bu topluluktan kurtulamazdı. Fakat farede topluluk için yürek yoktur. Kedinin sesini duydu mu aklı başından gider. İsterse farelerin sayısı yüz bin olsun; fare, kurnaz kedinin karşısında korkusundan cansız gibi durur, kalır.²⁴

22 Mevlânâ, *Mesnevî*, c. VI, beyit no: 649.

23 Mevlânâ, *Mesnevî*, c. VI, beyit no: 2380-2383.

24 Mevlânâ, *Mesnevî*, c. VI, beyit no: 3042-3051.

Sonuç

İrfânî geleneğimizde her insan ayrı bir âlemdir. Hiçbiri diğerinin aynısı değildir. Ancak bu ayrılıktan gayrılık, yabancılik çıkarmak doğru değildir.

İnsanın ayrı fikirde oluşu, Allah'ın kudretini gösteren bir çeşitlilik ve zenginliktir. Aynı cinsten olan insanların hiçbiri, diğerinin bütünüyle aynısı değildir.

Bir olarak yaratılanın bile böylesine çok olması, insanlığın gelişimi açısından da gereklidir. Ayrı düşünceler değişik ufuklar açar, insanlar hep aynı olmaktan sıkıntıya girmezler.

Zaten düşünen kafalar, değişik fikirler üretir: Herkes aynı fikirdeyse hiç kimse yeterince düşünmüyor demektir!

Anlaşmak için illa aynı fikirde ve anlayışta olmak gerekmez. Anlaşmamız için insan olmamız yeterlidir. İnsanız ve mayamız birdir. Dilimiz, rengimiz ayrı da olsa özümüz birdir.

Kurtlar sofrasına dönen dünyamız, günümüzde artık küresel kaosa sürüklenmektedir. Farklılıklar gündemde tutulmakta, ayrılıklar dillendirilmekte, menfaatler çatıştırılmaktadır. En acısı da güç odaklarının menfaatlerini kollamak için bizleri birbirimize düşürmesi, bizleri kısır döngü çatışma içerisine çekmesi, bulanık suda bizleri avlamaya devam etmeleridir. Bunun sonucu olarak da terör ve şiddetin kol gezdiği dünya coğrafyasında kardeş kanları dökülmekte, kardeş halklar birbirine kırdırılmakta, tarihî kazanımlarımız heba edilmektedir.

Milliyet, cinsiyet, aidiyet, cemiyet farklılıklarımız bir gerçektir. Ama bunlar çatışmanın değil kaynaşmanın unsurlarıdır aslında. Millî ve manevî değerlerimizi yıpratmadan farklılıklarımızı zengin bilmemiz gerekir. Bir kilimin desenleri gibi farklı renk tonlarını ortak aşk potasında eriten tasavvuf düşüncesinin birlik ruhuna bugün her zamankinden daha çok muhtacız. Kinlerinden arınan, öfkelerini yutan, hasmane davranışlardan kaçınan, menfaat avcılığına soyunmaktan uzaklaşan bir toplum vücuda getirmemiz gerekmektedir.

Hasbi duygularla bir araya gelen, bir bedenün uzuvları gibi aynı acıyı içerisinde duyan, ümmetin dertleri ile dertlenen, insanlığın iyiliği isteyen, dünyanın dört bir yanında kalender ruhlu bir yaşamla başkalarını yaşatmaya koyulan "Kolanizatör Türk Dervişleri" nin aşk mektebine kaydolmaya, insanlık denilen cevheri yaşatmaya, kâinat kitabını okumaya ve Allah'ın Kur'an'ını tatbik etmeye çok muhtacız. Dirliğimiz birliğimizde, iriliğimiz dirliğimizde saklıdır. Çünkü tasavvufî eğitimle kazanılan fenâ fi'l-ihvan bilinci, ötekini anlamaya, kardeşimizi sevmeye, inananlarla kucaklaşmaya ve tüm insanlıkla kaynaşmaya sevk eder.

OTURUM BAŞKANI — Üçüncü konuşmacımız Yrd. Doç. Dr. Cahit Külekçi kardeşim. Osmanlı'da Bir Arada Yaşama Tecrübesi, örnek olarak Ermeniler ki güncel bir konu, son derece güzel açıklamaların olacağını bekliyoruz. Buyursunlar efendim.

OSMANLIDA BİRLİKTE YAŞAMA TECRÜBESİ- ERMENİLER

Yrd. Doç. Dr. Cahit KÜLEKÇİ

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Giriş

Osmanlı Devleti'nin son yüzyılında millî duyguların da etkisiyle/ katkısıyla ümet- millet ekseninde gelişen ve birlikte yaşamayı öngören toplumsallık biçimlerinin değişmeye başladığı gözlemlenmektedir. Buna bağlı olarak da tebea arasında yeni ilişki ağlarının vücuda getirildiğini söylemek olasıdır. Söz konusu değişimin izlenebilmesi ve sonuç cümlelerinin kurulabilmesi için en yalın hâl ile 1770'deki Gregory Orlov isyanının bastırılmasından sonra yaşananların,¹ akabinde 1774'te Küçük Kaynarca Anlaşması'nın Rusların lehine Osmanlı'nın aleyhine olan maddelerinin, 1821- 1830 Yunanistan'ın bağımsızlık savaşlarının, 1829 Sırbistan'ın özerkliğinin, 1854- 1856 Kırım Harbi'nin, 1877- 1878 Osmanlı- Rus Savaşı'nın belki de son olarak 1912- 1913 Balkan Savaşları'nın ve 1923'e kadar sürecek olan kurtuluş mefkûresinin bahsi geçen yeni ilişki ağlarının oluşumundaki yerleri sahil biçimde sorgulanmalıdır.²

Söz konusu sürecin değerlendirilmesinden evvel belirtilmesi elzem olan bir husus vardır ki o da Osmanlı'nın kuruluşundan itibaren bünyesinde barındırdığı bireyler arasındaki müesses sosyal dayanışma keyfiyetidir. Vâkıa, sadece sosyal adalet kavramı içinde yer alan değerlerin sürekli biçimde toplumu refaha sürüklemesi mümkün de-

1 Rusya'nın Yunan halkı ile olan siyasi çıkar münâsebeti Orlov İsyanı ile farklı bir şekilde bürünmüş, isyanın bastırılmasından sonra Osmanlı ile Yunan/ Mora halkı arasında ciddi sorunlar oluşmuştur. Geniş bilgi için bkz: Molly Greene, *A Shared World, Christians And Muslims In The Early Modern Mediterranean*, Princeton- NJ 2000, s. 206, 207, 208; Leften Stavros Stavrianos, *The Balkans Since 1453*, London 2000, s. 189, 190.

2 François Georgeon, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Yaşamak*, Çev. Maide Selen, İstanbul 2000, s. 16-25.

ğildir. Bireyleri haksız davranışlara iten veya başkalarının haklarına riayetsizliğe sevk eden ortamı ortadan kaldırmanın ancak insanların hayat varlığını koruyucu tedbirler almak suretiyle huzur ortamını gerçekleştirecek, refah içinde yaşamanın imkânlarını sağlayacak insanların teşkil ettiği bir toplum ihdası sosyal dayanışma ile mümkün olabilen bir husustur. Çünkü ictimâî tesânüd de diyebileceğimiz sosyal dayanışma kavramı ve bu çerçevede oluşturulan kurumlar, toplumu teşkil eden bireylerin teker teker her birinin içinde yaşadıkları topluma karşı duydukları sorumluluk bilincini de beraberinde taşıyacaktır.³

Devletin kontrolünde olan bu kurumların Osmanlı'daki mutlak varlığı Avrupa feodal toplum yapısında görülen köylü isyan ve ihtilallerine, son derece karışık dinî, ırkî sosyal grupları bünyesinde toplayan Osmanlı Devleti tarihinin hiçbir döneminde rastlanmayacaktır.⁴ Ancak Avrupa'da 1848 Devrimi'ni yaşamış, çoğu mensubu XIX. yüzyıl Avrupası'nın pozitivist düşünceleri ile donanmış yeni kuşak bir kısım Ermeni tebeanın, daha çağdaş bir iktidarla yönetilebilme arzusuyla hareket etmeleri, Osmanlı Devleti sınırları içinde müstakil bir kimliğe sahip olabilmeleri gibi millî- siyasi projelerini gerçeğe dönüştürmek için *sahmanatrutyun* olarak ifade edilen sadece Ermeni toplumuna ait anayasallaşma sürecini başlatmaları,⁵ konunun girişinde bahsettiğimiz değişen toplumsallık biçimlerinden sadece birisine işaret etmektedir.

Genel anlamda XIX. yüzyıl, Osmanlı Devleti ile gayrimüslim tebea arasındaki ilişki biçimlerinin değiştiği yüzyıl olarak tavsif etmek mümkünse de daha dar bir çevrede bu yüzyılın başlarından itibaren Ermeniler, diğer Hristiyan azınlıklar gibi, Katolik ve Protestan misyonerleri arasında sert bir rekabetin aracı olmuşlardır.⁶ İtalyan, Amerikan, Alman ya da Fransız misyonerlerin eğitim başta olmak üzere Ermeni toplumu üstündeki etkileri gözle görülür derecede artmış, bir önceki yüzyılda olduğu gibi varlıklı kent aristokrasisinin evlatları olan çok sayıda Ermeni genci, Batı eğitimi almak üzere Avrupa'ya gitmeye başlamışlardı.⁷ Gerçi millî bilincin uyanması/ uyandırılması anlamında bu gençlerin Osmanlı Devleti'ndeki mezhep tabanlı çalışmalarından devletin haberdar olduğu ancak başta çok sert tedbirler almadığı anlaşılmaktadır. Şu var ki, mezhebî ayrılıklara dair çalışmaların durdurulması, muzır neşriyatlarda bulunanların te'dib edilmesi gerektiği çok sayıdaki arşiv vesikasında beyan ediliyorsa da kimi zaman bizzat Ermeni patrikliğinin isteği ile Ermeniler arasındaki söz konusu hoşnutsuzluklar sürgün, hapis

3 Mehmet Şeker, *İslam'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri*, Ankara 1997, s. 53.

4 Ziya Kazıcı, *Osmanlı'da Toplum Yapısı*, İstanbul 2003, s. 93.

5 Vartan Artinian, *Osmanlı Devleti'nde Ermeni Anayasası'nın Doğuşu (1839- 1863)*, İstanbul 2004, s. 13.

6 Anahide Ter Minassian, *Ermeni Kültürü ve Modernleşme*, Çev. Sosi Dolanoğlu, İstanbul 2006, s. 129.

7 Artinian, *a.g.e.*, s. 52.

gibi yollarla ve Katolikliğe meyledenlerin baskı altına alınmalarıyla giderilmeye çalışılacaktır.⁸ Söz konusu baskıların şiddetinin de fazla olmadığını hemen burada ifade edelim. Bu çerçevede Katolikliğe geçen Ermeniler ilk aşamada ikna edilmeye çalışılmış ve onlara kendi mezheplerine dönmelerine yönelik çağrılar yapılmıştır. Hatta devletin katkısıyla bu yönde yayınlar yapılması dahi söz konusu olmuştur. İstanbul Hükümeti'nin bu aşamada Katolikliğe geçen Ermenilerin isimlerini kiliseden talep etmesi de devletin bu çerçevede ne düşündüğünü göstermektedir. Buna göre devlet de Ermeniler arasında baş göstermesi muhtemel bir iç çatışmaya izin vermemek ve Katolikliğe geçen Ermenileri kontrol altında tutmak istemektedir.⁹ Elbette devletin Ermenilerle yaşadığı mezhebî tartışmaların büyük buhranlara dönüştüğünü söylemek istemiyoruz, lâkin Osmanlı ile Ermeni milleti arasında daha önce görülmemiş dinî vechesi olan politik tartışmalardan yola çıkarak Osmanlı'nın Ermenilerle olan münasebetlerindeki değişimi vurgulamaya çalışıyoruz. Gerçekte de Ermenilerin, tarihî seyir içinde Müslüman toplumla olan ilişkileri müspet biçimde gelişmiş, belki kısmî zaman dilimlerinde iki toplum arasındaki münasebetlerin gerginleştiğini şahit olunmuştur. Biz bu çalışmamızda anahatlarıyla iki toplum arasındaki münasebetlerin tarihî seyrine değinecek, birlikte yaşamaya dair örnekleri en yalın hâliyle ortaya koymaya çalışacağız.

1. Tarihî Süreç

Ermeni, Anadolu'nun doğusunda, Ermenistan olarak tanımlanan bölgede yaşayan, Hristiyan inancına mensup insanların ırkı¹⁰ hususiyetlerini niteleyen bir kelimedir. Ermeni milletinin, Trakya tarafından Anadolu'nun doğusuna olan göçlerini takip eden süreç sonrasında¹¹ bu ismi aldığı düşünülmektedir. Bölgeye göç etmeden evvel Ermenilerin hangi isimle anıldıkları hususunda hayli tartışma yapılmış ancak kanıtlanabilen bir sonuca varılamamıştır. Neredeyse tüm tarihî kaynaklar tarafından reddedilmesine rağmen maksatlı siyasi zihinler, mutlak bilgiye dayanmayan Ermeni- Ermenistan bölgesi arasındaki münasebet hakkında tarafsız ve aydınlatıcı bilgilere, ne yazık ki, uzak

8 Elbette başta değişen dünya siyaseti ve Hristiyan misyonerlerin etkili çalışmaları Ermenilerin arasına Katolikliğin girmesine uygun zemin hazırlamıştır. Burada bizim asıl dikkat çektiğimiz husus, bilhassa Fransa'nın doğudaki muhtemel faaliyetlerinin destekçisi olarak düşünülen Ermeni milletinin kısa zaman içinde söz konusu Katolik misyonerlerin büyük umutlar beslediği topluluk konumuna gelebilmesidir. Bkz. Minassian, *a.g.e.*, s. 164.

9 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Hatt-ı Hümayûn, D. 1235 G. 48038/B.

10 Ermenilerin ırkî geçmişleri üzerinde çokça çalışma yapılmış ancak belirli bir sonuçlara ulaşılabilmıştır. Ermenilerin etnik ve antropolojik bakımdan sade bir ırka mensup olup- olmadıkları hakkında bkz: M. Sadi Koças, *Tarih Boyunca Ermeniler ve Selçuklar'dan Beri Türk-Ermeni İlişkileri*, Ankara 1970, s. 41, 42 vd.

11 James Minahan, *Miniature Empires: A Historical Dictionary of the Newly Independent States*, USA 1998, s. 4.

kalmışlardır.¹² Şunu kesinlikle söyleyebiliriz ki; kökeni itibari ile çok eski olan Ermeni kelimesinden bugünkü Ermeniler; Ermenistan kelimesinden de bugünkü Ermenilerin ana yurdu anlaşılmamaktadır. Günümüzde uluslararası kullanımda olan Ermeni ve Ermenistan kelimelerinin, haritalarda Ermenistan olarak anılan platoda yaşayan herhangi bir halkı temsil ettiği ve bölgenin Ermeni kültürü ya da tarihsel anlamda bölge ile günümüzdeki Ermeni halkının bir ilgisinin olmadığı pek çok araştırmada yer almaktadır.¹³ Nitekim bölgede yapılan arkeolojik araştırmalarda¹⁴ Ermeni milletine ait figürlerin bulunamaması da bunu ortaya koymaktadır. Öte yandan Ermenilerin yoğun olarak yaşadıkları Ermenistan bölgesi İslam tarihi kaynaklarında açık bir şekilde belirtilmektedir: Ermenistan bölgesi öncelikle ikiye ayrılır, bunlardan birisi Küçük, diğer, Büyük Ermenistan'dır. Ermenistan'ın en geniş sınırı Berzaa'dan Bâbu'l-Ebvâb'a kadardır. Başka bir yönden de Rum beldelerine, Kabk Dağı'na ve Sâhibu's-Serir'e kadardır. Büyük Ermenistan, Hilat ve çevresi; Küçük Ermenistan da Tiflis ve çevresidir. Bazıları demiştir ki, Ermenistan üç bölgedir. Bazıları da demiştir ki dört bölgedir: Birincisi, Beylegân, Gabele, Şirvan ve bu yerlere sınır olan yerlerdir. İkincisi, Cürçân ve Soğdebil ve Bâb-u Feyrüzgubaz ve Lekz'dir. Üçüncüsü, Büsfürrecân, Debil, Sirâc-Tayr, Bağrevend ve Neşevâ'dır. Dördüncüsü, Safvan b. Muattal'ın kabrinin bulunduğu yerdir. Burası Ziyad Kalesi'ne yakındır. Dördüncü Ermenistan'da bulunan yerler; Şimşât, Kalikala, Erciş, Bâcuneys, Errân, Sîs(e)cân, Debil, Neşevâ, Sirâc-Tayr, Bağrevend ve Helât'tır.¹⁵ Yâkut'tan daha önce yaşamış olan Belâzurî'de de benzer bir anlatımın olduğu görülmektedir.¹⁶ Belâzurî, İrminiyye fetihlerini anlatırken Şimşât, Kalikala, Hilat, Erciş ve Bâcuneys dördüncü Ermenistan; Büsfürrecân, Debil, Sirac-Tayr ve Bağrevend üçüncü Ermenistan; Cürçân ikinci Ermenistan; Sisecân ile Erran ise birinci Ermenistan olarak tanımlar.¹⁷ Fakat Belâzurî'de Yâkut kadar ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır.

-
- 12 Örnekler için bkz: Taner Akçam, *Türk Ulusal Kimliği ve Ermeni Sorunu*, İstanbul 2001; Richard G. Hovannisian, *The Armenian Genocide: Cultural and Ethical Legacies*, USA 2008; Gerard J. Libaridian, *Modern Armenia: People, Nation, State*, USA 2007.
- 13 Melvin Ember and Carol R. Ember (Editors), *Countries And Their Cultures, 'Armenia'*, USA 2001, I, 114
- 14 Bölgedeki araştırmaların aslında Ermenilere ait bir figüre tesadüf edememesi, çalışmaların çok da fazla olmamasıyla da ilgili olabilir. Nitekim Ermenilerin en eski tarihlerine dair yapılan araştırmalarda da arkeolojik tespitlerden çok bilhassa Ermeni tarihçilerin verileri kullanılmaktadır. Kamuran Gürün, *Ermeni Dosyası*, Ankara 1983, s. 8
- 15 Yâkut el-Hamevî, Şihâbuddin Yâkut b. Abdullah (626/1226), *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut 1977, I, 160.
- 16 Belâzurî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Câbir, *Fütühu'l-Buldân*, Thk: Abdullah Enîs et-Tabbâ-Ömer Enîs et-Tabbâ, Beyrut-Lübnan 1987, s. 272.
- 17 Belâzurî, *a.g.e.*, s. 273.

Buna göre İslam tarihi kaynakları Ermenistan bölgesinin Kuzey’de Hazarlara kadar uzandığını kabul eder. Zaten Belâzuri’ye göre Ermenistan bölgesinde bulunan Cürçân ve Erran Hazarlar’ın, diğer yerler ise Rumlar’ın elindedir.¹⁸ Dolayısıyla Arap kaynaklarında geçen ve Hz. Peygamber’in (s.a.s.) vefât yılı olan 632 tarihi itibariyle ve halifelüğün ilk yıllarında Müslümanların hâkimiyetinde Ermenistan bölgesine ait her hangi bir şehir bulunmamaktadır. Her ne kadar Ermenilerin yoğun olarak yaşadıkları bölgelerdeki geniş fetihler Hz. Ömer dönemine tesadüf etse de bölgeye yönelik ilk hareketlenmelerin Hz. Ebubekir döneminde olduğunu belirtmeliyiz. Bölgeye gönderilen ilk ordulardan birisinin komutanı olan Hâlid b. Said ismi İslam tarih kaynaklarında ‘Bâhân’ olarak geçen ancak ‘Vahan’¹⁹ olduğunu tahmin ettiğimiz Ermeni bir komutanın ordusuyla karşılaşacaktır.²⁰ Bu karşılaşma, tespitini yapabildiğimiz kadarıyla, Müslümanların Ermenilerle karşılaştığı ilk aşikâr vâkıdır. Bu karşılaşma sonrasında Hâlid, Bâhân komutasındaki orduyu mağlup etmiş, ardından halife Hz. Ebûbekir’den yardım talep etmiştir. Halife Amr b. As, İkrime b. Ebî Cehil ile birlikte Ebû Ubeyde b. Cerrah’ı ordunun komutasına getirerek Şam topraklarına göndermiştir. Durumun Rum ordusu aleyhine dönmesi üzerine Herekleios’a bilgi verilmiş ve Herekleios da Müslümanlarla savaşın değil, barışın daha akıllıca bir hareket olacağını bölgedeki askerlerine iletmiştir. Fakat bu cevap Rum askerleri memnun etmeyince Herekleios da bölgeye asker sevk etmiş, başına da Teodorik’i atamıştır. Bu ordunun öncü kuvvetlerinin başında da, daha önce Müslümanlara yenilen Ermeni komutan Bâhân bulunmaktadır. Fakat Bâhân, her hangi bir sebeple orduya katılmakta geç kalmıştır. Rumların bir vadide sıkıştırıldıkları, hareket edemedikleri ve mahsur kaldıkları aktarılmaktadır. Fakat Rumlar’ın uzun süre mukavemet etmeleri üzerine Hz. Ebûbekir, Irak bölgesinde bulunan Hâlid b. Velid’e yazarak, diğer komutanların yanına gelmesini diğer bir ifadeyle Şam’da kendisinin de hazır bulunmasını emretmiştir. Hâlid’in bölgeye intikâl etmesinden önce Şam bölgesinde Busra’nın fethedildiği ve burasının da bu bölgedeki ilk fetih olduğu aktarılmıştır.²¹ Bu ilk karşılaşma da daha önce belirttiğimiz üzere savaş ortamında gerçekleşmiş, toplumsal bir münasebete dönüşmemiştir. Hz. Ebûbekir döneminden sonra Hz. Ömer dönemi ile birlikte, 635 yılında Müslümanlar Ermenistan bölgesinin bir kısmına hâkim

18 Belâzuri, *a.g.e.*, s. 273.

19 Ermenistan bölgesini, İran işgalinden koruyan Vâhân’ın, Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer döneminde de asıl misyonunun bu olduğu aktarılmaktadır. Michael Chamich, *History of Armenia*, Çvr: Johannes Avdall, Calcutta 1827, I, 359.

20 Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Târihu’l-Rusûl ve’l-Mülûk*, Thk: Muhammed Ebu’l-Fazl İbrahim, Kâhire BTY, I, 977.

21 İbn Esîr, Ebû Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdu’l-Kerîm (630/1233), *el-Kâmil fi’l-Târih*, Thk: Ebu’l-Fidâ Abdullah el-Kâdi, Beyrut-Lübnân 1987, II, 252-258.

olmuşlardır. Bundan sonraki fetihler İran üzerine yönelmiş ve Nihavent Savaşı ile birlikte Ermenistan bölgesinin büyük bir kısmında Müslümanlar hâkimiyet kurmuşlardır.²²

Müslüman toplumla olduğu gibi Türklerle Ermenilerin karşılaştıkları ilk dönemler hakkında da kesin malumata sahip olmadığımızı ifade etmek istiyoruz. Ancak rastlayabildiğimiz kadarıyla araştırmalarda Ermenilerin 'Xartes' adını verdikleri Kumanların, Ermenilerle karşılaşan ilk Türk kavmi olduğu belirtilmektedir.²³ Hetum adında bir Ermeni seyyah ya da kralın Moğolistan'a giderken Oğuz boyları ile karşılaşmış olabileceği düşünülse de²⁴ söz konusu tüm münasebetlerin ancak ferdi düzeyde gerçekleştiği anlaşılmakta, detay bilgilere rastlanılmamaktadır. IX ve X. yüzyıllardaki bu belirlemelerin ardından Ermenilerle Türklerin ilk ciddi münasebetlerin Selçuklular zamanında kurulduğunu belirtmeliyiz. Selçuklu Sultanı Alparslan'ın (1029- 1072), Ermeni kralı David'in oğlu Kiurike'nin kızıyla olan evliliği²⁵ bu hususa verilebilecek en önemli delildir. Ermenilerle Müslümanlar arasında kurulan bu akrabalık bağı sebebiyle olsa gerek Melikşah'tan itibaren Ermeni tarihçilerin Selçuklu sultanlarından övgüyle bahsettikleri görülmekte hatta Ermenilerin Türklerin safında savaşlarda yer aldıkları aktarılmaktadır.²⁶ Buna karşılık Selçuklu sultanlarının da Ermeni toplumuna karşı bakış açıları müspet manada gelişme göstermiş, Ermeni katöğöslüğünün tek bir makamda temsili sağlanarak kilise, manastır ve ruhaniler vergiden muaf tutulmuşlardır.²⁷

II. Kılıçarslan döneminde (1155- 1192) Ermeni prensi II. Toros'un kardeşi Stephan'ın Maraş'ı ateşe vermesiyle²⁸ iki toplum arasındaki müspet durum bozulmaya yüz tutmuşsa da kısa süre zarfında tekrar ilişkiler düzelmiştir. XIII. yüzyıla gelindiğinde ise Ermenilerle Türkler arasındaki münasebetlerin pek de dostâne devam etmediğini görmekteyiz. Bilhassa Haçlı Seferleri sırasında Ermenilerin kendilerine yer edinebilmek için Müslüman toplumdaki yana tavır sergilememeleri hatta 1243 yılındaki Köseadağ Savaşı'nda Moğolların yanında yer almaları, üstelik II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in karısının ve kızının Ermeni kralı tarafından Moğollara teslim edilmesi,²⁹ esasında Türklerle

22 Sebeos, *Sebeos' History*, Çev: Robert Bedrosian, New York 1985, b. 30. Konuyla ilgili geniş bilgi için ayrıca bkz. Cahit Külekcı, *İslam Tarihinde Ermeniler ve Ermenistan Fetihleri*, İstanbul 2002.

23 Lazslo Rosanyi, *Türk Devleti'nin Batıdaki Varisleri ve İlk Müslüman Türkler*, Trc. Şükrü Kaya Seferoğlu- Adnan Müderrisoğlu, Ankara 1983, s. 5-28.

24 Faruk Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler), Tarihleri- Boy- Teşkilat- Destanları*, İstanbul 1980, s. 559.

25 Ali Sevim, *Genel Çizgileriyle Selçuklu- Ermeni İlişkileri*, Ankara 1983, s. 16.

26 Urfalı Matheos, *Urfalı Matheos Vekayinamesi ve Papaz Grigor'un Zeyli (952- 1162)*, Trc. Hrant D. Andreasyan, Ankara 1987, s. 146.

27 Ali Sevim, *a.g.e.*, s. 20.

28 Erdoğan Merçil, *İlk Müslüman Türk Devletleri Tarihi*, Ankara 1997, s. 124- 128.

29 Erdoğan Merçil, *a.g.e.*, s. 151- 153.

Ermeniler arasındaki münasebetlerin çok da sağlıklı biçimde ilerleyemediğini ortaya koymaktadır. Selçuklu Devleti'nin yıkılmasından ve Osmanlı Devleti'nin kurulmasından sonra Türklerle Ermeniler arasındaki münasebetlerin ne şekilde sürdüğünü tespit edebilmek kolay bir iş değildir. Nitekim İstanbul'un fethine kadar olan dönemde Ermenilerin Osmanlı'nın kurulduğu bölgeden uzak yerlerde iskân edildiklerini biliyoruz. Belki Ermeni Pazarı olarak da bilinen 'Akmeşe/ Kocaeli'de³⁰ Osmanlılar'ın Ermenilerle karşılaşma ihtimalleri bulunmaktadır lakin herhâlde bu karşılaşmalar da kesif bir münasebete delalet etmeyecektir.

2. Osmanlı'da Birlikte Yaşam

Çokça tartışılmışsa da Ermenilerin İstanbul'da Türkler tarafından iskân edilmeleri Fatih Sultan Mehmed'in Bursa'da bulunan Ermeni ruhâni lideri Hovakim'i İstanbul'a davet etmesiyle başlamıştır. Tartışılan hususların başında Fatih Sultan Mehmed'in bir Ermeni ruhâni liderini İstanbul'a davet etmesi değil, İstanbul'da daha önce ruhâni lider konumunda bulunan Mardiros'un³¹ görevine son verip, Hovakim'i patrik olarak atayıp- atayamayacağıdır. Tartışmaların ötesinde henüz İstanbul fethedilmeden önce de Fatih Sultan Mehmed'le mezkûr Hovakim'in tanıştığı, hatta Fatih'in fetihden sonra Hovakim'i İstanbul'a götürerek İstanbul'da Ermenilere ait bir patriklik ihdâs edeceğine söz verdiğinden bahsedilmektedir.³² İstanbul'un fethinden sonra şehrin imar ve iskânına önem veren Fatih, gayrimüslim tebea ile de yakından ilgilenmiş, söz verdiği üzere Samatya'da bulunan Rumlara ait Sulumanastır Kilisesi'ni Ermenilere tahsis etmiştir.³³ Surp Kevork adıyla hâlen kullanımda olan bu kilisede Ermeni Patrikliği ihdâs edilmiş, 1461 yılı itibariyle Ermeniler de İstanbul'da dinî açıdan temsil edilir konuma gelmişlerdir.³⁴

Elbette gerek Fatih'in ve gerekse sair devlet adamlarının bir iskân politikası olarak gayrimüslimleri İstanbul'a getirtmesi doğal karşılanmalıdır. Kaldı ki Ermeni Patrikliği'nin kurulması, şehirden bazı nüfuzlu gayrimüslim ailelerin göç etmesi sonucu oluşan nüfus dengesizliği ve benzeri sebepler bu nakillere zemin hazırlamıştır. Ancak burada hemen şunu vurgulamamızda fayda bulunmaktadır ki; bu yer değiştirmeler sadece

30 Kemal Paşa-zâde Şemsüddin Ahmed, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, Hzr. Şerafettin Turan, Ankara 1983, s. 8- 11.

31 Kevork Pamukciyan, *İstanbul Yazıları*, İstanbul 2003, s. 3.

32 P. G. İnciciyan, *XVIII. Asırda İstanbul*, Trc. Hrant D. Andreasyan, İstanbul 1976, s. 21.

33 Eremya Çelebi, kilisenin Rumlardan alınıp tamamen Ermenilere tahsis edenin Fatih değil Kanuni Sultan Süleyman olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Eremya Çelebi Kömürçüyan, *İstanbul Tarihi, XVII. Asırda İstanbul*, Trc. Hrant D. Andreasyan, İstanbul 1988, s. 3.

34 Tursun Bey, *Tarih-i Ebu'l- Feth*, Trc. Mertol Tulum, İstanbul 1977, s. 72; Kritovulos, *Tarih-i Sultan Mehmed Han-ı Sani*, Trc. Karolidi, Türkçe'ye Trc. Muzaffer Gökmen, İstanbul 1967, s. 164.

Ermenilere uygulanmamış, sair gayrimüslim tebea için de uygulanmıştır.³⁵ Aynı zamanda tüm yer değiştirmelerde karşılaşılabilecek olumsuz durumlara karşı önlem alınmış, mesela sadece bu işlemler için ciddi bütçeler ayrılarak yer değiştirmelerin bedelleri devlet tarafından ilgili kimselere ödenmiştir.³⁶ Celal-zâde'nin aktardığına göre bu yer değiştirmeler Yavuz Selim döneminde de devam etmiş, ancak yeri değiştirilenlerin bir sanat sahibi olması gibi hususiyetler aranmaya başlanmıştır. Her hâlde Osmanlı'nın mimarisine katkı yapan Ermeniler de bu süre zarfında İstanbul'a getirilmişlerdir.³⁷

Ermenilerin Osmanlı toplumu ile münasebetlerinin başlangıcına kısaca değindikten sonra genel bir fikir verebilmesi için Osmanlı'nın gayrimüslim politikasına da atıfta bulunmak istiyoruz. Oldukça sıkıntılı ve dar bir alanda kurulan Osmanlı Devleti, Hristiyanlara ve Yahudilere karşı özellikle hoş görülü ve uzlaşmacı olmuş, tebeasının rahat yaşamı için gerekeni yapmıştır. Bununla da kalmayıp Osmanlılar, Balkanlarda bulunan milyonlarca Hristiyan uyruğunu da kazanmak istemiştir. Osmanlı fâtilhleriyle işbirliği yapan Rum, Sırp, Bulgar ve Arnavut askerî sınıf mensupları çoğu zaman eskiden sahip oldukları imtiyazları aynen koruyup, Hristiyan tımar sahipleri olarak Osmanlı askerî sınıfıyla bütünleşmiştir. Üstelik İslam'ı kabul etmek zorunda da kalmamışlardır. Bunlar arasındaki İslamlaşma, toplumsal bir süreç olarak ortaya çıkmıştır.³⁸ Mesela, Beyoğlu ve Galatada ikamet eden gayrimüslim reaya için domuz çiftlikleri bile kurulmuş, domuzların bahçelere zarar vermesi üzerine çiftlikler yine de kaldırılmayarak, bahçelerden uzak mevkilere nakledilmiştir.³⁹

Osmanlı Devleti'nin kurulduğu yıllardan bu yana sistemleştirdiği bu durum, daha sonraki dönemlerde giriş kısmında belirttiğimiz üzere 'sosyal vatandaşlık' olarak tanımlanmıştır. Osmanlı Devleti'nde olduğu gibi, tüm tebeanın sosyal hayata katılımını ön gören sosyal vatandaşlık, aynı zamanda ekonomik alanda da geçerli olmuş ve tüm pozisyonlarda adaleti, ilerleyebilmeyi hedeflemiştir.⁴⁰ Netice itibarıyla Görüldüğü üzere Osmanlı Devleti, hiçbir alanda Müslümanlarla gayrimüslimler arasında ayırım gözetmemiştir. Zımmiler her zaman her türlü işi özgürce yapabilmiş, hemen hemen her

35 Tursun Bey, *a.g.e.*, s. 72.

36 Kritovulos, *a.g.e.*, s. 119.

37 Celal-zâde Mustafa, *Selim-nâme*, Hzr. Ahmet Uğur- Mustafa Çuhadar, Ankara 1990, s. 390- 391; ayrıca bkz. Neşide Kerem Demir, *Türkiye'de Ermeni Meselesi*, Ankara 1976, s. 17.

38 Halil İnalçık, 'Mirasın Anlamı: Osmanlı Örneği', *İmparatorluk Mirası*, Trc: Gül Çağalı Güven, İstanbul 2000, s. 42.

39 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Cevdet Dâhiliye, No: 1233.

40 İsmail R. Faruki, 'İslam'da Gayr- ı Müslim Hakları', *Müslüman Azınlıklar Dosyası*, Trc: Ahmet Yalçın, İstanbul 1985, s. 101.

işte, özellikle finans sektöründe, durumları Müslümanlardan daha iyi olmuştur.⁴¹ Diğer taraftan mesela, saray hazinedârları, gayrimüslim tebedan sadece Ermeniler arasından seçilmişti. Sonuçta gayrimüslimlerden bir Rum ya da Yahudi, devlet kademesinde hiçbir zaman Ermeni aileleri kadar ön planda olamamıştır.⁴² Buna paralel olarak da Ermeniler arasında özellikle bazı aileler ve isimler öne çıkmış, uzun yıllar bazı makamları bu aileler, akrabalık bağlarını kullanarak işgal etmişlerdir. Türkçeyi diğer gayrimüslimlerden daha iyi konuşmaları, Ermenilerin devlete ait resmî veya özel işlere atanmalarına da sebep olmuştur. Bu bakımdan 16. yüzyılda Ermeni asıllı Mehmet Paşa gibi vezirlik rütbesine kadar yükselen devlet adamları, 18. yüzyılda Divrikli Düzoğlu soyundan saray kuyumcuları ve sonradan Darphane bakanları, Sasyan ailesinden saray doktorları, 19. yüzyılda Bezciyan ailesinden Darphane bakanları, Dadyan ailesinden Baruthane bakanları devletin en yüksek kademelerinde görevler yapmışlardır. 19. yüzyılda ve Abdülhamit devrinde ve sonrasında ise Ermeni dış işleri görevlileri ve bakanlar bulunmaktadır. Ayrıca birçok Ermeni de Osmanlı devlet adamlarına danışmanlık yapmıştır.⁴³ Bu ve benzeri durumlar karşısında Ermeniler de diğer gayrimüslim reaya da Osmanlı Devleti'ne şükran duymuş, bunu da çeşitli vesilelerle resmî yollardan ifade etmişlerdir.⁴⁴

Oldukça farklı yapıdaki milletleri bir arada tutmayı başaran Osmanlı'nın nüfus dağılımındaki çeşitlilik dahi aslında konu edindiğimiz birlikte yaşam tecrübesinin fotoğrafını açık şekilde ortaya koyabilmektedir. 1831'de, Osmanlı Devleti'nde yapılan genel nüfus sayımında nüfus, 3.700.000 iken, sayımın 1844'te genişletilmesiyle bu rakam 35 milyonu aşmıştır. 1844'te yapılan bu nüfus sayımında ise Ermeni nüfusunun 2.400.000 olduğu saptanmıştır. Bundan ayrı olarak 2.000.000 Rum ve 170.000 Yahudi olduğu da sayımdan anlaşılmıştır.⁴⁵ İstanbul ve bilâd-ı selâsede ise Ermeni nüfusunun 1894 yılında, 158.131 olduğu belirtilmektedir. Bu nüfusun 89.181'i erkek, 68.950'si kadındır. 1894 rakamlarına göre Osmanlı genelinde ise toplam 998.428 Ermeni olduğu ifade edilmektedir. Bunlardan 537.594'ü erkek, 460.384'ü ise kadındır.⁴⁶ Ermeni Patrikhanesi'nin 1882 yılındaki verilerine göre ise İstanbul ve çevresinde 135.000 Ermeni olduğu anlaşılmaktadır. Patrikhane'nin bu yıldaki verilerine göre Osmanlı Devleti'nin tamamında da 2.660.000 Ermeni nüfusu bulunmaktadır.⁴⁷

41 İsmail R. Faruki, *a.g.m.*, s. 108.

42 Andrew Archibald Paton, *The Bulgarian, The Turk And The German*, London 1855, s. 124.

43 Geniş bilgi için bkz. Nejat Göyünç, *Osmanlı İdaresinde Ermeniler*, İstanbul 1985.

44 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İrade Hariciye, D. 102 G. 5001.

45 Kemal Karpat, *Ottoman Population 1830- 1914, Demographic And Social Characteristics*, London 1985, s. 116.

46 Kemal Karpat, *Osmanlı Nüfusu 1830-1914, Demografik ve Sosyal Özellikleri*, İstanbul 2003, s. 191.

47 Kemal Karpat, *Osmanlı Nüfusu ...*, s. 95.

Görüldüğü üzere patrikhane rakamları ile Osmanlı Devleti'nin belirlediği rakamlar arasında çok ciddi bir fark bulunmamaktadır. Aradan geçen 38 yılda nüfusun 260.000 civarında artması normal olarak görülmelidir. Ancak 1844'te Ermeni nüfusu 2.400.000 iken bundan 50 yıl sonra Ermeni nüfusunun 998.428 olarak belirtilmesi ilginçtir. Bu durumdan sayımların çok da sağlıklı olmadığı sonucu çıkarılabilir, ancak patrikhanenin 1882'de beyan etmiş olduğu sayı ile 1844'teki sayının bir birlerine yakın olması 1895'teki sayım sonuçlarını şüpheli hâle getirmektedir. Nüfusla ilgili olarak tespit edebildiğimiz arşiv belgelerinden birisinde de şu rakamlara ulaştık: İstanbul ve bilâd-ı selâsede bulunan Ermeni hanelerinin sayısı 7351'dir. 12 yaşından küçük Ermenilerin sayısı, 9779'dur. 12 yaşından büyüklerin sayısı ise 20.988'dir. Bekar olan Ermenilerin sayısı ise 17.173'tür. Toplam Ermeni nüfusu ise 47.940'tır. Hicri 1256, milâdi 1841 yılına ait olan bu belgede aktarılan rakamlardan ancak yaklaşık bir sonuç çıkarabilmekteyiz. Çünkü yapılan bu nüfus sayımında kadın nüfusu yer almamıştır. 1894'teki rakamlara Ermeni nüfusu 158.131 olduğuna göre, bu tarihten yaklaşık 50 yıl öncesinde de Ermeni nüfusunun kadınlarla birlikte 100.000 civarında olabileceğini düşünüyoruz. Patrikhane'nin 1882'de İstanbul ve çevresinde 135.000 Ermeni olduğunu belirlemesi de bunu doğrulamaktadır.⁴⁸

3. Mahalle Kültürü

Prusyalı Mareşal Moltke'nin Ermeniler için '*Hristiyan Türkler*'⁴⁹ dediği ifade edilse de halk içinde 'gavur' denilince akla gelen ilk milletin Ermeniler olması da ilginç bir tesâdüftür. Moltke'nin bu tanımının, elbette ki bir gerçekliği yoktur ancak toplum nazarında Ermeniler, diğer Hristiyan milletler gibi de değildir. Müslüman çocukların her hangi bir Hristiyan gördüğünde söyledikleri; '*Gâvur Gâvur Ermeni! Ne çok yersin peyniri./ Peynir seni öldürür./ Cehenneme götürür./ Cehennem in cadısı/ İstanbul'un kadısı*'.⁵⁰ tekerlemesinde de aslında söz konusu ettiğimiz tespitin izleri bulunmaktadır. Yine Kemal Tahir'in bir öyküsünde Stepan isimli eşkiyadan bahsedilirken, Stepan'ın bir Ermeni yani 'gavur dölü'⁵¹ olduğunun ifade edilmesi, halk edebiyatında da durumun çok farklı olmadığını göstermektedir.

Halk arasında yaygın olarak kullanım bu şekilde ise de 'gavur' kelimesinin Osmanlı arşiv belgelerinde doğrudan Ermenileri kastetmediği anlaşılmaktadır.⁵² Gerçi kelimenin

48 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İrade Dâhiliye, D. 3 G. 473.

49 Hikmet Özdemir, *Türk-Ermeni İhtilâfı, Makaleler*, Ankara 2007, s. 60.

50 Pertev Nâili Boratav, *Folklor ve Edebiyat I (1982)*, İstanbul 1982, s. 141.

51 Kemal Tahir, *Dutlar Yetişmedi*, İstanbul 2005, s. 11.

52 Rumlar için de aynı kelime kullanılmaktadır: Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Cevdet Bahriye, 210 / 9820 (h. 1239).

resmî kullanımında, az önce bahsi geçen Kemal Tahir'in kitabında olduğu gibi, bir tür 'eşkıyalık' söz konusudur. 'Gavur' olarak nitelendirilenlerin devletle olan siyasî problemleri bu manada dikkat çekmektedir. Mesela; mir-i mirân Mehmed Paşa'nın Edirne civarında iken gavur Hasan'a üç top verip kazalara gönderdiği, gavur Hasan'ın da kazaları ifsad etmesi⁵³ vâkıasında görüldüğü üzere, Hasan isimli şahsın ifsâd hareketlerinden dolayı bu sıfatı hak ettiği anılan belgeden anlaşılmaktadır. Gerçi Ermeni milletinden olup da adı Hasan olanlar da mevcuttur.⁵⁴ Bu durumda, sadece ismine bakarak 'Gavur Hasan'ın milletine dair kesin bilgi vermek yanlıştır. Kezâ, sürekli eşkıyaların zuhûr ettiği, çevresinde oturanların da bundan dolayı şikayetçi olduğu dağın 'Gavur'⁵⁵ olarak isimlendirilmesi, 'gavur'luğun eşkıyalığa paralel olarak değerlendirilmesi gerektiği hususunda bize yardımcı olmaktadır. Bizim burada dikkat çekmek istediğimiz konu ise bizzat Ermenilerin kendilerini bu şekilde tavsif etmeleridir. Bu manada Mıgırdiç Margosyan'ın, bugün Hançapek olarak bilinen, Diyarbakır'daki yaşam mahallerini anlattığı öykü kitabı 'Gavur Mahallesi'⁵⁶ önem taşır ve bu öyküler bütününde esasında mahallenin Ermenilerle Türkler arasında bir kültür etkileşimine zemin hazırladığı vurgulanır.

Sadece öykülere yansıyan mahalle kültürü bağlamında değil, Türk- Ermeni ilişkileri objektif biçimde gözden geçirildiğinde, bir başka ifade ile sosyal ve kültürel hayat incelendiğinde, iki millet arasında pek çok ortak noktaya tesadüf edileceği bir gerçektir. Kültürlerin birbirlerinden etkilenebilme keyfiyeti çerçevesinde, biz bu etkileşimin daha çok 'aile' kurumu etrafında gerçekleştiğini düşünüyoruz. Bundan da kastımız, evlilik müessesesi, çocuğun yetiştirilmesi, dinin çocuklar üzerindeki etkisi, yemek kültürü, kadın-erkek arasındaki münasebetlerdir. Tüm bu başlıklarda ortak unsurun 'kadın' olması, ilk aşamada bir Ermeni kadını ile Türk kadını arasındaki benzerliklere atıf yapmayı gerekli kılar.⁵⁷ Hiç şüphesiz kadının toplum içindeki yeri, 'aile' kurumuna paralel olarak oldukça önem arz eder. Aile kurumunun teşekkülünde tespit edilebilen geleneksel tavırlar ve bu tavırlarda kadınların üstlendikleri rol, Ermenilerin Türk toplumundan süreç içerisinde ne derece etkilendiğini gösteren vâkıalardan birisi olarak göze çarpar.

Bu çerçevede, Ermeni gelinlerin 'kaynatası'nın yanında kısık sesle konuşması ilk akla gelen örnektir. Özellikle kırsal kesimlerde kadının, aile içinde otorite kurmasının zorluğunu da buradan çıkarmak muhtemeldir. Gerçi ne Ermenilerde ne de Türkler'de

53 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Hatt-ı Hümayûn, 983 / 41654/R (h. 1224).

54 Ermeni, Gavur Hasan için bkz: Mehmed Süreyyâ, *Sicil-i Osmânî*, Hızr: Nuri Akabayar, İstanbul 1996, II, 276.

55 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Cevdet, Zabtiye, 28 / 1369 (h. 1228).

56 Mıgırdiç Margosyan, *Gavur Mahallesi*, İstanbul 2002.

57 Osmanlı kadını hakkında geniş bilgi için bkz: Ziya Kazıcı, *Osmanlı'da Toplum Yapısı*, İstanbul 2003, s. 194, 195. Ermeni kadını için bkz: Anahide Ter Minassian, *a.g.e.*, s. 101, 102.

kadının aile içinde bir otorite kurma çabası da bulunmamaktadır, ancak bilhassa ‘babaanne’ler bu çabanın dışında tutulmaktadır. Ermenilerde babaanneler, eğer kocası yaşamıyorsa, evde otoriter bir güç olarak her zaman varlığını korur. Buna mukâbil baba ya da evin büyüğü olan erkek, her konuda son söz sahibi olarak öne çıkar. Türklerde olduğu gibi Ermenilerdeki ‘ataerkil’ aile yapısı, yukarıda bahsettiğimiz hususlar için gerekli öncülleri hazırlamaktadır.⁵⁸ Türk âdetlerine göre kız isteme ‘Allah’ın emri, Peygamber’in kavli’ ile olurken, bilhassa bu bölgede kız yine Allah’ın emri ancak Peygamber olarak İsa Peygamber’in kavli ile istenir.⁵⁹ Görüldüğü üzere etkileşimin kültürel açıdan gerçekleşmesi, dinî ritüellere de yansımış, her ne kadar ‘İsa Peygamber’in ismi zikredilse de ‘monofizit’⁶⁰ olan Ermeniler’in Hz. İsa’dan açıkça ‘peygamber’ olarak bahsetmeleri bu yansımaya, en azından halk tabakasında açığa çıkarmıştır.

Ermeni kızlarıyla erkeklerin evlenmeden önce birbirleri ile çok fazla haşır-neşir olmamaları, söz konusu bölgenin temel değerlerinden biri olarak kabul edilmeli, Ermeni toplumu içinde yaygın olarak ‘kız bakma’ sürecinin gerçekleştiği ‘görücü hamam’ı da bu paralelde anlaşılmalıdır. Nitekim Ermeniler arasında da erkeğin beğendiği kız için ailenin kadınları görücü hamamına gider ve kızın fizikî görünüşüyle alakalı değerlendirmelerde bulunurlardı: ‘Kızın sırtında iki bıçak yarası var, kim bilir hangi hastalığı geçirdi, kız bacaklarına ilaç sürüyordu, kim bilir ne hastalığı var, yüzü fena değil ama vücudu kuru, vücudunda erkek gibi tüyler var ya da kız çok güzel, ay gibi vücudu var, tıpkı bir güvercin ...’⁶¹ Evlenen çiftlere yapılan dualarda da bölgeye hâkim olan Müslüman kültürün var olduğunu söylemek yerinde olacaktır: ‘Allah tek nikahlı saklasın, bir yastıkta kocasın, dal-budak salsınlar ...’⁶²

Damatla gelinin nikahtan ve gelinin peçesinin damat tarafından kaldırılmasından sonra göz göze gelmeleri, bir başka ifadeyle damatla gelinin ilk kez yüz yüze gelmesi,⁶³ geleneksel bağlamda Ermenilerle Türklerin aslında birbirlerinden çok da uzak olmadıklarının bir kanıtı olarak kabul edilebilir. Bu tür örnekleri çoğaltmak mümkündür. Margosyan’ın da vurguladığı gibi dinî boyutta, Ermenilerle ‘Tanrımız bir ancak Peygamberimiz farklıdır.’⁶⁴ Binâenaleyh, din farkına rağmen ‘yaşmak’ ve ‘ferec’iyle bir Ermeni

58 Robert Curzon, *Armenia*, New York 1854, s. 211; Anahide Ter Minassian, *a.g.e.*, s. 101, 102.

59 Mıgırdıç Margosyan, *Söyle Margosyan Nerelisen?*, İstanbul 2000, s. 21.

60 Ermenilerin monofizit olmaları hakkında bkz: Mack Chahin, *A World History of Christianity*, United Kingdom 1999, s. 289.

61 Vahan Totovents, *Yitik Evin Varisleri*, Çev: Najda Demircioğlu, İstanbul 2002, s. 40, 41.

62 Yervant Sirmakeşliyan, *Balıkçı Sevdası*, İstanbul 2000, s. 57.

63 Grace A. Murray, *Ancient Rites and Ceremonies*, London 2003, s. 153.

64 Mıgırdıç Margosyan, *Söyle Margosyan Nerelisen?*, s. 51.

kadını bir Türk kadınından ayırt etmenin zorluğu,⁶⁵ tebliğimizin halklar arasındaki sosyo-kültürel açıdan etkileşimi izah etmede kullanabileceği en açık tespitlerinden birisidir.

4. Ermeniler ve Diğerleri

Osmanlı, farklı etnik unsurların bir arada yaşadığı devlettir. Etnik kökeni, dini anlayışı ya da mezhebî algısı ne olursa olsun, tüm milletler Osmanlı Devleti'nin bir vatandaşı olarak kabul edilmişlerdir. Ne kilise devletten ayrı, bağımsız bir statüde değerlendirilmiş ne de devlet kiliseler üzerinde siyasi, dini baskı kurmaya çalışmıştır. Batı'daki anlayıştan farklı olarak kilise, devletin siyasi- idari yapısının dâhili bir parçası olarak algılanmıştır.⁶⁶ Millet sistemi olarak tanımlanan bu yapı, Batılı devletlerde tesadüf edilen tabakalaşmayı önlemiş, sınıflar arası farklılıklardan meydana gelen ve Avrupa feodal toplum yapısında görülen köylü ya da geniş çaplı ırkı isyanlara Osmanlı Devleti'nde pek rastlanılmamıştır. Dolayısıyla sınıf teşekkülü ve kavgasına zemin hazırlamayan Osmanlı toplum yapısı, her devirde başka toplumlarla kıyası mümkün olmayan sosyal özellikleriyle tebarüz etmiştir.⁶⁷

Kuruluşundan itibaren Osmanlı Devleti'nde başlıca dört farklı etnik unsurun var olduğu bilinmektedir. Müslümanlar, Rumlar, Ermeniler ve Yahudiler devletin birer tebeası olarak, devletin kendilerine tanıdığı haklar çerçevesinde geniş serbestiyet içinde yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Aralarındaki problemler gerek dini kurumlarının (kilisenin) ve gerekse devletin müdahâlesi ile çözüm bulurken,⁶⁸ gayrimüslimler, devlete sadakat borçlu olduklarını sürekli akıllarında tutmak, 'zımmî' statülerinin eksikliklerini ve sınırlarını kabul etmek zorundadırlar. Bu husus onların tebea olma statülerinin gereği olarak değerlendirilmelidir.⁶⁹

Devletin çeşitli bürokrat kademelerinde görev alarak, bahsettiğimiz sadakate uzunca bir süre sahip olan Rumlarla Ermeni milletinin, Osmanlı ile tarihî münasebetlerinin başlangıcı devletin kurulduğu XIV. yüzyılın başlarına kadar gitmektedir.⁷⁰ Rumlarla Ermeniler arasındaki ilk münasebetlerin ise Ermenilerin Trakya'nın batısından Frigyalılarla

65 Richard Robert Madden, *The Turkish Empire*, London 1862, II, 130.

66 Bilal Eryılmaz, *Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi*, İstanbul 1992, s. 13.

67 Ziya Kazıcı, *Osmanlı Devleti'nde Toplum Yapısı*, İstanbul 2003, s. 82.

68 Bkz. BOA, Cevdet Adliye, 18/ 1111.

69 Bernard Lewis, *Orta Doğu, İki Bin Yıllık Orta Doğu Tarihi*, Çevr: Selen Y. Kölay, Ankara 2005, s. 372.

70 Osmanlılar, Rumlarla devlet/ imparatorluk statüsünde karşılaşmışlardır. Ancak Ermeni toplumu için böyle bir durum söz konusu değildir. Kuruluş yıllarında Osmanlıların Ermenilerle ancak münferiden karşılaşmış olabilecekleri düşünülmektedir.

birlikte Anadolu'ya gerçekleştirdikleri göçle⁷¹ başladığını söylemek mümkündür.⁷² İki milletin birbirleriyle olan münasebetlerinin kısmî derecede yoğunluk kazanması ise Ermenilerin toplu olarak Hristiyanlığı kabul ettikleri IV. yüzyılın başlarına rastlamaktadır.⁷³

Hristiyanlığın Ermenistan bölgesinde yayılmasından ve IV. yüzyılın sonlarında Rumlarla Perslilerin Ermenistan bölgesini kendi aralarında taksim etmesinden sonra dinî seçimleri nedeniyle Ermeniler, Persliler tarafından baskıya maruz bırakılmışlardır.⁷⁴ Ermeniler, bu baskı neticesinde Perslilerden uzaklaşmışlar, kimi Fırat Nehri'nin batı tarafına, Suriye topraklarına kimi de Roma İmparatorluğu'nun⁷⁵ merkezi olan Konstantinopol'e yerleşmişlerdir. Ermenilerin Rumlarla birlikte yaşam tecrübeleri de bu şekilde başlamış olmaktadır.⁷⁶

IV. yüzyılın sonlarından, Ermenistan bölgesinin Müslümanlar tarafından tamamen fethedildiği VIII. yüzyılın ortalarına kadar⁷⁷ Ermenilerle Rumlar arasındaki münasebetlerin yoğun bir şekilde sürdüğü, ancak bu münasebetlerin kimi zaman durgun, kimi zaman da siyasi sebeplere bağlı toplumsal çatışma tarzında ilerlediğini söylememiz mümkündür. İki milletin de Hristiyan olması en büyük ortak payda iken, Ermenilerin mezhebî anlamda Roma Kilisesi ile aynı inanç prensiplerine sahip olmaması, üstelik 451 yılındaki Kadıköy Konsili'nde alınan kararlara iştirak etmeyerek⁷⁸ ayrı bir kilise

71 Vahan M. Kurkjian, *A History of Armenia*, New York 2008, s. 27.

72 Her iki milletin de Osmanlı Devleti ile ilk münasebetleri, Osmanlı Devleti'nin kurulduğu XIV. yüzyıldan itibaren başlamış, İstanbul'un fethinden sonra bu münasebetler yoğunluk kazanmıştır. İstanbul'un aslı unsuru olan Rumlardan farklı olarak Osmanlılar Ermenilerle bir devlet statüsünde hiç karşılaşmamışlardır. Konuyla ilgili olarak geniş bilgi için bkz. Harrison Gray Otis Dwight, *Christianity in Turkey*, London 1854.

73 Michael Chamich, *History of Armenia*, Ermenice'den İngilizce'ye Çevr: Johannes Avdall, Calcutta 1827, I, 162.

74 Michael Chamich, *a.g.e.*, s. 163, 164.

75 Roma İmparatorluğu; Batı Roma, Doğu Roma ve Bizans şeklinde sıralanan tarihi bir geçmişe sahiptir. Çalışmamızda Rumlar, bu imparatorluğun tebeası Roma halkı anlamında kullanılmıştır.

76 Hristiyanlığa geçtikten hemen sonra Romalıların Ermenilere uyguladıkları baskıların zayıfladığı ve Ermenilere son baskı uygulayan Roma İmparatoru'nun da Diocletian (285-305) olduğu ifade edilmektedir. Cyrill Tourmanof, *The Third-Century Armenian Arsacids: a Chronological and Genealogical Commentary*, Paris 1969, s. 233; ayrıca bkz. Louise Nalbandian, *The Armenian Revolutionary Movement*, California 1963, s. 9, 10.

77 Geniş bilgi için bkz. Cahit Külekçi, *İslam Tarihinde Ermeniler ve Ermenistan Fetihleri (Hulefâ-yı Râşidin ve Emevîler Dönemi)*, İstanbul 2012, s. 103- 203.

78 Ermenilerin bağımsız bir kilise olma süreçleri için 451 tarihi önemlidir. Ermeniler, kilise olarak bağımsızlıklarını kazanmışlarsa da Roma'nın baskılarından kurtulamamışlardır. Michael Chamich, *a.g.e.*, s. 270, 271, 272 vd.

kimliği ile ortaya çıkması iki millet arasındaki ortak paydanın aynı zamanda gerginliklerin temeli olarak değerlendirilmiştir.

Kendilerini Hristiyanlığın koruyucusu sayan Roma Kilisesi'nin, kendi siyasi hâkimiyetini sürdürdüğü bölgede, başka bir kilisenin varlığını kabul etmesi beklenen bir hâdise değildir. Bu durum başta Roma Kilisesi'nin evrensel [ekümenik] olma söylemine ters düşmektedir.⁷⁹ Şu hâlde Rum milleti ile Ermeni milleti arasındaki münasebetlerin çehresini dinî algıların şekillendireceği ortadadır. Kaldı ki, henüz Hristiyan olmayan, Romalıların kadim düşmanı Perslilerin dinî anlayışına benzer bir inanişaya sahip Ermenilerin,⁸⁰ sadece bu yüzden bile Romalıların baskısı altında kalması kaynaklara sıkça yansıyan bir husustur. Dinî alana paralel olarak Ermenilerin bölgesel anlamda Perslilere yakın olması, ayrıca Romalıların Ermenilerle ilk siyasi münasebetlerinin çehresini de belirlemiştir. Özellikle XI. yüzyılın başlarından itibaren Romalıların sık sık Ermenistan bölgesine akın düzenlediği⁸¹ ve Ermeni halkının Romalılar tarafından kılıçtan geçirilip, esir alındıkları nakledilmektedir. 1041- 1042 yıllarında Romalıların Ermenistan'a yaptıkları bir taarruzu Mateos şu şekilde aktarmaktadır:

'Bu yılda (1042) Romalılar tekrar Ermenistan'a taarruz ettiler. Ermeni askerlerinin başında kimse bulunmadığı için birçok yer Romalılara itaat etti. Zira Ermenistan'ı korkunç bir son bekliyordu. Roma askerî 100.000 kişilik bir ordu hâlinde pâyitaht olan Ani'ye karşı toplandılar ve şehrin kapısı önünde karargâh kurdular. Bunun üzerine Ermeni askerleri de başkomutan Vahram'ın etrafında toplandılar. Romalılar ağır tahkir ve küfürler savurarak kendilerine meydan okuyorlardı. Son derece öfkelenen Ermeni askerleri 30.000 kişilik bir kuvvetle kudurmuş vahşi hayvanlar gibi ileri atıldılar. Son derece gururlanmış olan düşman askerlerini firara mecbur bıraktılar.'⁸²

Ermenistan bölgesinin XI. ve XII. yüzyıldan itibaren Selçuklular tarafından hâkimiyet altına alınması ile birlikte,⁸³ Ermeni milleti için başlayan yeni sürecin, mevzubahis

79 Philip Schaff, *History of the Christian Church*, New York 1867, II, 352.

80 Hristiyanlığı kabul etmeden önce Ermenistan bölgesinde hem Zerdüştlüğün hem de putperestliğin yaygın olduğu bilinmektedir. Geniş bilgi için bkz. N. Tağavaryan, *Hayots Hin Kronneri*, Konstantinapolis 1909.

81 Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, Trc: Fikret Işıltan, Ankara 1999, s. 297, 298.

82 Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekâyi-nâmesi (952- 1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136- 1162)*, Trc: Hrand D. Andreasyan, Notlar: Edouard Dulaurer- Halil Yınanç, Ankara 2000, s. 72, 73.

83 Selçukluların Anadolu'daki hâkimiyet mücadelelerinde Ermeniler, Selçukluların karşısında yer alan bir millet olmuştur. Mehmet Ersan, *Selçuklular Zamanında Anadolu'da Ermeniler*, İstanbul 2007, s. 34.

olan iki milleti birbirine yakınlaştırabilecek sebepler üreteceği açıktır.⁸⁴ Zira Anadolu'daki Türk hâkimiyeti Ermenilerin olduğu kadar Romalıların da hem dinî hem de siyasi açıdan kabullenemeyecekleri bir durumdur. Nitekim öyle de olmuş, Müslüman Türklerin Anadolu fetihleri Romalılarla Ermenileri aynı safta birleştirmiştir.⁸⁵

Selçukluların Ermenistan bölgesindeki başarılı fetih hareketlerinden sonra Roma İmparatoru'nun Ermenilere karşı tavır aldığı ve Ermenileri tamamen ortadan kaldıracığına dair yemin ettiği ifade edilmektedir. Anadolu'nun Türkler tarafından fethedildiği yıllara tekâbül eden bu vâkıanın, Roma İmparatoru IV. Romanus (Diojen)'un emirlerinden Gıdric tarafından 'Türklerle yapılan savaşta sağ kalan Ermeniler, bize yardımcı oldular.'⁸⁶ şeklinde bilgilendirilmesinin ardından gerçekleştirilmediği anlaşılmaktadır. Nitekim Diojen, Sultan Alpaslan'a karşı, 1071'de gireceği savaşta ordusunun başına Ermeni asıllı komutan Khatap ve Vasilag'ı geçirdiği aktarılmaktadır.⁸⁷ Romalıların yenildiği bu savaşta, Ermeni asıllı komutanlar da öldürülmüşlerdir.⁸⁸ İranlılarla Türkler, Romalıları da Ermenilerin müttefik oldukları Malazgirt Savaşı'ndan sonra İranlılarla Romalıları arasında da bir dostluğun kurulduğu ayrıca ifade edilmektedir.⁸⁹

Anadolu'nun Türkler tarafından fethedilmesi sırasında birlik içinde oldukları görülen iki milletin, Kilikya bölgesindeki Ermenilerin Katolik mezhebine karşı olan temâyülleri⁹⁰ sebebiyle tekrar gerginleşmeye başladığı anlaşılmaktadır. Büyük kısmı Ortodoks olan Roma İmparatorluğu'nun Ermenilere karşı olan menfi tavrı bu kez de

84 Bizans Devleti Tarihi yazarı Georg Ostrogorsky, Malazgirt Savaşı'nda Roma ordusunun Peçenek, Oğuz, Norman ve Franklardan oluştuğunu söylemekte, Ermenileri zikretmemektedir. Georg Ostrogorsky, *a.g.e.*, s. 320.

85 Ermenistan bölgesinde kurulan Ermeni krallıkları aslında Perslilerle Romalıları arasında kurulmuş birer Roma kolonisidir. Krallıkların kendi içlerinde serbest hareket ediyor olmaları ve yöneticilerinin kral olarak tanımlanması, Ermenilerin erken dönemlerden itibaren yarı bağımsız krallıklar şeklinde bir siyasi sisteme sahip olduklarının işaretidir. Vahram, *Vahram's Chronicle of The Armenian Kingdom in Cilicia During The Time of Crusades*, Trc: Charles Fried Neuman, London 1831, s. viii, ix, x, 29, 30 vd.; ayrıca bkz. Mehmet Ersan, *a.g.e.*, s. 48.

86 Urfalı Mateos, *a.g.e.*, s. 141.

87 Michael Chamich, *a.g.e.*, I, xxxi.

88 Bu bilgi Bizans kaynaklarınca doğrulanamamaktadır. Zira Ermenilerin Malazgirt Savaşı'ndan sonra Bizans'ın ilahî açıdan cezalandırıldığını düşündükleri ifade edilmektedir. Bkz. Rosemary Morris, 'Manzikert, Battle of 1071', *Conflict and Conquest in the Islamic World*, Editor: Alexander Mikaberidze, California 2011, s. 563.

89 George Finlay, *History of the Byzantine and Greek Empires*, London 1854, s. 45-49; Urfalı Mateos, *a.g.e.*, s. 143.

90 Rouben Paul Adalian, 'Catholic Church, Armenian', *Historical Dictionary of Armenia*, USA 2010, s. 228.

mezhebî sâikler neticesinde söz konusu olmuştur. Gerçi Katolikliğe meyleden Ermenilerin az sayıda olduğu ifade edilmekte ve hatta bu meylin, Roma İmparatorları'na karşı Ermenilerin gösterdikleri tepkiye bağlı geliştiği de aktarılmaktadır.⁹¹ Her hâlükârda Roma İmparatorluğu ile Ermeni milleti arasındaki gerginlik,⁹² Selçukluların bölgede hâkimiyet kurmasına ve tüm Hristiyan âlemini tehdit etmesine rağmen giderilememiştir.

Kilikya Ermeni Krallığı'nın 1375'te Memlûklar tarafından ortadan kaldırılmasının ardından Ermenilerin Kilikya bölgesinden Kıbrıs, Rodos, İzmir gibi Rumların hâkim olduğu bölgelere doğru göçleri⁹³ dahi Ermenilerle Rumların arasındaki münasebetleri iyileştirememiş, İstanbul'un fethinden sonra Ermeniler, kendilerine Osmanlılar tarafından tanınan dinî serbestiyet alanı içinde Rumlarla birlikte yaşamaya başlamışlardır.⁹⁴

İstanbul'un Türkler tarafından fethiyle tamamen ortadan kalkan Roma İmparatorluğu'nun halkı Rumların, İstanbul'dan başka alanlara doğru, kısmen de olsa göç etmesi,⁹⁵ Osmanlı Devleti'nin öngördüğü bir iskân politikası değildir. Kaldı ki bu göçlerin sınırlı sayıda kaldığı, fetihden sonra İstanbul'daki Rum nüfusundan anlaşılmaktadır. 1478'deki nüfus sayımında İstanbul'da 3.743 Rum, 1.647 Yahudi, 817 de Ermeni hânesi bulunmaktadır. Müslüman hâne sayısı ise 9.486'dır.⁹⁶ XIX. yüzyılın başlarında ise Rumlarla Ermenilerin toplam bir milyondan fazla olduğu ifade edilmektedir.⁹⁷

91 Mehlika Aktok Kaşgarlı, *Kilikya Tâbi Ermeni Baronluğu Tarihi*, Ankara 1990, s. 55-61.

92 Esasında Roma'nın, evrensel din anlayışı sebebiyle kiliselerin birleştirilmesi arzusu ve uzak görüşlü Doğu politikasının, Rumlarla Ermenilerin dini hususta hiçbir zaman ortak bir hedefe yönelemeyeceklerini göstermektedir. Georg Ostrogorsky, *a.ge.*, s. 421.

93 Her ne kadar Katolik Vatikan da Ermeni Kilisesi'nin Katolik olması ve kendi kiliselerine dâhil olmasını hedeflemişse de Ermeniler, Roma ve Vatikan'ın baskısına rağmen, kiliselerinin bağımsız kalması hususunda kararlılıklarını sürdürmüşlerdir. Seta B. Dadoyan, *The Armenian Catholicosate From Cilicia To Antelias, An Introduction*, Lebanon 2003, s. 50.

94 Ermeni patrikliğinin kuruluşu hakkında geniş bilgi için bkz. Canan Seyfeli, *İstanbul Ermeni Patrikliği*, Ankara 2005, s. 56-79.

95 İstanbul'un fethini görüp intibâlarını telif eden Dukas, fetihden beş gün sonra Fatih Sultan Mehmed'in Galata'ya indiğini ve Galata'daki evlerin pek çoğunun kapalı olduğunu gördükten sonra bunun sebebini sorduğunu nakletmektedir. Evlerde yaşayan halkın, fetihden hemen sonra gemilerle göç ettiklerini öğrenen Fatih, üç ay içinde geri dönmeleri hâlinde evlerin sahiplerine teslim edileceğini, aksi takdirde evlerin ve içindeki malların temlik edileceğini bildirmiştir. Dukas'ın naklettiği bu bilgilere göre, fetihden sonra İstanbul'dan Latinlerin göç etmesi, Osmanlı Devleti'ne ait bir iskân politikası değildir. Dukas, *İstanbul'un Fethi, Dukas Kroniği (1341-1462)*, Çevr: V. Mirmiroğlu, İstanbul 2013, s. 211, 212.

96 Salih Özbaran, *Bir Osmanlı Kimliği: 14.-17. Yüzyıllarda Rûm/Rûmi Aidiyet ve İmgeleri*, İstanbul 2004, s. 40.

97 Vartan Artinian, *Osmanlı Devleti'nde Ermeni Anayasası'nın Doğuşu 1839-1863*, İstanbul 2004, s. 19.

Fetihten sonra Osmanlı Devleti'nin yönetim sistemi içinde yer alan gayrimüslim tebeanın (zımmî)⁹⁸ her türlü can ve mal emniyetleri devlet tarafından sağlanmış, dini inançlarını yaşama keyfiyetleri de bu çerçevede değerlendirilmiştir. XVIII. yüzyılın sonlarında kaleme alınan *İnciciyan*'ın İstanbul'u anlattığı eserinde, devletin gayrimüslim tebeaya sağlamış olduğu emniyet sayesinde, gayrimüslim tebeanın aynı mahallerde, birlikte iskân edildikleri anlatılmaktadır. İnciciyan'ın aktardıklarına göre Beşiktaş, Ortaköy, Kuruçeşme, Bebek, Tokmak Burnu, İstinye, Köybaşı, Yeniköy, Tarabya, Sarıyer, Üsküdar, Kuzguncuk semtleri Rumlarla Ermenilerin ortak mahalleridir. Bu mahallerde aynı zamanda Türkler de ikâmet etmektedir.⁹⁹

Eserde yer alan semtlerin durumları dörtlükler hâlinde anlatılmış, dönemin demografik yapısı şiirlerle ortaya konmuştur. Şiirlerde birlikte yaşamın çehresi açıkça görülmektedir:

'Ortaköy... Ermeni mezarlığı tepede/ Biraz ileride yokuş üstünde/ Rumların mezarlığı ise/ Tapınak yanında, iskelede ... Burada ayrıca Yahudilerin/ Bulunur dükkân ve işyerleri/ Kıyıdadır Türk mahallesi/ Câmi burnunda tek câmisi ile.'¹⁰⁰

XVIII. yüzyılda yaşamış ve İstanbul'un tarihçesine ilişkin bir eser telif etmiş olan *Sarkis Hovhannesyanyan*, telif ettiği eserinde İstanbul'un semtleri hakkında bilgi verirken, *İnciciyan* gibi o da birlikte yaşam mahallerinden sıklıkla söz etmiştir:

'Eyüp, Yenimahalle. Çoğu zengin, sarraf olan Ermeniler burada oturur. Bu mahallenin sırasında Yahudilerle meskûn Piri Paşa Mahallesi vardır. Ayrıca burada papaz iskelesi ve iskelenin önünde Rumların Aya Paraskevi adında bir kilisesi, avlusunda mezarlığı bulunmaktadır. Bu kilisenin arka tarafında, tepede büyük şehrin güneyine nâzır, Rumların ziyaretgâhı olan Aya Paraskevi Ayazması yer alır.'¹⁰¹

Aktardığımız bilgilerden anlaşıldığı üzere XVIII. yüzyılda, İstanbul'da Rumlarla Ermeniler, aynı mahallerde yaşamlarını sürdüren, toplumsal münasebetleri olan iki millet olarak öne çıkmaktadır. Ancak bu münasebetlerin XIX. yüzyılın başlarından itibaren, siyasi bir takım hâdiselerin de etkisiyle, dinî alanda olduğu kadar siyasi ve sosyal alanda da Rumlar ile Ermeniler, *Tarihî geçmişlerinde de olduğu gibi*, bir çatışma içerisinde olmuştur. Kimi olaylarda birlikte hareket ettikleri gözlemlense de genel itibarıyla iki millet

98 Belirli bir meblağ karşılığında gayrimüslimlerin korunması hususu hakkında bkz. Mustafa Fayda, 'Hz. Ömer'in Hayber ve Çevresi ile Necran'dan Gayrimüslimleri Çıkarması', *Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: I, İzmir 1983, s. 51.

99 G. V. İnciciyan, *Boğaziçi Sayfıyeleri*, Çevr: Orhan Duru, İstanbul 2000, s. 101- 173.

100 G. V. İnciciyan, *a.g.e.*, s. 103.

101 Sarkis Sarraf Hovhannesyanyan, *Pâyitaht İstanbul'un Tarihçesi*, Çevr: Elmon Hançer, İstanbul 1997, s. 35.

arasında, bazen devletin de müdahâle etmek zorunda kaldığı, sürekliliğini koruyan gerginliklerin var olduğunu açıklıkla ifade etmek istiyoruz.¹⁰²

SONUÇ

Resûlullah'ın (s.a.s.) 622 yılında Yesrib'de tesis etmeye çalıştığı devlet yapılanmasının merkezinde yer alan ümmet unsuru, sonraki dönemde kurulan tüm Müslüman toplumun siyasi genetiğini oluşturmuştur. Esasında İslam'ın öngördüğü yaşam biçimi de bunu şiddetle emretmektedir. Birlikte yaşama, diğer bir ifadeyle asıl unsurun asıl olmayan unsurlara karşı tutumunun çizgileri bahsettiğimiz öngörünün içinde yer almaktadır. Kaldı ki Medine Vesikası'nda yer alan ümmetin tarifi de buradan mülhemdir.

Hâl böyle olunca Müslüman idarecilerin, toplumu ayrıştırıcı politikalar takip etmeleri kendiliğinden, doğal bir seyir olarak yaşam alanı bulamamış, kısmî zaman dilimleri hâric tutulacak olursa gayrimüslim nüfus kendi dindaşlarından görmedikleri ötekinin yaşam alanına saygıyı Müslüman toplumlardan görmüşlerdir. Nitekim biz de bu çalışmamızda sadece Ermeni toplumunu öne çıkararak, mezkûr belirlemelerimizi delillendirmeye, özelde Ermenilerin, genelde gayrimüslim nüfusun Müslüman toplumlar tarafından ne şekilde idare edildiğini ana hatlarıyla ortaya koymaya çalıştık.

Ermenilerin kesif olarak yaşadıkları bölgelerin fetihlerinin henüz İslam'ın ilk dönemleri olarak kabul edebileceğimiz Hulefâ-yı Râşidin döneminde başladığını ve hatta bitirildiğini belirlediğimiz çalışmamızda, Ermenilerin Roma- Pers/ Sasani iktidarlarının tuhaf politik ilişki ağı içinde kendilerine bağımsız ve güvenli bir yer bulamadıkları ancak Müslüman halifelerin kendilerine vermiş oldukları emanlarla bölgede tutunabildiklerinin altı çizilmektedir. Bilhassa İslam fetihlerinin işgalci/ istilavârî biçimde gerçekleşmesi ve Müslümanların ehl-i kitaba olan bakış açısı ifade etmeye çalıştığımız durumun ortaya çıkmasına zemin hazırladığı görülmektedir.

Öte yandan Selçukluların Ermenilerle olan yakın ilişkileri, Türklerle Ermeniler arasında kurulan müspet münasebetlerin zirvesini teşkil etmekte, bu dönemde Türklerle Ermeniler arasında akrabalık bağlarının dahi teessüs ettiği izlenmektedir. Zaman zaman gerginleşen ilişkilerin ise Ermenilerin buldukları bölgede müstakil siyasi güç olabilme kaygılarından kaynaklandığını da önemle vurgulamak gerekmektedir. Osmanlı'nın kuruluşundan ve İstanbul'un fethinden sonra da Selçuklular zamanında kurulmuş müspet münasebetler artarak devam etmiş, ancak son yüzyıla gelindiğinde siyasi çıkarlar sebebiyle iki toplum arasında olmasa da devlet adamları ile önde gelen Ermeni aileleri arasında sorunlar baş göstermiştir. Osmanlı bürokrasisinde yer alan

102 Konuyla ilgili geniş bilgi ve diğer örnekler için bkz. Cahit Külekcî, 'Dini Münasebetler Çerçevesinde Osmanlı Devleti'nde Toplumsal Çatışma: Rum-Ermeni Toplumları Örneği (XIX. Yüzyıl)', *İstanbul Üniversitesi Şarkiyat Mecmuası*, Sayı: 23, İstanbul 2003, s. 65- 90.

Ermenilerin, misyonerlerin de etkisiyle devlete karşı tutum geliştirmeleri neticesinde devletin tehcir gibi bir takım önlemler alması âdeta zorunluluk olmuştur. Her dönemin kendi şartları içerisinde değerlendirilmesi gerekliliğine vurgu yaparak, neticede Müslüman toplumla Ermeniler arasında bin yılı aşkın süre münasebetler menfi çizgiden uzak bir seyir izlemiş, ümmet olabilme bilinci, özel durumlar hariç olmak üzere, her hâl u kârda Müslüman idarecilerin göz ardı etmediği bir unsur olarak değerlendirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Cevdet Bahriye, 210 / 9820 (h. 1239)

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Cevdet Dâhiliye, No: 1233.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Cevdet, Zabtiye, 28 / 1369 (h. 1228)

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Hatt-ı Hümayûn, 983 / 41654/R (h. 1224)

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Hatt-ı Hümayûn, D. 1235 G. 48038/B.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İrade Dâhiliye, D. 3 G. 473.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İrade Hariciye, D. 102 G. 5001

Ali Sevim, Genel Çizgileriyle Selçuklu- Ermeni İlişkileri, Ankara 1983.

Anahide Ter Minassian, *Ermeni Kültürü ve Modernleşme*, Çev. Sosi Dolanoğlu, İstanbul 2006.

Andrew Archibald Paton, *The Bulgarian, The Turk And The German*, London 1855.

Belâzurî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Câbir, *Fütühu'l-Buldân*, Thk: Abdullah Enis et-Tabbâ-Ömer Enis et-Tabbâ, Beyrut-Lübnan 1987.

Bernard Lewis, *Orta Doğu, İki Bin Yıllık Orta Doğu Tarihi*, Çevr: Selen Y. Kölay, Ankara 2005.

Bilal Eryılmaz, *Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi*, İstanbul 1992.

Cahit Külekçi, 'Dinî Münasebetler Çerçevesinde Osmanlı Devleti'nde Toplumsal Çatışma: Rum-Ermeni Toplumunu Örneği (XIX. Yüzyıl)', *İstanbul Üniversitesi Şarkiyat Mecmuası*, Sayı: 23, İstanbul 2003.

Cahit Külekçi, *İslam Tarihinde Ermeniler ve Ermenistan Fetihleri* (Hulefâ-yı Râşidîn ve Emevîler Dönemi), İstanbul 2012.

Cahit Külekçi, *İslam Tarihinde Ermeniler ve Ermenistan Fetihleri*, İstanbul 2002.

Canan Seyfeli, *İstanbul Ermeni Patrikliği*, Ankara 2005.

- Celal-zâde Mustafa, *Selim-nâme*, Hzr. Ahmet Uğur- Mustafa Çuhadar, Ankara 1990.
- Neşide Kerem Demir, *Türkiye'de Ermeni Meselesi*, Ankara 1976.
- Cyrril Tourmanof, *The Third-Century Armenian Arsacids: a Chronological and Genealogical Commentary*, Paris 1969.
- Dukas, *İstanbul'un Fethi*, Dukas Kroniği (1341- 1462), Çvr: V.Mirmiroğlu, İstanbul 2013.
- Erdoğan Merçil, *İlk Müslüman Türk Devletleri Tarihi*, Ankara 1997.
- Emreya Çelebi Kömürçyan, *İstanbul Tarihi*, XVII. Asırda İstanbul, Trc. Hrant D. Andreasyan, İstanbul 1988.
- Faruk Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler), Tarihleri- Boy- Teşkilat- Destanları*, İstanbul 1980.
- François Georgeon, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Yaşamak*, Çev. Maide Selen, İstanbul 2000.
- G. V. İnciciyan, *Boğaziçi Sayfileri*, Çvr: Orhan Duru, İstanbul 2000.
- Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, Trc: Fikret Işıltan, Ankara 1999.
- George Finlay, *History of the Byzantine and Greek Empires*, London 1854.
- Gerard J. Libaridian, *Modern Armenia: People, Nation, State*, USA 2007.
- Grace A. Murray, *Ancient Rites and Ceremonies*, London 2003.
- Halil İnalçık, 'Mirasın Anlamı: Osmanlı Örneği', *İmparatorluk Mirası*, Trc: Gül Çağalı Güven, İstanbul 2000.
- Harrison Gray Otis Dwight, *Christianity in Turkey*, London 1854.
- Hikmet Özdemir, *Türk-Ermeni İhtilâfı, Makaleler*, Ankara 2007.
- İbn Esir, Ebû Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdu'l-Kerim (630/1233), *el-Kâmil fi'l-Târih*, Thk: Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdi, Beyrut-Lübân 1987.
- İsmail R. Faruki, 'İslam'da Gayr- ı Müslim Hakları', *Müslüman Azınlıklar Dosyası*, Trc: Ahmet Yalçın, İstanbul 1985.
- James Minahan, *Miniature Empires: A Historical Dictionary of the Newly Independent States*, USA 1998.
- Kamuran Gürün, *Ermeni Dosyası*, Ankara 1983.

Kemal Karpat, *Osmanlı Nüfusu 1830-1914, Demografik ve Sosyal Özellikleri*, İstanbul 2003.

Kemal Karpat, *Ottoman Population 1830- 1914, Demographic And Social Characteristics*, London 1985.

Kemal Paşa-zâde Şemsüddin Ahmed, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, Hzr. Şerafettin Turan, Ankara 1983.

Kemal Tahir, *Dutlar Yetişmedi*, İstanbul 2005.

Kevork Pamukciyan, *İstanbul Yazıları*, İstanbul 2003.

Lazslo Rosanyi, *Türk Devleti'nin Batı'daki Varisleri ve İlk Müslüman Türkler*, Trc. Şükrü Kaya Seferoğlu- Adnan Müderrisoğlu, Ankara 1983.

Leften Stavros Stavrianos, *The Balkans Since 1453*, London 2000.

Louise Nalbandian, *The Armenian Revolutionary Movement*, California 1963.

M.Sadi Koças, *Tarih boyunca Ermeniler ve Selçuklar'dan Beri Türk-Ermeni İlişkileri*, Ankara 1970.

Mack Chahin, *A World History of Christianity*, United Kingdom 1999.

Mehlika Aktok Kaşgarlı, *Kilikya Tabi Ermeni Baronluğu Tarihi*, Ankara 1990.

Mehmed Süreyyâ, *Sicil-i Osmânî*, Hzr: Nuri Akabayar, İstanbul 1996.

Mehmet Ersan, *Selçuklular Zamanında Anadolu'da Ermeniler*, İstanbul 2007.

Mehmet Şeker, *İslam'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri*, Ankara 1997.

Melvin Ember and Carol R. Ember (Editors), *Countries And Their Cultures, 'Armenia'*, USA 2001.

Mıgırdıç Margosyan, *Söyle Margosyan Nerelisen?*, İstanbul 2000.

Mıgırdıç Margosyan, *Gavur Mahallesi*, İstanbul 2002.

Michael Chamich, *History of Armenia*, Ermenice'den İngilizce'ye Çevr: Johannes Avdall, Calcutta 1827.

Molly Greene, *A Shared World, Christians And Muslims In The Early Modern Mediterranean*, Princeton- NJ 2000.

Mustafa Fayda, 'Hz. Ömer'in Hayber ve Çevresi İle Necran'dan Gayr-ı Müslimleri Çıkarması', *Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: I, İzmir 1983.

N. Tağavaryan, *Hayots Hin Kronneri*, Konstantinapolis 1909.

- Nejat Göyünç, *Osmanlı İdaresinde Ermeniler*, İstanbul 1985.
- P. Ğ. İnciciyan, *XVIII. Asırda İstanbul*, Trc. Hrant D. Andreasyan, İstanbul 1976.
- Pertev Nâîli Boratav, *Folklor ve Edebiyat I* (1982), İstanbul 1982.
- Philip Schaff, *History of the Christian Church*, New York 1867.
- Richard G. Hovannisian, *The Armenian Genocide: Cultural and Ethical Legacies*, USA 2008.
- Richard Robert Madden, *The Turkish Empire*, London 1862.
- Robert Curzon, *Armenia*, New York 1854.
- Rosemary Morris, 'Manziker, Battle of 1071', *Conflict and Conquest in the Islamic World*, Editor: Alexander Mikaberidze, California 2011.
- Rouben Paul Adalian, 'Catholic Church, Armenian', *Historical Dictionary of Armenia*, USA 2010.
- Salih Özbaran, *Bir Osmanlı Kimliği: 14.-17. Yüzyıllarda Rûm/Rûmi Aidiyet ve İmgeleri*, İstanbul 2004.
- Sarkis Sarraf Hovhannesian, *Pâyitaht İstanbul'un Tarihçesi*, Çevr: Elmon Hançer, İstanbul 1997.
- Sebeos, *Sebeos' History*, Çevr: Robert Bedrosian, New York 1985.
- Seta B. Dadoyan, *The Armenian Catholicosate From Cilicia To Antelias, An Introduction*, Lebanon 2003.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Târihu'l-Rusûl ve'l-Mülûk*, Thk: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Kâhire BTY, I, 977.
- Taner Akçam, *Türk Ulusal Kimliği ve Ermeni Sorunu*, İstanbul 2001.
- Tursun Bey, *Tarih-i Ebu'l- Feth*, Trc. Mertol Tulum, İstanbul 1977.
- Kritovulos, *Tarih-i Sultan Mehmed Han-ı Sani*, Trc. Karolidi, Türkçe'ye Trc. Muzaffer Gökmen, İstanbul 1967.
- Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekâyi-nâmesi (952- 1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136- 1162)*, Trc: Hrand D. Andreasyan, Notlar: Edouard Dulaurer- Halil Yınanç, Ankara 2000.
- Vahan M. Kurkjian, *A History of Armenia*, New York 2008.
- Vahan Totovents, *Yitik Evin Varisleri*, Çevr: Najda Demircioğlu, İstanbul 2002.

Vahram, *Vahram's Chronicle of The Armenian Kingdom in Cilicia During The Time of Crusades*, Trc: Charles Fried Neuman, London 1831.

Vartan Artinian, *Osmanlı Devleti'nde Ermeni Anayasası'nın Doğuşu* (1839- 1863), İstanbul 2004.

Yâkut el-Hamevî, Şihâbuddin Yâkut b. Abdullah (626/1226), *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut 1977.

Yervant Sırmakeşliyan, *Balıkçı Sevdası*, İstanbul 2000.

Ziya Kazıcı, *Osmanlı'da Toplum Yapısı*, İstanbul 2003.

OTURUM BAŞKANI – Cahit Bey kardeşime teşekkür ediyorum.

Gayet tabii ilim adamlarının, akademisyenlerin söyleyeceği çok çok şeyler var ama maalesef bir tebliğ sınırları içerisinde kalmak zorundayız. Onun için de hocalarımız ilmin lübbünün lübbünü sunmaya çalışıyorlar, o da tabii bir ustalıktır. Teşekkür ediyorum, çok güzel arz ettiler.

Bir tek husus dikkatimi çekti, bunu her zaman dile getiriyoruz. Ermeni hanımların Müslüman kadınlar gibi giyinmesi. Bu son derece tabiidir çünkü tesettür bütün semavi dinlerde vardır ve farzdır. Sadece İslam'da değil, bu, Hristiyanlıkta da, Yahudilikte de kadının tesettürü farzdır ve buna mümkün mertebe de hep riayet edilmiştir. Son dönemlerde tabii Müslümanlarda da, Hristiyanlarda da, Yahudilerde de Avrupa çağdaş anlayışın ve kadının giyimi üzerindeki farklı tahakkümünden sonra her üç dinde de kadınlar örtülerini kaybetmişlerdir diye kendi kanaatimi ifade etmeye çalışayım ama tesettür -burada iki dinin mensubu da vardır- farzdır bütün kadınlar için, bütün dinlerde farz kılınmıştır.

Evet, değerli ilim adamı ve ruhani Hori Gabriel Akyüz, aziz dostumuz, yıllardan beri tanıştığımız, değer verdiğimiz, beraber oturup kalktığımız, beraber yemek yediğimiz, sohbet ettiğimiz bir arkadaşımız. Kendileri defalarca bu gibi oturularda hep sunumlar arz etmişlerdir. Zevkle dinlediğimiz, çok güzel tespitleri olan bir değerli araştırmacı.

Buyursunlar efendim.

OSMANLIDA BİR ARADA YAŞAMA TECRÜBESİ- SÜRYANİLER

Horiepiskopos Gabriyel AKYÜZ

Mardin Süryani Kiliseleri Ruhanişi

Sayın Başkan,

Değerli konuklar, hepimizi sevgiyle ve saygıyla selamlıyor, İsa'nın konuştuğu Aramice-Süryanice diliyle “Şlomo ‘Hleykün diyorum yani Selam-ü Aleyküm”.

Kutlu Doğum Haftası münasebetiyle “Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Hukuku” başlıklı sempozyumda “Osmanlı'da Bir Arada Yaşama Tecrübesi (Süryaniler)” konulu tebliğime başlamadan önce şunu ifade edeyim ki, ‘Kutlu Doğum Haftası’nın başladığı bu dönemde Orta Doğu’nun idari ve dinî yapısını bilmenin önemli olduğunu düşünmekteyim.

Bölgenin idari yapısına baktığımızda, Orta Doğu’ya hükmeden iki büyük güç bulunmaktaydı. Biri Batı'da Bizans İmparatorluğu, diğeri de doğuda yer alan Pers İmparatorluğuydu. Bu iki imparatorluk, Orta Doğu'da varlıklarını sürdüren 6 Süryani kraliyetini, 3. yüzyılın sonlarına doğru ortadan kaldırmıştır. 4. yüzyıldan itibaren de Hristiyanlığı benimseyen yeni Arap kraliyetleri ortaya çıktığını görülmektedir. Bunlar; Hira, Himyari ve Ğassani devletleridirler. Bu devletler varlıklarını 6. yüzyılın ortalarına kadar sürdürmüşlerdir.¹

Dinsel olarak Orta Doğu’nun yapısına baktığımızda ise, karşımıza şu tablo ortaya çıkmaktadır:

1- Paganizm, Zerdüştlük,

2- Musevilik,

1 Horiepiskopos Gabriyel Akyüz, *Tüm Yönleriyle Süryaniler*, Anadolu Ofset-İstanbul, 2005, Sf. 405-6.

3- Hristiyanlık,

4- Sabiilik,

5- İslamiyet, (Bu inançların Zerdüştlik dışında diğerleri Sami kökenli halklardan oluşmaktadır.)

Sami-Arami kökenli olan Babamız İbrahim, Allah'ın emri doğrultusunda memleketini terk ederek Kenan diyarına göç etmiş, 99 yaşına geldiğinde Allah onunla mütekellim olmuş ve antlaşma yapmıştır. Antlaşmanın temel ilkesi, diğer putperest milletlerden ayrışması için sünnet olmasıydı.² O tarihten itibaren sünnetlik aracılığıyla dünya insanları Allah'ı tanıyanlar ve tanımayanlar olarak iki gruba ayrılmışlardır. Bu süreç 500 yıl boyunca devam ederken Allah'ın varlığını kabul edenler, zamanla inandıkları yoldan sapmaya başlamış ve yürekleri katılaşmıştır. Bu sebeple, Peygamber Musa onları dört duvar arasında sıkıştırmak için şeriat sistemini getirmiştir. Bu süreç babamız İbrahim'den, İsa Mesih'in gelişine dek 2000 yıl boyunca devam etmiştir.

İsa Mesih geldiğinde, Peygamber Musa'nın getirmiş olduğu şeriat sisteminin yerine, tümü ile yeniliklerle dolu (yeni öğretiler ve idari yapılar) yeni bir sürecin başladığını görmekteyiz. İsa Mesih, öğretisinin temel ilkesini Allah ve insan sevgisi üzerine kurmuştur. Her iki gruptan yani, Musevilikten ve Putperestlik âleminde gün geçtikçe bu yeni yapıya katılımlar artmaktaydı. Roma İmparatorluğu, bu öğretiye karşı 300 yıl boyunca şiddetle karşı koymasına ve direnmesine rağmen er geç teslim olmuş ve onu benimsemiştir. Pers İmparatorluğu ise aynı anlayış şiddetiyle direnmeye devam ederken, komşuları Arap kraliyetleri Hira, Himyari ve Gassaniler bu inancı kabul ettiklerini ilan ediyorlardı.

Hız Muhammed dünyaya geldiğinde (Kutlu doğum haftası), soydaşlarının yarısından fazlası İsa'nın getirdiği öğretileri çoktan kabul etmişlerdi. Bu soydaşlar Sami kökenli olup Süryaniler, Yahudiler, Araplar, Habeşliler ve Sabiilerdir. Süryaniler ve Habeşliler İsa'nın öğretisini kabul ederken, Arapların % 50'si, Yahudilerin % 25'i, Sabiilerin ise çok azı kabul etmiştir. Hız Muhammed tam olarak böyle bir dinsel yapının ortamında doğmuştur. Gözlerini açar açmaz etrafındaki bütün soydaşlarını görmüş, yakından tanımış ve onlardan etkilenmiştir. Hız Muhammed'in başarılı olup sesini duyurması ve sonuç itibarıyla iktidara gelmesi, etrafındaki diğer dinsel farklılıklarla işbirliği yapması ile mümkün olmuştur.

Bu konuyla ilgili bir örnek verecek olursak; Süryani kökenli olan Rahip Sergis Behira³ ve Arap kökenli Episkopos Varaka bin Nefel'den söz etmek istiyorum. Çünkü

2 Tevrat'ın Tekvin Bölümü, Bab 17: 1-12.

3 Kur'an-ı Kerim'in Maide Suresi 103'te Behira'nın ismi zikredilmektedir. Behira'nın sözcük anlamı da Süryanice kökenli bir sözcük olup Bhiro kelimesinden gelmez. Âlim, bilgin, meşhur anlamı

Rahip Sergis Behira'nın yaşam öyküsü Süryani kaynaklarında da geçmektedir. Behira'nın yaşam öyküsünü özetle değerlendirecek olursak şu gerçeği öğrenebiliriz.

Serkis Behira, 6. yüzyılın ilk çeyreğinde Kudşoye bölgesinde yer alan Teşan Köyü'nde doğmuştur. İsmoililerden/İsmaililerden (Araplar) Bhiro ve Nebi olarak çağırılırdı. Yeşu'yab isminde münzevi bir rahip, münzevi rahiplerin mekânlarını ve manastırlarını ziyaret ettikten sonra Sina Dağına ve oradan da Mısır'a ve Mısır'ın İskiti çölüne ve Tebais'e kadar seyahat etti. Ordan da Yathreb⁴ çölüne devam etti. Yathreb çölünde daracık soma'asında (inziva odası) inzivaya çekilen Sergis Behira'yı ziyaret etti. Behira'nın bereketini aldıktan sonra derin bir hasretle Yeşu'yab'a şunları söyledi: "Kırk yıldan beri ilk kez Hristiyan birini görüyorum. Seni gördükten sonra hayatımın son günleri yaklaştığını hissettim". Ben Yeşu'yab yedi gün süreyle Behira'nın yanında kaldım. Behira'nın, İsmailileri hidayete getirdiğini gördüm. Bu konu hakkında kendisinden detaylı bilgiler aldıktan sonra M.S. 624 yılında hayata veda etti. Mezarı başında birçok mucize meydana gelmiştir.

Yeşu'yab; neden bu ıssız sahraya geldiniz ey değerli peder, sebebini bana anlatır mısınız, diye sorduğunda, Behira; kendisine A'den Z'ye kadar detaylarıyla sahraya geliş sebebini anlattı. Behira: "Kendi memleketimdeki münzevilerin manastırında yaşadığım sırada, Mesih'in yaşadığı kutsal mekânlardan bereket almak ve kutsanmak için Kudüs'ü ziyaret etmeye niyetlenmişim. Bu düşüncemi fiilen yerine getirdikten sonra, Sina Dağı'nı da ziyaret ettim. Peygamber Musa, Allah'tan aldığı o vahyin mekânına da çıktım. Orada içinde sayısız rahipler yaşayan bir manastır vardı. Manastıra gidip uzun bir süre rahiplerin yanında misafir olarak bulundum. Misafir kaldığım manastırın rahiplerinden şu bilgiyi edinmişim. Doğudan gelip de Sina Dağı'nın doruk noktasında kalanlar Allah'tan vahiy kabul etmektedirler. Ondan dolayı dağın doruğunda geceleyin kimsenin kalmaması için rahipler titizlikle nöbet tutmaktaydılar. Ben de geceleyin gizlice Sina Dağı'nın doruk noktasına çıktım, namazımı kıldım ve oranın bereketini alınca ansızın çok parlak bir ışık hüzmeleri gördüm. Allah'tan bana bir vahiy geldiğini hissettim. O esnada sayısız melekler gördüm. Meleklerden biri yanıma yaklaşmış İşmoil/İsmail ve Hogor/Hacer'in çocuklarının hükmedecekleri hükmü hakkında bana detaylı bilgiler verdi.

Ben de bu vahiyi gördükten sonra bana emredilenleri sahiplerine iletmek üzere Yathreb çölüne gittiğimde, İsmail'in çocuklarının çok kötü bir vaziyette olduklarını gördüm. Değişik putlara ('Uzi/Fruditi isminde bir gezegen ve Ükber gibi) taparlardı. Sina Dağı'nda İsmaililerin hakkında gördüklerimi kendilerine anlatınca mutlu oldular.

vermektedir. Kimilerine göre Behira, Antakya Süryani Ortodoks Kilisesi'ne, kimilerine göre de Doğu Süryani (Nasturi) Kilisesi'ne mensuptur.

4 Yathreb: Süryanice kökenli olup ve ki kelimenin birleşiminden meydana gelir. Yotho Rabtho: Büyük Şahsiyet demektir.

Bundan dolayı beni sevmişler ve bana bu hücreyi inşa etmişlerdir. Ben de bu güne dek onlarla birlikte yaşamaktayım”.

Sergis Behira vefat ettikten sonra Kölöb-Söfrö isminde bir Yahudi öğretmen geldi ve Sergis’in kendisine öğrettiğinin bir kısmını (Faraklit konusu gibi) tahrif etti. Onlar da bu güne dek öğrendikleri geleneği devam ettirdiler. Sergis Behira’nın Hekim isminde bir öğrencisi vardı. Hekim daha sonrası Sergis’in faaliyetlerini detaylarıyla bana (Yeşu’yab) anlattı.

Rahip Sergis Behira’nın Hz. Muhammed hakkında yaptığı nübüvetin özeti de şudur: “Günlerden bir gün (580) İsmaililer hayvanlarıyla birlikte hüccresinin yakınında bulunan kuyudan su içmeye geldiklerinde, Sergis de o esnada hüccresinin dışarısında olup onları gözlemektedir. Çocuk Muhammed’in başı üstünde bir bulut görüyordu. Bu görüntüden dolayı o çocuğun büyük bir kişi olacağını bilmişti. Çünkü onun aracılığıyla nübüveti vuku bulacak ve sona erecekti. Onlar ise Sergis’i kendi hüccresinde ziyaret etmeye gittiklerinde, Sergis; sizinle birlikte gelen bir kişi daha olacaktır. Onu da çağırın içeri gelsin demiştir. Onlar da; böyle biri bizimle yoktur. Sadece yetim ve zavallı bir çocuk vardır. Sergis; onu çağırın yanıma gelsin demiş. İçeri geldiğinde, başının üzerinde gördüğü görüntüyü onlara anlattı. Onlar ise ondan habersizdiler. Sergis de kalkıp Muhammed’i bereketli kılmış ve onun geleceğiyle ilgili bütün bilgileri kendilerine anlatmıştır.⁵

Varaka bin Nofel: Varaka bin Nofel, (M.S 611’lerde vefat ettiği tahmin edilir) Mekke Episkoposu olup Arap Resul-ül-Kerim’in eşi Hadice’nin amcasının oğludur.⁶ Hatice de Huveylid’in kızıdır. Kureyşlilerin çoğu Nasraniydiler/Hristiyanlar. Mekke o tarihte Nasranilerle/Hristiyanlarla dolu olup çoğu da Süryani Ortodoks’tular. Yemen ve Nicran’ın Nasranileri de çoğu aynı şekilde Süryani Ortodoks’tular. Arap Yarımadası’ndaki Nasranilerinin akidelerini ne olursa olsun, oradaki Müslümanların üzerinde büyük bir etkisi vardı.⁷

5 Sergis Behira’nın Yaşam Öyküsü, Süryanice ve Arapça, Elyazması, 1976, İki Aynı Kaynak, (Biris 300-400 yıllık bir kaynaktan kopyalanmıştır) Gabriyel Akyüz’ün Özel Kitaplığı.

6 Prof. Dr. Süleyman Ateş, Kur’an-ı Kerim ile İlgili Bir Makale. Varaka bin Nofel ile Hz Muhammed’in ecdadı Kassi olduğu bilinir. Kassi Kureyş kabilesinin reisidir. Varaka’nın soyu: Varaka bin Nofel, bin Esed, bin Abd-ıl-Azzi, bin Kassi, bin Kıláb. Hz. Muhammed soyu: Muhammed bin Abdallah, bin Abd-ıl-Mutalib, bin Haşim, bin Abd-Manaf, bin Kassi, bin Kıláb olarak geçmektedir. Hz. Hatice’yi Hz. Muhammed ile evlendiren Varaka bin Nofel’dir. Varaka bin Nofel, Sergis Behira’nın öğrencisidir. (Samuel Bulus Abdulmesih’e Ait Arapça Makale, Sf. 105-106, Özel Kitaplık).

7 Mucella el-Batiryerkiye, Moran Mor İgnatios Patrik 1. Zekka Ayvas’ın Makalesi, Arapça, Şam, Haziran 1995, Sf. 329.

Şimdi müsaade ederseniz Süryanilerin Hz. Muhammed ve Araplarla olan ilişkilerinden söz edeceğim. Ardından “Osmanlıda Bir Arada Yaşama Tecrübesi (Süryaniler)” konusuna değineceğim. Hz. Muhammed dünyaya gelmeden yüzyıl önce, Hristiyanlık dünyasının Kristolojik konuları tartışması yüzünden, Katolik ve Ortodoks olarak ikiye bölündüğünü görürüz. Bu bölünme beraberinde olumsuz sonuçlar doğurmuştur. Hristiyanlık, temel görevi olan İncil’i müjdelemeyi unutmmuş, İncil’in yolundan ve öğretisinden uzaklaşmıştı. Adı geçen iki imparatorluğun (Pers ve Bizans) arasında sıkışan Süryaniler, oldukça baskı görmüş, haksızlığa uğramış ve iztihat edilmişlerdir. Yeni yeni seslerini güneyden duyuran Araplar, Süryaniler için umut ve kurtuluş kapısı olmuşlardı. Süryaniler tereddüt etmeden Araplarla işbirliği yapmış, onlardan maddi ve manevi yardımı esirgememişlerdir.

Süryaniler maddi olarak Araplara kapılarını açmış ve bölgeyi sühuletle ele geçirmelerini sağlamışlardır. Bölgemizde hükmeden son Bizans İmparatoru Herakle’nin Süryanilere uyguladığı baskıdan ötürü, Aziz Mor Gabriel (634-668) Müslüman Araplar ile yakınlaşmış, Mezopotamya’ya gelmelerine destek olmuştur. Daha sonra Aziz Mor Gabriel’in Cizre’yi ele geçiren Arap Emir’ini ziyaret ettiği bilinmektedir. Kendilerine yapmış olduğu iyilikten dolayı Emir onu sevgiyle karşılamış ve kendisine yazılı bir ferman vermiştir. Fermanın içeriği özet olarak şöyledir:

- 1- Tüm Süryaniler güvence altındadır.
- 2- Her türlü dini konuda özgürdürler.
- 3- Kiliseler ve manastırlar inşa edebilirler.
- 4- Ruhani sınıfı vergiden muaf tutulacaktır.
- 5- Fermanın yasalarını ihlal edenin de en ağır bir şekilde cezalandırılacağını vurgulanmıştır.

Araplar, Cizre üzerinden Mardin’e ve civarındaki yerlere sızdıktan sonra kendi sınırlarını genişletmeye başlamışlardır. Persleri doğuya, Bizanslıları da batıya doğru püskürtmüşlerdir. Mardin’i terk eden Bizanslılar, bir süre sonra pişman olup Mardin Kalesini ele geçirmek için tekrar geri geldiklerinde Müslüman Arap birlikleri, Mardin Süryani halkı ve bütün ruhanileri dâhil olmak üzere şehrin surlarına çıkıp kendilerini savundular. Bizanslılar netice alamayınca geri çekilmek zorunda kalırlar. Bu konuyu, Mardin kökenli Aday isminde Süryani bir papaz olayın görgü tanığı olarak Urfalı Mor Yakub’a yazdığı 120. sorusunda; Bizanslılara karşı verdiğimiz müharebenin cezası ne olabilir, diye açıklık getirmesini istemektedir.⁸

8 *Öz Hikmet Dergisi*, Türkçe ve Süryanice, Mardin Süryani Matbaası, Sayı8/80, 7. Yıl, Ekim, 1953, Sf. 179.

Süryani Kilisesine mensup olan Hristiyan Araplar ile Müslüman Araplar dinsel farklılığı bir kenara atarak kanbağı, kültür ve dil duygusuyla birbirlerine kenetlenmiş ve kaynaşmıştır. Beni Teğleb, Hukayl, Tenuğ ve Rebia Hristiyan Arap kabileleri İmre el-Muthanna bin-Harith el-Şeybani komutasında Irak'ın batısında ve kuzeyinde Müslüman Araplarla birlikte Perslere karşı savaşmışlardır. M.S. 651 yılında Pers ülkesini işgal etmiş ve son kralı olan Yazdecert'i hezimete uğratmışlardır. Hatta Perslerin en büyük askerî komutanı da, Arap kökenli Beni Teğlebli bir Hristiyan asker tarafından öldürülmüştür.⁹

Araplar da bu iyiliklere karşı Süryanileri koruma altına almışlardır. Bunun en bariz örneğini Hz. Muhammed'in Süryanilere verdiği ahitnamede görürüz. Bu ahitname birçok nüshası ile günümüze ulaşmıştır. (Bu suretlerden bir tanesini (yazılış tarihi bilinmemekle beraber) rulo şeklindedir. Genişliği: 22,7 cm. Uzunluğu: 302,5 cm. ölçüsünde olup 2002 yılında 'Osmanlı Devletinde Süryani Kilisesi' adlı eserde yayınladık. Sonrası da onu tercüme edip ve 'Tüm Yönleriyle Süryaniler' isimli başka bir eserimizde 2005 yılında yayınladık. Çekilen fotoğraflardan da görülmektedir. Çok önemli bir vesika olduğunu düşündüğümünden her Müslüman'ın okumasını tavsiye ederim.)

Ahitnamenin Arapçadan Türkçeye Tercümesi:

"Allah'ın Resul'ü Muhammed İbn-i Abdullah İbn-i Abdulmutalib'in Verdiği Ahidnamenin Suretidir ki; Mısır'daki Kıptiler ve diğer ülkelerdeki Nasrani Cemaatlara ve rilmek üzere kaleme alınmıştır.

Bu ahid tarafımdan, nerede ikamet ederlerse etsinler bütün zimmi Nasrani Yakubilere verildi. Bizlerden onlara koruma vardır, bizim onları gözetmemiz Allah içindir. Çünkü onlar Allah'ın yeryüzündeki emanetidir ve İncil'de, Tevrat'ta, Zebur'da indirileni korumaktadırlar. Biz Aziz Allah tarafından onları korumakla emredildik. Bütün bölgelere hükmeden Müslüman emirler, valiler, sultanlar ve İslam dininin fakihlerine emir verilmektedir ki; bunu anladıktan sonra doğudan-batıya güneyden-kuzeye kadar Nasrani dininden kimseye baskı yapmamakla mükelleftirler. Bu husus sıkı bir şekilde teyit edilmiştir. Onların gözetilmesi hususunu Allahu Teâlâ için emrettik. Bütün Nasraniler için emrettiğimiz bu ahidnameyi ihlal eden, hiçe sayan ve ahidnameye muhâlefet eden, terk eden ve söylediklerimizin aksini yapan Allah'ın akdi ve misakını fesheden, ihlal eden ve hor görenler, ümmetinden hâkimler tarafından cezalandırılacaktır. Onların himayesini kendi üzerime alıyorum. Benden istedikleri ahid; Allah'ın vacib ettiği ve onlara misak vermek için gönderilen bütün enbiya, evliya ve asfiyeye, önceki ve sonraki

9 Mucella el-Batiryerkiye, Moran Mor İğnatiyos Patrik I. Zekka Ayvas'ın Makalesi, Arapça, Şam, Haziran 1995, Sf. 335.

tüm Müslümanlara saygı olarak verilen bir ahidnamedir. Benim ahdim ve misakım Aziz Allah'ın ahdidir.

Onları, arazilerini, mülklerini; gücümle, silahımla, Arap ve Müslüman ricalimle koruyacağım. Onların nerede olursa olsun, kiliselerini ve manastırlarını ve ruhbanların toplandıkları yerleri, seyahat edenlerini ve rahiplerin odalarını ve mağaralarını, benim milletim Ben-i İsmail'in olduğu yerlerde koruyacağım ve korunmalarını tenbih edeceğim. Her zaman onlara gelecek tüm zararları ve kötülükleri, gücümle, bana tabi olanlarla ve İslam ümmetiyle defedeceğim. Çünkü onlar Allah'ın ve benim gözetimimizdedirler. Benim memleketimde ulema ve fakihlerin onlara kötülük yapmamalarını sağlayacağım. Benim milletim ve aşiretimden onlara kötülük ulaşmasın. Bütün şehirlerde ve köylerde onları ikram sahibi yapacağım.

Bütün ülkelerde, sultanların, meliklerin ve kadim valilerin ve diğer hâkimlerin yanında onlar güvenilir katipler olacaklar.

Papazlar ve rahiplerden cizye alınmasın. Manastırların ve kiliselerin mallarına ve kazançlarına zarar verilmesin ve ebede dek haraç alınmasın. Onların patrikleri ve piskoposları yerlerinden sürgün edilmesin, değer görsünler. Onların şeriatları iptal edilmesin. Kimse Nasranilerin evine zorla girmesin, onların kiliselerinden zorla ve haksız yere bir şey alınması caiz değildir. Onların mescitlerinden biri yıkıldığı zaman tekrar eskisi gibi inşa edilsin. Bundan dolayı hata ve günahla suçlanmasınlar. Bize ve verdiğimiz ahidnameye muhâlefet eden Allah'ın ahdine muhâlefet etmiştir. Ben ondan uzağım ve o benim cemaatimden uzak olsun.

Onları rıza gösterdikleri işlerde çalıştırın. Karada ve denizde olan tüccarlardan senede 7 dirhem vergi alınsın, bundan fazla alınmasın. Nasranilerin gariplerini ve uzak memleketlerde olanlarını zorlamayın, bunlardan vergi alınmasın. Sadece Sultanın himayesinde olanlardan alınsın. Şer'i vergi dışında zimmînin üzerinde fazladan bir şey alınması haramdır, caiz ve helal değildir. Fazladan bir şey alınması bu ahidnamemize muhaliftir.

Nasranilere, İslam için savaşa gitmeleri teklif edilmemeli ve buna zorlanmamalıdır. Hristiyanlardan iki kardeş arasında husumet ve münazaa varsa, barıştırmak dışında, Müslümanlar araya girmesin ve hiçbirini müdafaa etmesin.

Eğer benim milletimden birisi bir zimmîden bir elbise veya başka bir şey alırsa, onu sahibine geri verinceye dek emanet olsun. Bunun aksini yapan ve bir zimmînin eşyasını gasp edenler söylediklerimize muhalif olacaklardır. Bunu yapanlardan, (zimmînin malı) hükümle ve zorla alınmalıdır. O malın değeri, onun malından alınsın. Ve Nasrani sahibine teslim edilsin. Benim ümmetim Nasranilere ihanet etmesin, onlara zulmetmeyin ve onları üzmeyin. Onlarla en iyi şekilde konuşun. Nerede ve hangi şartlarda olurlarsa

olsunlar, onları koruyun, her türlü sıkıntı ve çirkinliklerden onları uzak tutun. Sizden birisi Nasranilere zulmettiği takdirde, ümmetime düşen görev, Aziz ve Hâkim olan Allah için mazlumun yardımına koşarak zalimi korkutmaktır. Birisi ibadetinden dolayı alaya alınıyor ve ibadeti engelleniyorsa ona yardım etsinler ve onu alay edenden kurtarsınlar. Onları dışlamayın. Çünkü biz, onlara vacip olan ve hak ettikleri bu ahidnameyi verdik. Onların üzerine gelen her türlü kötülüğü engelleyin.

Ziraat, hayvancılık ve gayrimenkul gibi dünya işlerinde onlarla ortaklık yapın. Gönüllü oldukları işler dışında onlara iş yaptırmayın ve yaptırtmayın. Örneğin; onlardan birini gönülsüz evlenmeye zorlamayın. Sizden birisi bunu ihlal ederse, Allah'ın ahidini ihlal etmiş olur. Ümmetimden hiç kimse, kendi rızalarıyla dinlerinden vazgeçip İslam dinine girmeden, onların kızları ve eşleriyle evlenmesin. Bir Nasrani'ye isteği dışında iş yaptırmayın. Çünkü onlar da Allah'ın yarattığı kullarıdır. Bu ahdimizi ihlal edenler Allah'ın ahidini ve misakını ihlal etmiştir. Bunu yapanlar Allah nezdinden yalanlayanlardan ve helak olanlardan olmuştur.

Bir Nasrani'nin herhangi birinize muhtaç olursa, ona yardım edin. Müslümanlara düşen görev onlara yardımcı olmaktır. Hiç biriniz onlara kin beslemesin ve onların hakkını gasp etmesin. Bunlara uymayanlar, Allah'ı gazaplandırır ve bizim nezdimizde de kötü olur. Nasrani Yakubilere verdiğimiz bu şartları yerine getirin. Hiçbiriniz onların evlerine, ibadethanelerine, kilise ve manastırlarına zorla girmesin. İbadetleri ve dualarını bölmeyin. Nazil olan kitaplarda bu haklar mahfuzdur.

Zimmiyi, savaşlarda Müslümanlarla beraber silah kullanmaya zorlamayın.

Yolculuk yapan Müslümanlar, yol üzerindeki manastırlarda sadece yemek ve içmek konularında yardım istesinler, başka bir şey istemesinler. Bu manastırlardaki rahiplere ve papazlara saygınlıklarını versinler. Çünkü onlar güvenilir kişilerdir. Onlara karşı kin beslemeyin, onları dinlerinden çıkmaya zorlamayın. Onlara Aziz ve Hâkim olan Allah için, iyilikle ve şefkatle yaklaşın. Kim bu şartlardan birine muhâlefet ederse Allah'ın ahidine ve bizim söylediğimize muhâlefet etmiştir. Bu ahidname benden, rahiplere ve papazlara bir güvencedir. Köylerde ve şehirlerde, nerde olurlarsa olsunlar, onlara kötülük ve zulümde bulunmayın. Çünkü bu kararları veren benim. Tüm Müslümanlar onları, kıyamete dek, şefkatle ve rahmetle gözetinler. Ümmetimden hiç kimse nakus çalmalarına engel olmasın. Çünkü nakus; Nuh (a.s.) zamanından beri çalınmıştır.

Buna muhâlefet eden sözümü dinlemeyip, zimmiye zulmeden kıyamet günü Allah'ın ve bütün mümin ve müminelerin huzurunda beni karşısında bulur.

Âlemlerin Rabbi olan Allah'a Hamd Olsun.

Bunun yazılmasını emreden Hz. Muhammed'in şahitliğinde, sahabelerin ve İslam büyüklerinin huzurunda bu mübarek ahidname yazılmıştır.

Bu ahidname, Allah'tan korkan, salih, seçkin ve güvenilir 30 şahidin huzurunda yazılmıştır. Bunların hepsi Allah'a yönelen kişilerdir.

Şahitlerin isimleri şunlardır: Allah her şeyden üstün ve her şeyden haberdar olandır.

1- Ebubekir, 2- Ömer b. Hattab, 3- Ali b. Ebu Talip, 4- Ömer b. Affan, 5- İbn-i Der-va, 6- Ebu'l-Vedud, 7- Ebu Hureyre, 8- İyad b. Mesud, 9- El Abbas, 10- Fazıl b. Abbas, 11- Talha b. Abdullah, 12- Sa'd b. Suad, 13- Said b. Esara, 14- Tabid b. Gays, 15- Zeyd b. Mektib, 16- Abdullah b. Zeyd, 17- Üveys b. Kasım, 18- Zeyd b. İbrahim, 19- Emame b. Zeyd, 20- Şehl b. Murad, 21- Abdulazim b. Henim, 22- Abdullah b. Abdulvahid, 23- Osman b. Ebu Ammar, 24- Muazzam b. Miray, 25- Hasan b. Sabit, 26- İbnu Hanife, 27- Akil b. Mensur, 28- Hali b. Abdullah, 29- Eba Badır, 30- Ramazan b. Abdultalib.

Bu ahidnameyi Ebu Talib b. Ahmet ceylan derisi üzerine, emir sahibinin emriyle 3 nüsha olarak yazmıştır. Birisi memleket sultanının meclisinde, günümüze kadar korunmaktadır. Diğer iki nüsha; çölde olan rahiplerin yanındadır. Bunlar zikredilen emir sahibinin emriyle mühürlenmiştir.¹⁰

Hz. Ömer de Hz. Muhammed'i örnek olarak Süryanilere bir ahitname vermiştir.

Arapçadan Türkçeye Tercümesi: "Bismillah-ir-Rahman-ir-Rahim

Hazret-i Ömer ibn-i Hattab'ın ahitname suretidir. Allah ondan razı olsun.

Bizleri İslam'da aziz kılan, imamlıkla/halifelikle bizi ikram eden, onun peygamberi Muhammed (s.a.s.) aracılığıyla bizlere merhamet kılan, bizleri yanlış yoldan hidayet eden, dağınıktan toplayan, yüreklerimizi telif eden, düşmanlarımıza karşı bizlere zafer kazandıran, memleketlerde bizleri yerleştiren, birbirimizi seven kardeşler yapan Allah'a şükürler olsun.

10 Tüm Yönleriyle Süryaniler, Horiepiskopos Gabriyel Akyüz, Anadolu Ofset-İstanbul, 2005, Sf. 422-426. Yukarıda dile getirdiğimiz bu ahitname, bütün halifeler tarafından kabul görülmüştür. Osmanlı arşivinde Arapça ve Osmanlıca örnekleri mevcut olduğunu ve son halife VI. Vahdettin'in de onu tasdik ettiğine dair elimizde belgeler bulunmaktadır. Ayrıca bu ahitnamenin bir benzeri veya özeti, 1932 yılında, Kahire'de Arap yazarı Taberi tarafından '*Tarih'ü-l-Ümem Vel-Mülük*' adlı eserinde Arapça olarak yayınlandı. Rahip (sonradan metropolit) Bulus Behnam tarafından Musul'da yayınlanan '*Lisan el-Maşrak*' adlı dergi de 1949 yılının 5. sayısında aynı belgeyi yayınladı. Yine bu belgeyi 1995 yılında Patrik 1. Zekka Ayvas tarafından Patriklik dergisinde yayınlandı. Arapça olarak üç ayrı yerde yayınlanan bu ahitnamenin Türkçesini de; 1957 yılında Ankara'da yayınlanan İç Varlık Dergisininin 60. sayısında 'Semavi Dinlere dair Bahisler' bölümünde yayınlanmıştır. Bunların dışında da başka eserlerde de yayınlandığı muhakkaktır. Osmanlı Devleti arşivinde de Arapçası ve Osmanlıcası bulunmaktadır. Bu belgeleri Müfit Yüksel tespit etmiş ve Midyat Sempozyumunda onlarla ilgili bildirimini sunmuştur.

Hz. Ömer'in misak ve ahid kitabı budur. Kudüs-ü Şerifteki Süryani Kadim Yakubilerin Patriğine verilmiştir. Onun hükmü altında olan papazlar, rahipler ve rahibeler nerede oturlarsa otursunlar ve nerede bulunurlarsa bulunsunlar onlara güven olması içindir. Eğer bir zimmi (İslam Devleti'nin sınırları içinde anlaşmalı olarak yaşayan gayrimüslimlere denilir), zimmiliğin kurallarını / hükümlerini yerine getirirse, biz müminlerden ona güven verilmesi ve onun korunması vaciptir.

Bizden sonra hükmü devralanlara da, itaat ve riayet gösterdikleri sürece onlardan musibetleri uzaklaştırılacaktır. Kendilerine, kiliselerine, manastırlarına ve ellerinde bulundurdukları dâhili ve harici bütün ziyaretgâhlarına Kıyamet Kilisesi, İsa'nın (a.s.) doğuş yeri olan Beyt-Lehem, Büyük Kilise ve üç yönde güneyde, kuzeyde ve batıda kapıları olan Mağara Kilisesine güven olacaktır. Ve orada (Kudüs'te) mevcut olan değişik Hristiyan mezhepleri ve adı geçen patriğe bağlı olup da ziyarete gelenlere öncü olacaktır. Çünkü Allah-ü Teâlâ tarafından gönderilen habip ve kerim olan Hz. Peygamber'in mübarek elinin imzasıyla/mührüyle mühürlenmiş bir ahitname kendilerine verilmiştir. Onlara iyi bakılması ve güven altında olmalarını emretti.

Böylece bizler mümin olanlar kendilerine yaptığımız bu iyiliği, onlara ihsan edene hürmetle yapmaktayız. Vergiden, mevacipten ve ğafardan muaf tutulacak ve bütün belalardan korunacaklardır. İster karadan ister de deniz yoluyla Kıyamet Kilisesine ve diğer ziyaretlerine geldiklerinde onlardan bir şey alınmasın. Kıyamet Kilisesine ziyaret için gelenler Nasranî patriğine bir dirhem ve üç gümüş versinler. Her mümin ve mümine ister sultan olsun, ister hâkim, ister de vali olsun yeryüzünde hükmü geçerli olan fakir veya zengin mümin ve mümine Müslümanlardan emrettiklerimizi uygulamaları gerekir. Çünkü bu yazılı belgemizi Abdullah, Osman ibn-i Affan, Said ibn-i Zeyd, Abdurrahman ibn-i Avn ve diğer sahabe-i kiram kardeşlerin huzurunda kendilerine verilmiştir.

Bu yazıtımızda şerh ettiğimizle güven getirilsin ve ellerinde kalsın. Salat ve selam Allah'ın Resülü olan Muhammed'in üzerinedir. Ve hamd Âlemlerin Rabbi olan Allah'adır. Allah ne güzeldir ve ne güzel vekildir (Hasbunallahu ve nimel vekil). Rebi'ül-evvel ayının yirmisinde ve peygamberin hicretinin on beşinci yılında (M.636) yazılmıştır. Bu ahdimizi okuyan herkes ona muhâlefet ederse, şimdiden kıyamet gününe kadar Allah'ın ahidini inkâr edecektir. Onun sevgili elçisine de nefret edici olacaktır. Bitti.

Muhammed Abul-Seyid, 1221, Kudüs-ü Şerifi Kazısı

Derkenar: Bu belge; aslına mutabıktır. Kudüs-ü Şerifteki manastırımızda mevcut olan bir suretin üzerinde 1905 yılında istinsah edilmiştir.¹¹

11 Tüm Yönleriyle Süryaniler, Hori episkopos Gabriyel Akyüz, Anadolu Ofset-İstanbul, 2005, Sf. 417-419.

‘Emir-ül-Müminin’ olarak tanınan ilk Raşidi halifesi Hz. Ömer’e de “Faruk” lakabını veren Süryanilerdir. Çünkü Hz. Ömer onları yukarıda zikrettiğimiz gibi baskıdan ve zulümden kurtardı. Faruk sözcüğü, Süryanicede Frak fiilinden gelmektedir. Frak; “kurtardı” anlamını verirken, Foruko da; “Kurtarıcı” anlamındadır.

Hz. Ömer’in en büyük özelliklerinden; Kudüs’ü ziyaret ettiğinde Kıyamet Kilisesinde (İsa’nın dirildiği mezarın üzerine inşa edilen kilise) misafir olmuştur. Namaz vaktinde kiliseden çıkıp başka bir yere giderek namazını orda kılmıştır. Bunun nedenini soranlara şu cevabı vermiştir: “Eğer kilisede namaz kılsaydım, Hz. Ömer burada namaz kıldı diye Müslümanlar benden sonra kiliseyi sizden zapt edeceklerdi.” Namaz kıldığı yerde de toplu hâlde değil ancak bireysel şeklinde namaz kılmalarını ve ezan da orda okunmamasını tavsiye etmiştir.

Hz. Muhammed’ten sonra gelen Arap halifeleri de bu ahitnameyi tasdik etmişler ve içinde yazılanların bir emir olarak kabul edip gereğini (birkaçı hariç) yapmışlardır. Ahitname aynı zamanda Osmanlı halifeleri tarafından da kabul görülmüş, sarayda bulundurulmuş ve Osmanlıcaya çevrilmiştir. Son halife Vahdettin’in de onu tasdik ettiği bilinmektedir.

Süryaniler ister Bizans ister de Pers egemenliği altında olsun Arap Müslümanları işgalci değil kurtarıcı olarak kabul ettiler. Bu konuyla ilgili Süryanilerin söyledikleri söz tarihe damgasını vurmuştur: “Bizleri Bizans’ın zalim hükümünden kurtaran ve adil Müslüman Arap idaresi himayesine alan Allah’a şükürler olsun.”¹²

Süryanilerle Müslüman Araplar, bu şekilde karşılıklı olarak birbirlerinden faydalanmaya başladılar. Araplar; Süryanileri, Perslerin ve Bizanslıların baskısından korurken, Süryaniler de, Araplara verdikleri maddi desteğin yanı sıra, manevi olarak da kendilerine medeniyeti öğretmişlerdir. Süryaniler daha önceki yüzyıllarda tercüme yoluyla Yunanlılardan elde ettikleri Grekçe yazılmış bütün ilmî eserleri Süryaniceye çevirmişlerdir. Arapların bölgeye hâkim olmalarından sonra özellikle Abbasiler döneminde, Süryaniceye çevirdikleri Grekçe eserleri Müslüman Araplar için Süryanice’den Arapça’ya çevirdiler. Yaptıkları çevirilere ilaveler, şerhler ve yorumlar da eklediler. Araplar da bu eserleri Endülüs’ü fethetmeleriyle Batılılara nakletmişlerdir. Batılılar da Araplardan aldıkları bu medeniyet kalıntılarını geliştirip günümüzdeki bilim dünyasına aktarmışlardır. Abbasiler döneminde halifelerin sarayında Doğu ve Batı Süryanilerinden oluşan yaklaşık olarak 363 bilim adamı görev yapmıştır. Bunlardan 215’i tabip, 63 çevirmen,

12 *Mucella el-Batryerkiye*, Moran Mor İğnatyos Patrik 1. Zekka Ayvas’ın Makalesi, Arapça, Şam, 1995, Sf. 328. (Antakya Ve Bütün Doğu Patriği Moran Mor İğnatyos Birinci Zeka Ayvas’ın 16-05-1995 Tarihinde Humboldt-Berlin Üniversitesinde Arapça Diliyle Verdiği Bir Konferansın Metnidir. Türkçesi: H.Gabriel Akyüz.)

40 filozof ve mantıkçı, 15 astrolog, 10 matematikçi, 7 müneccim, 5 kimyager, 4 eczacı, 1 coğrafyacı, 1 nesep ilmi bilgini, 1 laborant, 1 teleskopçu idi.¹³

Süryaniler, bütün Arap halifelerinin nezdinde çok değer ve güven kazandılar. Oluşturdukları güven sayesinde saraylarda girilmesi yasak olan mahrem bölümlerine sadece onlar girebilmişlerdi. Süryanilerin sosyal ve kültürel açıdan yaşadıkları ve entelektüel birikimlerini sundukları bu zaman aralığına Süryanilerin Altın Çağı adı verilmektedir. Sonuç olarak eğer Süryaniler Araplarla işbirliği yapmamış ve destek vermemiş olsalardı, ne Araplar Mezopotamya'ya girebilir, ne de Süryaniler Bizanslıların baskısından kurtulabilirdi.

Süryaniler, Arap devletinin siyasi ve idari yönetimlerine de katkıları olmuştur. Bunun en güzel örnekleri; Arap Raşidi halifelerin döneminde ilk Maliye Bakanı Mansur bin-Yuhanna olmuştur.¹⁴ Halife Muaviye'nin Maliye müsteşarı Sargon bin-Mansur olmuştur. M.S. 634'te Dimaşkli Aziz Yuhanna'nın dedesi Mansur bin-Sargon ve Şam şehrinin meşhur episkoposu Şam'ın doğu kapısını Emevilere (Halid bin-Velid komutasında) açmışlardır. Mansur bin-Sargon Emevilerin döneminde Divandaki Vergi İşleri sorumlusu olmuştur.¹⁵

Muaviye kendi hükümlerini (661-680), Hristiyanların desteğiyle ve özellikle Süryanilerin katkısıyla sabitlemiştir. Meysun ismindeki eşi de Süryani olup Yezid'in annesidir. Muaviye'nin hekimi de Bin-Athal isminde bir Süryani idi. I. Mervan da (682-685), Kelb aşiretinden olan Süryani Hristiyanlara güvenerek Perslerle ve Bizanslılarla savaşmıştır. Yine Halife Abdulmelik bin-Mervan (685-705); Urfalı Süryanilerden Athanasios Bargümye ve İshak isminde iki zati, Mısır'daki hükümetinde maliye işlerinde görevlendirmiş ve daha sonra da onları devletin divanında yüksek mertebelere getirmiştir.

Süryaniler, halifelerin divanlarında bunlara benzer daha birçok değişik önemli ve yüksek görevler üstlenmişlerdir. Selmaviye bin-Naban, halife Mu'tassam'ın hekimiydi. Vefat ettiğinde halife oldukça üzülür ve Hristiyanlığın örf ve âdetlerine göre mum ve tütsülerle defnedilmesini emretti. Baht-Yeşu bin-Cebrail, halife Mütevekkel'in tabibi olup ve yanında sözü geçerdi.¹⁶

Halife Mervan (744-750), 746 yılında Antakya Süryani Kürsüsü Patriği 4. İvennis'e (740-755) bir ferman verdi. Patriği kilisenin bütün işleri üzerinde yetkili kıldı. Süryani Patriklerine Arap halifelerden verilen ilk ferman bu olup ve daha sonra bu bir gelenek

13 *El-Suriyin vel-Hazara el-Süryaniye*, Semir Abdo, Arapça, Şam-Suriye, 1998, Sf. 28.

14 *Mucella el-Batryerkiye*, Moran Mor İgnatios Patrik 1. Zekka Ayvas'ın Makalesi, Arapça, Şam, 1995, Sf. 336.

15 *Tarih Suriye - Lübnan ve Filistin*, 2. Kısım, Dr. Filib Hitti, Arapça, 1959, Sf.10.

16 *El-Suriyin vel-Hazara el-Süryaniye*, Semir Abdo, Arapça, Şam-Suriye, 1998, Sf. 27.

hâline gelmiştir.¹⁷ M.S. 813-833 yılları arasında hükmeden Abbasi halifesi Memun'un yanında Azar isminde çok itibarlı Mardinli bir Süryani vardı. Azar, Memunla birlikte Şam'da bulunduğu, Patrik Mor Diyonosiyos Tilmahroyo, Memun tarafından güzel karşılanmasına yol açmıştır. Bu sırada Mısır'da ayaklanmak isteyen Kıpti Hristiyanlarını yatıştırmak için Memun, Antakya Süryani Kilisesi Patriği Mor Diyonosiyos Tilmahroyo'yu görevli olarak Mısır'a göndermiştir. Patrik Tilmahroyo, İskenderiye Ortodoks Patriği Mor Yusuf'un yanına gitmiş ve konuyu birlikte çözmüşlerdir.¹⁸

Yine Abbasi halifesi Memun, kilisesel bir dava için Patrik Tilmahroyo'yu saraya çağırmıştır. Patrik'in, halifeye şu konuşmayı yaptığını görmekteyiz: "Malumunuz olduğu gibi atalarımız şehirlerin çoğunu sizlere teslim ederken, aramızda birçok anlaşmalar ve vaatler mevcuttur. Bunlardan biri de kanunlarımızı değiştirmemenizdir. Çünkü yasa, başkansı koranamaz. Bu yasalarımızdan biri de kilise başkanlığıdır". Halife ile Patrik arasında yapılan uzun konuşmadan sonra halife, Patriğe yönelik şu cevabı vermiş: "Ey Hristiyanlar ve özellikle siz Süryaniler! Bizleri çok rahatsız etmektesiniz. Bugün gidin, başka bir gün tekrar gelin." dedi. On günden sonra hazır bulduklarında, halife şeriat bilginlerini topladı ve patriğin de gelmesini söyledi. Hepsini hazır bulduktan sonra kendi adamlarına şu soruyu sordu: "Hükümlerimiz elimizde olduğu sürece Hristiyanlardan hükümdarlar tayin etmemiz caiz mi, değil mi?" Onlar: "Hayır caiz değildir. Hristiyanlar riayet ettikleri sürece onlara haksızlık yapmamamız, zorla örf, âdetlerini ve inançlarını değiştirmememiz gerekmektedir. Barış, huzur ve güvenli bir ortamda güvencemiz altında yaşayabilirler."

Patrik de onlardan ayrılırken halifeye şu sözü söyledi: "Merhum atalarınız başkanlığımızı teyit ettiler. Bizlere ferman verdiler. Siz de bu şekilde bana ferman verdiniz. Şimdi de bu yasamız tashih edilmesin ve yenilenmesin" dedi. Halife, patriğe: "Neden siz Hristiyanlar bu konuda diğer dinlerden daha çok ısrar ediyorsunuz?" dedi. Patrik halifeye cevaben; "Yahudilerin ve Mecûsilerin başkanlığı bedensel olmasına ve veraset yoluyla verilmesine rağmen, onlar da itiraz etmektedirler. Bizim ki ise ruhsal ve Allah'ın korkusuna dayalıdır. Başkanlığımız zarar gördüğü takdirde altınla düzeltilemez ve ayrıca inancımız zedeleneyecektir. Bundan anlaşılıyor ki, bizlere karşı isyan edenleri dövmekle, öldürmekle ve talan etmekle cezalandırmıyoruz. Eğer biri papaz ve episkopos ise görevinden azlediyoruz. Eğer sivilse kiliseden kovuyoruz." Halife ile Patrik arasında yapılan uzun konuşmadan sonra Halife, hâkime emir vererek; "Patriğin isteğini yerine

17 *Mucella el-Batryerkiye*, Moran Mor İğnatyos Patrik 1. Zekka Ayvas'ın Makalesi, Arapça, Şam, 1995, Sf. 337.

18 *Mucella el-Batryerkiye*, Moran Mor İğnatyos Patrik 1. Zekka Ayvas'ın Makalesi, Arapça, Şam, 1995, Sf. 339.

getir” dedi. Böylece Patrik Tilmahroyo, Halife Memun’un huzurunda göstermiş olduğu cesareten dolayı fıkıh âlimlerinden takdir aldı.¹⁹

Abbasi halifelerinin hizmetinde bulunan ve iyi ahlakla, Hristiyanlığın nezih me-ziyetleriyle süslenen ve özellikle sadakatle, güvenle ve doğrulukla ünlenen Süryani şahsiyetlerden meşhur tabip Emin el-Devle Abu-Keram Said bin Tuma el-Bağdadi, Halife el-Nasır (1180-1225) yanına çağırıp onu devletin bütün sırlarına ve ailesinin fertleri üzerine vekil etmiştir.²⁰

Yukarıda değişik tespitlerle dile getirdiğimiz Süryanilerin Araplarla olan iyi ilişkilerini teyid eden Doğu Süryani (Nasturi) Kilisesi 3. Yeşu-yab M.S. (658-667) şu konuyu vurgulamaktadır: “Bu dünyayı Araplara bahşeden Allah, Hristiyanların düşmanı değildirler ve dinimize saygı göstermektedirler. Azizlerimize ve ruhanilerimize hürmet ederler, kiliselerimize ve manastırlarımıza da yardımda bulunmaktadırlar.”²¹

Bu iyi ilişkilere mukabil olarak Arap halifelerin Süryanilere yönelik gösterdikleri bu denli saygınlığın sebebi, Hz. Muhammed’in ağzından ve mühürü altında yazılan 30 sahabenin tanıklığında Süryanilere verdiği çok özel ve önem arz eden ahitnameden kaynaklandığını düşünmekteyim.

Süryanilerin Osmanlı Devletiyle İlişkileri

Şimdi de “Osmanlıda Bir Arada Yaşama Tecrübesi (Süryaniler)” konusuna geçmek istiyorum.

Osmanlı Devleti, Güneydoğu Anadolu Bölgesini kendi egemenliği altına almadan önce idari istikrarsızlıklar ve başıbozuk dönemler gelip geçmişti. Bu devrelerde Süryaniler oldukça zarara uğramışlardır. Rahatlıkla denebilir ki, bu devreler Süryanilerin en kötü dönemleri ve en karanlık çağları (Moğol ve Timürleng istilası gibi) olmuştur. Bu dönemlerde Süryani diline, kültürüne ve medeniyetine ağır darbeler indirilmiştir.

Osmanlı Devleti 1517 yılında Yavuz Sultan Selim döneminde bölgeye egemen olmasıyla birlikte olayın görgü tanığı olan bir Süryani zat bu olayın detaylarını anlatırken şu cümleye yer vermiştir: “İstanbul kralı (Paşa), Mardin’in Kızıl Karahan bin Mirzebeg’i öldürdü. Herkesi büyük bir korku sardı. Hristiyanlara da büyük bir haksızlık yapmıştır.”²²

19 *Antakya Süryani Kadim (Ortodoks) Kilisesi Patriklerin Özgeçmişi*, R. Hanna Dolabani, Süryanice, Türkçesi: H. Gabriyel Akyüz, Editör: İbrahim Özcoşar – Hüseyin H. Güneş, İstanbul-2006, Sf. 56.

20 *Mucella el-Batiryerkiye*, Moran Mor İgnatios Patrik 1. Zekka Ayvas’ın Makalesi, Arapça, Şam, 1995, Sf. 339.

21 *Tüm Yönleriyle Süryaniler*, Horiepiskopos Gabriyel Akyüz, Anadolu Ofset-İstanbul, 2005, Sf. 415.

22 Ksorlu Şemun bin Papaz Abrohom, 1828 Yunan Yılı/Miladi 1517, 12 Heceye Göre Süryanics Şiir, No: 144.

Bu tarihten sonra Süryanilerin durumu göreceli olarak düzelmişse de devletin zaafa düştüğü dönemlerde feodal güçler ve özellikle Cizre Kürt Beyliği emirlerinin bazıları Turabdin'deki Süryanilere büyük zararlar vermişlerdir. Bu olayların detaylarına yer vermek istemedik. Sadece zulüm yapan emirlerin isimleriyle yetindik. Bunlar;

İkinci Şeref: 1505-1513,

Şemdin veya Şemseddin 1711- 1714,

Cezire Emiri Muhammed Beg 1710-1740,

Ravandaz (Musul doğusunda yer alır, buraya bağlı 280 köy vardı) Emiri Muhammed Paşa Mirkör (kör emir anlamına gelir) 1808-1836.²³

Seyfeddin Bey ve Bedirhan Bey 1821-1847,²⁴

Azdişer Bey ve kardeşi Mesur Bey 1854-1855.²⁵

Osmanlı Devleti, kuruluşundan itibaren gayrimüslimleri “zimmî ve millet sistemi” statüsünde görmüş ve hakları tüm yönleriyle (hukuki, sosyal, ekonomik vs.) bir düzene sokmuştur. Osmanlı Devleti'nin egemenliği altındaki toplulukları, din ya da mezhep esasına göre örgütleyerek yönetmesine “millet sistemi” ve onları güvence altına alınmasına da “zimmî” denilmektedir. Süryaniler artık Osmanlı Devleti'nde millet sisteminin bir parçası olarak değerlendiriliyordu. Ancak Süryanilerin millet sistemi içinde

23 *Turabdin Tarihi*, Antakya Süryani Patriği Moran Mor İgnatios 1. Efrems Barsavm 1933-1956, Süryanice, 1964, Sf. 175.

24 Yakup Hıdırşah, *Mezopotamya'da Hristiyanlar ve Kürtler*, Türkçe, Sf. 15.

25 Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu, 14-16 Mayıs 2010, Geçmişten Günümüze Kardu'daki Cizre Süryanileri ve Cizre Episkoposu Mor Diyoskoros Gabriel (1286-1301), H. Gabriyel Akyüz Makalesi. Cizre Kürt Beyliği 1300-1855 yılları arasında kurulur. Bu uzun süre zarfında bütün Botan bölgesini 37 tane Kürt emiri hükmetmiştir. İlkleri Emir Abdulaziz (1300), sonuncuları da Seyfettin Bey'in çocukları Azdişer Bey ve 2. Mesur Bey'dir. Yukarıda dile getirdiğimiz süre zarfında bir çok engebeli hüküm değişikliği olmuştur. Örneğin XV. yüzyılda Akkoyunlular bölgeyi topraklarına katarken 1508 yılında Emir 2. Şeref Cizre Beyliğini yeniden kurar ve Emir Ali Bey zamanında yine Safevilerin idaresine girer. Yavuz Sultan Selim döneminde ise Osmanlı Devletine bağlanır ve artık Cizre beyleri hükümet statüsünde Diyarbakır Eyaletine bağlı kalarak yönetimlerini sürdürmüşlerdir. IV. Murat 1627 yılında Cizre Beylerinden IV. Mehmed'i emirlikten uzaklaştırıp Cizre Beyliğinin yönetimini sona erdirmiştir. Cizre'de hüküm süren ve aile beylerinden gelen Bedirhan Bey, Cizre mütesellimi olarak 1830 yılından itibaren yöreyi tekrar denetimi altına alır. 1846 yılında çevre aşiretleri toplayarak Osmanlı Devleti'ne karşı ayaklanır. Yapılan bastırma neticesinde yakalanır ve aile bireyleriyle birlikte İstanbul'a gönderilir ve yönetimine son verilir. Bedirhan Bey'den sonra amcazadeleri Azdişer ve 2. Mesur Bey sahneye çıkarlar ve onların akıbeti de Bedirhan Bey'in akıbeti gibi olur. Bunlar da tutuklanır ve İstanbul'a götürülür. Bu şekilde Kürt emirlerin hükmü sona ermiş olur.

en azından resmî anlamda bağımsız bir millet olarak değerlendirilmediğini görüyoruz. Çünkü Süryaniler Ermeni patrikliğine bağlanmışlardır. Osmanlı Devleti'nin Süryanileri Ermeni patrikliğine bağlamasını Devleti'nin bir idari tasarrufu olarak değerlendirebiliriz.

Devlet, cemaatlerin dinî işlerine karışmazdı. Ancak dinî liderlerin aynı zamanda idari vazifelerinin de olması nedeniyle, bunların seçimine müdahale ederdi. Her cemaat dinî liderini ve ruhani meclisini serbestçe seçer ve devletin onayına sunar. Padişah tasdik ederse Patrik görevine başlardı. Patriğin başkanlığında oluşan ruhani meclis, cemaatin her meselesiyle meşgul olurdu. Evlenme, boşanma ve vasiyet gibi medeni hakları tamamen kendi dinî ve hukuki sistemlerine göre tanzim ve idare ederdi. Bu sistemde, dinî cemaatlerin liderleri ise birer devlet memuru gibi, kendi yönetimlerindeki toplulukların yönetiminden Sultan'a karşı sorumlu tutulmuş.²⁶ Bazı küçük davalar, kilisede kurulan mahkemelerde, kilise kanunlarına göre görülür, verilen kararlar, onlar adına Osmanlı Devleti tarafından infaz edilmiş.²⁷

Osmanlı padişahlardan ilk fermanı alan Hıdıllı / Hıdıloyo Patrik Behnam' (1413–1455) dir. Fermanın alışı sebebinin şöyle sirayet etmiştir: 15. yüzyılda Antakya Süryani Ortodoks Kilisesi Mardin, Turabdin ve Şam Patrikleri olmak üzere 3 ayrı patrikten yönetilmekteydi. Şam Patriği Şemun'un 1446 yılında Kudüs şehrinde vefat ettiğini haber alan Mardin Patriği Patrik Behnam Kudüs'e gitti. Suriye Hristiyanlarıyla görüştü. Bölücülüğe, kin ve nefrete son vermelerini ve yeni bir patrik yapmamaları için önerilerde bulunmuştur. Bu sözleri yumuşak bir üslupla söylediğinden dolayı ikna oldular. Mütevazı girişimiyle Şam'ın Patriklik Kürsüsü'nü iptal ettirdi.

Turoye -Turabdinliler- (Marunoye) bu konu hakkında kendi aralarında bölündüler ve yersiz bir kargaşa çıkarttılar. Episkoposlar ile halk yeni bir patrik yapmak istediklerini gören Patrik Behnam, Osmanlı Padişahı 2. Murat'ın yanına gider ve ondan ferman alarak yetkisini gerçekleştirir. O tarihten sonra gelenek hâline gelmiştir ki padişahın fermanı alınmadan bir patrik kendi yetkisi doğrultusunda patirikliğe yükselmeyecektir.²⁸

Patrik Behnam'dan sonraki patrikler de padişahlardan ferman ve beraatlar alarak kiliseleri ve manastırları yönettiler. Aldıkları benzer belgelerle de onları yeniletiler ve yeniden inşa ettiler. Bu konuyla ilgili sadece bir örnek verecek olursak; Asurlu/Musullu Patrik 2. Gevargis (1687–1708) döneminde 7 kilise ve manastır yenilediğini görüyoruz. "... Patrik 2. Gevargis kendi kardeşini Melke'yi mahkemelerin (Süryani

26 İbrahim Özcoşar, "Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi ve Süryani Kadimler", Geçmişten Günümüze Nusaybin Sempozyumu, Nusaybin, 25-27 Mayıs 2004.

27 *Osmanlı Devletinde Süryani Kilisesi*, P. Gabriyel Akyüz, Resim Ofset, İstanbul, 2002, Sf. 17, Belge: 9.

28 *Antakya Süryani Kadim (Ortodoks) Kilisesi Patriklerin Özgeçmişi*, R. Hanna Dolabani, Süryanice, Türkçesi: H. Gabriyel Akyüz, Editör: İbrahim Özcoşar – Hüseyin H. Güneş, İstanbul-2006, Sf. 133.

Kilisesinden ayrılan gruplarla problem yaşanırды) hızlandırılmasını ve olumlu olarak sonuçlandırılması için Kostantinopolis'e (İstanbul) gönderdi. Melke daha Kostantinopolis'teyken Meryem Ana rüyasına girip "Amid'teki (Diyarbakır) kilisemi inşa ettirmen için krala müracaat et" demiştir. Üç ayrı günde üç kez üst üste bu rüyayı gördüğünde Allah'tan olduğuna inanmıştır. Padişah'a yaptığı müracaat neticesinde Amid'teki Meyem Ana Kilisesi'nin inşası için ferman aldı. Aldığı fermanı Amid'te kalan Mafıryanın eline gönderdi. Çünkü Patrik henüz Hâlep'teydi ve başı beladaydı.

Mafıryan çektiği sıkıntı, dayak ve gözaltından dolayı söz konusu olan kiliseyi, sekiz saçak kemer üzerine oturtulmuş kubbeli kiliseyi zorla tamamlayabildi. Bitişğinde de Suruçlu Mor Yakup adına bir kilise daha inşa ettirdi. Patrik Hâlep'teki işlerini bitirdikten sonra Amid'te inşa edilen yeni kiliseyi görmeye geldi. Kiliseye göz gezdirdiğinde; "burada olmuş olsaydım kubbesini daha da yükseltirdim" demiş. Bar Cebir de, Patriğin Amid'e gelmeden evvel Hâleb'e kaçtı. Patrik Amid'i ziyaret ettikten sonra Mardin'e geri döndü. Mardin'den Kürsü Manastırı'nı ziyaret etmeye gitti. Manastırı çok kötü ve içler acısı bir vaziyette buldu. İçine Kürtler yerleşmiş, kilisenin kapılarını açık bir durumda olup hayvanlar rahatlıkla girip çıkmaktaydılar. Yüksek bir sesle inleyerek ağlamaya başladı. Manastırı yeniden inşa etmeye Allah'a yalvardıktan sonra Meryem Ana/Notfe Manastırı'na çıktı.

Akşam olduğunda odasında mum yakmaya giden rahiplere hüznü bir sesle şöyle seslendi: "Evlatlarım! Bu pazar arifesinde gururumuz olan Allah'ın evini karanlıkta olup ta odamda nasıl ışık yanabilir ki?" Patrik, Manastır reisinden iki mum alıp Mor Hananyo Manastırı'na inmiş birisini büyük kilisede diğerini de azizlerin evinde yaktıktan sonra tekrar Meryem Ana Manastırı'na geri döndü.

Patrik Mardin'e geldiğinde Mardin hâkimi olan İşmoil / İsmail Bey'e bir kişiyi şu mesajı iletmeğe gönderdi: "Sayın amirim, Patrik Gevargis'in selamlarını sizlere getirdim. Tanrı'nın inayetine ve sizin iyiliğinize sığınarak Kurkmo/Mor Hananyo/Deyrulzafaran'da ikamet eden Kürtleri çıkartmanızı istiyor. Çünkü onu yeniden inşa ettirmek istiyor. Amir, Patriğin isteğini kabul etti ve Kürtlerin çıkmasına emir vermiştir.

Kürtlerin çıkmasından sonra Patrik, Manastıra gitti ve kendi eliyle büyük kubbe-yi, kuduşkudşin'i ve azizlerin evini temizledi ve kapılarını taşlarla kapattı. Daha sonra Mardin'e geri dönüp abraşiyelerin ihtiyar kişilerini toplamış ve Manastırın yeniden inşasıyla ilgili görüşlerini almıştır. Bazıları engellemeye çaba sarf ettiklerini görünce onları yüreklendirdi ve teşvik etti. En sonunda hepsileri istediğin gibi yap dediler.

Bu şekilde onlardan aldığı güç ve destekle konuyu Mardin amirine ilette. Kendisinden, Mardin liderlerinden ve Amid'in valisinden gereken tavsiye ve emir mektuplarını aldıktan sonra Mafıryan İshok'u, kardeşi Melke'nin yanına Kostantinopolis'e gönderdi.

Manastırın inşası için Sultandan bir Ferman aldı. Alınan emir patriğe ulaştığında oldukça mutlu oldu ve coştı, Allah'a şükretti. Aldığı fermanı Amid'teki hâkimlerine ve amirlerine gösterdikten sonra manastırına başladı.

Patrik sabahtan akşama mimarların ve işçilerin başında durup onlarla ilgilenmekteydi. Halkın büyük bir bölümü gelip bedava çalışmaktaydı. Özellikle bayram ve pazar günlerinde onları güzel ve hoş sözlerle teşvik ederdi. Gösterdiği ilgiden ziyade sabahtan akşama kadar oruç tutar, gecelerini de duayla geçirirdi. Onun gayretini gören müminler de büyük bir memnuniyetle ve coşkuyla hediyelerini takdim etmekteydiler. İnşaat çalışmaları üç yıl devam etmiş ve 1699 yılında sona ermiştir. Manastırın doğu duvarı ve kuzey duvarının da bir kısmını, Kürsü Kilisesi ve Meryem Ana Kilisesi'nden bir bölümünü de inşa ettirdi.

Mardin'deki Kırklar Kilisesi, Mort Şmuni ve Mor Mihoyel Kilisesi'nin yapıları yıkılmak ve dağılmak üzere olduklarını gördüğünde aynı yılda Mafıryan İshok'u ve dinamik olan Metropolit Şükrallah'la (sonradan patrik) birlikte Buzantiya'ya/İstanbul'a gönderdi ki isimleri yazılı kiliselerin yenilenmesine ferman çıkartsınlar. Bunlarla birlikte Ermeni Ortodoks Surp Kevork Kilisesine de ferman çıkarttılar.

Aynı yılda vefat eden Sultan Mustafa'dan aldıkları fermanı yenilemek gerekiyordu. Ondan dolayı ikinci kez İstanbul'a gidip bu sefer Sultan Ahmed'ten ferman aldılar ve işe başlayınca patrik, bizzat her dört kiliseyi denetleyerek mimar gibi projelere gereken fikirleri ve nasihatları vermekteydi. Akşam olduğunda Kırklar Kilisesi'ne geri döner ayini icra eder ve daha sonra yemeğini yemiş. Kiliselerin inşası 1704 yılında tamamlandı.²⁹

Osmanlı İmparatorluğu ayakta kaldığı sürece Süryaniler herhangi bir isyanda ve ayaklanmada bulunmadılar. Devlete sadık kalmışlar ve vatandaşlık görevlerini en iyi bir şekilde yerine getirmişlerdir. Süryanilerin Osmanlı Devletine "Tebaa-i Sadıka" oldukları aşağıdaki resmi belgeden anlaşılmaktadır.

Babı-âli

Daire-i Hariciye (Dışişleri Bakanlığı)

Mektup Kalemi

Adedi: 716

Huzur Sami Hazret-i Sadaret Penahiye

Maruz-ı çaker Keminelidir

29 *Antakya Süryani Kadim (Ortodoks) Kilisesi Patriklerin Özgeçmişi*, R. Hanna Dolabani, Süryanice, Türkçesi: H. Gabriyel Akyüz, Editör: İbrahim Özcoşar – Hüseyin H. Güneş, İstanbul-2006, Sf.151-152.

Tebaa-i devleti aliyyeden ve Süryani milletinden memalik ecnebiyede bulunup de memalik Şahanaye avdet etmek isteyenlere pasaport itasına yahut pasaportlarının vizesinde şehbenderler tarafından Ermeniler hakkında ittihaz olunan karara tatbik muamele ile bir çok müşkülât gösterilmekte olduğundan ve Hâlbuki Süryanilerin öteden beru tebaa-i sadika Hazret-i padişahiden olarak şimdiye kadar hilafi rıza harekete tasdilere mesbuk olmadığı cihetle bunlar için karar mezkûrun icrasına mahal olamayacağından bahisle bu halin men'î milleti merkume patriki vekili canibinden ifade ve iltimas olunmuş ve vaki'â Süryanilerin hadiset-i sabikadan bir güne dâhil ve iştirakları ve muameleti gayri murziyeleri görülmediğine nazaran Ermeniler hakkında müttehez usulun onlara teşmili muvafak maslahat olamayacağına mebni ber mucib iltimas zikir olunan şehbenderlere vasaya icrası münasib görünüyor ise de icrai icabi münavvat iradei aliye Sadaret Penahileri bulunması olmakla emir ve fermanla hazret min lehül emrindir.

Hariciye Naziri

23 Zilhicce senet 1315 (1897) ve 3 Mayıs senet 1314

Osmanlı Padişahları halifeliği Araplardan aldıktan sonra Orta Doğu'da hükmettikleri 500 yıllık süre içerisinde ilk Arap halifeleri dönemi ile Osmanlı padişahları dönemini mukayese edecek olursak, Osmanlı halifeleri Arap halifeleri kadar Süryanilerin hak ettikleri değeri tam olarak bulamadıklarını ifade edebiliriz. Osmanlı Devleti'nin hâkimiyetinin zayıfladığı zamanlarda yukarıda da dile getirdiğimiz gibi Süryaniler oldukça zarara uğramışlar ve en karanlık çağlarını yaşamışlardır. Süryani dili, kültürü ve medeniyeti ağır darbeler almıştır. 1517 yılında Yavuz Sultan Selim döneminde Mardin'i ele geçiren Osmanlı devleti Süryanilerle olan ilişkisini dört evrede değerlendirebiliriz.

1517-1839 ve 1856

1856-1872

1872-1915

1915-1920

1-1517-1839-1856 yılları arasında Osmanlı Devleti'nin yönetim şekli şeriata dayalı bir sistem olduğunu iddia etsek bile toplumsal hukukun icrası noktasında ilk halifeleri dönemindeki kendi zimmî vatandaşlarına ahitnameler çerçevesinde eşitliği tam olarak sağlayamamıştır ve yukarıda sözünü ettiğimiz Hz. Muhammed'in Ahitnamesinin gereğini tam anlamıyla yerine getirememiştir. Bunun örneğini bir Osmanlı belgesine dayanarak verecek olursak şaşırı gerçekler ortaya çıkacaktır. Belgede 17. yüzyılın sonlarında gayrimüslim nüfusunun yaşamış olduğu mahalle ve köyler ile bunların meşgul oldukları meslekler tek tek tespit edilmektedir. Belgenin başındaki yazıyı aşağıda olduğu gibi aktarıyorum.

“Defter oldır ki bin yüz dört senesinde ferman-i şerif-i alişan ile nefis-i Diyarbekirin ciziye müstahak olınan mahallelerin neferleridir ki beyan olunur 1104 (1692). Gereken isimleri yazıldıktan sonra belgenin bitiminde Arapça olarak şu paragrafı görüyoruz. “Ma hurira fi haze el-defter el-sami min esami el-küfara el-füccar bima’rifet-i el-abd ıl-fakir ila-lilah el-melik el-ğaffar Muhammed Emin el-kazi bi-medinet Amed, ‘afiye ‘anhu”. mühür³⁰

Tercümesi: “Bu yüce defterde yazılanlar, kâfirlerin ve zanilerin isimleri olup ve bağışlayıcı olan Allah’ın kölesi Amed şehrinde yargıçlık yapan Muhammed Emin’in marifetiyle yazılmıştır”. Resmî mühür.

Bir devletin kendi vatandaşlarına bu çirkin sözleri sarf etmesi çok düşündürücüdür. Kendi vatandaşları arasındaki eşitlik muamelesini uygulamadaki tutarsızlıkları tartışılır hâle getirmektedir.

İkinci bir örnek verecek olursak; bir kişinin vefatında, çok kötü sözlerle (geberdi ve esfel-i safiline gittiğini) ölümü kaydedilirdi. Bunun yanı sıra ölüyü yani cenaze omuzlarında taşınmayacağını ve ayak hizasında tutularak mezara götürüleceğini, kiliselerde ibadet başlangıcı bildirimini olan çan çalınması gibi uygulanmaların kısıtlayıcı hükümleri bulunduğu tarihlerce bilinmektedir. Cizye, haraç, avarız ve vergi tevzii sırasında adaletsizlik olduğu ve koçbaşlardan haksız yere para alındığı açıktı.³¹ Bir Hristiyan kendi evini bir Müslüman’ın evinden daha yüksek yapamayacağı,³² önünde yürümeyeceği, elbiseleri farklı olacak gibi kurallar yürürlükteydi.

İlk dönemlerde gayrimüslimlerin kamu alanında görev alabilmelerinin belirli bir sınırı bulunmaktaydı. Mesela, hâkimiyet ifade eden vali, beylerbeyi, sancak beyi, ordu komutanı, kadı vs. unvanlarla temsil edilen makamlara gelemezlerdi. Tanzimat’tan sonra ise durumun değiştiğini ve gayrimüslimlerin bu alanlarda da görev aldıklarını görmekteyiz.³³

Yukarıdaki bu örnekler, birlikte yaşamış olmanın getirmiş olduğu güzelliklerin yanı sıra zorlukların da mümkün olduğuna işaret etmek amacıyla ifade edilmiştir. Eğer bunları dile getirmezsek, hoşgörü ortamını birlikte yaşama tecrübesini, tarihsel

30 *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Yıl: 11, Sayı: 4, Başbakanlık Osmanlı Arşivi’nde Maliyeden Müdevver Katalogunda 3639 Numarada Kayıtlı Bulunan Diyarbekir Vilayetine Ait Cizye Defteri, M. Salih Erpolat Makalesi, Sf. 203-204.

31 Osmanlı Devletinde Süryani Kilisesi, P. Gabriyel Akyüz, Resim Ofset, İstanbul, 2002, Sf. 12-13, Belge: 4-5.

32 1.Uluslararası Mardin Tarihi Sempozyumu Bildirileri, Editör: İbrahim Özcoşar-Hüseyin H. Güneş, Dicle Üniversitesi, Arş. Gör. Ramazan Günay, Sf. 746.

33 A.e. sf. 746.

yaşanmışlıklara aykırı olmaması gerektiği ölçüsünden hareketle ifade etmeliyiz. Birlikte güldüğümüz zamanları sıklıkla hatırlarken ağladığımız zamanları da olmuştur. Bunlardan dersler çıkarmak adına da olsa hatırlamak gerektiğine kimsenin itirazı olmayacağına ben şahsen eminim.

Dile getirdiğimiz bu uzun dönemi Süryaniler için Gerileme Çağı olarak tanımlıyoruz. Dünya medeniyetine yön veren ve sayısız eser bırakan bu halk, anılan süreçte hiçbir üretgenlik kaydetmemiştir. Yukarıdaki eşitsizliği ortadan kaldırmak için Osmanlı Devleti 1839 yılında Gülhane'de 'Tanzimat Fermanı' okutuyor ve yayınlıyor.

2- 1839-1856 yılları arasındaki durum bir nebze de olsa iyileşmeye doğru yol aldığı bir dönem olmuştur. Devletin 1839 yılında yayınladığı 'Tanzimat Fermanı' vatandaşları arasındaki hukuk önündeki eşitlik ve sorumluluklarıyla ilgili olarak gereğini yeteri kadarıyla uygulanmayınca bu sefer 1856 yılında 'Islahat Fermanı' ismi altında ikinci bir ferman çıkartılıyor. Islahat Fermanından sonra durum daha da iyileştiğini görmekteyiz. Buna rağmen Osmanlı Padişahları 1872 yılına kadar Süryanileri direkt olarak tanımamıştır. Patriklerin yaptıkları yazışmaları, Ermeni patrikliğine takdim edilir, Ermeni patrikliği saraya iletir ve çıkan cevaplar da Ermeni patrikliğine verilir ve Ermeni Patrikliği daha sonra Süryani kilisesine gönderirdi.

3- 1872-1915 yılları arasındaki süreç Süryanilerin en güzel ve en verimli sürecidir. Sebebine gelince, Devlet 1872 yılına kadar Süryanilerle direkt muhatab olmadı. Bütün yazışmalar Ermeniler aracılığıyla yapılmaktaydı. 1872 yılında Patrik 4. Petrus döneminde Süryani milletin Osmanlı Devletine yaptığı yoğun müracaatı neticesinde Süryanileri bir millet olarak tanımış ve onları Ermenilerin vesayetinden çıkartmıştır. Patrik 4. Petrus fermanını Ermeniler aracılığıyla değil de direkt devletten aldığından Süryaniler oldukça mutlu oldular.³⁴ Bu tarihten sonra Süryaniler eğitsel, kültürel, sanatsal ve buna benzer konularda oldukça ilerleme gösterdiler ve belirli bir seviyeye ulaşmış oldular. Bölgenin ilk matbaasını Mardin'e getirmişler ve birçok eser basmışlardır. Bu süreç 1915 yılına kadar devam etmiştir.

4-1915-1920 yılları arasındaki süreç çok vahim bir durum olup dengeler tümüyle alt üst olmuş ve karanlık bir sürece girilmiştir. Bu sürece 'Karanlık Çağı' olarak değerlendiriyoruz. Neredeyse Süryaniler köklerinden kazılıp ve tarihten silinecek dereceye ulaşmışlardı. Süryani göçü bu tarihte başlar ve değişik merhalelerle günümüze kadar devam etmiştir.

Beni sabırsızlıkla dinlediğiniz için hepinizi de en derin sevgi ve saygılarımla selamlar, Yüce Allah'a emanet eder, ve esen kalın diyerek tüm yetkililere de kalbi şükranlarımı sunar ve başarılarının devamını dilerim.

34 *Osmanlı Devletinde Süryani Kilisesi*, P. Gabriyel Akyüz, Resim Ofset, İstanbul, 2002, Sf. 12-13, Belge: 6-87.

OTURUM BAŞKANI – Aziz dostumuz Hori Gabriel Akyüz’e teşekkürlerimi arz ediyorum.

Bundan sonra tartışmalara geçeceğiz. Her fikir tartışılır, her tebliğ tartışılır, her söylenen söz tartışma kaldırıır. Gayet tabii ki tebliğ çerçevesinde arz edilen görüşler burada saygıdeğerdir ama tartışılması gereken çok konu olduğu kanaatindeyim. Aziz dostuma olan muhabbetimize rağmen Rahip Bahira olayından başlayıp son dönemdeki olaylara gelinceye kadar Süryanilerle olan ilişkilerin farklı bir tarafı ele alındığı kanaatindeyim. Bizim siyer kitaplarımızda, özellikle İbni İshak’a gelen rivayet zaten tartışmalıdır, Rahip Bahira olayı ve bunun yanında, bilhassa oryantalistlerin bu meseleyi ele alış tarzı ve ifadeleri birçok yönüyle zaten sakattır ve yanıltır. Bununla ilgili olarak yazılanlar var, siyer âlimlerimizin bu konudaki görüşleri gayet net ve açıktır.

Son dönemlerde biz Müslümanlar olarak, Türkiyeli Müslümanlar olarak biraz daha farklı, Orta Doğu’daki gelişmeler çerçevesinde hadiseleri ele alırken bardağın dolu olan kısmına işaret etmeye çalışırız. Gayet tabii ki aziz dostum Gabriel’in ele aldığı konular belki birçok yönüyle gerçeği yansıtan hususlar olabilir ama tartışmamız gereken konular olduğu kanaatindeyim aynı zamanda. Bunları belki özel sohbetlerimizde daha sonra tartışacağız kendileriyle. Yalnız şunu ifade edeyim: Biz bardağın dolu olan kısmını ifade ederken birlikte yaşam nasıl daha güzel olabilir, nasıl daha iyi yaşayabiliriz; İslam bu mesajı veriyor ve ben açılıştta ifade ettiğim şekilde “ihfadunu fiizimmeti” hadisi şerifini, biz Mesihileri de, Musevileri de zimmetimizde kabul etmiş, bunları, ırzlarını, mallarını, canlarını ve bütün emniyetlerini koruma altına almış bir ümmetiz. Diyanet İşleri Başkanlığının bilhassa bu yıl da Türkiye’de otuz yıldır süren sıkıntılı o terör döneminin sona ermek üzere olduğu bugünlerde birlikte yaşam projesini Kutlu Doğum gündemine alması büyük önem arz etmektedir. Gayet tabii ki burada amaç, Türkiye’de Kürtler, Türkler, Araplar, Süryaniler, Yahudiler, Boşnaklar, hatta bunun yanında Çerkezler vesaire problemi olan ve olmayan herkesin kardeşçe nasıl yaşadığını ortaya koymaya çalışmaktır. Bu sempozyum bunu ifade ediyor. Bizim bundan sonra asıl konuşmamız gereken şudur: Cumhuriyet’in ilk dönemlerinde kilisenin bir camı kırıldığı zaman -ki bu Birinci Cumhurbaşkanı’nın kararıyla ele alınmış, daha doğrusu kararlaştırılmış bir hadisedir- Bakanlar Kurulu kararı gerekiyor onu tamir etmek için. Ama olaya gayet tabii ki biz İslam penceresinden baktığımız zaman böyle değildir, o ayrı bir hadise. Bundan sonra bakmamız gereken o menfilikler değil, müspetlerdir, daha güzel bir Türkiye, daha mutlu bir Türkiye, daha mutlu bir Orta Doğu, daha mutlu bir İslam dünyası, daha mutlu bir dünya ve yer küre olmalıdır. Dolayısıyla, bizim inançlara gayet tabii ki takdirlerimiz malumdur, onları takdir ederiz, onları kendi çerçevesi içerisinde değerlendiririz fakat inançlarımız farklı da olsa, dillerimiz farklı da olsa, renklerimiz, ırklarımız farklı da olsa kavgasız nasıl bir ortamı yakalarız, sürtüşmesiz nasıl bir ortamı yakalarız, nasıl birlikte yaşarız; biz Türkiye Müslümanları olarak bu mesajı vermeye çalışıyoruz ve bu mesaj

üzerinde duracağız, Türkiye'ye huzuru tam anlamıyla getirinceye, herkesi barışa razı edinceye kadar ve herkesin bu barışı kabullenmesi gününe kadar biz bardağın güzel ve dolu olan tarafından bakacağız. Biz diyoruz ki: Hazret-i Peygamber bir rahmet peygamberidir. Bütün âlemlere, herkese bir rahmet peygamberi olarak gelmiştir. İslam dininin dışında olup da vatandaşlarımız olan dostlarımıza bakış açımız şudur ki: biz bir kitleyiz ve birlikte yaşarız, biz onların koruyucuları ve hamileri olarak kendimizi hep görmüşüzdür, onlarla bir arada yaşamamanın zevkini biz tadıyoruz ve tatmak istiyoruz, tattırmak da istiyoruz. Hep birlikte yaşamamanın tadı budur, karşılıklı hoşgörüdür, karşılıklı anlayıştır, gayet tabii ki farklı inançlar olacaktır, buna hiç kimsenin itirazı yok, ki Kur'an-ı Kerim'in de ifade ettiği odur. Dileyen iman eder, dileyen etmez, o ayrı bir hadise ama biz huzurlu bir Türkiye ve barış içinde yaşayan halklar olarak meseleyi böyle görüyoruz ve Mardin örneği de son derece önemlidir. Mardinli Müslümanların olaya bakış tarzı da uzun yıllardan beri budur, bu kanaattayım.

Bu konuda galiba tartışmalara geçeceğiz. Sayın Nesimi Yazıcı Hocam ilk tartışmacı.

Buyursunlar Sayın Hocam.

MÜZAKERE

Prof. Dr. Nesimi YAZICI

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Sayın oturma başkanı, oturmaumuzun sayın tebliğcileri, muhtelif üniversiteler yanında değişik kuruluş ve kurumların sayın temsilcileri, toplantımızı katılımlarıyla anlamlandırın ve şenlendiren sayın Mardinli hanımefendiler ve beyefendiler.

Artık gelenekleşen Kutlu Doğum sempozyumları çerçevesinde Diyanet İşleri Başkanlığımız bizleri bu sene de, ülkemizin bu güzel beldesinde ve yine bu güzel belde ve bölgesiyle çok yönlü olarak ilişkilendirilebilecek bir konuyu, Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Hukuku konusunu incelemek ve işlemek üzere davet etmiş, toplamış bulunuyor. Sözlerime başlarken bu isabetli seçim ve hazırlanan uygun ortam dolayısıyla emeği geçen ve inşallah en kısa süre içerisinde tebliğlerle müzakere metinlerinin basımında görev alacak herkese içten selam ve iyi dileklerimi sunuyorum.

Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Hukuku Sempozyumu'nun sayın takipçileri! Birlikte Yaşama: İlkeler, Teorik ve Kavramsal Çerçeve ile İlk Dönem İslam Topluluklarında Birlikte Yaşama Tecrübesi başlıklarını taşıyan, sempozyumun ilk günkü iki oturumda dörder tebliğ sunularak bunları iki müzakereci hocamız değerlendirdi. Bu sabahki birinci ve toplantımızın üçüncü oturumunda ise İslam Tarihinde Birlikte Yaşama Tecrübesi üst başlığı altında dört tebliğin sunulması planlanmıştı. Ancak Prof. Dr. Kadir Özköse gecikmesinden dolayı bildirisini takip eden oturumda sunabildi. Biz de bu durumda, müzakerecilik görevimizin hem üçüncü oturumu hem de buradaki dört tebliği kapsadığı düşüncesinden hareketle yazılı metnimizde, söz konusu dört tebliğin müzakeresine yer vermiş bulunuyoruz.

Kanaatimizce öncelikle yapmamız gereken, her dört tebliğ sahibini de bütün içtenliğimizle tebrik etmektir ve biz de bunu, yalnızca nezaketin bir gereği değil, toplantımıza gerçekten değerli katkıları dolayısıyla müzakereci olarak üzerimize düşen zevkli bir görev

telakki ediyor ve memnuniyetle yerine getiriyoruz. Böylece bu oturumda, özellikle de uzayıp giden Osmanlı çağlarında ve kelimenin bütün kapsayıcılığıyla bu toprakları da içeren geniş coğrafyasında, yüce kitabımız Kur'an-ı Kerim'in ve onu yaşanılır bir gerçek olarak bizlere ve bütün insanlığa takdim etmiş olan Hz. Peygamber'in Sünneti'nin uygulaması görülmüş, gösterilmiş olmaktadır. Müzakereciliğin hata bulmaktan ibaret olmadığı, başarıyı tebrik edip desteklemenin de en azından hakşinaslık olduğu inancındayız. Konuya bu noktadan yaklaşıldığında bu ülkenin geçmişinin ve hâlihazırının bir gerçeği olarak Yahudiler, Ermeniler ve Süryaniler ile Türk-İslam toplumunun, farklılıkları ayrılık değil zenginlik olarak telakki eden inancının Tasavvuf'taki yansımalarını inceleyen değerli tebliğler sunulmuş olduğunu ve bunları zevkle takip etmiş olduğumuzu belirtmemiz yerinde olacaktır.

Bu girizgâhtan sonra şimdi dört tebliğin her biriyle ilgili değerlendirmelerde bulunabiliriz. Naim Güleriyüz'ün, Osmanlı'da Bir Arada Yaşama Tecrübesi (Yahudiler) başlıklı tebliğinde, bu meseleleri defalarca değerlendirmiş bir araştırmacının¹ ustalığı ve titizliğiyle konunun, en özlü ve fakat eksiksiz biçimde ortaya konmuş olduğunu görmekteyiz. Böylece maksat hem tebliğ sahibi ve hem de sempozyum düzenleyicileri açısından hâsıl olmuş, Osmanlı ülkesinde Yahudilerin, uzun yüzyıllar boyunca, oldukça da sorunsuz biçimde, Müslümanlar ve diğer unsurlarla birlikte yaşayabildikleri müteaddit örnekleriyle yeterince anlatılmış/anlaşılmış bulunmaktadır.

Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Hukuku Sempozyumu'nda sunulan ve bizim değerlendirmemiz istenen ikinci tebliğ Mardin Süryani Kilisesi Ruhanişi Horiepiskopos Gabriyel Akyüz'ün Osmanlı'da Bir Arada Yaşama Tecrübesi (Süryaniler) başlığını taşıyan oldukça kapsamlı bir çalışmadır. Bu konuları müteaddit araştırmasında değerlendirmiş olan Gabriyel Akyüz tebliğinin² başlarında Rahip Bahira ve Varaka b. Nevfel konularında, bize göre Osmanlı döneminde bir arada yaşamayla doğrudan ilgisi olmayan bir kısım kıymetli bilgiler vermektedir ki, biz bunları değerlendirme sınırlarımız dışında tutmayı tercih ettik. Sayın Horiepiskopos Gabriyel Akyüz tebliğinin devamında Hz. Peygamber'e atfedilen bir ahitnâme tercümesine yer vermiş bulunmaktadır. Tabiatıyla Hz. Peygamber ve onun tebliğ ettiği dine dayandırılan bir konu gündeme geldiğinde, böyle bir metnin ne derece önemli olacağı izahtan varestedir. Bununla birlikte bizim dikkat çekmek istediğimiz nokta, hangi tarihte istinsah edildiğinin bilinemediği sayın tebliğci tarafından da ifade edilen bu metnin, başta İslam tarihi kaynakları olmak üzere

1 Naim Güleriyüz, "Türk Musevileri", *Musevilerle 500 Yıl*, Ed. Burçin Erol, Ankara, 1992, s. 8-14; Naim Güleriyüz, *Türk Yahudileri Tarihi I*, İstanbul, 1993; Osmanlı Devleti'nde Yahudilerle ilgili olarak ayr. bkz. Avram Galanti, *Türkler ve Yahudiler*, İstanbul, 1995; Ayeh Shmuelevitz, "Millet Sistemi ve Musevi Cemaati", *Osmanlı*, Ankara, 1999, c. IV, s. 322-325; Bahar Akarçınar, "Türk Musevilerinin Gelenekleri", *Musevilerle 500 Yıl*, Ed. Burçin Erol, Ankara, 1992, s. 56-81.

2 Bu konuda tebliğ metninde yeterli malzeme bulunmaktadır.

diğer bazı kaynaklardan da teyit edilmesinin yerinde olacağı ve belki de meselenin bu yönünün aydınlatılmasının, bu dönemleri çalışan meslektaşlarımıza düşmekte olduğunu³.

Sayın Hori episkopos Gabriyel Akyüz tebliğinin ilerleyen bölümlerinde Müslümanlarla Süryaniler arasında çeşitli alanlardaki yardımlaşma ve iyi ilişkilerden söz etmekte, gerek Emevî ve gerekse Abbasiler dönemlerinde Süryanilerin başta dinlerinin gereklerini yerine getirmek olmak üzere, bir baskı görmeden uzun yüzyıllar geçirmiş olduklarını ifade etmektedir. Bu çerçevede bu dönemin kendilerince “Süryanilerin Altın Çağı” olarak nitelenmekte olduğunu ve “Bizleri Bizans’ın zâlim hükmünden kurtaran ve âdil Müslüman Arap idaresi himayesine alan Allah’a şükürler olsun” ifadesinin Süryaniler arasında yaygın olarak tekrarlanmakta bulunduğunu belirtmiş olması dikkatlerimizi çekmektedir.

Horiepiskopos Gabriyel Akyüz’ün tebliğinde Osmanlı dönemi oldukça özlü biçimde yer almakta ve Süryanilerin durumları eldeki bilgi ve belgeler eşliğinde, tebliğ sahibince değerlendirilmeye çalışılmaktadır. Tabiatıyla bu değerlendirmelerin hepsine katılmamız mümkün olamamakla birlikte, görüşlerin farklılığının böyle bir ilmi toplantıda karşılıklı hoşgörü ile karşılanmasının gerektiğine olan inancımız ve zaten bunların teker teker değerlendirilmeye çalışılmasının, öncelikle müzakereciliğin kapsamı açısından imkânsızlığı dolayısıyla, bu kadarlık bir hatırlatma ile yetiniyoruz. Bununla birlikte belgelerin değerlendirilmesinin her zaman çok da kolay olamayacağına da dikkat çekmek istiyoruz.

Hız. Peygamber ve Birlikte Yaşama Hukuku Sempozyumu’nun İslam Tarihinde Birlikte Yaşama Tecrübesi başlıklı oturumuna sunulan üçüncü tebliğ İnönü Üniversitesi öğretim üyesi Yrd. Doç. Dr. Cahit Külekçi’ye ait olup serinin bir devamı olarak nitelenebileceğimiz ve şu sıralarda oldukça da güncel olan Ermenilerle ilgilidir⁴ ve tam olarak Osmanlı’da Bir Arada Yaşama Tecrübesi (Ermeniler) başlığını taşımaktadır. Tebliğine Ermenilerin kadim tarihleri, Ermenistan’ın sınırları ve Müslümanlarla ilk ilişkileri konularında özlü bilgiler vererek giriş yapan Cahit Külekçi, bundan sonra Osmanlıların Gayrimüslim tebaaya bakışlarına, Osmanlı-Ermeni ilişkilerine ve bunun sonucunda kar-

3 Hori episkopos Gabriyel Akyüz’ün tebliğinin 10 numaralı dipnotundan burada söz konusu ettiğimiz metin üzerinde başka bazı çalışmalar yapılmış olduğu anlaşılıyorsa da biz müzakere metnini kaleme aldığımız sırada bunları inceleme fırsatını elde edemedik.

4 Osmanlılar döneminde birlikte olduğumuz farklı etnik ve dinî aidiyet sahibi topluluklarla ilgili olarak belki de en fazla çalışma Ermeniler hakkında yapılmaktadır denirse yanlış olmayacağını düşünebiliriz. Örnek olarak bkz. Nejat Göyünç, *Osmanlı İdaresinde Ermeniler*, İstanbul, 1985; *Uluslararası Türk-Ermeni İlişkileri Sempozyumu Bildirileri*, Tertip Komitesi: Selçuk Erez-Mehmet Saray, İstanbul, 2001; *Hoşgörü Toplumunda Ermeniler*, Yay. Hazırlayanlar: M. Metin Hülügü, Süleyman Demirci, Şakir Batmaz, Gülbadi Alan, Kayseri, 2007, c. I-IV.

şlıklı etkileşimle bu çerçevede ortaya çıkan bir arada yaşama örneklerine geçmektedir. Bu hâliyle Cahit Külekçi'nin tebliği konuyla ilgili çok sayıdaki araştırma ve kaynaklar yanında, bir ölçüde Osmanlı Arşiv vesikalarından da istifade eden ve kısmen başlığının ifade ettiği kapsamı aştığı görünümünü vermekle birlikte, önemli ve alana katkı sağlayan bir araştırma niteliğini kazanmış olmaktadır.⁵

Böylece Osmanlıların Yahudiler, Süryaniler ve Ermenilerle bir arada yaşama meselesini değerlendiren üç tebliğden sonra dördüncü olarak Rumlarla ilgili bir bildirinin gelmesini beklerken karşımıza Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Kadir Özköse'nin İrfânî Gelenekte Birlikte Yaşama Tecrübesi başlıklı değerli çalışması çıkmış bulunuyor. Bu tebliğde altı ana başlık altında irfânî geleneğin pence-resinden bakıldığında bir arada yaşama konusunun teorisinin nasıl görüldüğünün pek başarılı biçimde ortaya konmuş bulunduğunu ifade etmemiz, hak sahibinin hakkını teslim etmek olacaktır. Bununla birlikte biz, Sayın Özköse'nin geniş müsamahasına sığınarak, tebliğinin sonunda yalnızca isimlerini andığı Kolonizatör Türk Dervişleri'nin veya bunun haricinde farklılıkların bir arada yaşamasının muhtelif tasavvuf çevrelerindeki bir kaç örneğinin, irfânî geleneğin tebliğde sayılan ve sayılmayan prensiplerinin, yaşanan hayata intikal etmiş şekli olarak gösterilmiş olmasının da anlamlı olabileceğini hatırlatmak istiyor ve bu bölümde sözlerimizi, her dört tebliğin sahibini de içtenlikle tebrik ederek bitirmek istiyoruz.

Hız Peygamber ve Birlikte Yaşama Hukuku Sempozyumu'nun sayın takipçileri! Sempozyumun birlikte takip ettiğimiz bu üçüncü oturumu İslam Tarihinde Birlikte Yaşama Tecrübesi başlığını taşımakta olmasına rağmen tebliğlerde, özellikle de İslam Tarihi boyunca Müslüman Türkler tarafından kurulmuş olan en önemli iki büyük siyasi organizasyonun biri olan Osmanlıların öne çıkarılmış olduğu görülmektedir. Şüphesiz bu, ülkemizde düzenlenen bir ilmî toplantı açısından, çok önemli ve isabetli bir tercihtir. Bu vesile ile biz de konumuzla ilgili bir iki hususa dikkat çekmek istiyoruz. Bunlardan birincisi Osmanlı Devleti denildiğinde neyi anlamamız gerektiğidir.

Bilindiği gibi Osmanlı Devleti, küçük bir uç beyliği olarak kurulmuş ve çok da uzamayan bir süre sonrasında geniş bölgeleri içine alan bir devlet olarak tezahür ederek altı asırdan fazla yaşamıştır. Onu başta uzun ömrü olmak üzere birçok yönüyle ancak

5 Yrd. Doç. Dr. Cahit Külekçi'nin tebliğindeki bu görünüm, burada sunduğu konu çerçevesinde geniş kapsamlı ve ciddi araştırmalarını devam ettirmekte bulunmasıyla bağlantılı olmalıdır. Nitekim yalnızca tebliğinin kaynaklarına bakmak bu konuda yeterli kanaat sahibi olmamıza imkân verecek niteliktedir. Bkz. Cahit Külekçi, *İslam Tarihinde Ermeniler ve Ermenistan Fetihleri*, İstanbul, 2002; aynı Yazar, *İslam Tarihinde Ermeniler ve Ermenistan Fetihleri (Hulefâ-yı Râşidin ve Emevîler Dönemi)*, İstanbul, 2012; aynı Yazar, "Dini Münasebetler Çerçevesinde Osmanlı Devleti'nde Toplumsal Çatışma: Rum-Ermeni Toplumu Örneği (XIX: Yüzyıl)", *İstanbul Üniversitesi Şarkiyât Mecmuası*, s. 23 (İstanbul 2003).

Roma İmparatorluğu ile kıyaslamamız mümkündür. Nitekim en az dört yüz yıllık bir dönemde onu oluşturan ana gövde 19.900.000 kilometre karelik bir coğrafyayı işaret etmiştir. Bu çok geniş ülkeleri içermekte olan bir büyüklüktür. Ne kadar geniş denilirse, bütün Avrupa kıtasının 10.000.000 kilometre kare olduğunun, bugün eski Osmanlı coğrafyasında 45 civarında devletin varlığını sürdürmekte olduğunun hatırlanması yeterli olacaktır. Avrupa yanında Asya ve Afrika'ya yayılmış olan bu geniş ülke sınırları içerisinde şüphesiz 45'ten çok daha fazla etnik unsur yaşamakta, bunlar devletin kurucularının dini olan İslamiyet yanında, Musevilik ve Hristiyanlığın muhtelif mezheplerine mensup bulunmaktaydılar. İşte bu muazzam büyüklüğün hangi bölgesine ve akıp giden zamanın hangi noktasına bakılırsa bakılsın mutlaka bir arada yaşamının mükemmel örnekleriyle karşılaşmak mümkündür. İster camiye, ister kiliseye, isterse havraya bakılsın, istenirse bunların mensuplarının hayatlarının değişik noktaları ele alınsın, orada Osmanlı'nın farklıları ve farklılıkları ötekileştirmeyi öngörmeyen hoşgörü ve toleransının güzel örnekleriyle karşılaşmamız muhakkaktır. Biz kenarda köşede kalmış olduğunu düşündüğümüz birkaç örnekle bu durumun yaşanmış gerçek olduğunu hatırlayabiliriz.⁶

Benim rahmetli babam resmî görevine Balıkesir'in Gönen ilçesinde Tırnova Mahallesi Camii imam-hatibi olarak başladı ve orada bitirdi. Tahmin edileceği üzere bu mahalle ismini Osmanlı Rumeli'sindeki günümüz Bulgaristan'ı sınırları içerisindeki Tırnova civarından muhaceret edenlerden almıştır. Tarih kitaplarına bakıldığında Osmanlı döneminde Rumeli'de Tırnova ismini taşıyan iki şehrin bulunduğu görülmektedir. Bizim burada sözünü ettiğimiz bunlardan ikincisi Yunanistan'ın Tesalya bölgesindeki Larissa (Yenişehir) idarî bölümünün sınırları içerisinde yer almakta olup günümüzde Tyrnavos ismini taşımaktadır. Burası XV. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlılar tarafından Tesalya ovasının kuzey kenarında kurulmuş ve bu dönemde bölgenin en büyük kasabası hâline gelmiştir. Tırnova XVIII. yüzyılda ise İslamî hayatın etkili biçimde yaşandığı büyük bir kasaba konumundadır. Bu gelişmede Turahanoğlu Ömer Bey'in büyük vakfının bir parçası olarak imtiyazlı bir statüye sahip bulunmasının rol oynadığı muhakkaktır.

XVIII. yüzyıla ait olan Gazi Turahan Bey'in yarı efsanevî Menâkıbnâmesi'nden hareketle Tırnova'nın 1420 civarında Gazi Turahan Bey tarafından Tesalyalı Yunanlılar için güvenli bir sığınak hâlinde kurulduğu düşünülmektedir. Bu bakımdan Gazi Turahan Bey de genelde Tesalya fâtihi olarak kabul edilmektedir.⁷ Bizim burada bu ikinci Tırnova ve Gazi Turahan Bey'den söz etmemiz kendisinin bu bölgede Konya

6 Birçok kaynak ve araştırmada bulunabilecek bu konuda geniş bilgi ve değerlendirmeler için örnek olarak bkz. Nesimi Yazıcı, "Teorisi ve Pratiğiyle Türk-İslam Kültüründe Hoşgörü ve Bir Arada Yaşama", İslam Kültüründe Hoşgörü (Bir Arada Yaşama Tecrübemizin Esasları-Örnekleri), Ankara, 2013, s. 156-160.

7 Turahan Bey'in faaliyetleri ve kendisinden sonra gelen ailesi fertleri için bkz. Feridun Emecen, "Turahan Bey", *DİA.*, c. XLI, s. 405-407; ayr. bkz. Levent Kayapınar, "Tesalya Bölgesinin Fâtihi Turahan

yöresinden getirdiği Türk göçbeleri için sayıları 12'yi bulan bir dizi köy kurarak bölgeyi vatanlaştırmış olması yanında yine bu çevreyle ilgili dikkat çekici olan bir husus olarak Gazi Turahan Bey'in Tırnova'da bir cami ve Hristiyanlar için de Agios Tourahan adlı bir kilise yaptırmış olmasıdır ki,⁸ şüphesiz bu durum çok yönlü değerlendirmeleri hak etmekteyse de, bizim için burada bölgede farklı dinlerden vatandaşlarla birlikte yaşama isteğinin kuvveden fiile geçmiş dikkat çekici bir örneğini oluşturmaktadır.

Söze Balıkesir'den başladık, vereceğimiz ikinci örneğimizle de buradan devam edebiliriz. Balıkesir ülkemizin çoğu bölgesinde olduğu gibi deprensellik açısından önemlidir ve uzak geçmişten günümüze burası çok sayıda deprem felâketi ile karşılaşmıştır. Bunların en önemlilerinden biri de 17 Kânûn-ı Sâni 1313/07 Ramazan 1315/29 Ocak 1898 Cumartesi günü olmuş ve yıkıcılığının büyüklüğü dolayısıyla bu deprem, mahallî lisanla Koca Zelzele olarak isimlendirilmiştir. Kışın ortasında dolayısıyla havaların son derece soğuk olduğu bir mevsimde gelen deprem, şehrin merkezi ile günümüzde birer ilçe olan Bigadiç ve Kepsut üçgeninde büyük tahribat yapmış, şehirde âdeta taş üzerinde taş kalmamış, buna karşılık öncü deprem dolayısıyla halk evlerini terk etmiş olduğundan can kaybı nispeten az olmuştur. Geçmişte bir çalışmamızda değerlendirmiş olduğumuz bu depremle ilgili şimdi o çalışmamızdan konumuzla ilgili kısa bir alıntı yapabiliriz.⁹

Balıkesir'de önceleri Rum ve Ermeni nüfus bulunmamaktaydı. Nitekim 1530 tahririnde şehirde 21 Türk ve bir de Yahudi mahallesi bulunduğu kaydedilmişti. Bu demografik yapı zaman içerisinde değişmiş ve XIX. yüzyılda Balıkesir ve merkez kazaya bağlı köylerin nüfusu 30.000 kadar olmuştur. Nahiyeler dâhil edildiğinde nüfus 87.000'i aşmakta ve bunun 1.200'ünün Rum, 2.500'ünün Ermeni olduğu kaydedilmektedir. Buna az sayıda nüfusu içeren Yahudi cemaatini de eklemek yerinde olacaktır. Bizim burada öncelikle dikkat çekmek istediğimiz husus, Balıkesir'de önceki dönemlerde Rum ve Ermenilerin yaşamadıkları, dolayısıyla onlara ait kiliselerin de bulunmamış olması gerektiğidir. Hâlbuki 17 Mart 1898 tarihinde yani depremden yaklaşık bir buçuk ay sonrasının tarihini taşıyan İkdam gazetesindeki telgraf metinlerinden anlaşıldığına göre zaman içerisinde hem Rum ve hem de Ermeniler Balıkesir'e yerleşmişler ve cemaat oluştuğunda kendilerine kadimden kilise mevcut olmadığı hâlde, müceddeden inşa izni verilmiştir. Nitekim her iki cemaat adına Balıkesir Metropolit Vekili Yuva ve Karesi Ermeni Murahhasa Kaimmakamı Vahan imzasıyla dönemin Padişahı II. Abdülhamid'e çekilen telgraflarda, deprem sonrasında yıkılan kilise ve okulları yerine devlet imkânla-

Bey Ailesi ve XV.-XVI. Yüzyıllardaki Hayır Kurumları", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 10 (Bolu 2005), s. 183-196.

8 F. Babinger, "Turahan Bey", *İA.*, c. XII/2, s. 104-106; Machiel Kiel, "Tırnova", *DİA.*, c. XLI, s. 117-118.

9 Nesimi Yazıcı, *Ocak 1898 Balıkesir Depremi ve Sonrası*, Ankara, 2003, s. 5, 54-55.

ryla geçici kilise binalarının yapılmış olması dolayısıyla teşekkür edilmektedir. Bu iki telgrafın özellikle bu bölümlerine burada yer vermek istiyoruz.

Metropolit Vekili Yuva deprem sonrasında resmî makamların kendilerine gösterdikleri olumlu tutumlarını anlatırken; “... bilâ-erzak aç ve bi-ilaç kalmış olan musabîn-i ahali ile beraber bunca Rum aceze ve bî-vâyegânına dahi yevmiye nân-ı aziz ve yahni ve hatta helva ve pirinç misillü erzak-ı iâne ve muhtaç olanlara barakalar irâesiyle muhafazalarına her suretle inâyet buyurulduğundan mâadâ harap olan kilise ve mekteplerin imarına değin bunlar için dahi barakalar inşa buyurulmuş ...” tur. Ermeni Murahhasa Vekili Vahan’ın telgrafında da benzer ifadeler yer almış; “Balıkesir tezelzülât-ı arzıyye-sinden musâb olan Ermeni millet-i sâdikası kulları muhtâcîninin dahi bilâ-istisnâ niam-ı seniyye-i mütenevvia tevzi ve itâsı ve mahsusen yaptırılan barakalarda iskân ve ivâsı suretiyle esbâb-ı iâşe ve istirahatları temin ve istikmâl buyurulduğu gibi tezelzülâtın kilise ve mektebimiz şiddetle harap olmasıyla cemaat-i sâdika kulları ibadetten de mahrum kalmış iken irâde-i şefkat-mûtâde-i hazret-i tâc-dârîye tevfikân barakadan kilise ve mektep inşa ettirilmiş olmağla ...” samimi biçimde teşekkür edilmektedir.

Osmanlı ülkesinin neresine ve hangi zamana bakarsak bakalım mutlaka bir arada yaşama iradesini görebileceğimizi ve bunun yalnızca bir hedef olarak da kalmayıp uygulamaya geçirilmesi yönünde çaba gösterildiğini tespit edebileceğimizi ifade etmiştik. Şimdi son olarak bu görüşümüzü teyit eden bir diğer gelişmeye, Sadrazam Mehmed Emin Paşa’nın, yöneticilerle yönetilenlerin ilişkileri açısından önemli bir uygulama niteliğindeki 31 Mayıs-11 Ekim 1860 tarihlerini içeren Rumeli teftişine bakabiliriz. Mehmed Emin Paşa, refakatinde çeşitli düzeyde, farklı etnik köken ve dinlere mensup görevlilerle birlikte, sadârete tayininin dördüncü, göreve başlamasının üçüncü gününde, bu teftişe çıkarak toplam 134 gün süreyle Varna’dan başlayıp Selanik’te son bulmak üzere ülkenin çok önemli bir bölümünü oluşturan Rumeli bölgesinde kapsamlı çalışmalar yapmıştır.¹⁰ Şimdi bu sırada üretilen resmî belgelerden konumuzla ilgili birkaç alıntı yapabiliriz.

Sadrazam Mehmed Emin Paşa’nın Hezargrad Kaymakamı Ali Paşa’ya gönderdiği 10 Haziran 1860 tarihli tâlimâtından;¹¹ “Devlet-i Aliyye’nin her sınıf-ı tebeası mizân-ı mâdelette müsavi olarak bunların mahfûziyet-i can ü mal ve emniyet-i ırz ve namusça yekdiğerinden kat’â farkı olmadığı ve bu yolda her tarafa daima evâmîr ü tâlimât gönde-

10 Yonca Köksal-Davut Erkan, *Sadrazam Kıbrıslı Mehmet Emin Paşa’nın Rumeli Teftişi*, İstanbul, 2007. Yakın geçmişte bu konu bir tebliğde değerlendirilmiş bulunmaktadır. Nesimi Yazıcı-Halide Aslan, “Sadrazam Kıbrıslı Mehmed Emin Paşa’nın Rumeli Teftişini Anlatan Es-Seyyid Mehmed Nuri’nin Seyahat-i Sadâret-i Uzmâ İsimli Manzum Risalesi”, *Türk Tarih Kurumu (Ankara 15-17 Eylül 2014)’nca düzenlenen XVII. Türk Tarih Kongresi’ne sunulan tebliğ*, baskıda.

11 Köksal-Erkan, *a.g.e.*, s. 61.

rilmekte bulunduğu hâlde her nasılsa buralarca şu kaideye riayet olunmamakta olmasından dolayı bir takım şikâyetler vuku bulmakta olup ve vatandaşlık ve hemşehrilik şâni yekdiğeriyle karındaşça gibi görüşüp hukuk-ı hem-civârînin muhafazası kaziyyesi olarak bir yerde doğup yaşayan ve o memlekette temettü eden ahalinin kendilerini birbirinden soğutacak hâllerde bulunmamaları devletçe ve insaniyetçe dahi câiz olamayacağından paşa-yı mûmâ-ileyh dirayet ve terbiyesi iktizasınca İslam ve Hristiyan ve'l-hâsıl kâffe-i tebea-i vezir-i Destân'ın yekdiğeriyle hüsn-i âmîzeş ü imtizâc eylemeleri esbâbını istihsâle ale'd-devam sarf-ı makderet etmelidir ve kendisi dahi halkı hükümetten soğutacak her nevi evzâ-ı bâdireden mübâadetle zîr-i idaresinde kâin mahaller sekenesini hemîşe hoş tutup herkese evladı gibi muâmele eylemelidir.”

Sadrâzam Mehmed Emin Paşa'nın Vidin Valisi Said Paşa'ya gönderdiği 04 Temmuz 1860 tarihli tâlimâtından;¹² “Dest-i mâdelet-peyveste-i cenâb-ı Padişahîye vediatullah olan ahali ve tebeanın böyle bir takım âdemlerin pençe-i mezâlîm ü itisâfâtî altında bırakılarak iz'âc u ızrâr olunmaları hiçbir veçhile tecviz ve kabul olunamayacağından bu tarihten ibtidâ” gereğinin eksiksiz ve geciktirilmeksizin yerine getirilmesi gerekmektedir.

17 Ağustos 1860'ta Lom Meclisi kendisine havale edilen dosyaları tamamlamış, teftiş heyetinin bölgelerindeki çalışmalarından dolayı Sadrâzam'a bir teşekkür mazbatası göndermiş, bunun 17 Ağustos 1860 tarihli cevabında özelde Lom'da yapılan teftiş çalışmalarından, genelde Rumeli teftişinin tamamından beklenenlerin neler olduğu bir defa daha net biçimde gösterilmiştir;¹³

“... Lisanen dahi cümledenize tefhîm ve beyan olunduğu üzere veli-nîmetimiz Padişahımız Efendimiz hazretlerinin akdem-i efkâr-ı şâhâneleri sunûf-ı tebeanın ale'd-devam ve bilâ-istisnâ mazhar-ı emniyet ve istirahat olarak hiçbir yüzden şedide olmamaları ve yekdiğeriyle karındaşça ve komşuca geçinmeleri kazıyye-i lâtifesi olup bu dahi birinci derecede memuriyet ve erkân-ı memleketin gayret ü mesaisi ile hâsıl olacağından bâde-ez-în dahi cümleten bu yolda hareketle kasaba ve kurâ ahâlî-i Müslime ve Gayr-ı Müslimesinin mütesâviyen ve müttahiden irâhe-i ahvâline ve mugâyir-i rızâ-yı âli hâlâtın vechen mine'l-vücûh vuku bulmaması ve memleket ve tebeanın mazarrât-ı hayâdîd ve feseden emin olması esbâb-ı kaviyyesinin istihsâline sarf-ı mezîd-i itina ve gayret eylemeniz lâzım geleceği ...”

Sadrâzam Mehmed Emin Paşa'nın Edirne Mutasarrıfı Bican Paşa'ya gönderdiği tâlimâtından;¹⁴ “Hâsılı enzâr-ı erbâb-ı rü'yetten mestûr u muhtefî değıldir ki ahali ve tebeanın her türlü mazarrat ve mağduriyetten muhâfazası şeriatımızın muktuzâ-yı ah-

12 Köksal-Erkan, *age*, s. 84.

13 Köksal-Erkan, *age*, s. 141.

14 Köksal-Erkan, *age*, s. 197.

kâm-ı celilesi ve devletimizin nuhbe-i efkâr-ı adliyesi olarak bunun aksi ve hilâfi hâlâta velî-nîmet-i bî-minnetimiz Padişahımız efendimiz hazretlerinin veçhen mine'l-vücûh rızâ-yı şâhâneleri olmadığından ...”

Sadrazam Mehmed Emin Paşa'nın Bosna Valisi'ne gönderdiği 21 Eylül 1860 tarihli emir-nâmeden;¹⁵ “Adaletin mana-yı hakikisi âlâ ve ednâ ve her sınıf sekene ve berâyâyı muâmelât-ı mütesâviyeye mazhar etmek olup şeriat-i garrânın ahkâm-ı âdilesi ve Padişahımızın efkâr-ı hayriyesi dahi bu merkezde olmağın ahali-yi Müslime ve Gayr-ı Müslime haklarında muâmelât-ı istisnaiye gösterilmeyerek cümlesinin mizân-ı adl-ı hakkaniyette siyyan tutulması ve akdem-i kavâid-i medeniyyet ve insaniyet olduğu veçhile yekdiğeriyle hüsn-i âmîziş ü muâşeret hâlinde bulundurulması rütbe-i ehemmiyete vâsıldır”.

Bir müzakere için sözlerimizi ve satırlarımızı daha fazla uzatmanın bize tanınan sınırları aşmak olduğunu düşünmekteyiz. Kanaatimizce zaten meramımız da anlaşılmiş bulunmaktadır. Öyle ise bugün bizlere düşenin kültür köklerimize sınıksız sarılarak, geçmişimizin örneklerinden faydalanmak ve her konuda olduğu gibi birlikte huzur ve barış içerisinde yaşama hedefinde de ilhamımızı onlardan almak olduğunu vurgulayarak müzakeremizi tamamlamış olalım.

Dinlemek nezaketini gösterdiğiniz için bütün kardeşlerime teşekkür ediyorum. Cenab-ı Mevla'dan sağlık ve esenlik içerisinde olmanızı temenni ediyorum

OTURUM BAŞKANI – Teşekkür ediyoruz.

Evet, Prof. Dr. Adnan Demircan.

Buyursunlar Hocam.

15 Köksal-Erkan, *age.*, s. 533, 534, 535.

MÜZAKERE

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Saygıdeğer Hocalarım, değerli misafirler, sevgili gençler,

Heyetinizi saygıyla selamlıyorum. Sempozyumun bereketli geçmesini, kardeşliğe ve barışa meşale olmasını niyaz ediyorum.

Dünyada yaşanan krizin derinleştiği ve bölgemizde çatışmaların yoğunlaştığı bugünlerde barışı, kardeşliği, bir arada yaşama ahlakını ve hukukunu daha çok konuşmaya ve vurgulamaya ihtiyacımız var.

İslam dünyasında bugün “öteki” diye zikredilen diğer din mensuplarıyla yaşanan sıkıntılardan ziyade Müslümanların bir arada yaşamalarında ciddi sıkıntılarla karşılaştığımız bir gerçektir.

Hız. Peygamber döneminde temelleri atılan ve sonraki asırlarda gelişerek varlığını devam ettiren İslam medeniyetinde diğer din mensupları, kendilerine ait alanda cemaat kimliklerini koruyarak varlıklarını devam ettirmişlerdir. Zaman zaman ortaya çıkan sorunlar ya kişisel tasarruflar sebebiyle ya da savaş ortamlarında meydana gelmiştir. Çatışma dönemlerinde meydana gelen olumsuzluklar, bir medeniyetin hüviyeti olarak zikredilemez. Son iki asırda Batı'dan ithal edilen ideolojilerin etkisiyle İslam dünyasında yoğun bir çatışma sürecine girilmiştir ki, bunun da ciddi olumsuzlukları olmuştur. Esasen bu dönemde Batı'da da büyük acıların yaşandığı herkesin malumudur.

Müslümanların diğer din mensuplarına tanıdığı haklar, çerçevesini Kur'an'ın belirlediği ve Hız. Peygamber'in söz ve fiilleriyle şekillenen bir anlayış etrafında gelişmiştir. Böylece Hız. Peygamber döneminden günümüze kadar Müslümanların hâkim oldukları yerlerde gayrimüslimler, Müslümanlarla birlikte kendi kimliklerini koruyarak ve buna göre yaşayarak varlıklarını devam ettirmişlerdir. Nitekim bugün bile İslam dünyasının

birçok yerinde yoğun bir gayrimüslim nüfus vardır. Suriye, Filistin, Lübnan ve Mısır devletlerinde yaşayan gayrimüslimler buna örnektir.

İslam medeniyetinde asırlarca uygulanan sistem sayesinde gayrimüslimler, Müslümanların arasında kendi kurumlarını oluşturarak dinlerini yaşamışlar, kültürlerini yaşatmışlardır. Kendilerine ait eğitim kurumlarında çocuklarını hayata hazırlamışlar; mahkemelerinde yargılamada bulunmuşlardır.

Hz. Peygamber'in uygulamasıyla Asr-ı Saadet döneminde hayata geçen, cemaat içi ve cemaat dışı farklılıkları koruyan birlikte yaşama ahlakının konuşulduğu bugünlerde Hz. Peygamber'e ve onun uygulamasına sık sık atıf yapılması gereklidir. Gerçekten Hz. Peygamber, yaşadığı dönemde farklılıklara müsamaha hususunda Müslümanlara çok güzel örnekler bırakmıştır. Bu örneğin temelini kuşkusuz ilahî mesaj atmıştır. Bir ayet-i kerimede şöyle buyrulur: "Rabbin dileyseydi insanları (aynı inanca bağlı) tek bir ümmet yapardı. Fakat Rabbinin merhamet ettikleri müstesna, onlar ihtilafa devam edeceklerdir. Zaten onları bunun için yarattı. Rabbinin, 'Andolsun ki cehennemi hem cinlerden, hem insanlardan (suçlularla) dolduracağım.' sözü kesinleşti."¹

Başka bir ayette şöyle buyurulmaktadır: "Göklerin ve yerin yaratılması, dillerinizin ve renklerin farklı olması da O'nun (varlığının ve kudretinin) delillerindedir. Şüphesiz bunda bilenler için elbette ibretler vardır."²

Dinlediğimiz tebliğler, ilahî mesajın tarihsel yansımalarına ilişkin önemli örnekliklere dair açıklamalar ihtiva etmektedir. Tebliğlerin yaklaşımı bu çerçevede olmakla birlikte katılmadığımız hususların olması, farklı bilimsel yaklaşımımızın yansıması olarak değerlendirilmelidir. Bu çerçevede Sayın Gabriyel Akyüz'ün tebliğinde işaret edilen bazı bilgilerin tashihe muhtaç olduğunu düşünüyorum. Mesela Hz. Peygamber'in dünyaya geldiği sırada soydaşlarının yarısının Hz. İsa'nın öğretisini çoktan kabul ettiği (s) ifadesinin (s. 2) temellendirilmesi mümkün değildir. Dünyanın o günkü durumu hakkında elimizde herhangi bir istatistikî bilgi olmadığı gibi, buna ilişkin bir öngöründe bulunmak da mümkün değildir. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in yaşadığı Hicaz bölgesinde Hristiyanların sayısının oldukça az olduğunu kaynaklarımızdan biliyoruz. Yine Hz. Peygamber'in yarısı Hristiyan olan soydaşlarının etkisinde kaldığı (s. 2) hususu, onun ve dolayısıyla getirdiği son ilahî mesajın Hristiyanlığın etkisi altında kaldığı iddiasının başka bir ifadesi olarak anlaşılmaya müsait olup tarihi gerçeklikle bağdaşmaz.

Kureyşlilerin çoğunun Nasranî/ Hristiyan olduğu iddiası (s. 3) ise mevcut kaynaklar ışığında temellendirilmesi mümkün olmayan bir iddiadır. Zira elimizdeki kaynaklarda Kureyşlilerin dinî durumları hakkında değerlendirme yapmamıza imkân veren pek

1 Hûd, 11/118-119.

2 Rûm, 30/22.

çok rivayet mevcuttur. En azından belli başlı Kureyşlilerin isimleri ve dinleri hakkında geniş bilgiler ihtiva eden rivayetlere sahibiz. Yine Mekke'nin Hristiyanlarla dolu olup çoğunun Süryani Ortodoks olduğu (s. 4) iddiası da doğru değildir.

Rahib Bahira ile ilgili rivayete tebliğde çok önem atfedildiği görülmektedir ki, kaynaklarımızda Hz. Peygamber'in çocukken Suriye seyahati yaptığı belirtilmekte, onun Rahib Bahira ile görüştüğü hususu, erken dönemlerden itibaren eleştiri konusu yapılan rivayetlerde nakledilmektedir. Rahib Bahira'nın adının Kur'an'da geçtiği ifadesi (s. 2 [3. dipnot]) ise doğru değildir. İşaret edilen Mâide suresinin 103. ayeti şöyledir:

مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ

“Allah bahire,³ sâibe,⁴ vasîle⁵ ve hâm diye bir şey (meşru) kılmamıştır. Fakat kâfirler, yalan yere Allah'a iftira etmektedirler ve onların çoğunun da kafaları çalışmaz.”⁶

Kur'an'da geçen “bahire” kelimesi, Cahiliyye Araplarının kurbanlarından bazılarına verdikleri isimlendendi. Ayette müşriklerin diğer kurbanlarının adları da geçmektedir.

- 3 Bahire, Cahiliye Araplarında bazı dini hüküm ve örfelere konu olan dişi devedir. “Yarmak” anlamındaki bahr kökünden gelmektedir. Hz. Peygamber'den nakledilen bazı rivayetlerde bahirenin, Cahiliye Arapları tarafından kulakları yarılarak sütünün içilmesi, sırtına binilmesi ve yük yüklenmesi haram sayılan dişi deve olduğu belirtilmektedir (İshak Yazıcı, “Bahire”, *DİA*, IV, 487).
- 4 Sâibe, Cahiliye Araplarında bazı dini hüküm ve örfelere konu olan deve veya koyundur. Sözlükte “akmak, başını alıp istediği yere gitmek” anlamlarındaki seyb (seyebân) kökünden türeyen sâibe “istediği yere gidip dolaşması için salıverilen hayvan” demektir. Cahiliye Arapları hastalıktan şifa bulmak, uzun bir yolculuktan selâmetle dönmek, savaşta galip gelmek amacıyla veya bir nimete şükretmek niyetiyle adak adadıkları zaman ilâhları ve putları uğruna bir deve salıverir, buna sâibe adını verirlerdi. Bu devenin sağılması, tüyünün kırılması, sırtına binilmesi yahut yük yüklenmesi yasaklanır, bu durumdaki hayvanların sütünü yalnızca kendi yavruları veya yolcular içebilirdi (Muhammed Aruçi, “Sâibe”, *DİA*, XXXV, 542).
- 5 Vasîle, Cahiliye devrinde bazı dini hükümlere ve âdetlere konu olan koyun veya devedir. Sözlükte “varmak, ulaşmak; bir şeyi bir şeyle birleştirmek” anlamındaki vasl (sıla) kökünden türeyen vasîle “ulaşan, kavuşan” demektir. Terim olarak Cahiliye döneminde belli özellikleri sebebiyle tanrılara adanan, ancak belirli kimselerin yararlandığı koyun veya dişi deveyi yahut onların yavrusunu ifade eder. Cahiliye Arapları, doğurganlıkları veya ilâhlarına sundukları adaklara konu olmaları bakımından deve ve koyunlarına bahire, sâibe, vasîle ve hâmî gibi isimler vermiş, bu hayvanlar üzerine bazı hükümler bina etmiştir. Buna göre belli özelliklere sahip deve veya koyunlar kadınlara haram olup bunların et, süt ve yününden sadece erkekler faydalanabilirdi. Ölmüş hayvan etinden ise hem erkekler hem kadınlar yararlanırdı. Ayrıca belirli sayıda yavru doğurması yahut erkek ya da dişi doğurması gibi özelliklerine göre deve yahut koyunlar herhangi bir şekilde istifade edilmeksizin tanrılara adanarak serbest bırakılırdı (Casim Avcı, “Vasîle”, *DİA*, XLII, 550).
- 6 *Mâide* 5/103.

Hız. Peygamber'in Mısır'daki Kıptiler ve diğer ülkelerdeki Nasrani cemaatlere verdiği iddia edilen (s. 5) belge, uydurmadır. Zira Hız. Peygamber döneminde Müslümanlar hiçbir zaman Mısır'a hâkim olmamışlardır. Ahitnamede Hız. Peygamber'in sözü olarak kullanılan bazı ifadeler de sorunlu olup onun tarafından kullanılması mümkün değildir. Nitekim ahitnamede şöyle ifadeler yer almaktadır: "Bu ahid tarafımdan, nerede ikamet ederlerse etsinler bütün zimmî Nasranî Yakubilere verildi. Bizlerden onlara koruma vardır, bizim onları gözetmemiz Allah içindir. Çünkü onlar Allah'ın yeryüzündeki emantidir ve İncil'de, Tevrat'ta, Zebur'da indirileni korumaktadırlar." (s. 5)

Ahitname metninde geçen bazı ifadeler, bu belgenin sonradan kaleme alındığını göstermektedir: "Benim memleketimde ulema ve fakihlerin onlara kötülük yapmamalarını sağlayacağım." (s. 5) Bu ibarede geçen ulema ve fakih kelimelerinin Hız. Peygamber tarafından kullanılmış olması bizce mümkün değildir. Zira o dönemde mevcut olmayan bir sınıftan bahsedilmiş olurdu.

"Ümmetimden hiç kimse, kendi rızalarıyla dinlerinden vazgeçip İslam dinine girmeden, onların kızları ve eşleriyle evlenmesin." (s. 6) ifadesinde de Müslümanların ehl-i kitap hanımlarıyla evlenebilmelerine dair ruhsata aykırı bir hüküm yer almaktadır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de şöyle bir ayet-i kerime bulunmaktadır: "Bugün size temiz ve iyi şeyler helal kılınmıştır. Kendilerine kitap verilenlerin yiyeceği size helaldir, sizin yiyeceğiniz de onlara helaldir. Mümin kadınlardan iffetli olanlar ile daha önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar da, mehirlerini vermeniz şartıyla, namuslu olmak, zina etmemek ve gizli dost tutmamak üzere size helaldir. Kim (İslami hükümlere) inanmayı kabul etmezse onun ameli boşa gitmiştir. O, ahirette de ziyana uğrayanlardandır."⁷

Tebliğde Hız. Peygamber'in ahitnamesi olarak zikredilen belgenin sahte olduğunu gösteren birçok unsur mevcut olup bunlardan bazılarına değineceğiz: Belgenin Ebû Tâlib b. Ahmed isimli bir kişi tarafından yazıldığı ifade edilmektedir ki, esasen böyle bir adam yoktur. Öte yandan belgede şahit olarak gösterilen sahabilerin bazılarının isimleri yanlış yazıldığı gibi, sahabi olarak zikredilen bazı isimler ise sahabi biyografilerinde ya da tarih kitaplarında geçmemektedir. Ali b. Ebî Tâlib'in adı, Ali Ebû Tâlib şeklinde; Abdullah b. Mesûd'un adı, Abd ibn Mesûd şeklinde; Fadl b. el-Abbâs'ın adı Fâdil ibn Abbâs şeklinde geçmiştir. Muhtemelen Sa'd b. Ebî Vakkâs Sa'd b. Suâd olarak zikredilmektedir. Öte yandan Sahabî olmayan Muhammed b. el-Hanefiyye olduğu muhtemel olan İbn Hanîfe diye birisinden söz edilmektedir.

Şahit olarak ismi geçenlerden bazıları şunlardır: Ömer b. Affân, İbn Dervâ, Ebû'l-Vedûd, Sa'd b. Aşâra, Tabit b. Ğis, Zeyd b. Mekteb, Abdullah b. Zeyd, Üveys b. Kâsım, Zeyd b. İbrahim, Ümâme b. Zeyd, Şehl b. Murâd, Abdülazim b. Henîm, Ab-

7 Mâide 5/5.

dullah b. Abdülvâhid, Osman b. Ebî Ammâr, Ma'zam b. Miray, Akil b. Mansûr, Hâli b. Abdullah, Ebâ Bâdir, Ramazan b. Abduttalib. Kaynaklarda Hz. Peygamber döneminde bu isimleri taşıyan kişilere rastlamayıp, söz konusu belgenin uydurma olduğunun delillerindedir.

Sayın Akyüz'ün tebliğinde Hz. Ömer'e Faruk lakabının Süryaniler tarafından verildiği⁸ ifade edilmektedir (s. 8). Farklı rivayetlere rağmen kaynaklarda bu görüşü destekleyici rivayetler⁹ de mevcuttur.

Tebliğde yer alan iddialardan biri olan Hz. Ömer'in Müslümanlara namazlarını toplu hâlde değil, bireysel olarak kılmalarını ve orada ezan okunmamasını tavsiye etmesi (s. 9) mümkün değildir. Yine Muaviye'nin hanımı Meysûn'un Süryani olduğu (s. 10) iddiasının (s. 10) kaynaklarla temellendirilmesi mümkün değildir. Meysûn bt. Bahdal, Kelb kabilesinin lideri Hassan b. Bahdal'ın kız kardeşidir. Kahtanilere mensup olan Kelb kabilesi Cahiliye döneminde Ved isimli bir puta tapıyordu.¹⁰ Kelbliler hicretin 9. yılında Müslüman olmuşlardır.

Burada zikrettiğimiz örnekler, tarih okumalarının alternatifli kaynaklarla yapılmasının elzem olduğunu ortaya koymaktadır. Tebliğlerinden yararlandığım değerli tebliğcilere teşekkür eder, heyetinize saygılar sunarım.

8 "Emir-ül-Müminin' olarak tanınan ilk Raşidi halifesi Hz. Ömer'e de "Faruk" lakabını veren Süryanilerdir. Çünkü Hz. Ömer onları yukarıda zikrettiğimiz gibi baskıdan ve zulümden kurtardı. Faruk sözcüğü, Süryanicede Frak fiilinden gelmektedir. Frak; "kurtardı" anlamını verirken, Foruko da; "Kurtarıcı" anlamındadır." (s. 8)

9 İbn Şebbe, *Tarihu'l-Medineti'l-Münevvere*, thk. Fehim Muhammed Şeltût, Cidde 1399, II, 662.

قَالَ: أَخْبَرَنَا يَعْقُوبُ بْنُ أَبِيهِمِ بْنِ سَعْدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ صَالِحِ بْنِ كَيْسَانَ قَالَ: قَالَ ابْنُ شَهَابٍ: بَلَّغْنَا أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ، كَانُوا أَوَّلَ مَنْ قَالَ لِعُمَرَ الْفَارُوقِ، وَكَانَ الْمُسْلِمُونَ يُؤْتِرُونَ ذَلِكَ مِنْ قَوْلِهِمْ، وَلَمْ يَبْلُغْنَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَكَرَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا، وَلَمْ يَبْلُغْنَا أَنَّ ابْنَ عُمَرَ قَالَ ذَلِكَ إِلَّا لِعُمَرَ، كَانَ فِيمَا يَذْكُرُ مِنْ مَنَاقِبِ عُمَرَ الصَّالِحَةِ وَيُثْنِي عَلَيْهِ قَالَ: وَقَدْ بَلَّغْنَا أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ كَانَ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اللَّهُمَّ آيِدْ دِينَكَ بِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ»

10 Nadir Özkuyumcu, "Kelb", *DIA*, XXV, 203.

OTURUM BAŞKANI – Evet, bu sabahki oturumu bu şekilde neticelendirmiş olduk. Tam zamanında olmasa bile 5 dakika fazlasıyla bitirdik. Vallahi ben vaktimi bitirdim, benim gitmem lazım, eğer Kadir Bey gelip konuşacaksa bir başkası gelsin Başkanlık yapsın. Yani benim kanaatimce ilmi olarak da hangi açıdan alırsak alalım, Kadir Hoca benim çok aziz dostumdur, hakkını kaybetmiştir.

Buyurun Sayın Hocam.

Dr. Ekrem KELEŞ – Muhterem Hocam, çok teşekkür ediyorum.

Ben bu çok değerli heyeti burada bulmuşken bir teklifte bulunmak istiyorum. Bundan sonraki oturumda ya da daha sonraki oturumlarda belki tartışılabilir; dün konuşmamda da ben bunu arz etmeye çalışmıştım, Başkanımızın da böyle bir fikri var, güzel bir fikir aslında, şu anda dünyada birlikte yaşamanın çok sorunlu hâle geldiği bir zaman diliminde buradaki bu değerli ilim heyeti, tebliğ sahipleri, müzakereciler ve heyetimize katılan diğer insanlar yaşama kriterlerini madde madde hâlinde bir öneri metni sunabilse 4-5 kişiden oluşacak bir heyet, bu heyet toplansa ve bu teklifleri ele alsın. Bunun adına Mardin Kriterleri, Kudüs Kriterleri diyebiliriz. Birlikte yaşama kriterlerini oluşturabileceğimiz böyle bir şeyi meydana getirsek diyorum. Bu heyette bu teklifler toplanabilir, daha sonra bu teklifleri heyet telif eder ve bir bakıma birlikte yaşama manifestosu ortaya çıkar ve bunu değişik dillere çevirmek suretiyle bir beyanname hâline de getirilebilir. Ben bunu değerli heyetimize arz etmek istedim. Teşekkür ediyorum.

OTURUM BAŞKANI – Hepinize çok teşekkür ediyoruz, bundan sonraki oturumda birlikte olmak üzere ...



2015
kutludoğum

4 BİRLİKTE YAŞAMA HUKUKU

OTURUM BAŞKANI
Doç. Dr. Yaşar YİĞİT
Din Hizmetleri Genel Müdürü

18.04.2015
CUMARTESİ

TAKDİM – Değerli misafirlerimiz, “Birlikte Yaşama Hukuku” başlıklı 4. Oturumumuzu başlatıyoruz.

Şimdi, oturumu yönetmek üzere Din Hizmetleri Genel Müdürümüz Doç. Dr. Sayın Yaşar Yiğit Hocamızı kürsüye davet ediyorum.

Buyursunlar Hocam.

Saygıdeğer Genel Müdürümüzle beraber, tebliğ sunmak üzere, Prof. Dr. Muharrem Kılıç Hocamızı, Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman Savaş Hocamızı, Prof. Dr. Ahmet Yaman Hocamızı, Prof. Dr. Saffet Köse Hocamızı ve Prof. Dr. Halit Çalış Hocamızı da davet ediyorum.

Hocam buyurunuz.

OTURUM BAŞKANI- (Doç. Dr. Yaşar YİĞİT) Bismillahirrahmanirrahim.

Çok kıymetli hocalarımız, misafirler; öncelikle hepinize saygılar sunarak oturumu açmak istiyorum.

Bildiğiniz gibi, 2015 yılı Kutlu Doğum Haftası’nda tema özellikle halkımıza yönelik bir tema olarak Hazret-i Peygamber ve birlikte yaşama ahlaki konusu ön plana çıktı. Bu çerçevede ülkemizde, illerimizde, ilçelerimizde programlar tertip ediliyor. Birlikte yaşamanın ahlakının yanı sıra olmazsa olmazı olarak telakki edebileceğimiz hukuk meselesinin de gündeme taşınması bizler için önem arz ediyordu. Bu bağlamda, sempozyum Hazret-i Peygamber ve birlikte yaşama hukuku üzerine kurgulandı. Şüphesiz, ideal olan, birlikte yaşamanın ahlaki temellere dayanmasıdır, ancak toplumsal hayatımızda çok farklı kimlikler, kişilikler de söz konusu. Burada hukukun olması kaçınılmazdır.

Ben sözlerimi çok fazla uzatmayacağım çünkü program gerçekten yoğun ve burada da çok kıymetli, çok değerli hocalarımız var.

İlk olarak sözü kıymetli hocamız, bu organizasyonun, bu sempozyumun içeriklendirilmesi bağlamında da bizlerden desteğini esirgemeyen Muharrem Kılıç Hocama sözü takdim edeceğim, vereceğim. Hukuki çoğulculuk kavramı postmodern dönemin ortaya çıkardığı bir kavram olarak gözüktüyor. Fakat öyle tahmin ediyorum ki Batı dünyasında algılanması, Batı dünyasında bu literatür içerisine girmesi bir tarafa, Müslümanlar açısından, ilahî dinler açısından çok hukukluluk ya da hukuki çoğulculuk kavramsal olarak belki literatürde yer almadı. Ama yaşam biçimi olarak, yaşam telakkisi olarak aşağı yukarı bütün ilahî dinlerde, ilahî dinlerin mensupları arasında böylesi bir hukukun varlığını hissettirdi. Bu konuyla alakalı olarak Muharrem Hocamız şüphesiz bizlere çok kıymetli bilgiler sunacaktır. Buradaki hocalarımızın her birisi hukukçu. Hukukta ilke kaçınılmazdır, prensip kaçınılmazdır, maksimum süremiz, 15 dakikadır; minimum süre konusunda ise bir kısıtlamam yok.

Ben Muharrem Hocama sözü takdim ediyorum. Buyurunuz Sayın Hocam.

HUKUKİ ÇOĞULLUK VE HUKUKİ ÇOĞULCULUK

Prof. Dr. Muharrem KILIÇ

Akdeniz Üniversitesi Hukuk Fakültesi Öğretim Üyesi

I.

Farklı etnik, dinî, kültürel kimlik ve aidiyetlerine rağmen, toplumların birlikte yaşamın ahlaki ve hukuki zeminini inşa edebilmelerini mümkün kılan ya da imkânsızlaştıran dinamikleri söz konudur. Kuşkusuz söz konusu dinamikler, ahlaki, dinî, mezhebi, kültürel vb. bir takım referans alanlarından beslenmektedir. İlgili dinamiklere ve referans çerçevelerine bağlı biçimde milletlerin/toplumların barış içinde birlikte yaşamalarını mümkün kılacak olan normatif çerçeveyi hukuksal alan teşkil etmektedir. Devleti de öncelendiği kabul edilen hukuksal alanın ontosu, insanın siyasal bir varlık olmasına dayanmaktadır. Zoon politikon olarak insan tekinin bir başkası/öteki ile birlikte yaşama imkânı ontolojik bir icbarilik ile normatif bir ilişkiselliği beraberinde getirmektedir.

En arkaik toplumsal örgütlenme biçimlerinden en sofistike olanına ya da devlet-dışı, devlet öncesi ya da devlet merkezli siyasal örgütlenmelere kadar, hak ve sorumluluk merkezli sosyal organizasyonların normatif çerçevelerinin başat aracını/bağlamını 'hukuk' oluşturmaktadır. Kuşkusuz burada 'hukuk' kavramını kökeni/ontolojisi ve epistemolojisi üzerinden sorunsallaştırmadan daha çok işlevselliği üzerinden betimlemeye çalışıyoruz.

Hukuki çoğulluk, sosyolojik bir gerçeklik olarak kadim bir tarihî arkaplana sahip olmakla birlikte, bu kavramsallaştırmanın Batılı sosyal bilim çevrelerinde gündeme gelmesi oldukça yenidir. Öyle ki, hukuki çoğulluk (plüralite) ve hukuki çoğulculuk (plüralizm) kavramsallaştırması yoğun biçimde 1990'lı yıllarda gündeme gelmiş, Batılı sosyal bilimcilerin –antropologlar, sosyologlar- Avrupalı sömürgeci ülkelerin egemen oldukları toplumlar üzerine yaptıkları 'sosyal düzene' ilişkin araştırmalar sonucunda

ortaya çıkmıştır. Oryantalistik ilgileri doğrultusunda Batılı antropologlar, hukuksal düzenlerin çoğulculuğunun farkına varmışlardır.¹ Batılı ve Batılı olmayan bazı sosyal bilimcilerin ve özelden hukuk kuramcılarının gündemine giren hukuki çoğulluk kavramına dair farklı kuramsal yaklaşımlar üretilmiştir. Bu yaklaşımların temsilcileri olarak bazı isimleri şöylece sıralayabiliriz: M. B. Hooker, John Griffiths, Masaji Chiba, Gunther Teubner, Boaventura de Sousa Santos, Brian Tamanaha, Roderick A. Macdonald ve Emmanuel Melissaris gibi

II.

Modern Batı hukuk düşüncesinin 19. yüzyılda hukuku kanuna indirgeyen, soyutlayıcı, tek-merkezli monistik yapısı kuramsal çerçevesi ile farklı hukuk ekolleri doğurmuştur. Söz konusu hukuk ekolleri; Fransa'da Yorumcu Ekol (Bugnet; J. Bonnetcase; Valette vd.), Almanya'da Kavram İçtihatçılığı Ekolü ve İngiltere'de Analitik Hukuk Ekolü (Austin) olarak ortaya çıkmıştır. Kanunu devlet iradesine, hukuku da kanuna eşleştiren bu anlayış, hukuku yalnızca metafiziksel temellerinden değil, aynı zamanda sosyolojik zemininden de koparmıştır. Bu soyutlanma hâline bir tepki olarak, hukukun sosyolojik ele alınışı (sosyolojik isyan) farklı hukuk ekolleri bünyesinde kuramsal zemin bulmuştur. Bu ekoller şunlardır; Almanya'da Serbest Hukuk Okulu (Kirchmann, Jhering, Kantorowicz), Fransa'da Bilimsel hukuk okulu (Geny, Cruet, Duguit, Hauriou) ve Amerika Birleşik Devletlerinde Sosyolojik Hukuk Bilimi (yargıç Holmes, Pound ve Cardozo). Hukuk kuramına yönelik bu sosyolojik yaklaşım, kanun ve devlet eksenli hukuk tasavvuruna karşı eleştirel bir tutum sergilemiştir.² Hukukun sosyolojik ele alınışına imkân sağlayan bu eleştirel kuramsal yaklaşımlar, hukuku devlet merkezli ve devlet sonrası bir yapı olarak kurgulayan tasavvura karşı bir hukuk kuramsal perspektif yaratmıştır. Bu perspektifi tevarüs eden bazı hukuk kuramları (eleştirel hukuk kuramları, feminist hukuk kuramı, postmodern hukuk kuramı ve hukuki çoğulculuk) ortaya çıkmıştır.

Hukuk kuramı çerçevesinde kavramsallaştırılan hukuki çoğulculuk (plüralizm), yukarıda değinmiş olduğumuz monist hukuk tasavvuruna karşı ortaya çıkmış bir yaklaşım/ekol olarak nitelendirilmektedir. Kuramsal açıdan hukuki plüralizm, kanun merkezli pozitivistik hukuk anlayışına yönelik bir tepkisellik olarak yorumlanabilir. Bu yönüyle bu kavramsallaştırmanın tarihi (20. yüzyılın son çeyreği) oldukça yenidir. Tarihsel açıdan hukuki çoğulluğun (plüralite) Batı literatüründe yer bulması ise sömürgecilik tecrübesine dayanmaktadır.

1 Bkz., Sinha, Surya Prakash, "Legal Polycentricity", *Legal Polycentricity, Consequence of Pluralism in Law*, (ed. H. Petersen ve H. Zahle), USA 1995, s. 47.

2 Topçuoğlu, Hamide, *Hukuk Sosyolojisi*, AÜHF Yayınları, İstanbul 1969, s. 15 vd.

Özellikle kamusal alanın çoğulculuğu postmodern dönemde farklı ‘dini, etnik, yerel ve alt kültür grupları’ yeni özneler olarak kamusal alana dâhil olmuştur. Oldukça çeşitlenmiş, farklılaşmış ve parçalanmış yeni bir kamusal alan zuhur etmiştir. Çeşitlenen ve farklılaşan kimlikler ve kültürlerin kendini var edebileceği çoğullukta bir hukuk tasavvurunun ortaya çıkması hukuki çoğulluğun kavramsallaşmasına katkı sağlamıştır.

Yerleşik hukuk tasavvuruna koşut biçimde Batı dışı medeniyet havzalarında (Çin, Hint, İslam medeniyeti gibi) ve aydınlanma öncesi Batı havzasında hukuki çoğulluğun sosyolojik bir gerçeklik olarak varlığından söz edilmektedir.

III.

Hukuki çoğulluk kavramını ilk kez sistematik biçimde ele alarak tanımlayan John Griffiths’e (1986) göre ‘hukuki çoğulluk’ (hukuki plüralite) ifadesi ile normatif ‘hukuki çoğulculuk’ (hukuki plüralizm) ifadelerinin birbirinden ayrılması gerekir. ‘Hukuki çoğulluk’ bir toplumun ampirik verilerle belirlenebilir bir niteliğini belirtirken ‘hukuki çoğulculuk’, hukuki merkezîyetçiliğin zıt kutbunda bulunan bir normatif hukuk yaklaşımını ifade etmektedir. Başka bir deyişle ‘hukuki çoğulluk’ var olan durumu belirtir iken, ‘hukuki çoğulculuk’ ise hukukun çoğul olması gerektiği yönünde bir tavır ve talebi ortaya koymaktadır.³

Brian Tamanaha, bu kavramsallaştırmanın tanımlanması konusundaki güçlüğe işaret eder. Söz konusu güçlük, hukukun ne olduğuna ilişkin problematikten kaynaklanmaktadır.⁴ Buna rağmen Griffiths hukuki çoğulluk kavramına betimleyici bir tanımlama getirmiştir. Bu tanımlamaya göre, hukuki çoğulluk, ‘hukukun ya da hukuk sisteminin değil; sosyal alanın bir özelliğidir’. Herhangi bir sosyal alanda çok sayıda hukuk ve/ya hukuk sistemi gözlemlenebiliyorsa orada ‘hukuki çoğulluktan’ söz edilebilir.⁵ Griffiths’e göre “hukukun sadece devlet hukuku olduğu görüşü merkezîyetçilik ideolojisinin bir yansıması olup hukuk, kısmen özerk bir sosyal alanın iç düzenlemesiyle ilgilidir.”⁶

Franz v. Benda-Beckmann ise hukuki çoğulluğun en başından beri ağırlıklı olarak ampirik veriler üzerinden değil duygusal tutumların yönlendiriciliğiyle tartışıldığını vurgulamıştır. Bu duygusal konumlanmanın bir yanında toplumdaki grupların özel niteliklerine duyarlı olacağı nedeniyle hukuk düzenlerinin çoğulluğunu savunan hu-

3 Griffiths, John, “What is Legal Pluralism?”, *Journal of Legal Pluralism*, s. 21, 1986, s. 1-14. http://laws.gsu.edu/jjuergensmeyer/spring08/bonilla_session1_Griffiths.pdf (erişim tarihi: 11.03.2015)

4 Tamanaha, Brian Z., “A Non-Essentialist Version of Legal Pluralism”, *Journal of Law and Society*, vol. 27, 2000, s. 297.

5 Griffiths, John, “What is Legal Pluralism?”, s. 38.

6 Özdemir, Nadire, “Hukuki Çoğulluk Kavramı ve Görünümleri: ‘Roman Hukuku’ ve ‘Aborjin Hukuku’”, *HfSA 26. Kitap*, İstanbul Barosu Yayınları, İstanbul 2014, ss. 363-374, s. 364.

kuki çoğulcular (hukuki plüralistler); diğer yanında ise devlet dışı organizasyonlarca uygulanan kesin geçerliliğe sahip bir hukuki mekanizmaya karşı olan merkezîyetçiler bulunmaktadır.⁷

Avusturyalı hukuk bilgini ve sosyoloğu Eugen Ehrlich'e göre, köken olarak mahkemeler, ilkin devletin organları olarak değil, toplumun organları olarak varlık kazanmıştır. Devlet-öncesi toplumsal yapıda varlık kazanmış olan bu mahkemeler üzerinde devlet müdâhil olmaya ve onlar üzerinde denetim kurmaya çalışmıştır. Devletin hukuksal yaşama ve işleyişe müdâhilliği, öncelikle var olan yargılama mekanizmalarına egemenliği ile başlamıştır. Yasa yoluyla hukuk üretimi veya yasama hukukunun ortaya çıkışı tarihsel olarak daha geç bir döneme tekabül etmektedir. Bu süreçte gerçekleşen yasama hukuku da, yeni kurallar üretmekten ziyade, uygulanmakta olan mevcut kuralların derlenmesi biçiminde ortaya çıkmıştır.⁸

Hukuki çoğulluğu bir gerçeklik olarak tanımlayan Griffiths'e göre hemen her toplumda hukuki çoğulluk söz konusudur. Böylelikle 'hukuki çoğulluk, bizatihi hukukun ya da hukuk sisteminin değil sosyal alanın tavrıdır. Sosyal alanlar tümüyle devlet düzenlemesinden bağımsız olmamakla birlikte tümünden onun buyruğu altında da değildirler. Hukuki çoğulluk, sosyal çoğulculuğun doğal bir sonucu olarak tezahür etmektedir. Bir anlamda toplumun hukuksal örgütlenmesi ile sosyal örgütlenmesi eş güdümlüdür.⁹

Bu tarihsel gerçekliğin farklı görünümüne işaret edilebilir. Örneğin Avrupa Orta Çağında süreç içinde belirli hukuk biçimleri belirginleşmekle birlikte hukuki çoğulluk varlığını sürdürmüştür. Bu dönemde ortaya çıkan çoğulluk, temelde ilgili dönemdeki sosyal tabakalaşmanın bir yansıması olarak yorumlanabilir. Bu dönemde Âskerî hizmetlere odaklanan bir feodal hukuk; Hristiyan teolojisinin ilkelerine dayanan bir kanon hukuku; kentleşme ile birlikte varlık gösteren bir şehir hukuku ve ticarî faaliyetlere uygulanan bir ticaret hukukunun (*lex mercatoria*) bu çoğulcu hukuk yapısı içinde ortaya çıktığı görülmüştür. Süreç içinde bu hukuksal yapıları, merkezi devlet inşası adına sistem içinde eritmeyi hedefleyen kraliyet hukuku da ortaya çıkmıştır.¹⁰

Fransız Hukuk Antropoloğu Norbert Rouland'a göre, 'tekçi hukuk anlayışı' bir efsaneden ibarettir. Bu efsane, farklılıkların derinleştiği ve çeşitlendiği toplumsal yapı-

7 Von Benda-Beckmann, "Who's Afraid of Legal Pluralism?" *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 34.47 (2002), ss 37-82, s 39. <http://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/07329113.2002.10756563> (erişim tarihi: 12.03.2015)

8 Bkz., Ehrlich, Eugen, *Fundamental Principles of the Sociology of Law*, (trans. Walter L. Moll), New York, 1962, s. 121, 143. Üye, Saim, *Hukuki Çoğulluk*, Turhan Kitabevi, Ankara, 2013, s. 6-7.

9 Hatipoğlu, Aydın, "Hukuki Çoğullukta İktidar Problemi", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 72/1 (2014), ss. 487-506, s. 489.

10 Üye, Saim, *Hukuki Çoğulluk*, s. 30-31, 34.

larda devletin etkisini güçlendirmek isteğinden kaynaklanmıştır. Modern devlet, bu toplumsal bölünmeleri ya da ayrışmayı reddetme gereksinimini hissetmiştir. Geleneksel toplum yapılarında da böylesi eğilimlerden söz edilebilir. Ancak daha az çoğulcu yapıya sahip olan bu toplumlar, politik otorite açısından da modern toplumlara göre daha az farklılaşma özelliği taşımıştır. Rouland, merkezi devlet algısının temel amacının, 'devletin kendisi ile rekabet hâlinde olan otorite türlerini zayıflatma ve hatta ortadan kaldırma' olduğunu iddia etmektedir.¹¹

IV.

Hukuki çoğulluk kavramı tarihsel süreci içerisinde üç aşamada tasnif edilmektedir. Bunlardan ilkini sömürge dönemi hukuki çoğulluk tecrübesi oluşturmaktadır. Hukuki çoğulluk ile sömürgecilik arasında doğrudan bir bağlantının bulunduğu genellikle kabul edilmektedir. İkinci olarak sanayileşme sonrası modern toplum ve devlet yapılarını değerlendirmeye dâhil eden daha kuşatıcı bir kavramsallaştırma aşaması ortaya çıkmıştır. Üçüncü ve son aşama ise küreselleşme sürecinin bir yansıması olarak ortaya çıkan 'küresel hukuki çoğulluk'tur.¹²

İlk aşamayı oluşturan sömürge dönemlerinde uygulanmaya başlayan 'gelenek hukuku', kadim dönemlerden beri "varlığını sürdüren otantik yerli hukuk düzenlerinin bir devamı" değildir. Zira gelenek hukuku kavramı, sömürge dönemine özgü bir kavramsallaştırmadır. "Avrupalılar hem kendi rollerini tanımlamak ve meşrulaştırmak, hem de yerli halkın rıza gösterebileceği itaat modelleri oluşturmak için yeni gelenekler icat etmişlerdir." "İcat edilmiş olan bu geleneklerin bir kısmı gelenek hukuku olarak düzenlenmiş ve resmîleştirilmiştir. Böylece esnek kurallar katı buyruklara dönüştürülmüştür. Afrika toplumlarının icat edilmiş gelenekleri ve gelenek hukukları geçmişçi çarpıtılarak, onu egemenlerin çıkarları doğrultusunda dönüştürmüş ve ancak sömürge deneyiminin bir gerçekliği olarak var olmuştur."¹³

Sömürge toplumlarda ortaya çıkan bu hukuki çoğulluğun, 'yerli halkı yönetmek ve sömürmek için bir araç olarak' istihdam edildiği ifade edilebilir. Sömürgeci güçler, sömürülen toplumlardaki 'sosyal ilişkileri kendi ihtiyaçları doğrultusunda yeniden inşa etmişler ve bunları insanlara onların geleneksel hukuk düzenleri olarak geri vermişlerdir'. Bir anlamda bu durum, ilgili toplumların tarihini sömürge çıkarlarına hizmet etme amacıyla üretilmiş geleneğin ikamesi olmuştur. Sömürgeci emperyal güçler bu toplumları "ırk, etnisite, din, mezhep, bölge gibi esaslara dayanarak sınıflara ayırmak üzere hukuki

11 Bkz., Rouland, Norbert, *Legal Anthropology*, (trans. Philippe G. Planel), London 1994, s. 51-52.

12 Üye, Saim, *Hukuki Çoğulluk*, s. 41.

13 Üye, Saim, *Hukuki Çoğulluk*, s. 205-206. Yüksel, Murat, *Hukuki Plüralizm*, Beta yayınevi, İstanbul, 2003, s. 73.

çoğulluğu kullanmışlardır.” Burada sömürgeci güçlerin temel motivasyonları ‘böl ve yönet politikası’ olmuştur. Sömürge sonrasında ise, kodifikasyon çabaları akim kalan devletler, “bu durum üzerine zamanla tıpkı sömürgecilerin yaptığı gibi, yeni gelenekler icat etmişler ve yeni işbirlikleri geliştirmişlerdir.”¹⁴

Asimilasyon politikalarının dirençle karşılaştığı ABD, Avustralya ve Kanada gibi ülkelerde ise çözüm olarak yerli kültürler ve onların hukuk düzenleri tanınmıştır. “Yerlilerin geliştirdikleri özgün kavramların ve kurumların resmî ideoloji doğrultusunda ve onun kabul edebileceği sınırlar içinde yeniden tanımlanıp resmîyet kazanması, onları doğrudan reddetmek yerine, tanıma görüntüsü altında esasında egemen kültür içine hapsedmektir.”¹⁵ Burada hukuki çoğulluk rejimi, geleneğe bağlılık miti ile devletin meşruiyet kazanma girişiminin bir aracına dönüşmüştür.

Yirminci yüzyılda hukuki çoğulluk kavramı ‘küreselleşme/globalleşme’ sürecinde farklı bir görünürlük boyutuna taşınmıştır. ‘Küresel/ulus üstü hukuki çoğulluk’ kavramı çerçevesinde, küresel hukukun farklı hukuk alanlarına ait (insan hakları, fikri mülkiyet, deniz hukuku gibi) düzenleyici kurallar ve hatta yargılama mekanizmaları ihtiva ettiği öne sürülmüştür. Bu global hukuk düzeni farklı boyutlarda tezahür etmektedir. Bu meydana bazı uluslararası örgütler (Dünya Sağlık Örgütü), mahkemeler (Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi), kurallar (ticaret hukukunda tarafların özgür iradelerine öncelik tanıyan *lex mercatoria* kuralları), mekanizmalardan (uluslararası tahkim mekanizması) ve kurumlardan (Basel Bankacılık Denetim Komitesi gibi devletlerarası düzenleyici kurumlar) söz edilebilir. Küresel/Uluslararası hukuki çoğulluğun bir başka görünümü ise ‘küresel insan hareketidir’. Farklı kültür ve aidiyet alanlarından olan insanlar, birçok farklı sebeplerden ötürü başka ülkelere göç etmek zorunda kalmaktadırlar. Bu göçmenler, göç ettikleri ülkelerde kendi normlarını ve kültürel kurumlarını sürdürmek istemektedirler. Bu durumda devletin resmî normları ile göçmenlerin kültürel normları arasında bir çatışma ortaya çıkmaktadır.¹⁶

V.

Griffiths hukuki çoğulluğu, normatif düzenlerin devlet ile ilişkisi açısından ikili bir tasnife tabi tutmaktadır. Bunlardan ilkinin, zayıf yapılı ya da devlet merkezli ‘hukuki çoğulluk’ oluşturmaktadır. Zayıf yapılı hukuksal çoğullukta, devlet-hukuk ilişkisi açısından tümüyle bir ayrışma söz konusu değildir. Merkezi devlet, kendisinin bizatihi üretmediği normları tanımak suretiyle ilgili normatif düzenleri hukuk sisteminin bir

14 Üye, Saim, *Hukuki Çoğulluk*, s. 216, 220.

15 Üye, Saim, *Hukuki Çoğulluk*, s. 228.

16 Özdemir, Nadire, “Hukuki Çoğulluk Kavramı ve Görünümleri: ‘Roman Hukuku’ ve ‘Aborjin Hukuku’”, *HFS A 26. Kitap*, İstanbul Barosu Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 363-374, s. 366.

parçası olarak benimsemektedir. Devlet, bu kuralları resmî hukuk sisteminin bir parçası olarak değerlendirmektedir. Zayıf hukuki çoğulluk, devletle böylesi bir organik bağı olmayan normatif düzenleri sistem-dışı olarak reddetmektedir. Güçlü hukuki çoğulluk ise, tek bir merkezî sisteme aidiyeti söz konusu olmayan hukuk düzenlerinin bir arada var olması durumudur. Mevcut normatif düzenlerin devlet hukuku ile rekabet hâlinde olmaları ve kendilerini benimsetme çabası içerisinde olma durumları söz konusudur.¹⁷

Bir başka sınıflama ise hukuk sistemlerinin kaynak ve yapıları açısından yapılmaktadır.¹⁸ Buna göre; devlet hukuku ve azınlık hukuku olmak üzere ikili bir tasnif söz konusudur. Örneğin Hindistan, Sri Lanka, Filipinler gibi ülkelerde İslam hukuku azınlık hukuku olarak kabul edilmektedir. Bu hukuk, devlet tarafından azınlıklara resmî biçimde uygulanmaktadır. Bir başka sınıflama biçimi de, geleneksel hukuk ve modern hukuk sistemi olarak formüle edilmiştir. Örneğin, Pakistan, Bangladeş, Endonezya ve Malezya gibi ülkelerde İslam hukuku ile birlikte iktibas edilmiş olan modern hukuk sistemleri bir arada devlet eliyle yürürlüktedir. Japon hukuk bilgini Masaji Chiba tarafından bir başka tasnifte hukuki çoğulluk; yerel hukuk, devlet hukuku ve dünya hukuku şeklinde kategorize edilmiştir.¹⁹

Hukuki çoğulluğun farklı görünüm biçimleri söz konusudur. Günümüzde hukuki çoğulluğun en çok görünür biçimi ABD, Pakistan ve Endonezya gibi federal örgütlenmeye, bölgesel yönetimlere veya özerk bölgelere sahip olan devletlerde rastlanmaktadır. Bir başka görünüm biçimi, Lübnan, Hindistan, Bangladeş ve Malezya gibi ülkelerde görüldüğü üzere, “devletin resmî hukuk sisteminin aile hukuku ve miras gibi alanlarda ülkedeki farkı dinî veya etnik gruplar için farklı hükümler kabul etmesi biçiminde görünebilir.” Yine bir başka görünüm biçimi, yerli halkların yaşadığı Latin Amerika, Kanada, ABD, Avustralya ve Yeni Zelanda gibi ülkelerde hukuki çoğulluk zemin bulmaktadır. Bazı durumlarda alternatif uyuşmazlık çözme yöntemleri geliştirecek biçimde “devletlerin reform yaptıkları ve bu yolla hukuki çoğulluğu bizzat ürettikleri görülmektedir. Bu meyanda Hindistan’da halk mahkemeleri (*lok adalat*), Pakistan’da *musalihat encümenleri*, Kırgızistan’da aksakal mahkemeleri zikredilebilir.²⁰

Devlet tarafından tanınmamakla birlikte, belli topluluklar içinde resmî hukuk sistemine paralel biçimde, hatta ondan daha etkin olarak fiilen işler hâlde bulunan mahkeme benzeri uyuşmazlık çözme mekanizmaları da bulunmaktadır. Örneğin, Pakistan’da

17 Bkz., Griffiths, s. 15; Üye, Saim, *Hukuki Çoğulluk*, s. 48.

18 Kumaş, M. Salih, “Hukuki Çoğulculuk Bağlamında Osmanlı ve İsrail Hukuklarına Bir Bakış”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 15, sy. 2, s. 10.

19 Chiba, Masaji, “Other Phases of Legal Pluralism in the Contemporary World”, *Ratio Juris*, 11/31998, s. 231-233.

20 Bkz., Üye, Saim, *Hukuki Çoğulluk*, s. 135-137, 140.

jirgalar, Hindistan'da pançayatlar, Latin Amerika'da bağımsız yerli örgütlenmeleri, Güney Afrika'da mahalle komiteleri, Peru'da gecekondü örgütlenmeleri, Kuzey İrlanda'da çatışma döneminde ortaya çıkan paramiliter gruplar gibi.

VI.

Modern devlet-merkezli hukuk algısı ve değerleri doğrultusunda yapılan hukuki çoğulluğun doğurduğu bir takım sorun alanları tespit edilmiştir:

Alternatifsizlik: Hukuki çoğulluk rejiminin geçerli olduğu birçok örnekte ilgili ülkelerde/bölgelerde etkin ve güvenilir bir genel hukuk sisteminin bulunmaması.

Hukuki çoğulluk rejimlerinde, grup üzerinde otorite kullanma yetkisinin kimlere ait olduğu, bu yetkinin onlara kim tarafından ve nasıl verileceği, yargı yetkisinin belli bir coğrafi bölgeyle mi, konuyla mı, yoksa şahıslarla mı ilgili olacağı, yargılama usulündeki ve kural içeriklerindeki uyumsuzlukların nasıl giderileceği gibi konular bakımından sorunlar yaşanabilir.²¹

Farklı hukuk düzenleri kendi sınıflama tarzına göre farklı statüler öngörebilir ve bu yüzden aynı insan grubu aynı anda farklı statülere, haklara ve özgürlüklere sahip olabilir.

Normatif esneklik yararlı olabilse de, hukukta öngörülebilirliğin olmaması keyfilige yol açabilmektedir.

Devlet dışı hukuk düzenleri kendi içlerinde oldukça baskıcı olabilirler, grup içi iktidar sahipleri lehine sonuçlar üretebilirler, buralarda insan onuruyla bağdaşmayan yaptırım türleri uygulanabilir, tarafsızlık sağlanamayabilir ve farklı kesimler için ayrımcılık ortaya çıkabilir.

Yerli kültürlerin bazı normları ve uygulamaları -bedensel cezalar ve ölüm cezası gibi- kabul edilebilir değildir.²²

Devlet dışı hukuk düzenlerinde yargı bağımsızlığı sorunu daha fazla görünür olabilir. Ayrıca adil yargılanma hakkı açısından da sorunlu görülebilir.

Hukuki çoğulluk ayrıştırıcı ve çatışmayı kolaylaştırıcı bir etkiye sahip olabilir. Türdeşlik iddiasındaki gruplar arasında ayrılığın çatışmaya yönelme ihtimali yüksektir. Hukuki çoğulluk rejimleri asimilasyon karşısı bir duruşa sahip olsa da, farklı dini ve etnik gruplar arasında gerçekleşmesi beklenebilecek doğal bir entegrasyon sürecini izale edebilir.²³

21 Bkz., Üye, Saim, *Hukuki Çoğulluk*, s. 239, 249-250.

22 Üye, Saim, *Hukuki Çoğulluk*, s. 254, 261, 262, 264.

23 Üye, Saim, *Hukuki Çoğulluk*, s. 274, 287-288.

VII.

Sonuç olarak, hukuki çoğulluk ve çoğulculuk kavramsallaştırması Batı hukuk çevrelerinde yaklaşık olarak 20. yüzyılın son çeyreğinde kuramsal bir ilgi görmeye başlamıştır. Bir çok teorisyen bu konuyu ele almıştır.

Avrupa hukuk sistemlerinin 17. yüzyılda başlayıp, 19. yüzyılda doruk noktasına ulaşan genişleme sürecinde normatif çatışmaların ortaya çıkardığı sorunları merkeze almıştır.

Özellikle sömürge ülkelere Avrupa hukuk sisteminin transferinin ortaya çıkardığı kültürel çatışma alanları, antropolojik, sosyolojik ve hukuk kuramsal bir ilgi görmüştür.

Hukuki çoğulluk, tarihsel olarak Batının Doğu ya da diğer dünya ile temasında ortaya çıkan oryantalistik bir ilgi olarak nitelenebilir.

Hukuki çoğulluk, sömürge hukuku ve tarihi ile ilişkili bir kavramsallaştırmadır.

Hukuki çoğulluk ampirik verilerle belirlenebilir bir toplumsal olgu olduğu öne sürülmüştür.

Hukuki çoğulculuk, 19. yüzyılda devlet ve yasa merkezli hukuk tasavvuruna karşı üretilen bir eleştirel hukuk kuramları çerçevesine dâhil edilmektedir. Özellikle post-modern paradigmanın hukuk kuramsal alana bir yansıması olarak değerlendirilmektedir.

Hukuki çoğulluk, modern tek-merkezli devlet hukukunun dayanmış olduğu paradigma çerçevesinde ilgili kuramcılar tarafından eleştiri konusu yapılmıştır.

OTURUM BAŞKANI – Ben de Muharrem Hocamıza çok teşekkür ediyorum.

Tabii, Kutlu Doğum haftaları 25 yıldır kutlanıyor, bu bağlamda da 25 yıldır bu tür sempozyumlar yapılıyor. Şu ana kadar 60'a yakın kitap ortaya çıktı, konu ele alındı. Şüphesiz, tebliğin bütünselliği bozuluyor işin açıkçası. Bir anlamda da belki biraz tebliği sunan arkadaşlarımıza biz zulüm ediyoruz ama dinleyicilerimiz öyle zannediyorum ki önemli derecede ipuçlarını alıyorlar. Bunlar basıldığı zaman bu tebliğlerin tamamını orada görmek mümkündür.

Ben kısaca anlatılanlardan bir cümleyle şöyle bir sonuç çıkardım: İşin açıkçası, kişi, cinsiyet, sınıfsal hukuk normları ya da formları yerine insan ve insanın temel hak ve hürriyetlerini koruyan, muhafaza eden, güvence altına alan hukuki formların ya da normların tanzim edilmesi gerektiği kanısı ortaya çıkıyor.

Ben şimdi, “Modern Hukukta Birlikte Yaşama” konusunu sunmak üzere Abdurrahman Savaş Hocamızı kürsüye davet ediyorum.

Buyurun Hocam.

MODERN HUKUKTA BİRLİKTE YAŞAMA

Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman SAVAŞ

İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Öğretim Üyesi

Giriş

İnsanoğlu yaradılışı gereği başkaları ile birlikte yaşamak zorunda olan bir varlıktır. Ne biyolojik, ne psikolojik, ne sosyolojik, ne ekonomik ve ne de burada sayamayacağımız pek çok başka açıdan yalnız yaşayabilir. Birlikte yaşama ilk olarak aile içerisinde ortaya çıkar. Tüm hukuk sistemleri aile hayatını, kuruluşundan hatta bazıları kuruluş öncesi hazırlıklardan başlayarak sona ermesine kadar düzenlemişlerdir. Aile hukuku olarak isimlendirilen bu düzenlemelerin başında eş olarak tarafların birbirlerine karşı olan hak ve yükümlülükleri ile varsa çocuklarına karşı olan hak ve yükümlülükleri gelir. Dolayısıyla birlikte yaşama kavramı ilk önce aile içerisinde kimlik kazanır.

Aileden sonra kişinin birlikte yaşadığı diğer ortam komşularıdır. Komşuluk ilişkileri de zaman içerisinde birlikte yaşama olgusu içerisinde gelişerek önemli bir seviyeye ulaşmış, komşular arası ilişkiler karşılıklı menfaat ve sorumlulukların düzenlenmesini gerektirecek seviyeye ulaşmış ve hukuk sistemleri de bu ilişkileri düzenleme ihtiyacı hissetmiştir. Dikkatli incelendiğinde pozitif hukuk sistemlerinde komşuluk ilişkilerinin daha çok komşular açısından sınırlayıcı nitelikte düzenlendiği görülecektir. Bununla birlikte bazı hukuk sistemlerinde aktif yükümlülükler de getirilmektedir.

Komşuluk ilişkilerinden sonra birlikte yaşama olgusunun kendini gösterdiği diğer bir alan da içinde yaşanılan toplumdur. Gerek sosyolojik açıdan içinde yaşanılan toplum ve gerekse hukuki ve siyasi açıdan içinde yaşanılan devlet, birlikte yaşama olgusu üzerine oluşmuş yapılarıdır. Zaten hukukun temel fonksiyonu da kişiler arasındaki ilişkileri menfaatler dengesi açısından düzenlemektir. Toplum kalabalıklaştıkça, ilişkiler karmaşıklaştıkça ve menfaat dengeleri değişmeye başladıkça hukuk bu ilişkilere müdahale etme ihtiyacı hissetmekte ve pek çok açıdan birlikte yaşamayı düzenlemeye

çalışmaktadır. Bu düzenlemeler de pek tabiidir ki, hukuk sistemlerinin kendi yapısına ve önceliklerine göre değişebilmektedir.

Bu çalışmada birlikte yaşama olgusunun ortaya çıkışı kısaca hukuk tarihi açısından incelenmiş, bu kapsamda Türk hukuk tarihi açısından önemli olan Roma ve İslam hukuku sistemlerine çok kısa değinilmiştir. Ardından Türk hukuk sisteminin yapısı dikkate alınarak bu yapı içerisinde birlikte yaşama olgusunun hukukun farklı alanlarında nasıl düzenlendiği üzerinde durulmuştur. Bu kapsamda özel hukuk ve kamu hukuku ayırımına bağlı kalınarak bu alanların içerisindeki alt dallarda birlikte yaşamaya nasıl bakıldığı parçalı bir bakış açısı ile sunulmuştur. Bu parçaların birleşimi modern hukukun birlikte yaşamaya bakışını oluşturmaktadır.

I- BİRLİKTE YAŞAMANIN HUKUK SİSTEMLERİ İÇERİSİNDEKİ TEMELLERİ

Modern hukukta birlikte yaşama hususunda yer alan düzenlemelere geçmeden önce modern Türk hukuk sisteminin tarihi gelişim ve değişim süreci içerisinde beslendiği hukuk sistemlerinin birlikte yaşama konusunda göz önünde bulundukları genel prensiplerden bahsetmeye çalışacağız. Bu amaçla öncelikle modern Türk hukukunun temelini teşkil eden Roma hukukunun, ardından eski hukuk sistemimiz olan İslam hukukunun konuya bakış açısını kısaca ortaya koyarak temel prensipler hakkında bilgi vereceğiz. Ardından da Türk hukuk sistemi içerisinde yer alan birlikte yaşama ile ilgili düzenlemeleri her bir başlık açısından ayrı ayrı ele alacağız.

A-Roma Hukukunda Birlikte Yaşamın Temelleri

Roma Hukuku birlikte yaşama kavramından ilk dönemlerde sadece Romalıların birlikte yaşamasını anlamaktaydı. Romalılar, diğer pek çok site devleti gibi kendi etnik kökenlerinden olmayan kişileri tam olarak kabullenmemişler hatta yabancıları uzun bir süre düşman anlamına gelen “hostis” kelimesi ile ifade etmişlerdir. Yabancı olarak Roma topraklarına giren kişilerin herhangi bir can ve mal güvenliği bulunmamakta, onları öldürmek ve mallarını almak caiz görülmekteydi. Ayrıca, toplumun da kendi içerisinde patricii-pleb olarak iki sınıfa bölünmüş olması, pleb’lerin ikinci sınıf olarak çok fazla hakka sahip olmamaları dikkat çekici bir özelliktir. XII levha kanunlarının, patricii ve pleblerin birlikte yaşamasından kaynaklanan ekonomik ve siyasi problemleri çözmek amacıyla yapılmış olduğu ve pleblerce elde edilmiş bir zafer sayılabileceği ifade edilmektedir¹.

Yabancıların, Roma’da ikamet etmeleri, ticaret yapmaları ve evlenmeleri özel izne bağlanmıştır. Ancak zaman içerisinde çeşitli sebeplerle toplumdaki yabancı sayısı

1 Karadeniz Çelebican, 61-62; Schwarz, 78-79.

artmış ve yabancıların karıştığı olaylar giderek çoğalmıştır. Sonuçta Roma Devleti bu yabancı unsurlu olaylara da bir çözüm bulmak ihtiyacı hissetmiş ve sadece Romalılara değil yabancılara da uygulanan bir hukuk geliştirmiştir. Yabancılar praetoru (praetor peregrini) olarak isimlendirilen praetor'un faaliyetleri ile gelişen bu hukuka Ius gentium (Yabancılar hukuku- ya da Kavimler Hukuku) adı verilmiştir². Özellikle M.Ö. 240'lardan itibaren Roma Hukukunun yapısını değiştirmeye başlamış ve pek çok hukuki düzenlemenin Roma Hukukuna girmesini sağlamıştır. Bir dönem kendilerine hiç de iyi gözle bakılmayan yabancılar, artık toplumda hak sahibi olmuşlardır. I. yüzyıldan itibaren ilk önce Roma şehri sonra İtalya yarımadası ve en sonunda M.S. 212'de İmparator Caracalla zamanında Roma İmparatorluğu üzerinde yaşayan herkese Roma vatandaşlığı verilmiştir³. Roma imparatorluğu bu düzenleme sonrasında, yabancılara ayrı bir Ius gentium'u (Yabancılar Hukuku) uygulamak yerine Roma Hukukunu yeknesak olarak ülkede yaşayan herkese uygulamak istemiştir. Ancak bunda çok başarılı olduğu söylenemez⁴. Ülke içerisinde vatandaşlık hakkı elde eden yabancılar, özellikle doğu eyaletlerinde kendi hukuklarını uygulamaya devam etmişlerdir⁵. Yaklaşık 300 yıl sonra İmparator Iustinianus, ülkedeki hukuk alanındaki karışıklığa son vermek amacı ile bir kodifikasyon çalışması yapmış ve bu çalışma amacına ulaşmasa da Roma Hukukunu günümüze taşımıştır. Bu çalışma Osmanlı devletinin özellikle zayıfladığı ve zimmî ya da yabancılara daha fazla hak vermek zorunda kaldığı son dönemlerdeki karmaşanın sonucunda Mecelle'yi yapmasına benzetilmektedir.

Roma Hukukunun ilk dönemlerde milliyetçi ve kapalı bir hukuk sistemine sahip olması ve bunun uzun bir süre devam etmesi Roma toplumunun kaynaşmasını engellemiştir. Kölelikle ilgili düzenlemeler ve özellikle Cumhuriyet döneminin sonlarından itibaren köle sayısının artması kölelere karşı bakışı değiştirmiştir. Kölelere eziyet etmek olağan hâle gelmiş bunu önlemeye yönelik getirilen düzenlemeler de başarılı olamamıştır. Özellikle azat edilmiş kölelere olan bakış da birlikte yaşamının önünde bir engel olmuştur.

B- İslam Hukukunda Birlikte Yaşamın Temelleri

Birlikte yaşama denilince akla gelen ilk kavram "hoşgörüdür". Hoşgörü, Farsça "hoş" kelimesi ile Türkçe "görü" kelimesinden oluşmaktadır. Bu kelimenin Fransızca karşılığı "tolérance", İngilizce karşılığı "tolerance" ve Almanca karşılığı da "toleranz"dır. Arapça'da ise tesamüh olarak ifade edilmektedir. Aslında "tolerans" tam olarak "hoşgörü"

2 Schwarz, 129; Karadeniz Çelebican, 39.

3 Schwarz, 156.

4 Schwarz, 156.

5 Schwarz, 157.

kavramını karşılamamaktadır. Çünkü hoşgörü; ontolojik yönden her şeyi temeline oturtan, fitrattan kaynaklanan her türlü farklılığı doğal kabul eden, bu sebeple kınamaya yer vermeyen ahlaki bir bakış açısıdır. Tolerans ise pek hoşlanmadığı hâlde mecburen katlanmak zorunda olmayı ifade etmektedir⁶. Bu anlamda tolerans, 17. yüzyılda Avrupa’da otuz yıl savaşlarının sonunda zorunlu olarak ortaya çıkmış bir kavramdır. Katolikler ile Protestanların artık birbirlerini keserek bir yere varamayacakları sonucuna ulaşmaları ile birlikte dinî anlamda bir tolerans ortaya çıkmıştır. Bu dinî kavram 18. yüzyılda siyasi ve hukuki bir içeriğe de kavuşmuştur⁷.

Bu sebeple İslam kültüründe tolerans hiç olmamıştır. Bu kavram daha çok güçlü olanın zayıf olan karşısında, onun durumunu istemeyerek de olsa kabul etmesi anlamına gelir. İçerisinde az da olsa ikrah –hukuki anlamda değil, dinî anlamda kerih görme içine sindirememesi- vardır⁸.

İslam’da hoşgörünün kaynağı Kur’an’ı Kerim’dir. Hoşgörü anlamına gelen ya da içerisinde hoşgörü kavramını barındıran ve çerçevesini çizen kelimeler afv, liyn, silm, sulh, ihsan ve sabırdır⁹. Bu kavramlara yakınlığı bakımından safh¹⁰, birr ve hubb kavramları da ilave edilebilir. Hubb kavramından türetilmiş olan muhabbet “mahabbe” kavramı da tolerans kelimesine göre daha zengin bir içeriğe sahiptir¹¹. Kavramlar üzerinden hareket edildiğinde İslam Hukuku’nun birlikte yaşama olgusunu tolerans gösterme olarak görmediği açıktır. Müslümanların birbirleriyle olan ilişkileri kardeşlik bağı gibi kuvvetli bir bağa denk tutulmuş, Müslüman olmayanlara ise hoşgörü ile davranılarak toplumsal birlikteliğin sağlanması hedeflenmiştir.

İslam Hukukunda da birlikte yaşamanın temelini aile oluşturmaktadır¹². Bu en küçük topluluğun en önemli özelliği huzur yuvası ve sevgi pınarı olmasıdır¹³. Sevgi, saygı, itaat, hoşgörü gibi unsurlara da bağlı olan ailenin iç ve dış işleyişi aynı zamanda hukuki düzenlemelerle de kayıt altına alınmıştır¹⁴. Aile, geniş anlamda birlikte yaşadığı diğer akrabalara karşı da sorumluluklara sahiptir¹⁵.

6 Gökbel, 99.

7 Küçük, 113.

8 Küçük, 113.

9 Gökbel, 100; Küçük, 113.

10 Gökbel, 100.

11 Sintang ve diğerleri, 671.

12 Yaman, 11.

13 Yaman, 16.

14 Yaman, 17.

15 Yaman, 21.

Aile temelinde başlayan birlikte yaşama olgusu, İslam hukukunun diğer alanlarında da kendisini göstermektedir. Gayrimüslim tebaa'ya ilişkin düzenlemeler¹⁶, komşuluk hukuku¹⁷ ve mülkiyet hakkının sınırlandırılmasına ilişkin prensipler¹⁸, muamelat ve ukubat alanlarında yer alan pek çok hüküm, zekat ve sadakaya ilişkin emir ve tavsiyeler içerisinde birlikte yaşama unsuru çok önemli bir yer tutmaktadır. Bunlarla beraber temel hak ve özgürlükler alanında da birlikte yaşamaya ilişkin çok önemli hükümler vardır. Ancak bunlar inceleme konumuzun dışında kaldığı için ayrıntısına girmiyoruz.

II- MODERN TÜRK HUKUK SİSTEMİNDE BİRLİKTE YAŞAMA

Modern hukukta birlikte yaşama konusu, hukukun pek çok alanında karşımıza çıkmaktadır. Bu konunun ilgili alanlarda nasıl düzenlendiğine geçmeden önce, orada yapılan açıklamaları daha iyi anlamak için hukuk sistemimizin yapısına genel olarak kısaca bakmakta yarar vardır.

Modern Türk Hukuku, Roma hukukunun bir uzantısı olarak, İslam Hukuku ve Anglo-Sakson Hukukunun aksine kamu hukuku ve özel hukuk olarak iki ana alana ayrılmaktadır. Bu ayırımı kesin ve sınırlayıcı bir içeriğe sahip olmamakla birlikte pedagojik açıdan ve hukuk müeyyideleri açısından önemli bir ayırımıdır¹⁹.

Kişiler arasındaki özel ilişkilerin düzenlendiği bölüme özel hukuk; kamu otoritesi ile donatılmış devlet örgütlerini, bunların işleyişini, özel kişilerle olan ilişkilerini ve nihayet diğer devletler ve uluslararası kurumlarla olan ilişkileri düzenleyen alana da kamu hukuku adı verilir²⁰. Bu iki hukuk alanı, özellikleri dikkate alındığında, tarafların eşitliği/üstünlüğü bakımından, kuralların emrediciliği bakımından, dikkate alınan yarar bakımından, işlemlerin tek yanlılığı ya da iki yanlılığı bakımından, icrailik bakımından ve resen uygulama bakımından, görevli mahkeme ve yargılama usulü bakımından ve gelişmişlik bakımından birbirinden ayrılır²¹. Her iki hukuk alanının sahip olduğu ortak müeyyideler olduğu gibi bazı müeyyideler de birbirinden farklıdır²². Bu farklılığın temelinde her iki hukuk alanının olaylara bakış açısının farklı olması yatar. Bir bütün olarak "hukuk" bu farklı bakış açılarının toplamından oluşmaktadır. Ancak bunun doğrudan elde edilmesi mümkün değildir. Bu sebeple hukukun belli mantık kriterleri çerçevesinde parçalara ayrılması, bu parçaların ayrı ayrı incelenmesi ve sonuçta bunun birleştirilmesi

16 Bu konuda bkz., Fidan Yusuf, *İslam'da Azınlık ve Yabancı Hakları*, İstanbul 2005.

17 Bkz, Çalı, Halit, *Komşuluk Hukuku*, Konya 2011.

18 Bkz. Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, C. 3, İstanbul 1993,s. 82 vd, özellikle 86 vd.

19 Bilge, 111.

20 Bilge, 112.

21 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Gözler, *Hukuka Giriş*, 70 vd.

22 Bkz. Korkusuz, 28 vd.

gerekmektedir²³. Bu farklılıklar sebebiyle bir olayın hukukun farklı alanlarında ve bu alanların alt dallarında yansması birbirinden farklı olacaktır. Bazı sonuçlar kendiliğinden meydana geleceği gibi bazılarının meydana gelmesi ilgilinin talebi üzerine gerçekleşecektir. Bazı sonuçları ortadan kaldırmak ya da aksine düzenleme yapmak mümkün iken bazıları için bu mümkün değildir. Bu sebeple birlikte yaşama kavramının modern hukukun özel hukuk ve kamu hukuku alanlarındaki görünümü birbirinden farklı olduğu gibi bu bölümlerin alt dallarında da farklı düzenlemelere tabidir. Bunun sonucu olarak birlikte yaşama kavramının özel hukuk- kamu hukuku ayrımı temelinde ve bu ayrımın mantığına ve bakış açısına uygun olarak diğer alt dallar temelinde incelenmesinin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

1- Özel Hukuk Alanında Birlikte Yaşamaya İlişkin Düzenlemeler

a- Medeni Hukuk Alanında

Birlikte yaşamaya ilişkin düzenlemelerin temelini medeni hukuk alanındaki düzenlemeler teşkil etmektedir. Bu alan içerisinde, özellikle aile hukuku ve komşuluk hukukundaki düzenlemelerin temel amacı farklı özellikleri haiz bireylerin ortak bir toplumda insanca yaşayabilmelerinin teminidir. Bu açıdan bakıldığında insanın içerisinde yaşadığı toplum ile iletişim kurması aile aracılığı ile gerçekleşmektedir. Gerek Roma hukuku ve gerek İslam hukuku açısından da geçerli olan bu durum modern Türk Hukuku açısından da aynı öneme sahiptir.

i- Aile Hukukundaki Düzenlemeler

Anayasa'nın²⁴ 41. maddesi: "Aile, Türk toplumunun temelidir ve eşler arasında eşitliğe dayanır.

Devlet, ailenin huzur ve refahı ile özellikle ananın ve çocukların korunması ve aile planlamasının öğretimi ile uygulanmasını sağlamak için gerekli tedbirleri alır, teşkilâtı kurar.

(Ek fıkra: 12/9/2010-5982/4 md.) Her çocuk, korunma ve bakımdan yararlanma, yüksek yararına açıkça aykırı olmadıkça, ana ve babasıyla kişisel ve doğrudan ilişki kurma ve sürdürme hakkına sahiptir.

(Ek fıkra: 12/9/2010-5982/4 md.) Devlet, her türlü istismara ve şiddete karşı çocukları koruyucu tedbirleri alır." şeklindedir.

23 Aybay/Aybay/Pehlivan, 129.

24 Rega 20/10/1982, Sayı: 17844.

Türk normlar hiyerarşisinin en tepesinde bulunan Anayasa'da, birlikte yaşama olgusunun en büyük tezahür alanı olan ailenin toplumun temelini oluşturduğu olgusu vurgulanmıştır. Anayasa'da yer alan bu prensip, kanunlarda tekrarlanmış ve ailenin sağlıklı işleyişini sağlamaya yönelik hükümler ortaya konulmuştur.

Öncelikle belirtilmelidir ki, Eski Medeni Kanunu'muzda²⁵ yer alan ve köklerini Roma Hukukunda bulan, evlilik birliğinin reisinin koca olduğuna dair düzenleme, Yeni Türk Medeni Kanunu'na²⁶ (TMK olarak kısaltılacaktır) alınmamış ve bu düzenlemeye uygun olarak Anayasa'nın 41. maddesine eşler arasından eşitlik esasının hâkim olduğu hükmü getirilmiştir.

Aile, kendisini oluşturan bireylerin birlikte yaşamasını gerektiren çekirdek bir topluluktur. Nitekim Medeni Kanun eşlerin hak ve yükümlülüklerini düzenleyen 185. maddesinde: "Evlenmeyle eşler arasında evlilik birliği kurulmuş olur.

Eşler, bu birliğin mutluluğunu elbirliğiyle sağlamak ve çocukların bakımına, eğitime ve gözetimine beraberce özen göstermekle yükümlüdürler.

Eşler birlikte yaşamak, birbirine sadık kalmak ve yardımcı olmak zorundadırlar." denmektedir. Devamındaki maddelerde de aile konutunu birlikte seçecekleri²⁷, birliği beraberce yönetecekleri²⁸ hükme bağlanmıştır. Buradaki düzenlemelerin genelinden çıkan sonuç eşlerin birbirlerine ve çocuklarına karşı anlayışlı olmaları, hep birlikte yaşamalarıdır. Nitekim eşlerden birinin evlilik birliğini sebepsiz yere terk etmesi de bir boşanma sebebi olarak kabul edilmiştir²⁹.

Dar anlamda aileye yönelik bu düzenlemelerin ardından daha geniş anlamda ev düzeninin sağlanmasına ilişkin düzenlemeler yer almaktadır. Bu düzenlemelerin başında ev başkanlığına ilişkin hükümler gelmektedir. Birlikte yaşanan ortamlarda o toplumu oluşturan bireylerin birbirleriyle geçiminin sağlanması için bir otoriteye tabi olmaları gerekmektedir. TMK 367'ye göre "Aile hâlinde yaşayan birden çok kimsenin oluşturduğu topluluğun kanuna, sözleşmeye veya örf'e göre belirlenen bir ev başkanı varsa, evi yönetme yetkisi ona ait olur". Buna göre ev başkanını, aile fertlerinin otoritesine tabi oldukları kişi olarak tanımlamak mümkündür³⁰. Ev başkanlığı hükümde belirtildiği gibi kanundan, bir sözleşmeden veya örften doğabilir. Kanundan doğan ev başkanlığına örnek olarak anne, baba ve ergin olmayan çocuklardan oluşan bir ailede anne ve babanın

25 743 Sayılı Mülga Kanun. Rega 04/04/1926, Sayı: 339.

26 Rega 08.12.2001, Sayı: 24607.

27 TMK 186/1.

28 TMK 186/2.

29 TMK 164.

30 Dural/Öğüz/Gümüş, 371.

birlikte ev başkanı olmaları gösterilebilir³¹. Bu durumda çocuklar anne ve babanın otoritesine tabi olacaklardır. Ayrıca, sözleşmeden doğan ev başkanlığına özel okul öğrencileri üzerinde okul müdürü veya sahibinin ev başkanlığı; örften doğan ev başkanlığına ise özellikle kırsal kesimlerde babaların, annelerin, evli çocukların ve torunların bir arada oturdukları evlerde yaşayan (geniş) ailenin en yaşlısının ev başkanı olması örnek olarak gösterilebilir³². Ev başkanının, ev kurallarını belirlemek ve uygulamak gibi yetkilerinin yanı sıra ev halkının eşyasını korumak ve akıl hastalığı veya akıl zayıflığı ile malul olan topluluk fertlerine özel özen gösterme gibi yükümlülükleri de bulunmaktadır³³.

Aile içerisinde birlikte yaşamayı düzenleyen önemli kurumlardan bir diğeri ise velayet kurumudur. Velayet, başkaca anlamları da barındırmakla birlikte aile hukuku bakımından “otorite, egemenlik, yetki” anlamlarını taşımaktadır³⁴. Önceleri kelime anlamının da yansıttığı üzere çocuğun şahsı üzerinde egemenlik sağlayan mutlak bir hak olarak görülürken, artık sosyal bir yükümlülük olarak algılanmaktadır³⁵. TMK’nın 339 vd. maddelerinde velayet hakkı kapsamı belirlenerek çocuğun bakımı ve eğitimi noktasında anne babanın hak, yetki ve sorumlulukları açıklanmıştır. Özellikle TMK 339/4 aile hukukunun temel amaçlarından olan anne, baba ve çocuğun birlikte yaşamasını sağlamak açısından önemli bir hükümdür. TMK 339/4’e göre “Çocuk, ana ve babasının rızası dışında evi terk edemez ve yasal sebep olmaksızın onlardan alınamaz”. Çocuk haklı bir sebep olmaksızın velayete sahip olan anne ve/veya babasının elinden alınırsa anne ve/veya babanın zamaşımına tabi olmaksızın dava yoluyla çocuğun kendilerine geri verilmesini isteme hakları vardır³⁶.

Eşlerin üvey çocukları bakımından sorumluluklarını düzenleyen hükümler de aile birliğinin korunması amacına hizmet etmektedir. TMK 338/1’e göre “Eşler, ergin olmayan üvey çocuklarına da özen ve ilgi göstermekle yükümlüdürler”. Bu hükümle eşlerden yalnız birinin velayeti altındaki çocuğun, velayete sahip olmayan anne veya baba ile sağlıklı iletişim kurması sağlanmaya çalışılmaktadır. Üvey anne veya babanın gereken özeni ve ilgiyi göstermesi, çocuğun aileyi benimsemesi ve dolayısıyla aile birliğinin korunması açısından gereklidir. Ayrıca TMK 338/2 “Kendi çocuğu üzerinde velâyeti kullanan eşe diğere eş uygun bir şekilde yardımcı olur; durum ve koşullar zorunlu kıldığı

31 Dural/Öğüz/Gümüş, 373. Anne ve babanın birlikte velayeti haiz olması Eski Medeni Kanunda yer alan aile reisinin koca olduğuna ilişkin düzenlemenin Yeni Medeni Kanuna alınmamasının ve bu suretle eşler arası eşitliğin esas tutulmasının sonuçlarındandır.

32 Dural/Öğüz/Gümüş, 374.

33 Ayrıntılı bilgi için bkz, Dural/Öğüz/Gümüş, 375 vd.

34 Hatemi/ Kalkan Oğuztürk, 179.

35 Baygın, 259.

36 Baygın, 281.

ölçüde çocuğun ihtiyaçları için onu temsil eder” hükmüyle üvey anne veya babanın davranışlarının eşler arası dayanışmaya etkisine temas edilmiştir.

Anne veya babanın çocuk üzerindeki velayet hakkı kaldırılmış olsa dahi anne veya babanın çocuğu görme, onunla buluşup görüşme, ziyaretleşme ve haberleşme gibi kişisel ilişki kurmasını sağlayan hakları devam eder.³⁷ Kişisel ilişki kurma hakkı, kaynağını tabii hukuktan alan bir kişilik hakkıdır.³⁸ Kişisel ilişki kurma hakkının kullanılması çerçevesinde anne baba ile çocuğun ne şekilde, ne zaman ve ne sıklıkla ilişki kurulacağına ilişkin kanun koyucu tarafından bilinçli şekilde bir tanım verilmekten kaçınılmış, bunun yerine 323. maddede kişisel ilişkinin “uygun nitelikte” olması gerektiğinden bahsedilerek kişisel ilişkinin zaman içinde değişen koşullara göre uyarlanabilmesine olanak sağlanmıştır.³⁹ Bununla birlikte, tarihî ve kültürel açıdan Türk toplumuna özgü birlikte yaşama olgusu kapsamında, mehaz kanunda sadece anne ve babaya tanınmış olan çocuk ile kişisel ilişki kurma hakkı Yargıtay’ca büyükanne ve büyükbabaya da tanınmıştır. Daha sonra kanunda yapılan bir değişiklikle üçüncü kişilere ve özellikle hısımlara da tanınabileceği kabul edildi⁴⁰. Bu düzenlemenin yapılmasındaki temel etken Türk aile yapısının diğer kültürlerden farklılık arz eden birlikte yaşama anlayışıdır.

ii- Komşuluk Hukukundaki Düzenlemeler

Türk hukukunda, komşuluk hukukuna ilişkin düzenlemelerin daha rahat anlaşılabilmesi için Roma hukuku alt yapısının kısaca incelenmesi yerinde olacaktır. Roma Hukuku, aile hukukuna ilişkin açık ve doğrudan düzenlemeler yapmaktan kaçınmıştır. Bununla beraber Komşuluk hukukuna yönelik düzenlemeler, Roma Hukukunun ilk kodifikasyonu olan XII Levha Kanunlarında ayrıntılı hükümler şeklinde görülmektedir⁴¹. Roma Hukukundaki ilk düzenlemeler kişinin kendi mülkünde dilediği gibi tasarruf edebileceği şeklindedir. Roma hukukundaki komşuluk hukukuna ilişkin düzenlemeler, genelde mülkiyet hakkının kısıtlanması şeklinde getirilmiş düzenlemelerdir. Kimin komşu olduğuna ilişkin yapılan tespitlerde ise kişinin yaptığı faaliyetlerden etkilenen çevredeki kişiler komşu olarak değerlendirilmiştir.

Roma Hukukunda komşuluk ilişkileri daha çok eşya hukuku alanında ve taşınmazlarla ilgili olarak ortaya çıkmıştır. İstisnai olarak taşınırlara ilişkin düzenlemelere de rastlanmaktadır⁴². Roma Hukukunda komşuluk ilişkilerinin görünümü komşuları

37 Erlüle, 217.

38 Fezyioğlu, 434; Serdar, 740.

39 Erlüle, 223

40 Bkz. Serdar, 754 vd.

41 Schwarz, 104.

42 Tahiroğlu, 80.

rahatsız edici faaliyetlerden kaçınmak ve onların kendi mülklerinden makul ölçülerde yararlanmasına katlanmak şeklinde ortaya çıkar⁴³.

Roma Hukuku kazuistik bir sisteme sahiptir. Olaylar üzerinden hareket ederek sorunları çözmeye çalışır. Roma Hukuku kaynaklarında karşılaşılan komşuluk hukuku ile ilgili düzenlemeleri gruplandırmak genel anlayışın kavranması açısından yararlı olacaktır.

Komşu tarafından kendi arazisinde yapılan kazı ve inşaat faaliyetleri sebebi ile zarara uğrayan komşunun bunu engellemesi ve zararını tazmin ettirmesi gerektiği belirtilmiştir⁴⁴.

Komşusunun arazisindeki bir ağaç sebebi ile onun dallarından, meyvelerinden gölgesinden vs. zarar gören kişinin belli ölçüler içerisinde bu ağaçları ya da dalları kesmesi veya meyveleri kendisi için toplaması istenmiştir⁴⁵.

Kendi arazisinde duman veya koku çıkaracak faaliyetler yapmak suretiyle komşularını rahatsız etmemesi gerektiği belirtilmiştir. Ancak makul ölçülerdeki bu faaliyetlere komşuların katlanmak zorunda oldukları da ifade edilmiştir⁴⁶.

Roma Hukukunda salt dinî sebeplerle de getirilmiş komşuluk hukukuna ilişkin düzenlemelere rastlanmaktadır. Şehir merkezlerine ölü gömmenin yasak olması sebebi ile şehir dışında başkasının arazisine ölü gömmüş olan kişiye, arazi sahibinin geçme ve orada dinî görevlerini yerine getirme izni vermesi gerektiği ifade edilmektedir⁴⁷.

Türk Hukukundaki düzenlemeler içerik ve hukuk sistematigi açısından Roma Hukukundakilere benzemektedir. Roma Hukukunun etkisi ile oluşmuş Kıta Avrupa'sı hukuk sisteminin bir parçası olan Türk Hukukundaki bu benzerlik şartıdır. Hukukun seküler bir anlayışla oluşmasının bir sonucu olarak komşuluk ilişkileri Roma Hukukundaki gibi maddi ilişkiler çerçevesinde ve daha çok mülkiyet hakkının sınırlandırılması başlığı altında incelenmiştir. Komşu arazideki ağaç ve bitkilere ilişkin, yapı ve kazılara ilişkin, koku ve duman çıkarmaya ilişkin düzenlemeler neredeyse aynıdır. Bu düzenlemelerden biri TMK'nın 737. maddesinde yer alan, komşuluk hukukuna ilişkin hükümdür.

43 Koschaker/Ayiter, 114.

44 Erdoğan, 56.

45 Tahiroğlu, 90, 93.

46 Erdoğan, 55.

47 Umur, Ders Notları, 422.

MADDE 737: Herkes, taşınmaz mülkiyetinden doğan yetkileri kullanırken ve özellikle işletme faaliyetini sürdürürken, komşularını olumsuz şekilde etkileyecek taşkınlıktan kaçınmakla yükümlüdür.

Özellikle, taşınmazın durumuna, niteliğine ve yerel âdete göre komşular arasında hoş görülebilecek dereceyi aşan duman, buğu, kurum, toz, koku çıkartarak, gürültü veya sarsıntı yaparak rahatsızlık vermek yasaktır.

Yerel âdete uygun ve kaçınılmaz taşkınlıklardan doğan denkleştirmeye ilişkin haklar saklıdır.

Hükümün ikinci fıkrasında da belirtildiği üzere Türk Hukukunda da komşular arasında hoş görülebilecek dereceyi aşan duman, buğu, kurum, toz, koku çıkartarak, gürültü veya sarsıntı yaparak rahatsızlık vermek yasaklanmıştır. Hatta teknolojinin gelişmesiyle birlikte baz istasyonları gibi yaydıkları radyoaktif dalgalar vasıtasıyla insan sağlığını tehdit ettiği iddia edilen yapıların kaldırılmasına ilişkin davalarda dahi, komşuluk haklarının ihlal edildiği ileri sürülebilmektedir. Yargıtay, baz istasyonlarının sağlığa zarar verdikleri iddia edilerek kaldırılmalarının, TMK'nın 737. maddesinde düzenlenen komşuluk hukukuna göre adli yargıda açılacak dava ile istenebileceğini kabul etmektedir⁴⁸.

b- Borçlar Hukuku Alanında

Borçlar hukuku alanında birlikte yaşama kültürünü yansıtan en belirgin düzenlemeler adi ortaklık olarak adlandırılan ve 6098 sayılı Türk Borçlar Kanununda⁴⁹ (TBK olarak kısaltılacaktır) düzenlenen sözleşmedir. TBK 620'ye göre "Adi ortaklık sözleşmesi, iki ya da daha fazla kişinin emeklerini ve mallarını ortak bir amaca erişmek üzere birleştirmeyi üstlendikleri sözleşmedir". Bir şirketin oluşabilmesi için sözleşme, kişi, amaç, sermaye ve müşterek amaç doğrultusunda birlikte çalışma unsurlarının bir arada bulunması gerekmektedir⁵⁰. Bu unsurların en temeli, ortaklığı kurmak isteyen kişilerin ortaklığın kurulması hususunda anlaşmaları, yani açık veya zımni şekilde iradelerini ortaya koymaları ve ortaya konulan bu iradelerin birbiriyle uyuşmasıdır⁵¹. Bu esas sadece adi ortaklık sözleşmeleri bakımından değil, genel olarak tüm sözleşmeler bakımından geçerlidir. Kanuna göre sözleşmelerin kurulabilmeleri tarafların iradelerini karşılıklı ve birbirine uygun olarak beyan etmelerine bağlıdır⁵². Adi ortaklıkta bu unsurun yanı sıra bir diğer önemli unsur, ortakların müşterek bir amaca ulaşmak için hareket etmeleri ve

48 Yargıtay Hukuk Genel Kurulu. E. 2012/4-147, K. 2012/327, T. 30.05.2012 (www.kazanci.com).

49 Rega, 04/02/2011, Sayı: 27836.

50 Pulaşlı, 14.

51 Pulaşlı, 15.

52 TBK 1.

sözleşme akdedilirken her ortağın bu amacı gütmesidir⁵³. Ortakların birlikte hareket etmemeleri veya farklı bir amaç uğrunda hareket etmeleri, adi ortaklık sözleşmesinin oluşması önünde bir engeldir. Adi ortaklık sözleşmesini, birlikte yaşamın temel kurallarının hukuk sahasına yansımış hâli olarak kabul etmek mümkündür. Farklı özellikte insanların bir araya gelmesiyle oluşan bir toplumun birlikte kalabilmesi, ortak bir amaca özgülenmiş olmalarına bağlıdır.

Borçlar hukuku alanında birlikte yaşama kültürünü yansıtan diğer bir düzenleme, kiracı ile kiralayan arasındaki ilişkileri ve kiracının komşularıyla ilişkilerini düzenleyen 6098 sayılı Türk Borçlar Kanununun bu konuya ilişkin 316. maddesinde yer alan hükümdür. Buna göre “kiracı, kiralananı, sözleşmeye uygun olarak özenle kullanmak ve kiralananın bulunduğu taşınmazda oturan kişiler ile komşulara gerekli saygıyı göstermekle yükümlüdür”. Bu hükümle birlikte, hem kiracı ile kiralayan arasındaki ilişkilerin hem de kiracının birlikte yaşayacağı çevreyle olan ilişkilerinin düzenlenmesi hedeflenmiştir. Kiracının, kiralananı özenle kullanması, alışılmış kullanma dışında kiralanan şeyin özünü etkileyecek veya ona zarar verecek ya da değerini düşürecek şekilde hareket edemeyeceği anlamına gelmektedir⁵⁴. Kiracının bu tip davranışlarının önlenmesi sadece bir borcun ifa edilmesinden ibaret değildir. Aynı zamanda bu özel hukuk ilişkisinin tarafları olan bireylerin sağlıklı ilişki kurabilmelerini sağlamaya da hizmet etmektedir. Ayrıca, hükümde belirtildiği üzere kiracı, kiralananın bulunduğu taşınmazda oturan kişilerle birlikte komşularına da gerekli saygıyı göstermekle yükümlüdür. Çeşitli Yargıtay kararlarında kiracının veya kızıının ya da eşinin aynı binada oturan kiraya verene hakaret etmesi, gürlütü çıkararak radyoyu son haddine kadar açması, kiracının kiraya vereni ölümle tehdit etmesi, tavuk besleyerek etrafa koku yayıp pisletmesi gibi durumların kiracının aynı binada oturanlara saygı gösterme borcunun ihlali niteliğinde davranışlar oldukları belirtilmiştir⁵⁵.

c- Medeni Usul Hukuku Alanında

Yargılama hukuku alanında birlikte yaşama düşüncesinin en önemli yansıması alternatif uyuşmazlık çözüm yollarının işletilmesidir. Uyuşmazlıkların çözümü için mahkemelerin dışında çözüm vasıtalarının üretilmesi birlikte yaşama kültürünün gelişmesi açısından önem arz etmektedir. Bu amaçla ihdas edilen kurumların biri “arbuluculuk” olarak adlandırılan alternatif uyuşmazlık çözüm yöntemidir. Arbuluculuk kurumunun

53 Pulaşlı, 18.

54 Yavuz, 215. Yargıtay, çeşitli kararlarında kiracının, kiralananındaki muslukları zarar verici şekilde açmasını ve suların taşmasına sebep olmasını, kusurlu şekilde yangın çıkarmasını veya dükkanın tavanına kadar hurda demir yığmasını özen borcuna aykırılık olarak nitelendirmiştir, bkz. Yavuz, 215.

55 Yavuz, 216.

hukuki temeli 6325 sayılı Hukuk Uyuşmazlıklarında Arabuluculuk Kanunu'na⁵⁶ dayanmaktadır. Kanununun 2/b bendinde arabuluculuk; "Sistematik teknikler uygulayarak, görüşmek ve müzakerelerde bulunmak amacıyla tarafları bir araya getiren, onların birbirlerini anlamalarını ve bu suretle çözümlerini kendilerinin üretmesini sağlamak için aralarında iletişim sürecinin kurulmasını gerçekleştiren, uzmanlık eğitimi almış olan tarafsız ve bağımsız bir üçüncü kişinin katılımıyla ve ihtiyarî olarak yürütülen uyuşmazlık çözüm yöntemi" şeklinde tanımlanmaktadır. Arabuluculuk yönteminin amacı aralarındaki uyuşmazlığın çözümü için doğru yöntemi seçmeyen, farklı yöntemlerle çözülebilecek sorunları gereksiz yere dava açmak suretiyle yargı makamları önünde çözüme yoluna giden tarafların, uyuşmazlığın haklılığı ve gerekliliği konusunda daha dikkatli davranmalarının sağlanmasıdır⁵⁷. Kanuna göre tarafların üzerinde serbestçe tasarruf edebilecekleri iş veya işlemlerden doğan özel hukuk uyuşmazlıklarının çözümlenmesinde arabuluculuk yöntemine gidilebilmektedir (6325 sayılı Hukuk Uyuşmazlıklarında Arabuluculuk Kanunu md. 1/2). Buna göre arabuluculuk kurumuyla, tarafların rızai olarak aralarındaki uyuşmazlığı çözebilmeleri ve bireyler arasında bulunması gereken güven ilişkisinin uyuşmazlıktan en çok menfaat ve en az hasarla çıkması amaçlanmaktadır⁵⁸. Arabuluculuğun diğer önemli bir amacı da taraflar arasında rızailik ile sağlanan iletişimin devamı sürecinde toplumda uzlaşma kültürünün oluşmasını sağlamaktır⁵⁹. Amaç bu olmakla birlikte, birlikte yaşamın temel taşı olan ailenin, arabuluculuk kurumu karşısındaki konumu farklı bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Aile içi şiddet iddiası içeren uyuşmazlıkların arabuluculuk kurumunun işletilmesine müsait olmadığı kanun metninde açıkça belirtilmiştir (6325 sayılı Hukuk Uyuşmazlıklarında Arabuluculuk Kanunu md. 1/2). Aile kurumunun sarsılmasına, zarar görmesine sebep olacak davranışların varlığı hâlinde uyuşmazlığın çözümü alternatif çözüm yollarıyla değil, bizzat mahkemece gerçekleştirilecektir.

2- Kamu Hukuku Alanında Birlikte Yaşamaya İlişkin Düzenlemeler

Kamu Hukuku alanında birlikte yaşama denilince akla genellikle negatif statü hakları gelmektedir. Bu haklar kişinin özellikle devlet tarafından aşılamayacak ve dokunulamayacak özel alanının sınırlarını belirleyen hak ve özgürlüklerdir⁶⁰. Bu haklar kişiyi devlete karşı koruduğu gibi topluma karşı da korumaktadır. Bu sebeple bu haklara

56 Rega 22.06.2012, Sayı: 28331.

57 Erlangen, s. 376.

58 Yazıcı Tıktık, 11-13.

59 Yazıcı Tıktık, 14.

60 Gözler, *Hukuka Giriş*, 404.

“koruyucu haklar” da denmektedir⁶¹. Bu kapsamda Anayasa’da doğrudan sayılan ya da dolaylı olarak değinilen haklar, genellikle kişilere bu hakların kapsamını çerçeve olarak çizmektedir. Bununla birlikte burada sayılan ve güvence altına alınan hakların ihlal edilmesi durumunda, yine modern hukukun yaklaşımının bir sonucu olarak ceza hukukundaki yaptırımlar devreye girmektedir. Bu başlık altında konu bütünlüğünün kopmaması açısından önce birlikte yaşamayı temine yönelik getirilen düzenlemelere, ardından da bu birlikteliği bozmaya yönelik davranışlara bağlanan cezai müeyyidelere değinilmeye çalışılacaktır. Aslında bu iki bakış açısı bir madalyonun iki yüzü gibi birbirinden ayrılmaz niteliktedir.

a- Anayasa Hukuku Alanında

Aile ve komşular dışında birlikte yaşama olgusunun kendini gösterdiği diğer alan içinde yaşanan toplumdur. Toplum, diğer alanlara göre birlikte yaşamanın var olduğu daha geniş bir zemindir. Sosyolojik olarak içinde yaşanan toplum, hukuki olarak içinde yaşanan devlet de bu birlikte yaşama zemini üzerine inşa edilmiştir. Biz bu başlık altında sosyolojik perspektiften ziyade birlikte yaşamanın vazgeçilmezlerinden olan çeşitli hak ve özgürlüklerin Anayasa Hukuku ilkeleriyle güvence altına alınması hususuna temas etmeye çalışacağız.

T.C. Anayasa’sının başlangıç bölümünde, “toplucu Türk vatandaşlarının milli sevinç ve kederlerde millî varlığa karşı hak ve ödevlerde, nimet ile külfetlerde ortak olduğu” belirtilmiştir. Bunun yanında yine “vatandaşların birbirinin hak ve hürriyetlerine kesin saygı, karşılıklı içten sevgi ve kardeşlik duygularıyla huzurlu bir hayat talebine haklarının bulunduğu”nun altı çizilmiştir. Anayasa’nın başlangıç bölümünde geçen bu ifadeler kişilerin sevgi ve saygı sınırlarını aşmadan birlikte yaşamalarının ne denli önemli olduğunu vurgulamaktadır.

Vatandaşların, millet hayatının her türlü tecellisinde müşterek olmasının yanında devletin de devlet tüzel kişiliği olarak bu ortaklıkta çok önemli bir rolü vardır. Devletin bu ortaklıktaki rolünü Anayasa’nın “Devletin Temel Amaç ve Görevleri” başlıklı 5. maddesinde görebilmek mümkündür. Bu maddeye göre “devlet kişilerin ve toplumun refah, huzur ve mutluluğunu sağlamak; kişinin temel hak ve hürriyetlerini, sosyal hukuk devleti ve adalet ilkeleriyle bağdaşmayacak surette sınırlayan siyasal, ekonomik ve sosyal engelleri kaldırmakla görevlidir”. Bu maddeden de açıkça anlaşılacağı üzere devletin en temel görev ve rolü birlikte yaşamanın var olması ve sıhhatli bir şekilde varlığını devam ettirebilmesi amacıyla her türlü düzenlemeyi gerçekleştirmek, gerekli tedbirleri almaktır. Devletin hukuken güvence altına almadığı devamlı ve sağlıklı bir birlikte yaşama

61 Gözler, *Hukuka Giriş*, 404.

olgusundan söz etmek mümkün değildir. İşte devlet tarafından sağlanan bu hukuki güvencenin en temel belgesi de Anayasa'dır.

Anayasa'da kişilerin sahip olduğu temel hak ve özgürlükler sayılmış ve hukuk devletinin gereği olarak bu hakların düzenlenmesinin, sınırlanmasının Anayasa'nın koyduğu ilkeler doğrultusunda ancak kanun ile yapılabileceği belirtilmiştir⁶². Anayasa'da geçen hak ve hürriyetlerin niteliği ise yine Anayasa'nın 12. maddesinde geçtiği şekliyle "*kişiliğe bağlı, dokunulmaz, devredilmez, vazgeçilemez*"dir. Ayrıca yine aynı maddenin ikinci fıkrasına göre bu niteliklerin dışında "*temel hak ve hürriyetler, kişinin topluma, ailesine ve diğer kişilere karşı ödev ve sorumluluklarını da ihtiva eder*". Buradan da açıkça anlaşılacağı üzere temel hak ve özgürlükler kişilerin yakın çevresinden uzağa doğru ailesine, komşularına ve içinde yaşadığı topluma karşı gerçekleştirmekle mükellef olduğu davranışları da içermektedir.

Şimdi ise Anayasa'da sayılan ve birlikte yaşama açısından vazgeçilmez nitelikteki bazı temel hak ve özgürlükler ile onların içeriklerine kısaca değinelim.

1- Kişinin Dokunulmazlığı

Kişi dokunulmazlığının kapsamı Anayasa'nın 17. maddesinin birinci fıkrasına göre "*yaşam hakkı ile maddi ve manevi varlığı koruma ve geliştirme hakkı*" şeklindedir. Bu özellikleriyle kişinin dokunulmazlığı en temel insan hakkıdır⁶³.

Herkesin sahip olduğu yaşam hakkı öylesine mutlak ki kişinin kendisine karşı dahi korunmuştur. Bir kimse kendi canı ya da vücut bütünlüğü üzerinde tasarruf etme hakkına sahip değildir⁶⁴. Çünkü yaşam, niteliği gereği sadece kişinin kendisini değil birlikte yaşadığı toplumu da ilgilendirir⁶⁵. Kişinin yaşamasında kendisi kadar toplumun da çıkarı vardır⁶⁶. Bu nedenle yaşam hakkı devredilmez ve vazgeçilmez bir hakktır.

Yaşam hakkıyla birlikte maddenin ilk fıkrası herkesin maddi ve manevi varlığını koruma ve geliştirme hakkına sahip olduğunu da ilan etmektedir.

Anayasa m. 17'nin daha sonraki fıkralarında ise kişinin dokunulmazlığı kapsamında vücut bütünlüğünün koruma altına alındığı, kimseye işkence ve eziyet yapılamayıp

62 Gözübüyük, 168.

63 Tanör/Yüzbaşıoğlu, 165.

64 Özgenc, 327-328; Oğuzman/Seliçi/Oktay-Özdemir, 146. "Hasta Hakları Yönetmeliği"nin 13. maddesinde "Ötenazi yasağı" başlığı altında "Ötenazi yasaktır. Tıbbi gereklerden bahisle veya her ne suretle olursa olsun, hayat hakkından vazgeçilemez. Kendisinin veya bir başkasının talebi olsa dahi, kimsenin hayatına son verilemez" denilmektedir. Bkz. Özgenc, 327, dn. 519.

65 Ayan/Ayan, 46.

66 Ayan/Ayan, 46.

verilen cezaların insan haysiyetine uygun olması gerektiği belirtilmiştir. Maddenin son fıkrasında ise yaşama hakkının istisnaları sayılmıştır.

2- Kişi Hürriyeti ve Güvenliği

Birlikte yaşamın en temel unsurlarından biri de kişilerin sahip olduğu özgürlüktür. Anayasa'nın 19. maddesinin birinci fıkrasında geçen "*herkes, kişi hürriyeti ve güvenliğine sahiptir.*" ifadesi kişilerin özgürlüklerinin güvence altına alındığını vurgulamaktadır. Bu maddede tanınan güvence, keyfi bir şekilde özgürlükten mahrum bırakılmama güvencesidir. Yani gözaltı, tutuklama gibi kanun tarafından sayılan hâller dışında özgürlüğün sınırlanamayacağı belirtilmektedir. Zira maddenin devamındaki fıkralarda bahsi geçen mahkemelerce verilen hürriyeti kısıtlayıcı cezalar ve güvenlik tedbirlerinin uygulanması durumları kişi hürriyeti ve güvenliğinin istisnaları niteliğindedir.

3- Özel Hayatın Korunması

Birlikte yaşama olgusunda vazgeçilmez olan özel hayatın korunması kapsamında kişilerin özel hayatının gizliliği, konut dokunulmazlığı ve haberleşme hürriyeti Anayasa tarafından güvence altına alınmıştır.

Anayasa'nın 20. maddesinin birinci fıkrasında geçen "*herkes, özel hayatına ve aile hayatına saygı gösterilmesini isteme hakkına sahiptir. Özel hayatın ve aile hayatının gizliliğine dokunulamaz.*" ifadesi kişilerin özel hayatının mahremiyetini vurgulamaktadır. Ayrıca bu kısım özel hayatın gizliliği hakkının sert çekirdeği olarak nitelendirilebilir⁶⁷. 21. maddede ise kimsenin konutuna dokunulamayacağını belirtilmiştir. Bu hükme göre konut dokunulmazlığı konuta girmemeyi, burada arama yapmamayı ve buradaki eşyaya el koymamayı içermektedir⁶⁸. Özel hayatın korunmasıyla ilgili diğer bir madde olan 22. maddede de herkesin haberleşme hürriyetine sahip olduğu ve haberleşmenin gizliliğinin esas olduğunun altı çizilmiştir. Maddenin devamında ise bu özgürlüklerin milli güvenlik, kamu düzeni, suç işlenmesinin önlenmesi, genel sağlık, genel ahlak, başkasının özgürlüklerinin korunması gerekçeleriyle sınırlanabileceği ifade edilmiştir⁶⁹.

4- Din ve Vicdan Hürriyeti

Birlikte yaşama olgusunun sağlıklı biçimde varlığını devam ettirebilmesi için kişilerin sahip olduğu din ve vicdan hürriyetinden de bahsetmek gerek. Zira inanca saygısızlık ve saldırı karşısında insanların savunma haklarının olduğu ve başka bir açıdan bakıldığında insanların inançlarına saldırıda bulunulunca huzurun bozulacağı aşikârdır. İşte

67 Üzeltürk, 61.

68 Üzeltürk, 62.

69 Tanör/Yüzbaşıoğlu, 169.

bu sebeple Anayasa'nın 24. maddesiyle vicdan, inanç ve kanaat hürriyetleri ile ibadet etme, dinî ayin ve törenlere katılma, dinî inanç ve kanaatlerini açıklama gibi dışavurum özgürlükleri de devlet tarafından koruma altına alınmıştır. Bu koruma ise din hürriyetinin birinci veçhesi olan inanç hürriyeti açısından mutlak olup yani olağanüstü hâllerde dahi devletin güvencesi altında bulunup din hürriyetinin ikinci veçhesi olan ibadet hürriyeti bakımından da sınırlandırılabilir niteliktedir⁷⁰.

5- Düşünce ve İfade Hürriyeti

İnsanı diğer canlılardan ayıran en önemli özelliği aklıdır. İnsan bu sayede düşünür. Düşünmek sonucunda düşüncenin açıklanmasından daha tabii bir şey olamaz. Bu sebeple “düşünce ve ifade” birlikte yaşama açısından birbirinden ayrılmayan olmaz olmaz unsurlardandır. Anayasa'nın 25 ve 26. maddelerinde ortak olarak düşünce özgürlüğü düzenlenmektedir. Bu maddelerden de anlaşılacağı üzere düşünce özgürlüğü üç temel ögeden oluşmaktadır: “Düşüncelere ve bilgilere ulaşma (haber alma vb.), düşüncelerinden ötürü kınanmama (kanaat özgürlüğü) ve düşüncelerini açıklama, yayma ve başkalarına aşılama (ifade) özgürlüğü⁷¹. Devlet, Anayasa'nın yukarıda zikredilen maddelerinde düşünce ve bilgi elde edebilmeyi, sahip olunan kanaat ve düşünceler sebebiyle kınanmamayı ve yine elde edilen düşüncelerin açıklanmasını, ifade edilmesini güvence altına almaktadır. Sonuç olarak “düşünme ve ifade etme” de birlikte yaşama için anayasal ilkelerle korunan eylemlerdendir.

6- Mülkiyet ve Konut Hakkı

Temel hak ve özgürlüklerin ekonomik haklar başlığı altındaki en önemli başlıklarından birisi de mülkiyet hakkıdır. Mülkiyet hakkının en temel özelliği şahısların devlet gücü karşısında himayesinin sağlanmasıdır⁷². Söz konusu hak Anayasa'nın 35. maddesindeki “herkes, mülkiyet ve miras haklarına sahiptir.” ifadesiyle koruma altına alınmıştır. Yine aynı maddenin devamı fıkralarında söz konusu hakkın ancak kamu yararı amacıyla, kanunla sınırlanabileceği ve hakkın kullanılmasının toplum yararına aykırı olamayacağı belirtilmektedir. Yani mülkiyet hakkının, sahibi olan kişi tarafından kullanılsa dahi birlikte yaşamayı olumsuz etkileyecek şekilde kullanılmayacağı bu maddeyle açıkça görülmektedir.

Mülk edinme hakkının yanında Anayasa'nın 57. Maddesinde “devlet kişilerin konut ihtiyacını karşılayacak tedbirleri alır ve toplu konut teşebbüslerini destekler” denilerek konut sahibi olmanın birlikte yaşama açısından sahip olduğu önem de vurgulanmaktadır. Ancak

70 Gözler, 75.

71 Tanör/Yüzbaşıoğlu, 173.

72 Tiryaki, 79.

bu hakkın devlete yüklediği görevin bir sınırının bulunduğunu belirtmek gerekmektedir. Buna göre devletin asıl yapması gereken herkese bizzat konut temin etmekten ziyade ucuz konutlar üretilmesi, bu konuda hizmet veren özel girişimlerin desteklenmesi gibi kişilerin konut sahibi olmalarını kolaylaştırıcı önlemler almaktır⁷³.

7- Hakların Korunması, Adalet ve Eşitlik

Birlikte yaşayan kişiler arasındaki ilişkilerin huzur ve barış içerisinde devam edebilmesi için en önemli unsurlardan biri de haklara saygıdır. Bu anlamda karşılıklı güveni sarsacak davranışlardan kaçınılması gerekmektedir. Herkesin birbirinin hakkına saygı göstermesi durumu ideal olmakla birlikte kişilerin haklarının ihlal edilmesi durumu da söz konusu olabilir. İşte bu hâllerde Anayasa'nın 40. maddesine göre *"Anayasa ile tanınmış hak ve hürriyetleri ihlal edilen herkes, yetkili makama geciktirilmeden başvurma imkânının sağlanmasını isteme hakkına sahiptir"*. Yani kişilerin sahip olduğu haklar devlet tarafından Anayasa ile koruma altında olduğundan, ihlal edilmeleri durumunda kişilerin, yetkili mercilere başvurarak zedelenen haklarının onarılmasını talep etme hakları da bulunmaktadır.

Hakların korunması birlikte yaşama olgusu için çok önemli bir öge olmakla birlikte yaşamının en mühim anahtarı adalettir. Adalet her alanda gerçekleştirilmesi ve ayakta tutulması gereken bir olgudur. Yargı mercileri önünde sıfatı davacı da olsa davalı da olsa kişilerin adil yargılanması Anayasa'nın 36. maddesiyle devletin teminatındadır. Bu sebeple hâkimin taraflar karşısındaki durumu, konumu, taraflara bakışı ve söz hakkı verişine kadar adil ve objektif olması gerekmektedir.

Hakların korunması ve adaletin yanında eşitlik konusuna ilişkin *"herkes, dil, ırk, renk, cinsiyet, siyasi düşünce, felsefi inanç, din, mezhep ve benzeri sebeplerle ayırım gözetilmeksizin kanun önünde eşittir"* şeklindeki Anayasa'nın 10. maddesi ile Anayasa'daki temel hak ve özgürlüklere ilişkin maddelerde geçen *"herkes, kimse, hiç kimse"* gibi ifadeler mevcuttur. Anayasa'nın mezkûr maddesi ile ifadelerinin, hukuk kurallarının eşit olarak uygulanmasının, kişiler için daha önce çıkarılan bir hukuk kuralında belirtilen özellikler dikkate alınarak ve başkaca herhangi bir faktör gözetilmeden işlem yapılması⁷⁴ anlamına geldiğini söylemek mümkündür. Sonuç olarak eşitlik ilkesi ile güdülen amaç benzer koşullar içinde olan, özdeş nitelikte bulunan durumların yasalarca aynı işleme uyruk tutulmasını sağlamaktır⁷⁵.

73 Bulut, 221.

74 Öden, 138.

75 E. 1976/3, K. 1976/23, k.t. 13.4.1976, AMKD, sayı 14, s.166.

b- Ceza Hukuku Alanında

Birlikte yaşama olgusuna yönelik düzenlemeler, ceza hukuku alanında da kendi sistematiğine ve yaklaşımına uygun olarak yer almaktadır. Birlikte yaşamının devamını sağlamaya yönelik olarak Türk Ceza Kanunumuzda (TCK olarak kısaltılacaktır) özel bir bölüm olduğu görülmektedir. İkinci kitabın üçüncü kısmı “Topluma Karşı Suçlar” başlığını taşımaktadır. Bu başlık altında on bölüm olarak getirilen düzenlemelerden özellikle bazılarının doğrudan birlikte yaşamaya ilişkin olduğu görülmektedir. Bu düzenlemelerden bazıları aile gibi daha dar anlamdaki birlikte yaşama modellerini korumaya yönelik iken diğer bir kısmı da daha geniş birliktelikleri korumaktadır. Bu düzenlemelerin kısaca ele alınması yararlı olacaktır.

Bu düzenlemelerden ilk dikkati çeken, TCK 233’de yer alan ve “Aile Hukukundan Kaynaklanan Yükümlülüğün İhlali” başlığı altında aile hukukundan kaynaklanan birtakım ihlaller cezalandırılan düzenlemelerdir. Maddenin her bir fıkrasında aile hukuku kapsamına giren farklı ihlaller, farklı suç tipleri cezalandırılmıştır⁷⁶. İlk fıkra ile aile hukukundan doğan bakım, eğitim veya destek olma yükümlülüklerinin yerine getirilmemesi suç olarak tanımlanmıştır. Maddenin gerekçesinde bu yükümlülüklerin kapsamının Türk Medeni Kanunu hükümlerine göre belirleneceği ifade edilmektedir⁷⁷. Diğer fıkralarda ise gebe kadını terk etmek ve çocuğun ahlak, güvenlik ve sağlığını tehlikeye sokmak ayrı birer suç tipi olarak ihdas edilip müeyyidelendirilmiştir⁷⁸.

Bu düzenlemeler ile toplumdaki birlikte yaşamının en temel hâli olan aile ve ona benzeyen birliktelikler mali, maddi ve manevi açıdan korunmak istenmiştir.

Ceza Kanununun 170. maddesinde “Genel Güvenliğin Kasten Tehlikeye Sokulması” suçu düzenlenmiştir. Yangın çıkarmak, bina çökmesine ya da toprak kaymasına sebep olmak, silahla ateş etmek ya da patlayıcı madde kullanmak bu madde kapsamında ele alınan başlıca fiillerdir. Bu düzenleme ile kişilerin ve malların kapsamlı bir şekilde tehlikeye uğratılması önlenmek istenilmiş ve toplum esenliğinin korunması amaçlanmıştır⁷⁹.

TCK. 181 vd. maddelerinde de çevreye karşı işlenen suçlar düzenlenmiş, başkaları ile birlikte yaşanan ortamların kasten ya da taksirle kirletilmesinin önlenmesi amaçlanmıştır.

TCK. m. 216’da düzenlenen “Halkı Kin ve Düşmanlığa Tahrik Suçu” birlikte yaşamaya karşı işlenen suçların belki de en önemlilerindedir. Toplumlar, genellikle

76 Tezcan/Erdem/Önok, 750.

77 Sözüer, 331.

78 Suç tipleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Tezcan/Erdem/Önok, 754-758.

79 Artuk/Gökcen/Yenidünya, 412.

ekonomik durum, kan bağı, din, mezhep veya coğrafi köken yönünden farklılıklar göstermekle birlikte bu farklılıklara rağmen birlikte yaşayan, aralarında iletişim ve yakınlık bulunan kişi ve gruplardan oluşmaktadır. Bu grupları birbirlerine karşı düşmanca duygular beslemeye, birbirlerinin kötülüğünü istemeye sevk etmeyi söz konusu madde cezalandırmaktadır⁸⁰.

Ceza Kanunumuzun 122. maddesinde de “Kişiler arasında dil, ırk, renk, cinsiyet, özürlülük, siyasi düşünce, felsefi inanç, din, mezhep ve benzeri sebeplerle ayırım yaparak; a) Bir taşınır veya taşınmaz malın satılmasını, devrini veya bir hizmetin icrasını veya hizmetten yararlanılmasını engelleyen veya kişinin işe alınmasını veya alınmamasını yukarıda sayılan hâllerden birine bağlayan, b) Besin maddelerini vermeyen veya kamuya arz edilmiş bir hizmeti yapmayı reddeden, c) Kişinin olağan bir ekonomik etkinlikte bulunmasını engelleyen, kimse hakkında altı aydan bir yıla kadar hapis veya adli para cezası verilir.” şeklinde bir düzenleme yer almaktadır. Bu düzenleme de birlikte yaşamının en temel prensiplerinden olan ve Anayasa m. 10’da yer alan “eşitlik” ilkesinin sağlanmasına yöneliktir⁸¹.

Kişi hürriyetinin korunmasına yönelik olarak Ceza Kanunumuzun 109. maddesinde “Kişiyi Hürriyetinden Yoksun Kılma” suçu düzenlenmiştir. Bu düzenleme ile bireyin toplum içerisinde özgür iradesiyle hareket edebilme serbestisi korunmuş ve bunu hukuka aykırı olarak kısıtlayan kişinin cezalandırılması amaçlanmıştır⁸².

Anayasada korunan özel hayatın gizliliği, Ceza Kanununda yer alan bazı suçlarla da korunmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda, 119. maddede düzenlenen “konut dokunulmazlığının ihlal” suçu⁸³, 132. maddede haberleşmenin gizliliğini ihlal suçu⁸⁴, 134. maddede özel hayatın gizliliğini ihlal suçu⁸⁵, 135. maddede kişisel verilerin kaydedilmesi suçu⁸⁶, düzenlenmiştir. Bu düzenlemeler, Kur’an-ı Kerim’de⁸⁷ yer alan birlikte yaşamının temellerinden olan başkalarının ayıbını ve özel hayatını gözetlememe/araştırmama/takip etmemeye yönelik yasaklarla uyum içerisinde.

80 Artuk/Gökçen/Yenidünya, 580.

81 Karan, 163-164.

82 Artuk/Gökçen/Yenidünya, 255.

83 Artuk/Gökçen/Yenidünya, 304 vd.

84 Bkz. Hafizoğulları, Zeki/ Özen, Muharrem, Özel Hayata ve Hayatın Gizli Alanına Karşı Suçlar, *Ankara Barosu Dergisi* • Yıl:67 • Sayı: 4 • Güz 2009, s. 10 vd.

85 Hafizoğulları/Özen, 17 vd.

86 Hafizoğulları/Özen, 19 vd.

87 Hucurat suresi, 12.ayet.

Din ve vicdan özgürlüğünün sağlanması amacıyla ise, Ceza Kanununun 115. maddesinin ilk fıkrasında, inanç kanaat ve ifadeyi açıklama özgürlüğü ve bireysel ibadet etme özgürlüğü koruma altına alınmış⁸⁸, ikinci fıkrada da ibadetin toplu olarak yapılmasının engellenmesi suçu düzenlenmiştir⁸⁹.

SONUÇ

Aile birlikte yaşamının en küçük ama en önemli örneğidir. Bu birlikteliğin sağlıklı olması durumunda diğer birlikte yaşama modelleri de buna bağlı olarak sağlıklı ve uzun ömürlü olacaktır. Bu sebeple hukuk sistemleri birlikte yaşamayı aileden başlayarak düzenlemişlerdir. Eşlerin birbirlerine ve çocuklara karşı yükümlülüklerini düzenlemişler ve bunların ihlal edilmesini de yaptırıma bağlamışlardır. Bu yaptırımlar maddi olabildiği gibi fiili ve hatta cezai olabilmektedir.

Ailelerin birlikte yaşamasının sonucunda komşuluk olarak ifade edilen ilişkiler ortaya çıkmış ve zamanla hukuk bu ilişkileri de tarafların menfaatlerini dikkate alarak düzenlemiştir. Komşuluk hukukunun gelişimi ve hükümleri İslam Hukuku ve Roma-Türk Hukukunda çok büyük benzerlikler göstermektedir. Bu da birlikte yaşama olgusunun komşuluk açısından görüntüsünün evrenselliğini göstermektedir. Komşuluğa ilişkin düzenlemelerin uygulanması için mutlaka malik olmak gerekmemekte, kiracılık sıfatı da bu hükümlerin bir kısmının uygulanması için yeterli olmaktadır.

Birlikte yaşama, aile ve komşuluk ilişkilerini aşır toplum hâline dönüştüğünde bu sefer devreye özgürlükler girmekte ve özelde kişilerin, genelde de toplumun özgürlüğü devlete ve topluma karşı korunmaktadır. Hatta bazen kişiler kendilerine karşı bile korunmaktadır. Bu amaçla birlikte yaşamaktan kaynaklanan bazı temel haklar ve özgürlükler Anayasada düzenlenmiştir. Gerek Anayasada yer alan bu düzenlemelerdeki özgürlüklere yapılacak müdahâleler ve gerekse aile ve komşuluk ilişkilerine dayalı birlikteliklerden doğan yükümlülüklerin bazılarının ihlali de Türk Ceza Kanununda suç olarak düzenlenmiş ve yaptırıma bağlanmıştır.

KAYNAKÇA

Artuk, Emin/Gökçen, Ahmet/Yenidünya, A. Caner: Ceza Hukuku Özel Hükümler, 11. Baskı, Ankara 2011.

Ayan, Mehmet/Ayan, Nurşen: Kişiler Hukuku, Mimoza Yayınları, Konya 2007.

Aybay, Aydın/Aybay, Rona/Pehlivan, Ali: Hukuka Giriş, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 9. Baskı, İstanbul 2013.

88 Artuk/Gökçen/Yenidünya, 294,299.

89 Artuk/Gökçen/Yenidünya, 299 vd.

- Baygın, Cem: Soybağı Hukuku, 12 Levha Yayınevi, Baskı 1, İstanbul, Eylül, 2010.
- Bulut, Nihat: *Sanayi Devriminden Küreselleşmeye Sosyal Haklar*, On İki Levha Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul, 2009.
- Çalış, Halit, *Komşuluk Hukuku*, Konya 2011.
- Dural, Mustafa/ Öğüz, Tufan/ Gümüş, Mustafa Alper: *Türk Özel Hukuku Cilt III, Aile Hukuku*, Yayımlayan Filiz Kitabevi Basım Yayın Dağıtım, Baskı Eren Ofset Gözden Geçirilmiş Dokuzuncu Bası, İstanbul, Ocak, 2014.
- Erdoğmuş, Belgin: *Roma Eşya Hukuku*, İstanbul 2012.
- Erlangen, Reinhard Greger: “Yargı ve Arabuluculuk- Model Projesinin Tamamlanmasından Sonra Gelişim Çizgileri”, Çev: Cenk Akıl, *AÜHFD*, C. 57, S. 4, s. 376.
- Erlüle, Fulya: “Çocuk ile Kişisel İlişki Kurulması”, *MÜHFD*, HAD C. 16, S. 3-4, s. 217-248.
- Feyzioğlu, Feyzi Necmeddin: *Aile Hukuku*, İstanbul, 1979.
- Fidan, Yusuf: *İslam’da Azınlık ve Yabancı Hakları*, İstanbul 2005.
- Gökbel, Ahmet: *Türk İslam Kültüründe Hoşgörü, Birlikte Yaşama Kültürü 2.Ulusal Sivas Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, Editör: İbrahim Subaşı, İstanbul 2010.
- Gözler, Kemal: *Hukuka Giriş*, Ekin Basım Yayın Dağıtım, 12. Baskı, Bursa, 2012. (Gözler, Hukuka Giriş)
- Gözler, Kemal: *Türk Anayasa Hukuku Dersleri*, Ekin Basım Yayın Dağıtım, 7. Baskı, Bursa, 2009.
- Gözübüyük, A. Şeref: *Anayasa Hukuku*, Turhan Kitabevi, 17. Bası, Ankara, 2010.
- Hafizoğulları, Zeki/ Özen, Muharrem, Özel Hayata ve Hayatın Gizli Alanına Karşı Suçlar, *Ankara Barosu Dergisi* • Yıl:67 • Sayı: 4 • Güz 2009, s 9-22.
- Hatemi, Hüseyin/ Kalkan Oğuztürk Burcu: *Aile Hukuku*, Vedat Kitapçılık, 3. Bası, İstanbul, 2014.
- Karadeniz Çelebican, Özcan; *Roma Hukuku*, Turhan Kitabevi, Ankara 2014.
- Karan, Ulaş: “Türk Hukukunda Ayrımcılık Yasağı ve Türk Ceza Kanunu’nun 122. Maddesinin Uygulanabilirliği”, *TBB Dergisi*, Sayı 73, 2007, s., 146-173.
- Korkusuz, M. Refik: *Hukuk Başlangıcı*, İstanbul Yeni Yüzyıl Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2014.

Koschaker, Paul/Ayiter, Kudret: *Modern Özel Hukuka Giriş Olarak Roma Özel Hukukunun Ana Hatları*, İzmir 1993.

Küçük, Cevdet: *Osmanlı İmparatorluğunda Birlikte Yaşama Kültür ve Millet Sistemi, Türkiye'de Birlikte Yaşama Kültürü ve Mardin Örneği*, Sempozyum 2-3/10/2009, İstanbul 2010. s. 109-129.

Oğuzman, M. Kemal/Seliçi, Özer/Oktay-Özdemir, Saibe: *Kişiler Hukuku*, 10. Baskı, Filiz Kitabevi İstanbul 2010.

Öden, Merih: *Türk Anayasa Hukukunda Eşitlik İlkesi*, Yetkin Yayınları, Ankara, 2003.

Özgenç, İzzet: *Türk Ceza Hukuku Genel Hükümler*, Gözden Geçirilmiş ve Güncellenmiş 4. Bası, Seçkin Yayıncılık, Ankara, 2009.

Pulaşlı, Hasan: 6102 Sayılı Türk Ticaret Kanununa Göre Yeni Şirketler Hukuku Genel Esaslar, Adalet Yayınevi, Ankara, 2012.

Schwarz, Andreas: *Roma Hukuku Dersleri*, (Çev: Türkan Rado), İstanbul 1945.

Serdar, İlknur: "Kişisel İlişki Kurma Hakkı", Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, Cilt: 9, Özel Sayı, 2007, s. 739-781.

Sintang, Suraya, / Khamba, KhadijahMohd / Senin, Nurhanisah/ SuhaidaShahrud-Din / Nur Farhana Abdul Rahman / Siti Hamimah Mat Zin: "The Culture of Tolerance in Families of New MuslimsConvert", *Middle-East Journal of Scientific Research* 15 (5): 669-678, 2013 (Sintang ve diğerleri).

Sözüer, Adem: *Türk Ceza Hukuku Reformu Mevzuatı*, Basım Organizasyonu: Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti., Baskı ve Cilt: Melisa Matbaacılık, 1. Basım, Mart, 2013.

Tahiroğlu, Bülent: *Roma Hukukunda Mülkiyet Hakkının Sınırları*, İstanbul 1984.

Tanör, Bülent/Yüzbaşıoğlu Necmi: *Türk Anayasa Hukuku*, İstanbul 2011.

Tezcan, Durmuş/ Erdem, Mustafa Ruhan/ Önok, R. Murat: *Teorik ve Pratik Ceza Özel Hukuku*, Yayın ve Dağıtım: Seçkin Yayıncılık San. ve Tic. A. Ş. , Baskı: Sözkese Matbaacılık, Genişletilmiş 7. baskı, Ekim, 2010.

Tiryaki, Refik: *Ekonomik Özgürlükler ve Anayasa*, Yetkin Yayınları, Ankara, 2008.

Umur, Ziya, *Roma Hukuku Ders Notları*, İstanbul 1987. (Umur, Ders Notları)

Üzeltürk, Sultan: 1982 *Anayasası ve İnsan Hakları Avrupa Sözleşmesine Göre Özel Hayatın Gizliliği Hakkı*, Beta Basım Yayım Dağıtım, İstanbul, 2004.

Yaman, Ahmet: *İslam Aile Hukuku*, Marifet Yayınları, İstanbul 1998.

Yavuz, Cevdet: *6098 Sayılı Borçlar Kanunu'na Göre Borçlar Hukuku Dersleri (Özel Hükümler)*, 6098 Sayılı Türk Borçlar Kanunu'na Göre Güncellenmiş ve Yenilenmiş 9. Baskı, Hazırlayanlar: Cevdet Yavuz, Faruk Acar, Burak Özen, Beta Yayınevi, İstanbul 2011.

Yazıcı Tıktık, Çiğdem: *Arabuluculukta Gizliliğin Korunması*, XII Levha Yayıncılık, İstanbul 2013.

OTURUM BAŞKANI – Abdurrahman Savaş Hocamıza teşekkür ediyoruz.

Ama hukukçular olarak henüz daha maksimum süreyi yakalayamadık, inşallah bundan sonraki hocalarımız bu süreyi yakalarlar.

Şimdi de İslam'ın Temel Kaynakları ve Tarihi Tecrübe Işığında Gayrimüslimlerle Bir Arada Yaşamının Hukuki Çerçevesi"ni Prof. Dr. Ahmet Yaman Hocamız ele alacaklar.

Buyurunuz Hocam.

İSLAM'IN TEMEL KAYNAKLARI VE TARİHİ TECRÜBE IŞIĞINDA GAYRİMÜSLİMLERLE BİRLİKTE YAŞAMANIN HUKUKİ ÇERÇEVESİ

Prof. Dr. Ahmet YAMAN

Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi/Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Öğretim Üyesi

Giriş

Hayatı bütün yönleriyle kuşattığı iddiasında olan bir öğretinin “birlikte yaşama” olgusuna bakışı, onun insan tekini nasıl gördüğüne ve bu insanın fizik ve metafizik farklılığını nasıl değerlendirdiğine göre tespit edilebilir.

Bir öğreti eğer seçkinci, sınıfçı, kastçı ve ırkçı ise kendi halkası dışında kalan diğer insanlarla birlikte yaşamak onların ya köle olması ya da parya olmasıyla mümkün olabilir. Aksi durum ya savaş demektir ya da buna güç yetirilemiyorsa, zorla ama ilk fırsatta terk edilecek bir tahammül siyaseti izlemektir. İnsanlığı bir bütün olarak görüp o bütüne hitap eden, ırkçılığı ve kastçı yaklaşımları lanetleyen, insan tekini, başka mensubiyetler armaksızın sırf insan olduğu için saygın addeden bir öğreti ise farklılıklarla birlikte bir arada yaşamanın âdil ve erdemli yolunu gösterir.

Bu açılardan İslam ve diğer öğretileri, ayrıntıya girmeden genel bir perspektifle değerlendirdiğimizde şu tablo ile karşılaşırız:

Batı'nın üzerinde yükseldiği üç sacayağı Judeo-Christian (Yahudi-Hristiyan) metafizik, Antik Yunan düşüncesi ve Roma hukukudur. Her üçü de kendi müntesiplerini seçilmiş üstün varlıklar olarak görürken, benimsemeyen toplulukları ise önce “barbar” olarak niteler, sonra da kendilerine “köle” olarak yaratıldıklarını iddia ederler. Hristiyanlarca da kutsal kabul edilen Tevrat'ın şu ayetlerinde olduğu gibi:

“Rab, Yakup soyuna acıyacak, İsrail halkını yine seçip topraklarına yerleştirecek. Yabancılar da Yakup soyuna katılıp onlara bağlanacak. Uluslar, İsrail halkını kendi topraklarına götürecekler. İsrail halkı Rab’bin verdiği topraklarda onları erkek ve kadın köle olarak sahiplenecek.”¹; “Ve Allah’ın Rabbin sana teslim edeceği bütün halkları bitireceksin ve gözlerin onlara acımayacak ... O şehrin ahalisini mutlaka kılıçtan geçireceksin, onu ve onda olan her şeyi ve hayvanlarını tamamen yok edeceksin.”²; “Bir kente saldırmadan önce, kent halkına barış önerin. Barış önerinizi benimser, kapılarını size açarlarsa, kentte yaşayanların tümü sizin için angaryasına çalışacak, size hizmet edecekler. Ama barış önerinizi geri çevirir, sizinle savaşmak isterlerse, kenti kuşatın. Tanrınız Rab, kenti elinize teslim edince, orada yaşayan bütün erkekleri kılıçtan geçirin. Kadınları, çocukları, hayvanları ve kentteki her şeyi yağmalayabilirsiniz. Tanrınız Rab’bin size verdiği düşman malını kullanabilirsiniz.”³ “Sen benim savaş çomağım, savaş silahımsın. Ulusları parçalayacak, krallıkları yok edeceğim seninle. Seninle atlarla binicilerini, savaş arabalarıyla sürücülerini kırıp ezeceğim. Erkeklerle kadınları, gençlerle yaşlıları, delikanlılarla genç kızları, çobanla sürüsünü, çiftçiyle öküzlerini, valilerle yardımcılarını darmadağın edeceğim.”⁴

Roma hukukunun da insan anlayışı seçkincidir. Pek çok milleti boyunduruğu altına alan Romalılar dünyayı; Roma İmparatorluğu, Roma ile barış anlaşması yapanlar ve diğerleri şeklinde üçe ayırmışlar ve kendilerinden başkasını hukukun konusu olarak görmemişlerdir.⁵ Roma’nın M.S. IV. yüzyılda Hristiyanlığı kabul etmesinden sonra bile durum değişmemiş, aynı dine mensup olmalarına rağmen Doğu milletleri onların gözünde hâlâ herhangi bir hakka sahip olmayan “barbarlar” olarak kalmıştır.⁶

Roma iç hukukunda da durum pek farklı değildir. Romalılarda, her zaman Roma halkının ve onu temsil eden Roma devletinin üstün olduğu, Roma vatandaşı olmanın bir ayrıcalık olduğu inancı var olmuş ve bu inanç onların, toplumsal ilişkilerinde belirleyici olmuştur. Bu sebeptendir ki, bir yabancı bir Romalı ile asla eşit haklara sahip olamaz. Çoğunluğun ya da daha değerli insanların çıkarlarının korunması adına azın-

1 Yeşeya: 14/2.

2 Tesniye: 7/16; 13/15.

3 Tesniye: 20/10-14.

4 Yeremya: 51/20-23.

5 Ali Mansur, *eş-Şeriatü'l-İslamiyye ve'l-Kânûnü'd-Devliyyü'l-âm*, Kahire 1971, s. 26; Muhammed Hamidullah, “Devletler Hukukunun Yüzüncü Yılı Münasebetiyle” (çev. Kemal Kuşçu), *İslam Hukuku Etütleri*, İstanbul 1984, s. 148.

6 Afzal İkbâl, “Plea for a Muslim Law of Nations”, *Hamdard Islamicus*, VIII/2 (1985), s. 97; bk. Coleman Philipson, *The International Law and Customs of Ancient Greece and Rome*, London ts. (Macmillan and Co.).

lığın ya da daha değersiz insanların haklarının çiğnenmesi, Roma hukukunda olağan karşılanmaktaydı.⁷

Antik Yunan düşüncesinin kodlarına gelince; bu düşüncenin ve genel anlamda Batı felsefesinin zirve isimleri olan Aristo ve Platon, insanlığı ontolojik olarak Grekler ve diğerleri diye ikiye ayırmış ve barbar olarak niteledikleri “diğer” insanların, Greklerin kölesi olduğunu iddia etmişlerdir.⁸ Daha çok ekonomik sebeplerle ve Doğu ile gelişen irtibatlarıdır ki, bir arada yaşama ve evrensellik teorileri, Hellenistik düşüncede ancak zaman içinde şekillenebilmiştir.⁹

Doğulu öğretilere gelince durum orada da pek farklı değildir. Mesela Hinduizmdeki kast sistemi, bırakın diğer din mensuplarını Hinduları bile “insan” olma ve “hak” sahibi olma bakımından dört kategoriye ayırmıştı.¹⁰ Budistlerin yaklaşımlarını ise özellikle güney Aya’da Müslümanlara yönelttikleri şiddet, soykırım ve diğer insanlık dışı muameleler gözler önüne sermektedir.¹¹

BİRLİKTE YAŞAMAYI ZORUNLU KILAN İLKELER

İnsan sosyal bir varlık olduğuna göre hemcinsiyle beraber olmak ve bir ortamı paylaşmak durumundadır. Yaratılış kodları bunu gerektirir. Başta Kur’an-ı Kerim olmak üzere kutsal kitaplar, ilk insanın yanında, çok vakit geçmeden eşinin de yaratıldığını haber verirler.¹² Diğer taraftan bu yeni yaratığa “insan” isminin verilmiş olması, başka semantik yorumlar olsa da¹³ onun esasen “ısınmak, alışmak, cana yakın olmak ve evcilleşip bir arada yaşamak” anlamlarına gelen “üns” kökü dolayısıyla hemcinsleriyle birlikte uyum hâlinde yaşayabilmesi sebebiyledir.¹⁴

7 Bk. Adrian Nicholas Sherwin-White, *Racial Prejudice in Imperial Rome*, Cambridge 1967; Halide Gökçe Türkoğlu, “Roma Hukukunda Humanitas ile Maestas Populı Romanı Arasındaki Bağlantı”, *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, sy: 96 (2011), s. 229-268.

8 M. Abdullah Draz, “Le Droit International Public et L’Islam”, *el-Mecelletü’l-Mısriyye li’l-Kânûniid-Devli*, sy: V (1949), s. 17-18.

9 Bk. Ömer Korkmaz, “Tarihsel Süreç İçerisinde Evrensellik Düşüncesi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy: IV/3 (2002), s. 154-197.

10 Ali İhsan Yitik, “Hinduizm”, *Yaşayan Dünya Dinleri* (ed. Ş. Gündüz), Ankara 2010, s. 288.

11 Özellikle Burma merkezli Budist şiddetinin boyutları için Uluslararası Af Örgütü’nün www.amnesty.org.tr ve www.amnesty.org adreslerine bakılabilir.

12 Ayrıntılı bir tahlil için bk. Salime Leyla Gürkan, “Yahudi ve İslam Kutsal Metinlerinde İnsanın Yaratılışı ve Cennet’ten Düşüşü”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy: 9 (2003), s.1-48.

13 Bk. Fahreddin Râzî, *Mefââtihu’l-ğayb*, Beyrut 1420, II, 302; İlhan Kutluer, “İnsan”, *DİA*, XXII, 322-323.

14 Râğib el-İsfehâni, *el-Müfredât*, Beyrut (Dâru’l-Ma’rife), s. 28; Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti’l-fünûn*, İstanbul 1984, I, 75-76.

İnsanın yaratılış sonrasında ırk ve renk gibi elinde olmayan; bir dine inanmak gibi iradî olan sebepler dolayısıyla ayrışması acaba birlikte yaşamanın önünde engel midir? Bu soruya İslam'ın temel kaynakları ışığında ve aşağıda sıralanacak ilkeler çerçevesinde cevap aranacaktır:

İnsanın Saygınlığı ve Değeri “Âdemiyyet”inden Kaynaklanır¹⁵

İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in Sünneti; insanın, ilave bir sebebe ya da kayda bağlı olmaksızın sadece insan olmasından dolayı saygın ve dokunulmaz olduğu hususunda son derece berraktır. Birçok ayet-i kerime ve hadis-i şerif, bütün insanların tek bir kaynaktan, Hz. Âdem'den türediğini, yaratılıştan değerli olduğunu, yeryüzünün en şerefli yaratığı olarak var edildiğini, her birinin Yüce Allah'ın muradını yeryüzünde gerçekleştirmeyle görevlendirilme anlamında onun halifesi olduğunu belirtmiş ve bütün bunların bir ırka ya da dine mensubiyetle sonradan kazanılmayıp insan olarak yaratılmışlık itibarıyla kimliğinde zaten verili olarak mevcut bulunduğunu ortaya koymuştur. Bu gerçek, İslam geleneğinde “İsmet-i Âdemiyyet” kavramıyla ifade edile gelmiştir. Bunun yanında İslam tarihi boyunca Müslümanlarla gayrimüslimlerin arasında yaşanan sürekli savaşlar ve İslam varlığına yönelik devamlılık arz eden düşmanca tutumlar bazı âlimleri, insanın saygınlık ve dokunulmazlığının imana ya da emana dayandığı (İsmet-i iman ve eman) fikrine götürmüştür. İnsanın dokunulmazlığının ve temel insan haklarının Âdemiyyete yani insan olmaya değil de imana yani mümin olmaya veya emana yani Müslümanların verdiği güvenceye istinaden İslam toplumunda yaşamaya dayandığı yönündeki bu sonraki yorumlar, tarihsel ve konjektürelidir.

Dile getirdiğimiz bu genel yaklaşımı şöyle gerekçelendirebiliriz:

İslam bütün insanlığa gönderilen son ilahî dindir. Muhatabı belli bir topluluk, zaman dilimi veya coğrafya olmadığı için çağrısı evrenseldir yani bütün zamanlara ve istisnasız bütün insanlardır. “Biz, seni ancak bütün insanlara müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik. Fakat insanların çoğu bilmezler.”¹⁶; “(Ey Muhammed!) De ki: “Ey insanlar! Şüphesiz ben, yer ve göklerin hükümrânlığı kendisine ait olan Allah'ın hepinize gönderdiği peygamberiyim.”¹⁷; “De ki: ‘Ey insanlar, size Rabbinizden gerçek (Kur'an) gelmiş bulunuyor. Artık kim doğru yola girerse, ancak kendisi için girer. Kim de saparsa ancak kendi aleyhine sapar. Ben sizden sorumlu değilim.”¹⁸; “İşte bu Kur'an bana,

15 Bu başlık altındaki yaklaşımlar, 22.02.2015 tarihinde Din İşleri Yüksek Kurulu'na sunduğum bir mütalaa metnine dayanmaktadır.

16 Sebe', 34/28.

17 Arâf, 7/158.

18 Yunus, 10/108.

Bütün İnsanlar Temel Haklara Sahiptir

Yukarıda arz edildiği üzere, evrensel bir çağrıya sahip olan İslam; insanların ırk, renk, cinsiyet ve konum farkı gözetilmeksizin tıpkı tarağın dişleri gibi eşit olduklarını bildirmiştir.³³ Bu eşitlik, temel haklar açısından insanlar arasında bir ayırım yapılmasının da ana gerekçesini oluşturmaktadır.

İnsanı diğer bütün yaratılmışlardan üstün tutan din, onun vazgeçilmez haklarını da güvence altına alacak düzenlemeler yapmıştır. İnsan hakları, siyasi idarelerin bir bağıışı değil, Yaratıcı'nın bir lütfudur.

Böyle bir felsefi arka plana sahip olan insanın temel hak ve hürriyetleri, fakihler tarafından zarûrât veya zarûriyyât terimleriyle de ifade edilmiştir. İlgili literatürde “vazgeçilmez, devredilemez ve indirgenemez insanî değerler” anlamına gelen bu terimle insanın yaşama hakkı, din ve vicdan özgürlüğü, aile kurup çoğalma hakkı, akli melekelerini koruyup geliştirme hakkı ve mülkiyet hakları korunma altına alınmıştır. Din ya da ırk farkı dikkate alınmaksızın her bir insan için söz konusu olan bu temel haklar, aynı zamanda bütün ilahî din ve şeriatlerin de temel hedefi konumunda olduğundan Müslümanlar tarafından “makâsîdüş-şerîa” terimiyle bir çerçeveye oturulmuştur.³⁴

Buna göre öncelikle herkes yaşama hakkına, maddi ve manevi hayatı bakımından kişi dokunulmazlığı hakkına sahiptir. Bir cana kastetmek, en büyük suç ve günahlardan biri sayılmıştır. Kasten işlenmesi hâlinde bir cinayet, sanki bütün insanları öldürmek gibi görülmüş ve karşılığında ölüm cezası verilmiştir.³⁵

Aynı şekilde kişilerin şeref ve haysiyetleri de, bunlara yönelik tecavüzlere ağır cezalar verilmek suretiyle korunmuştur.³⁶ Kur'an'ın kişilerle alay edilmesini, onların kötü lakaplarla çağırılmasını hatta arkalarından çekiştirilmelerini bile bu çerçevede ele almış olması³⁷, İslam'ın kişilik haklarına gösterdiği duyarlılığın anlamlı bir örneğidir.

İnsanın yaşama hakkını böyle bir zemine oturtan İslam, onun din ve vicdan hürriyetini de koruma altına almıştır. Hak ile batılın birbirinden ayrılmış ve hakkın bütün açıklığıyla ortaya çıkmış olduğunu bildiren Kur'an, din seçiminde bir zorlama olamayacağı³⁸, isteyenin hür iradesiyle iman etmeyi, dileyenin de uhrevî sonuçlarına katlanıp

33 Ebûş-Şeyh İsfehânî, *Ehâdisü Ebi'z-Zübeyr*, Riyad (Mektebetü'r-Reşid), s. 64; Aliyyü'l-Kârî, *Şerhuş-Şifâ*, Beyrut 1421, I, 195.

34 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, Beyrut 1994, I, 633 vd.; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, Beyrut 1999, II, 12 vd.

35 Bakara 2/178; Mâide 6/32; İsrâ 17/33.

36 Nûr 24/4.

37 Hucurât 49/11.

38 Bakara 2/256.

küfrü tercih edebileceğini³⁹ söylemiştir. Kendi seçiminden sonra herkes dininin gereklerini rahatça yerine getirebilecek, çocuklarını buna göre eğitebilecek, kamu düzenini ilgilendiren konular dışında inancına göre yargılanabilecektir.⁴⁰

Müslüman iken irtidat edip dinden dönenler sırf bu tercihleri dolayısıyla cezaî takibata uğramazlar; fakat irtidatlarını Müslüman toplum aleyhine bozgunculuk ve fesad unsuru olarak kullanmaları hâlinde ağır biçimde cezalandırılırlar.⁴¹

Temel haklar çerçevesinde ele alınabilecek mülkiyet haklarında da insanlar arasında herhangi bir fark gözetilmemiştir. “Birbirinizin mallarını haksız şekilde yiyip tüketmeyin ve başkalarına ait meşru mallardan hiçbirini bilerek haksızlıkla tüketmek için hukuکی hilelere başvurmayın!”⁴² ayeti yanında Hz. Peygamber (s.a.s.) de, bütün insanlığın canlarının, mallarının ve namuslarının saygıdeğer olup koruma altına alındığını beyan buyurarak mülkiyet hakkının herkes için korunduğunu bildirmiştir.⁴³

Şu hâlde İslam’ın ana kaynaklarına göre insan, başka bir mensubiyete gerek olmaksızın sırf insan olması/âdemiyyet cihetiyle saygındır, onurludur, korunmuştur ve temel haklarla donanmıştır. Bu sebepledir ki, herhangi bir insanın can, mal, ırz, akıl ve vicdan bütünlüğüne kasteden davranışlar suç kabul edilmiş ve fâilleri için değişik düzeylerde cezalar öngörülmüştür. Fıkıh literatüründe sıklıkla geçen ve hepsi “insan hakları” anlamına gelen “Hukûku’l-âdemiyyîn”, “Hukûku’l-ibâd” ve “Hukûku’n-nâs” kavramları bu gerçeği somut olarak ortaya koymaktadır.⁴⁴ Gayrimüslimler de ödedikleri vergiler sebebiyle değil, insan olmaları sebebiyle dokunulmazdır (mahkûnü’d-dem).⁴⁵

Savaş hukukunun kendine özgü kuralları tabiatıyla istisnadır. Fakat böyle olmakla birlikte İslam, savaşta bile insan onurunun korunması ve haklarının garanti altına alınması için tedbirler koymuştur. Mesela bu meyanda düşman tarafında olmakla beraber fiilen savaşımayan kadın, çocuk, yaşlı, engelli, kendi işinde meşgul olan kişilerle mabetlerinde kalan din adamlarına dokunulmamış, düşmanın kutsal varlıklarına ilişilmemiş,

39 Kehf 18/29.

40 Mâide 5/42; Serahsî, *el-Mebsût*, XIII, 137; Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, s. 79.

41 Buhârî, *Diyât*; 66; Ebû Dâvûd, *Hudûd*; 1; Nesâî, *Tahrîm*; 6; Kasâme; 14.

42 Bakara 2/188.

43 Buhârî, *Hudûd*; 9; Müslim, *Hac*; 147; Ebû Dâvûd, *Cihad*; 95; Tirmizî, *Bir*; 18; Nesâî, *İman*; 8.

44 bk. Şâfî, *el-Ûm*, Kahire 2001, VII, 534-535; Mâverî, *el-Ahkâmü’s-Sultâniyye*, Kuveyt 1989, s. 43; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-Nazâir*, Dimaşk 1983, s. 388.

45 Serahsî, *el-Mebsût*, X, 81-82: لَأَنَّ الْآدَمِيَّ فِي الْأَصْلِ مَحْتَمُونَ الدَّمِ وَالْإِبَاحَةَ بَعَارِضِ الْقِتَالِ فَإِذَا زَالَ ذَلِكَ بَعَثَ الدِّمَّةَ عَادَ الْحَقُّنُ الْأَضْلِيَّ

gereksiz tahribat yasaklanmış, işkence ve yağmalama suç sayılmış, düşman cesetlerine saygı gösterilmesi emredilmiştir.⁴⁶

Farklılıklar Yarattığı Gerçeğidir

İlk insan Âdem'i yaratan Yüce Allah onun neslinin değişik ırk, renk ve dillerde çoğalmasını murat etmiş; etnisitelerin farklılığını, kudretini gösteren bir işaret olarak sunmuştur. "Göklerin ve yerin yaratılması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olması da O'nun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir. Şüphesiz bunda bilenler için elbette ibretler vardır."⁴⁷ ayeti bunu beyan ederken şu ayet de söz konusu farklılığın hikmet ve maksadını açıklamıştır: "Ey insanlar! Şüphesiz yok ki, biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara/milletlere ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır."⁴⁸

Bu etnik farklılığın yanında, dinsel ve dolayısıyla kültürel farklılığın, bir başka ifadeyle çoğulculuğun da Yüce Yaratıcı'nın bizzat kendisinin muradı olduğu açıkça vurgulanmıştır:

"Sizden her biriniz için bir sistem ve bir hayat tarzı belirledik. Eğer Allah dileseydi, elbette sizi tek bir ümmet yapardı. Fakat verdiği şeylerde sizi imtihan etmek için ümmetlere ayırdı. Öyle ise hayırlı işlerde yarışın. Hepinizin dönüşü Allah'adır. O zaman anlaşmazlığa düşmüş olduğunuz şeyleri size bildirecektir."⁴⁹ ile "Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzündeki insanların hepsi toplu hâlde mutlaka iman ederlerdi. Böyle iken, sen mi mü'min olsunlar diye, insanları zorlayacaksın?"⁵⁰ ayetleri de fitratın bu boyutunu sergilemektedir.

Dinsel ve kültürel farklılıkların bir yaratılış gerçeği olduğu böylece belirtilip ardından İslam'ın dışındaki diğer dinlere ve mensuplarına hayat hakkı tanınmaması, açık bir tutarsızlık olurdu. Bu sebepledir ki, gerek Kur'an-ı Kerim gerek onu duyuran İslam Peygamberi (s.a.s.), başta yaşama, mülkiyet hakkı ile din ve düşünce hürriyeti olmak üzere temel hakları teminat altına alacak hükümler getirmiştir.⁵¹

46 bk. Buhârî, *Cihâd*, 102, 149; Müslim, *Cihâd*, 2, 3, 12; Ebû Dâvûd, *Hudûd*, 14; Tirmizî, *Siyer*, 40; Müsned, I, 231, 236; Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*, Kahire 1971, I, 52-55; 78-79; Şevkânî, *Ney-lü'l-Evtâr*, Beyrut 1983, VIII,71 vd.

47 Rûm, 30/22.

48 Hucurât, 49/13.

49 Mâide, 5/48.

50 Yûnus, 10/99.

51 Bakara, 2/26; Nisâ, 4/32; Mâide, 5/32; İsrâ, 17/33; Kehf, 18/29; Gâşîye, 88/21-22; Buhârî, Cize, 5; Ebû Dâvûd, Cihad, 153; Tirmizî, Diyât, 11.

Gerek etnik-fizyonomik gerek teolojik-kültürel farklılıkların varlığı, Hâbil ile Kâbil'den itibaren insanlığın farkında olduğu bir gerçekliktir. Esasen dünya hayatının anlamı da bu farklılıkta gizlidir ki, bu anlam yukarıdaki ayetle de bildirildiği üzere "im-tihan"dır. Mademki insan böyle verili bir ortama doğdu; mademki bu fitri gerçeklikten kaçamaz, öyleyse farklılıklar içinde yaşayıp imtihanı başarıyla vermek durumundadır.

ULUSLARARASI TOPLUMDA BİRLİKTE YAŞAMAK

Fakihlerin Kur'an-ı Kerim, Resûl-i Ekrem'in sünnet ve sireti gibi ana kaynaklar ile hulefâ-yı râşidîn dönemi uygulamalarını esas alarak geliştirdikleri küresel hayat teorisi, en genel ifadesiyle İslam'ın yüceliği ve dünya barışı şeklinde özetlenebilecek iki unsur üzerine kurulmuştur. Dolayısıyla herhangi bir Müslüman idarenin toplumsal ilişkilerde takip edeceği yol, İslam'ın saygınlığından taviz vermemek duyarlılığıyla yeryüzünde barış ve huzurun sağlanmasına dönük olmalıdır. Böyle olunca insanoğlunun ayrı milletler, devletler ve bloklar hâlinde kümeleşmesini öngören ve insanlığın ortak çıkarları için dayanışma ve dünyayı beraberce yaşanılır hâle getirme amacını güden fitrat kuralının da hikmeti gerçekleşmiş olacaktır.

Kur'an-ı Kerim'in birçok ayeti yanında özellikle "... Artık onlar sizi bırakıp çekilir de sizinle savaşmazlar ve barış teklif ederlerse, Allah onlara saldırmazınıza izin vermez"⁵²; "Bu yüzden biz İsrailoğullarına bildirdik ki, bir cinayetin veya yeryüzünde bozgunculuk çıkarmanın cezası olarak işlenmesi dışında, kim bir insanı öldürürse bütün insanlığı öldürmüş gibi olur; kim de bir hayat kurtarırsa bütün insanlığı kurtarmış gibi olur..."⁵³; "Eğer onlar barışa yönelirlerse sen de barıştan yana ol ve Allah'a güven!"⁵⁴; "İçlerinden zulmedenler hariç, ehli kitapla en güzel şekilde mücadele edin!"⁵⁵; "Allah, inancınızdan dolayı sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayan kimselere nezaketle ve adalette davranmanızı yasaklamaz ... Allah yalnızca, din hakkında sizinle savaşan, sizi yurtlarınızdan çıkaran ve çıkarılmanız için yardım eden kimselere dostlukla yaklaşmanızı yasaklar; kim onlarla dost olursa, gerçek zâlimler işte onlardır."⁵⁶ meâlindeki ayetleri, toplumlararası ilişkilerdeki ilkesel tavrın sulh yönünde olduğunu göstermektedir.

Ne var ki Müslümanların bu barışçıl tutumu aynısıyla karşılık görmemiş, inançlarına ve varlıklarına düşmanlık besleyenler Medine'yi işgale kalkışmış ve Bedir ile başlayan savaşlar zincirine sebep olmuşlardı. Hz. Peygamber bu ilk savaş öncesinde de son bir

52 Nisâ, 4/90.

53 Mâide, 5/32.

54 Enfâl, 8/61.

55 Ankebût, 29/46.

56 Mümtehine, 60/8-9.

ümitle Hz. Ömer'i Mekke'den çıkıp gelen müşriklere göndererek sulh teklifinde bulunmuş, fakat onlar bunu kabul etmemişti.⁵⁷

İşte bu tarihsel bağlamda savaşa izin verilmiş⁵⁸; saldırıya uğranılması hâlinde bunu savuşturmak üzere farz kılınan savaş⁵⁹, İslam inancını ve Müslüman varlığını korumak amacıyla⁶⁰ zaruret hâlini almıştır. “Fitne kalmayınca ve din bütünüyle Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın!”⁶¹; “Haram aylar bitince artık o müşrikleri nerede bulursanız öldürün, onları yakalayıp hapsedin, bütün geçit yerlerinde onları gözleyin! Eğer tövbe eder, namaz kılar ve zekat verirlerse serbest bırakın!”⁶²; “Kendilerine Kitap verilenlerden Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, Allah'ın ve elçisinin yasakladığını yasak saymayan ve hak dinî din olarak benimsemeyenlerle küçülerek kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın!”⁶³; “Ey inananlar! Hakkı inkâr edenlerden yakınınızda olanlarla savaşın! Sizi sert bulsunlar...”⁶⁴ gibi savaşı emreden Kur'an ayetleriyle, “İnsanlarla 'Allah'tan başka ilah yoktur' demelerine kadar savaşmakla emrolundum.”⁶⁵ gibi hadisler, nüzûl ve vürûd bilgilerinin de işaret ettiği üzere savaşın artık kaçınılmaz bir zaruret hâline gelmiş olduğu durumlarla ilgilidir ve bu bağlamda değerlendirilmelidir.

Nitekim aynı temel kaynaklar, sırf konjonktürel gerekler ve dünyevî yararlarla hasmane ilişkileri tırmandırmayı doğru bulmamış; İslam ülkesi ve Müslüman varlığını korumak gibi meşru gerekçeleri bulunmayan savaşları kınamıştır.⁶⁶ İnsanın yaratılış itibarıyla masum ve dolayısıyla canına kastedilmesinin haram olduğu hükmünü ilke olarak benimseyen fakihler, canlıları öldürmeyi, yerleşim yerlerini yok etmeyi ve çevreyi tahrip etmeyi beraberinde getireceği için savaşın özü itibarıyla güzel/hasen bir olgu olmadığını belirtmişlerdir.⁶⁷ Onun içindir ki barış içinde özgürce yaşamak mümkün olduğu sürece savaş asla gündeme gelmez.

57 Yaman, *age.*, s. 126.

58 Hac, 22/39.

59 Bakara, 2/190; Tevbe, 9/36.

60 Tevbe, 9/13, 29, 39.

61 Bakara, 2/193; Enfâl, 8/39.

62 Tevbe, 9/5.

63 Tevbe, 9/29.

64 Tevbe, 9/123.

65 Buhârî, İman, 18; Müslim, İman, 32; Ebû Dâvûd, Cihâd, 95; Tirmizî, İman, 201.

66 Bakara, 2/205; Enfâl, 8/47; Nahl, 16/92; Buhârî, Cihâd, 15; Müslim, İmâre, 149.

67 Bk. Ahmet Yaman, “Savaş”, *DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi)*, XXXVI, 189-194.

Müslüman TOPLUMDA BİRLİKTE YAŞAMAK

Gayrimüslimler, dârullıslam ile ilişkileri bakımından genel hatlarıyla üç sınıfa ayrılırlar:

- a. Müslümanlarla savaş hâlinde olan bir devletin vatandaşı olan gayrimüslim ki, buna harbî denir.
- b. Başka devletin vatandaşı olup Müslümanlardan aldığı güvence (eman, vize) ile geçici bir süre İslam toplumlarında bulunan gayrimüslim ki, buna müste'men denir.
- c. İslam idaresine vatandaşlık bağı ile bağlı olan ve bu yönüyle Müslüman toplumunun bir üyesi sayılan gayrimüslim ki, buna da zimmî denir.

İslam toplumunun bir üyesi olarak yaşayan zimmiler ile aldıkları emana dayanarak Müslümanlar arasında bulunan müste'menler, tarih boyunca Müslümanlarla karşılıklı güven esasına dayanan sosyal ilişkiler kurmuşlardır. Dahası fakihlerin geliştirdiği "zimmet" teorisi ile İslam toplumunda yaşayan gayrimüslimlerin can, mal, inanç ve değerleri Müslümanların sorumluluğunda/garantörlüğünde kabul edilmiştir. İslam hukukçularının yorumuna göre gayrimüslimlerle yapılan zimmet akdinin gayesi, savaşı sonlandırmak, gayrimüslim tebeanın kendi inançlarının gereğini İslam egemenliği altında özgürce yerine getirebilmelerini sağlamak ve İslam'ın değerlerini Müslüman toplum içinde yaşayarak görmelerini temin etmektir. Yer yer bilgisizlikten ve tahrikten kaynaklanan kimi olumsuzluklar görülse de farklı din ve kültürlerin barış içinde birlikte yaşamalarının (convivencia) somut örnekleri işte bu yolla kayıtlara alınmıştır.

Müslümanların hâkim oldukları coğrafyalarda gayrimüslimlerin vatandaş sıfatıyla üstelik hayli geniş bir hukukî-kazât özerklikten istifadeyle yaşamaları imkânını veren zimmet müessesesini, Hz. Muhammed de (s.a.s.) gerek şahsî uygulamaları gerek verdiği birçok talimat ile somutlaştırmıştır.

Hukuk tarihinin bilinen ilk yazılı anayasası olan Medine Sahîfesi'ndeki "Yahudilerden bize tabi olanlara, haksızlık yapılmaksızın ve aleyhlerindekiyle de destek olmaksızın yardım edilecek ve iyi muamelede bulunulacaktır" ile "Avf Yahudileri müminlerle beraber bir ümmet oluştururlar. Yahudilerin dinleri kendilerine, müminlerin dinleri kendilerinedir. Bu hükme, haksızlık yapmadıkça ve suç işlemedikçe gerek mevlâları gerek bizzat kendileri dâhildirler. Haksızlık yapıp suç işleyen, ancak kendisine ve ailesine zarar verir."⁶⁸ gibi taahhütler bir yana, Hz. Peygamber(s.a.s.), kendi otoritesinin uzağında kalan yerlerdeki gayrimüslimlerin haklarını da koruyacak adımlar atmıştır. Mesela Güney Arabistan'daki Hımyer kralına gönderdiği bir mesajda, Yahudi ve Hristiyan

68 Sahîfe'nin bütünü için bkz. Muhammed Hamidullah, *Mecmû'atü'l-vesâiki's-siyasiyye li'l-ahdi'n-nebevi ve'l-hulâfeti'r-râşide*, Beyrut 1987, s. 59-62.

olarak eski dinlerinde kalmak isteyenlere herhangi bir müdahâlede bulunulmamasını şart koşmuş; Necran Hristiyanlarına verdiği emannamede de, onların mallarına, canlarına, dinî hayat ve uygulamalarına, ailelerine ve mabetlerine bizzat kendisinin kefil olduğunu bildirmiştir.⁶⁹

Her konuda olduğu gibi “Öteki” ile birlikte yaşamının da en güzel örneklerini sergilemiş olan Resul-i Ekrem (s.a.s.), zimmîye haksızlık yapan, gücünün üstünde mali sorumluluk yükleyen ve gönlü razı olmadığı hâlde ondan bir şeyler alan kimsenin karşısına hesap gününde bizzat kendisinin çıkacağını beyan buyurmuş, bir zimmîyi öldüren kimsenin kırk yıllık mesafeden duyulan cennet kokusunu alamayacağını belirtmiştir.⁷⁰ Hz. Ali başta olmak üzere birçok sahabîye nispet edilen “onlar cizyeyi malları bizim mallarımız, kanları bizim kanlarımız gibi olsun diye kabullenmişlerdir.” tespiti de⁷¹ bu noktadaki örnek tutumu göstermektedir. Bütün bu yönlendirmeleri esas alan Müslüman hukukçular “Onlar da tıpkı Müslümanlar gibi hak ve yükümlülüklerle sahiptirler” genel kuralı çerçevesinde gayrimüslimlerin “inançlarıyla baş başa bırakılmaları gerektiğini” vurgulamışlardır.⁷² Öyle ki, bu yaklaşım gayrimüslimlerin İslam’ın kesinlikle cevaz vermediği işlem veya tasarruflarına bile onay kapısı açmıştır. Bunun bir göstergesi olarak Hasen Basrî (ö. 110/728), zimmîlerin İslam hukuku bakımından geçersiz sayılması gereken nikâhlarına devletin karışıp karışamayacağını soran Emevî halifesi Ömer b. Abdilazîz’e “Onlar kendi inançlarına göre yaşayabilmek için bize cizye ödüyorlar” diyerek karışılmaması gerektiği cevabını vermiştir.⁷³ Kaynaklarda pek çok benzeri bulunan bu tür bilgiler ve uygulama örnekleri, zimmîlerin İslam toplumlarında temel haklardan yoksun yaşadıklarını, medenî haklara sahip bulunmadıklarını, ikinci sınıf vatandaş sayıldıklarını ve eksik ehliyetli kişiler gibi görüldüklerini söyleyen Batılı araştırmacıları yalanlamaktadır.

Bir gayrimüslimin İslam toplumundaki hukuki konumuyla ilgili genel kural şudur: Kamu yönetimi ve inançla ilgili bazı istisnalar dışında, zimmîler Müslümanlarla aynı hak ve sorumluluklara sahiptirler. Bu kural Hz. Peygamber’in “Eğer İslam egemenliğini tanıyıp vatandaşlığı kabul ederlerse onlara bildir ki, Müslümanların lehine olan haklar onların da lehine, Müslümanların omuzlarında olan yükümlülükler onların da omuz-

69 Ebu Yüsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, Kahire 1382, s. 72; Hamîdullah, *age.*, s. 175, 220.

70 Ebû Yüsuf, *age.*, s. 125; Ebû Ubeyd, *el-Emvâl* (nşr. Halil M. Herrâs), Kahire 1968, s. 59; Buhârî, *Cizye*, 5; Ebû Dâvûd, *Cihad*, 153; Tirmizî, *Diyât*, 11; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Haydarâbâd 1356, IX, 204-205.

71 Kâsânî, *Bedâi'ûs-Sanâi*, VII, 111.

72 Serahsî, *el-Mebsût*, XIII, 137; Kâsânî, *age.*, VI, 280.

73 Fattal, Antoine, *le Statut Legal des Non-Musulmans en Pays d'Islam*, Beyrut 1958, s. 128.

larında olacaktır.”⁷⁴ gibi buyrukları başta olmak üzere Yahudi, Hristiyan ve Mecûsilerle bizzat yaptığı pek çok zimmet antlaşmasındaki yazılı hükümlere dayanmaktadır. Hicretin hemen ardından Medineli Yahudilerle yapılan sözleşme de bu açıdan önemli bir kaynaktır.

Müslüman olmayan vatandaşlarla yapılan zimmet antlaşması, zimmiler açısından bağlayıcı (lâzım) bir özelliğe sahip değildir. Dolayısıyla istedikleri zaman antlaşmayı bozup ülkeyi terk etme hakkına sahiptirler. Buna karşılık Müslümanlar açısından bağlayıcı olduğu için zimmet antlaşması devletin tek tarafı iradesiyle feshedilemez. Zira ‘ahde vefa’ İslam’ın en temel ilkelerinden biridir. Antlaşma ancak zimminin kendi isteğiyle bunu bozması veya antlaşma şartlarını çiğnemesi ve ihaneti sebebiyle feshedilebilir. Zimminin Müslümanlığı kabulü ise zimmet antlaşmasını kendiliğinden sonlandırır.

Ülke içindeki gayrimüslimlerle birlikte yaşamanın yasal dayanağını ve hukuki çerçevesini çizen zimmet antlaşması ile “Öteki”nin can ve mal dokunulmazlığı, din ve vicdan hürriyeti, Müslümanlarca kutsal sayılan bölge ve mekânlara dönük bazı kısıtlamalar ile güvenlik amaçlı yasaklamalar bir tarafa bırakılırsa genel anlamda ikamet ve seyahat hürriyeti, kamu hizmetlerinden faydalanma, çalışma ve sosyal güvenlik hakkı ve kendi aralarındaki meselelerde yargılama ve hukuk özerkliği teminat altına alınmıştır. Teminatın boyutları hakkında bir fikir vermesi için bunlar arasından iki tanesini; din ve vicdan hürriyeti ile sosyal güvenlik hakkını biraz açıklamak faydalı olacaktır.

Hız. Peygamber’in (s.a.s.), Güney Arabistan’daki Himyer kralına gönderdiği bir mesajda, Yahudi ve Hristiyan olarak eski dinlerinde kalmak isteyenlere herhangi bir müdahâlede bulunulmamasını şart koştuğu; Necran Hristiyanlarına verdiği emannamede de, onların mallarına, canlarına, dini hayat ve uygulamalarına, ailelerine ve mabetlerine bizzat kendisinin kefil olduğunu bildirdiği hususuna yukarıda değinilmişti. Din hürriyetini vurgulayan ayet-i kerimelerle⁷⁵ birlikte Resûl-i Ekrem’in bu geniş müsamahası, Müslüman toplumlara gayrimüslim vatandaşları dinleriyle baş başa bırakma erdemini kazandırmıştır.

Her ne kadar fıkıh geleneği içinde, savaşla fethedilmiş yerlerde fetihten önce yapılmış ve hâlen ayakta olan gayrimüslim mabetlerine dokunulmamakla beraber; yenilerinin yapılmasına izin verilmeyeceği hükmü bulunsa da bu hüküm, sağlam delillere dayanmamaktadır.⁷⁶ Buna karşılık özellikle İmam Mâlik (ö. 179/795) olmak üzere kimi fakihler, yarar görülmesi hâlinde ve anlaşma şartları muvacehesinde, gayrimüslim

74 Şâfiî, *Müsned*, Beyrut ts. (Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye), II, 114-115.

75 Bakara, 2/256; Yûnus, 10/99; Ğâşiye, 88/21.

76 bk. Buhârî, *et-Târihu’l-Kebîr*, Beyrut ts. (Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye), V, 269; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, X, 24; İbnü’l-Kayyim, *Ahkâmu ehli’z-zimme* (nşr. Subhî es-Sâlih), Beyrut 1994, II, 673 vd.

vatandaşlarına mabet açma izni verilebileceğini söylemişlerdir.⁷⁷ Nitekim sahâbi Amr b. el-Âs'ın (ö. 43/664) Mısır valiliğini yürüttüğü bir sırada İskenderiye'de Macarius Kilisesi inşa edilmiş; Mesleme b. Mahled'in görev döneminde (47-62/667-681) Fustât'ta (Kahire) bir manastır inşasına izin verilmişti.

Aynı şekilde nüfus çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu yerleşim merkezlerinde zimmîlerin çan çalamayacağı ve mabet dışında açıkça hac taşıyamayacağı yönündeki hükümlerin de kamu düzenini sağlama amacı taşıdığı ve dolayısıyla konjonktürel olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki ilk dönemlerdeki uygulamayı gösteren tarihî bilgiler birçok yerdeki çan çalma yasağının sadece ezan vakitlerine münhasır olduğunu, onun dışında herhangi bir kısıtlamanın bulunmadığını göstermektedir.⁷⁸ Kendi rûhânî liderlerini seçebilme ve dinlerinin gereklerini onların önderliğinde rahatça yerine getirebilme özgürlüklerinin bulunduğu da burada kaydedilmelidir.

Kamu hizmetlerinden faydalanma, çalışma ve sosyal güvenlik hakkına gelince, zimmîler eğitim, ulaşım, haberleşme, temizlik, aydınlanma, sulama hakkını mahkemede arama gibi genel ve ortak ihtiyaçların karşılanması amacıyla devlet veya diğer kamu tüzel kişileri tarafından verilen hizmetlerden faydalanma hakkına sahiptirler. Aynı şekilde dini duyarlılıklar sebebiyle ve kamu düzenini sağlamak amacıyla alınan tedbirler saklı kalmak kaydıyla zimmîler herhangi bir sınırlama olmaksızın iş, sanat ve ticaret hayatının her alanında serbestçe faaliyet gösterebilirler. Hatta Zâhirîler ile bazı müctehidlerin itirazına rağmen fakihlerin çoğunluğu, İslam tarafından yasaklanan nesne veya işlemlerin kendi aralarında olmak ve inançlarınınca onaylanmak kaydıyla zimmîlere mubah olabileceğini söylemişlerdir. Öte yandan onlar tıpkı Müslümanlar gibi sosyal güvenlikten faydalanma hakkına da sahiptirler. Hz. Ebû Bekir'in (r.a.) Hireli zimmîlere verdiği "Yaşlı biri çalışamaz hâle gelir veya bir kaza geçirir ya da zengin iken yoksullaşır da dindaşları kendisine sadaka vermeye başlarsa o kimse İslam ülkesinde oturduğu müddetçe vergiden muaf olacak ve geçimi devlet hazinesinden sağlanacaktır."⁷⁹ şeklindeki güvence ile Hz. Ömer (r.a.) başta olmak üzere sonraki halifelerin bu yöndeki girişimleri⁸⁰ konunun uygulamadaki boyutlarını göstermektedir.

Haklar elbette sorumluluklarla anlamlı hâle gelir. Müslümanlarla birlikte yaşayan gayrimüslimlerin de elbette bir takım görev ve sorumlulukları vardır. İslam ülkesinin bir ferdi olduğu için zimmînin başta gelen görevi, İslam'ın hâkimiyetini kabul edip Müslümanların inançlarına, hukuk kurallarına ve örflerine saygı göstermesi, Müslüman

77 Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, Beyrut ts. (Dâru Sâdır), IV, 424.

78 Bk. Tritton, A.S., *The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects*, London 1930, s. 37-60; Öztürk, Levent, *İslam Toplumunda Birarada Yaşama Tecrübesi*, İstanbul 1995, s. 95 vd.

79 Ebû Yûsuf, age., s. 143-144.

80 Ebû Yûsuf, age., s. 126; İbnü'l-Kayyim, age., I, 34.

toplumun güvenilir bir üyesi olup kamu düzeni ve genel ahlaka aykırı davranışlardan uzak durmasıdır. Zimmiler ibadetleri ile kendi aralarındaki din kaynaklı bazı özel hukuk ilişkileri dışında kalan konularda İslam hükümlerini benimseyip uygulamak zorundadırlar.

IV. İslam TARİHİNDE BİRLİKTE YAŞAMA ÖRNEKLERİ

Konunun kısmen teorik boyutlarını ele aldıktan sonra burada sunulacak birkaç örnekle birlikte yaşamının İslam toplumlarında ne ölçüde içselleştirildiği gösterilmeye çalışılacaktır:

* Kur'an-ı Kerim, içinde yapılan ayinleri onaylamasa da hangi dine ait olursa olsun mabetlerin koruma altında olduğunu belirtmektedir: "... Eğer Allah'ın, insanların bir kısmını bir kısmıyla defetmesi olmasaydı, manastırlar, kiliseler, havralar ve içlerinde Allah'ın adı çok anılan mescidler muhakkak yerle bir edilirdi ..."81 Böyle olduğu içindir ki, Hayber'i fetheden Hz. Peygamber (s.a.s.) Yahudilerin mabetlerini olduğu gibi bırakmış, Tevrat nüshalarını da kendilerine iade etmişti.

* Tekrara düşme pahasına Medine Anlaşmasındaki maddeleri hatırlayalım: "Yahudilerden bize tabi olanlara, haksızlık yapılmaksızın ve aleyhlerindekiyle de destek olmaksızın yardım edilecek ve iyi muamelede bulunulacaktır." "Avf Yahudileri müminlerle beraber bir ümmet oluştururlar. Yahudilerin dinleri kendilerine, müminlerin dinleri kendilerinedir. Bu hükme, haksızlık yapmadıkça ve suç işlemedikçe gerek mevlâları gerek bizzat kendileri dâhildirler. Haksızlık yapıp suç işleyen, ancak kendisine ve ailesine zarar verir."

* Hz. Peygamber (s.a.s.) Güney Arabistan'da yaşayan Negrânîlilere şu emanı vermiştir: "Negrân ve çevresinin malları, dinleri, kiliseleri ve ellerinde bulunan az-çok her şey hakkında Allah'ın emânî ve Muhammed'in zimmeti/garantörlüğü vardır. Papazları, rahipleri ve kâhinleri görevlerinden alınmazlar."82

* Resûl-i Ekrem (s.a.s.) bir defasında kendi mescidini, o sırada Medine'de bulunan bir Hristiyan heyetinin âyinlerine mekân olarak tahsis etmiştir.⁸³

* Suriye'nin Hz. Ömer (r.a.) dönemindeki fethini takip eden yıllarda Nastûrî bir rahip de bir dostuna şöyle yazmıştı: "Bugünlerde Allah'ın hâkimiyeti kendilerine ihsan ettiği bu Taylılar (Araplar) aynı zamanda bizim de efendilerimiz oldular. Fakat onlar, dinimize karşı hiç mücadele etmiyorlar; aksine inançlarımızı koruyorlar, rahiplerimize

81 Hac, 22/40. Hasan Basrî'nin ayete getirdiği yoruma göre İslam ülkesinde yaşayan gayrimüslimlerin mabetleri Müslümanlar sayesinde korunmuştur. Bkz. İbnü'l-Kayyım, *Ahkâmu ehli'z-zimme*, II, 667.

82 Ebu Yusuf, *Kitâbu'l-Harâc*, s. 72.

83 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Beyrut 1968, I, 357.

ve azizlerimize saygı gösteriyorlar. Ayrıca bizim kilise ve manastırlarımıza bağışta bile bulunuyorlar.”⁸⁴

* Abdullah b. Abbas’a (r.a.) atfedildiğine göre o şöyle demiştir: “Yabancıların kurup da Allah’ın bize fethini müyesser kıldığı şehirlere Müslümanlar yerleşirlerse, yabancılar kendileriyle yapılan anlaşma şartlarından istifade ederler. Müslümanlara ahde vefa göstermek düşer...”⁸⁵

* Sahâbi Hâlid b. Velid’in (r.a.) Ânât ahalisiyle bir başka sahâbi Ebu Ubeyde b. Cerrâh’ın (r.a.) Şam Bölgesi sakinleriyle yaptığı anlaşmalarda çanlarını, ezan-namaz vakitleri dışında günün diledikleri her saatinde çalabilecekleri, yortularında haçlarını açıkça taşıyabilecekleri hükmü yer almaktaydı.⁸⁶

* İkinci Osmanlı padişahı Orhan Bey 1326 yılında Bursa’nın anahtarlarını teslim aldığı anda, orada tekfurların sürekli aşağılamasına maruz kalmış bir Yahudi toplumuyla karşılaşmıştı. Fethi takiben, bugün hâlâ Etz ha-Hayyim (Hayat Ağacı) sinagogu olarak bilinen mabedi yapma izni veren Orhan Gazi, başhahamlarının idaresinde kendi işlerini yürütüp davalarını görebilecekleri bir hoşgörü ortamını onlara bahşetmişti.⁸⁷

* Roma ve Bizans dönemlerinde sık sık sürgün ve soykırıma maruz kalan Yahudiler, Bursa’nın fethinden sonra gördükleri bu müsamaha iledir ki, o dönem diğer Avrupa ülkelerinde olmayacak ölçüde ilk defa meşru bir toplumsal kimliğe kavuşmuş oldular.⁸⁸ Hatta Romaniot Cemaati yönetimindeki Edirne Yeşivası (Talmud Okulu), I. Murad döneminde (1362-1389) civar ülkelerin hahamlarının yetiştirdiği bir teoloji merkezi hâline gelmişti.⁸⁹

* Takip eden yıllarda Fransa ve Macaristan gibi ülkelerden bazı Yahudiler Osmanlı coğrafyasına göç edip gelmiş ve fethedilen Balkan topraklarında yaşamakta olanları

84 Muhammed Hamidullah, *İslamda Devlet İdaresi* (çev. Kemal Kuşçu), Ankara 1979, s. 230-231.

85 Ebu Yusuf, *age.*, s. 149; Ebu Ubeyd, *age.*, s. 141.

86 Ebu Yusuf, *age.*, s. 138,146.

87 Sevilla Moshe, *Türkiye Yahudileri*, İstanbul 1992, s. 31; Bozkurt, Gülnihal, *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914)*, Ankara 1996, s. 12-13; Groepier, Eva, *İslam ve Osmanlı Dünyasında Yahudiler* (çev. S. Kaya), İstanbul 1999, s. 29-30; http://en.wikipedia.org/wiki/History_of_the_Jews_in_Turkey (10.02.2009).

88 Stavrianos, L., *The Balkans since 1453*, NYU 2000’den nakleden http://en.wikipedia.org/wiki/History_of_the_Jews_in_Turkey (10.02.2009); Hacker, Joseph R., “Ottoman Policy toward the Jews and Jewish Attitudes toward the Ottomans during the Fifteenth Century”, *Christians and Jews in the Ottoman Empire I-II* (Ed. Benjamin Braude – Bernard Lewis), New York 1982, I, 117.

89 Groepier, *İslam ve Osmanlı Dünyasında Yahudiler*, s. 30.

zimmî statüsü kazanmış olsalar da⁹⁰ XV. yüzyılın sonunda İspanya, Portekiz ve İtalya'dan göç eden ve İspanyolca konuştukları için Sefarad denen Yahudiler ile Osmanlı toplumunda daha hissedilir hâle gelmişlerdi. Öyle ki, Kudüs'te 1488 yılında 70 Yahudi ailesi varken XVI. yüzyılın başlarında bu sayı bir anda 1500'e yükselmişti. İstanbul'daki havra sayısı 44'e; Yahudi sayısı 30 bine çıkmıştı⁹¹. Özellikle Osmanlı Yahudilerine hasrettiği çalışmalarıyla tanınan Joseph R. Hacker da 1477 yılında İstanbul'da 1647 Yahudi ailesinin yaşadığını yazmaktadır⁹² ki, bazı Yahudi araştırmacılar bu rakamların İstanbul'u Avrupa'nın en büyük Yahudi merkezi hâline getirdiğini söylerler.⁹³

* "Millet Sistemi" esasına göre şekillenen Osmanlı Devletinde, İstanbul'un fethi ile birlikte milletlere yani farklı din mensuplarına ve zümrelerine tanınan kimi özerklikler doğrultusunda, özel hukuk alanına giren hukuki işlemler ya da olaylar her milletin (ırkın değil, dinin) kendi hukukuna ve örfüne göre çözümleniyordu.⁹⁴ Gayrimüslimler özel hukuk ilişkileri bakımından kendi dinlerinin gereklerini yine kendi ruhanî önderlerinin rehberliğinde yerine getirmekte tam bir özgürlük içindeydiler. Öyle ki, Osmanlı Devleti'nin temel yasası ve referans çerçevesi olan İslam'ın kesin olarak yasak saydığı kimi fiiller bile kendi aralarında rahatlıkla icra edilebiliyordu.⁹⁵ "Her türlü umûr ve hususları patrik-i mezbûr marifetiyle görelen" fermanının özetlediği bu geniş özerkliği yine de şüpheyle karşılayanlar, konu aile hukukuna gelince gayrimüslim cemaatlerin bu alanda neredeyse sınırsız bir hukuki özerkliğe sahip olduklarını ve evlenme-boşanma ile bunlara bağlı diğer muamele ya da davaların tamamıyla ruhanî liderlere bırakıldığını itiraf etmekten geri duramazlar.⁹⁶

90 Bilgi için bkz., *Christians and Jews in the Ottoman Empire I-II* (Ed. Benjamin Braude – Bernard Lewis), New York 1982; Halil İnalçık-Leon Picon- K.C. Kevenk, *Turkish-Jewish Relations in the Ottoman Empire*, Chicago 1982; Naim Güleriyüz, *Türk Yahudileri Tarihi I*, İstanbul 1993; Bernard Lewis, *İslam Dünyasında Yahudiler* (çev. B.S. Şener), Ankara 1996.

91 Groepler, *İslam ve Osmanlı Dünyasında Yahudiler*, s. 31; http://en.wikipedia.org/wiki/History_of_the_Jews_in_Turkey (10.02.2009).

92 Hacker, "Ottoman Policy toward the Jews and Jewish Attitudes toward the Ottomans during the Fifteenth Century", I, 123.

93 Groepler, *İslam ve Osmanlı Dünyasında Yahudiler*, s. 31. O yıllarda İstanbul nüfusunun % 11'inin Yahudi olduğu yönünde bilgiler bulunmaktadır. bkz. Groepler, age., s. 33.

94 Hacker, "Ottoman Policy toward the Jews and Jewish Attitudes toward the Ottomans during the Fifteenth Century", I, 117, 122; İlber Ortaylı, "Millet: Osmanlı'da Millet Sistemi", *DİA*, XXX, 66–67.

95 Söz gelimi içki imal etmek, domuz beslemek ve yemek, mahremlerle evlenmek gibi uygulamalar burada hatırlanabilir.

96 Bkz., Shaw, Stanford J., *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*, Hong Kong 1991, s. 60-61; Ercan, Yavuz, *Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler: Kuruluştan Tanzimata Kadar Sosyal, Ekonomik ve Hukuki Durumları*, Ankara 2001, s., 203; Colin Imber, *Osmanlı İmparatorluğu 1300-1650*, (çev. Ş.Yalçın), İstanbul 2006, s. 283-284; Hacker, "agmk", s. 117; Hacker, Joseph R., "Jewish

* Bizans İstanbul’nda baskı altında yaşayan Yahudiler, Müslüman İstanbul’da rahata kavuşmuşlardı. Bunun bir göstergesi olarak Fatih Sultan Mehmed, Bizans’ta çok zor şartlar altında hahamlık görevini yürütmeye çalışan Rabbi Moses Capsali (Moşe Kapsali)’yi Yahudi taifesinin yetkili hahamı olarak tayin etmişti.⁹⁷ Ardından, mabetlerine dokunulmayacağı, Tevrat eğitimine karışılmayacağı ve dinlerinin gereklerini serbestçe yerine getirebilecekleri teminatını vermişti. Nitekim aynı teminat 1011/1602 yılında “ellerindeki fetâvâ-yı şerife ve ecdâd-ı ızâmın verdikleri evâmîr-i münîfe muktezâsınca” tekrarlanmıştı.⁹⁸

* Sadece kendi aralarında olmak kaydıyla, dinlerince yasaklanmayan alkollü içki imal etmek ve içmek, domuz beslemek ve yemek, mahremlerle evlenmek gibi uygulamalarda, İstanbul gayrimüslimleri özgür bırakılmışlardı.

* Osmanlı merkezi yönetimi, nikâhla kuruluşundan bilinen yollarla sona ermesine kadar aileyi ilgilendiren hukuk alanını cemaat önderlerine bırakmakla kalmamış, bu alana dışarıdan hatta Müslümanlardan gelebilecek müdahâlelere de fırsat vermemiştir. Kadınlara ve imamlara buyruklar gönderilerek, gayrimüslimlerin nikâh işlerine karışmamaları istenmiş; kadınlara kendi yargı çevrelerinde duyarlı olmaları talebiyle mahalle imamlarının yetkilerini aşarak gayrimüslimlerin nikâhlarını kıyıp kıymadıklarını denetlemeleri emri verilmiştir. Dahası gayrimüslimlerin nikâh-talâk işlemlerini kendi dinlerine, belgelerdeki özgün ifadeyle “kendi âyinlerine göre” yapıp yapmadıkları bile denetlenmiş, bu denetlemeyi yapan Ehl-i örf’e, söz konusu olan hangi dinî zümre ise onların hukuk ve telakkilerine göre caiz sayılmayacak işlemlerin iptali yetkisi verilmiştir. Bunun yanında Ehl-i örf’ün, rüşvet alarak gayrimüşru evlilikleri onaylamaları için ruhanî önderlere baskı yapmaları da engellenmeye çalışılmıştır.⁹⁹ Aile alanını, benimsenen dinin hükümlerine göre düzenlemedeki Osmanlı duyarlılığı o kadar ileri boyutlardadır ki, kendi inançlarının onaylamadığı evliliklere göz yuman din adamlarının sürgün ve hapis gibi cezalara çarptırıldığı bile görülmüştür.¹⁰⁰

Başta Hristiyanlar ve Yahudiler olmak üzere diğer din mensuplarının kendi şeriatlerini uygulamaları hususunda bu denli hassas olan bir devletin, başka konularda gayrimüslim vatandaşlarına baskı yapması herhâlde düşünülemez. Esasen binlerce

Autonomy in the Ottoman Empire”, *The Jews of the Ottoman Empire* (Ed. Avigdor Levy), Princeton 1994, s. 153 vd.

97 Shmuelevitz, Aryeh, *The Jews of the Ottoman Empire in the Late 15th and 16th Centuries*, Leiden 1984, s. 20-21; Naim Güleriyüz, *Türk Yahudileri Tarihi I*, İstanbul 1993, s. 51-52.

98 Ahmet Refik, *Onikinci Asr-ı Hicri’de İstanbul Hayatı (1689-1785)*, İstanbul 1988, s. 11-13.

99 *Külliyât-ı Kavanîn*, c.3, No:3993; c.4, No: 3994’dan nakleden, M. Macit Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek*, İstanbul 2004, s., 246-247.

100 Kenanoğlu, *age.*, s., 247.

arşiv belgesinin ve mahkeme sicilinin taranmasına dayalı onlarca araştırma¹⁰¹, gayrimüslimlerin Osmanlı topraklarında belli bir hukuk çerçevesinde özgürce yaşadıklarını ispatlamaktadır. Sadece şu iki örnek bile bu noktada fazla söze ihtiyaç bırakmamaktadır:

* Gayrimüslimlerin İslam'ı kabule zorlanmalarını bertaraf etmek için, mühtedinin, kimseden baskı görmeden kendi isteğiyle Müslüman olduğunu mahkemede şahitler veya son dönemlerde konsolosluk tercümanı huzurunda beyan etmesi usûlü benimsenmişti.¹⁰²

* Kıbrıs şer'iyye sicilleri üzerinde yapılan bir araştırmaya göre 1786–1834 yılları arasında yani elli yıllık bir dönemde, gayrimüslimlerle Müslümanlar arasında cereyan eden davaların sayısı sadece yedidir ve taraflardan birisi Müslüman olduğu için şer'î mahkemelerde görülen bu yedi davadan altısında gayrimüslim taraf haklı bulunmuştur.¹⁰³

* Osmanlı Devletinin son hukuk düzenlemesi olan 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi gayrimüslimlerin haklarını korumak ve kendi inançlarına göre aile alanını düzenlemek hususunda öteden beri var olan hürriyetçi anlayışı aynen sürdürmüştür. Bu cümleden olarak “musevilere ve işevilere müteallık hükümler” ayrı başlıklar altında sevk edilmiş, bu hükümlerin tespitinde de yine kendilerine müracaat edilmiştir. Bu durum Kararname gerekçesinde şu cümlelerle belirtilmiştir:

“... Müslim olmayanlara mahsus olarak lâzîmü't-tatbîk olan mesâili ayrı ayrı zikir ve tasrih etmek suretiyle onların akâid-i diniyyelerine riâyet ve ta'dâd olunan bütün mahzurların bertaraf edilmesi kâbil olduğundan, tertib olunan lâyihay-ı kânûniyyede bu esas takib edilmiş ve gayrimüslimlerin ahkâmını cem ve tertib ve tanzim hususunda da müslim olmayan erbâb-ı ihtisâsın ma'lumatlarından istifade edilmiştir... Mîlel-i gayrimüslimeye aid mevâd ahkâmı da elyevm hahamhâne ve patrikhânelerce mer'î ve muteber ahkâm-ı diniyye cümlesinden olmakla, bunlar hakkında dahî ayrıca esbâb-ı mûcibe ityânına lüzûm görülmemiştir.”¹⁰⁴

SONUÇ

Müslümanlar açısından birlikte yaşamının dinî temellerini ve hukuki çerçevesini kısmen sergilemeye çalışan bu derleme yazıdan şu sonuçları çıkarmak mümkündür:

101 Eksik de olsa bu noktada fikir verecek bir araştırma listesi için bkz. Erhan Afyoncu, *Tanzimat Öncesi Osmanlı Araştırma Rehberi*, İstanbul 2007, s., 489-493.

102 Bozkurt, *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914)*, s., 134.

103 Ahmet B Ercilasun, “Hristiyan Tebeya Karşı Türk Toleransı”, *Türk Kültürü*, sy.:264 (Nisan 1985), s., 280; bkz. Kenanoğlu, age., s., 283.

104 “Münâkehât ve Mufârakât Kararnamesi Esbâb-ı Mûcibe Layihası”, *Hukûk-ı Aile Kararnamesi* ile birlikte, İstanbul 1336, s. 7.

- Sadece etnik değil dinî ve kültürel farklılık da bir yaratılış gerçeğidir; ilahî irade böyle olmasını istemiştir.

- Yaratılış gerçeği böyle olduğuna göre farklı dinler ve kültürler bir arada yaşayabilir.

- İslam'ın ana kaynakları birlikte yaşamanın kurallarını koymuş, temel hakları belirlemiş ve herkesin diğerine yönelik sorumluluklarını tespit etmiştir. Bu kural, hak ve sorumlulukların genel çerçevesi zimmet terimiyle çizilmiştir.

- Mevzii ve münferit sayılabilecek çatışma ve hukuk ihlalleri bir tarafa bırakılırsa Müslümanların tarih boyunca "Öteki" ile birlikte yaşama sorunu olmamıştır.

- İslam beldelerinde Müslümanlarla birlikte yaşayan gayrimüslimler dinlerinin gereklerini yerine getirmede, din önderlerini/rûhânîleri belirlemede, kendi aralarındaki özel hukuk ilişkilerinde ve yargılamalarda özgür ve özerk olagelmışlerdir.

- İslam toplumunda yaşayan bir gayrimüslimin başta gelen görevi, İslam'ın hâkimiyetini kabul edip Müslümanların inançlarına, hukuk kurallarına ve örflerine saygı göstermesi, Müslüman toplumun güvenilir bir üyesi olup kamu düzeni ve genel ahlaka aykırı davranışlardan uzak durmasıdır.

- Diğer din ve medeniyetlerin özellikle de Batı medeniyetinin kendi toplumlarındaki "Öteki" ile sorunları ola gelmiştir. Hatta kendi dinlerine bağlı farklı mezhepler bile birbirlerini "Öteki" saymıştır.

- Dün kendi ötekisini içinde barındırmayanlar, bugün de birlikte yaşamaya sıcak bakmamakta, bunu da "entegrasyon" ve "asimilasyon" talepleri ve "islamofobia" sürümleriyle göstermektedirler.

- Müslümanlar, dün olduğu gibi bugün de İslam'ın kuşatıcı mesajını hem kendi aralarında içselleştirmeli hem de bizzat sergileyerek insanlığa takdim etmeye devam etmelidir.

OTURUM BAŞKANI – Ahmet Yaman Hocamıza bu güzel takdiminden dolayı çok teşekkür ediyorum.

"El ismeti bil ademiye" herhâlde bugünün motto cümlesidir, öyle tahmin ediyorum, önemli bir ilke. Bunda işin açıkçası pek sorun yok. Ama bu tür ilkelerin, bu tür metinlerin algılanmasında ve uygulamasında dinî, kültürel, sosyal, siyasi, etnik unsurlar işin açıkçası insanlığın başını öteden beri ağrıtmaktadır. Gerek Müslümanların gerekse sair din mensuplarının konuşulduğu zaman bir varoluş mücadelesi var, bir hakikat mücadelesi var, herkes hakikatin kendi elinde olduğunu ifade ediyor ve bu da işin açıkçası farklı sonuçlar ortaya çıkarabiliyor. Çok yakın bir örnek, akşam yaşadığımız bir örnek

olması hasebiyle söylüyorum ve kimseyi kınamak için de söylemiyorum. Akşam Kutlu Doğum Haftası etkinleri bağlamında Mardin’imizde çok güzel bir gece vardı, orada arkadaşlarımız müzik aletleriyle ilahî söylemeye çıktıkları anda bir grup kardeşimiz salonu terk etti. Bize de dediler ki: “Eğer bunu susturmazsanız biz bu salonu tamamen terk edeceğiz.” Neden? “Bu haramdır.” dediler, ayet de okudular. Şimdi, metinlerde, peygamberlerde işin açıkçası çok fazla sorun yok gibi, ama bu metinlerin algılanması, yorumlanması, bunlar çerçevesinde hayatın tanzim edilmesi, hakikatin nereye kadar, ne olduğu noktasında açıkçası çok büyük sıkıntılarımız olduğunu da ifade etmekte fayda görüyorum.

Şimdi, belki kavram olarak birlikte yaşama hukuku bağlamında ele alınması uygun olmayan, spesifik gibi gözüken aile ve komşuluk ilişkilerine dair iki tebliğimiz var. İlk olarak ailede birlikte yaşama hukukunu sunmak üzere Prof. Dr. Saffet Köse Hocamızı huzurlarınıza takdim ediyorum.

Buyurun Sayın Hocam.

AİLEDE BİRLİKTE YAŞAMA HUKUKU

Prof. Dr. Saffet KÖSE

İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dekanı

Giriş: Aile Hukuku mu Aile Ahlakı mı?

Birlikte yaşamanın en önemli araçları din, ahlak, hukuk ve bu normatif disiplinlerin oluşturduğu kültürel ortamdır. Hukuk / fıkıh, hakları ve yükümlülükleri belirler. Bu bağlamda aile bireylerinin kendi aralarındaki hak ve ödevleri bahse konu disiplinlerin iki ana kaynağı Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in Sünnetinde ayrıntılı şekilde belirlenmiş, nasların bıraktığı bilinçli boşluklar da zaman ve zeminin ihtiyaçlarına göre müçtehit âlimler tarafından doldurulmuştur, ihtiyaçlar ölçüsünde bu faaliyet devam etmektedir ve edecektir.

Burada esas mesele şudur: Birlikte yaşamanın asgarî şartı olan haklar ve ödevler belirlendiğine göre haklara saygı ve ödevlerin yerine getirilmesini/vazifenin ifasını sağlayan ana dinamikler nelerdir? Bir başka ifadeyle ailede birlikte yaşama, hukuk üzerinden mi yoksa ahlak üzerinden mi inşa edilmelidir? Her iki normatif disipline bakıldığında ahlakın hukuku öncelediği ve ilişkiler üzerinde daha derinlikli, daha kalıcı ve güçlü bir etkiye sahip olduğu dikkati çekmektedir. Bu sebeple İslam toplumlarında ahlak hukuka göre daha fazla önemsenmiştir. Çünkü ahlakı oluşturulamayan ahkâmın kalıcılığı ve etkinliği zayıftır. Nebevi metot da bu yönde teşekkül etmiştir. Ahlak insanı içten kuşatan, hukuk dışarıdan tutan bir özelliğe sahiptir. Ahlakın güçlü olduğu nispette hukuka ihtiyaç azalır. İşte bu sebeple olmalıdır ki Hz. Peygamber nübüvvetinin Mekke döneminde imanla beraber ahlakı inşa etmiş, Medine'de de bu ahlak üzerine hukuku kurmuştur. İslam medeniyeti de ahlak üzerine inşa edilmiştir. Buna göre İslam toplumu bir ahlak toplumdur. Ailede de aynı esaslar geçerlidir. Çünkü aile bir milletin küçük devleti, devlet de o toplumun büyük ailesidir. Fârâbî'nin kitabına el-Medinetü'l-'âdile değil el-Medinetül-fâzıla adını vermesi bu gerçekliğin bir ifadesi olarak yorumlanabilir. Adalet

hukukun fazileti ahlakın idesidir. Hukuk, zoraki, ahlak ise gönüllü ilişkileri doğurur. İlişkilerdeki kalıcılığı ve derinliği sağlayan ahlaktır. Esasen ailede birlikte yaşamının ana dinamiğini ahlak üzerine kurma zorunluluğu vardır. Bu, hem hukukun işleyiş tarzından hem ailenin kendine özgü yapısından, hem insanın psikolojik durumundan hem de sosyolojik şartlardan kaynaklanan bir durumdur. Dolayısıyla hukuk ailenin oturtulabileceği en zayıf zemindir. Çünkü hukuk uyuşmazlıkların çözümünde delil ile ispatı merkeze alır, aile ise mahrem alan oluşu sebebiyle delile ulaşmanın, ihtiyaç duyulan ayrıntılara nüfuz edebilmenin zor olduğu kurumsal yapıyı ifade eder. Bundan dolayı aile ilişkilerini hukuku aşan değerlerin belirleme zorunluluğu vardır. Bu değerlendirme ışığında tebliğin daha çok ailede birlikte yaşamının din ve ahlak merkezli dinamiklerine yer verilecektir. Ancak burada şu hususa da işaret edelim ki tebliğin neredeyse tamamına yakını Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu (Konya 2015, 3. bs.) başlıklı kitabımız merkeze alınarak hazırlanmıştır.

Ailede Birlikte Yaşamın Ana Dinamikleri Kuruluş Öncesi Dönemin Birlikte Yaşamaya Etkisi

Kur'an-ı Kerim Allah'tan, göz aydınlığı sağlayacak (mutluluk getirecek, gönüllere sürür ve coşku verecek) eş ve çocuklar istemeyi¹ mü'mine yakışan tavır olarak belirler. Mutluluk, birliktelikte sürekliliği sağlayan ve ahlaki erdemlerin yön verdiği² manevi enerjidir. Bunun sağlanabilmesinin anahtarı büyük ölçüde evlilik öncesi sürece bağlıdır. TÜİK verilerine göre boşanmaların yarıya yakın kısmının evliliğin ilk beş yılı içinde gerçekleştiği (2011 yılında %40,2; 2012 yılında % 38,3) ve boşanmalarda hayat tarzına müdahâlenin önemli bir sebep olduğunun ortaya çıkması evlilik öncesi sürecin verimli şekilde kullanılmadığını göstermektedir.

İslam hukukunun iki ana kaynağı Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in Sünnetine bütüncül bir yaklaşımla bakıldığında evliliğin ilke olarak mutluluk ve kalıcılık esası üzerine kurulmasının hedeflendiği görülür.

Kur'an-ı Kerim'in nikâhı kocanın karısına verdiği misâk-ı galiz / sağlam söz, teminat / sıkı bağ³ olarak tavsif etmesi, Hz. Peygamber'in boşanmayı Allah'ın en sevmediği helal⁴ olarak açıklaması, ilk ve ikinci boşamanın *iddet* içinde yeni bir nikâha gerek kalmadan doğrudan dönüşe imkân verecek şekilde hükme bağlanması, vefat iddeti bekleyen kadına yapılacak üstü kapalı çıtlatma hariç⁵ iddet içindeki kadına kocası dı-

1 Furkân (25), 74.

2 Buhârî, "Nikâh", 15; Müslim, "Radâ", 4, 6, 8, 53, 54; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 2 ...

3 Nisâ' (4), 21.

4 Ebû Dâvûd, "Talâk", 3; İbn Mâce, "Talâk", 1.

5 Bakara (2), 235.

şında hiç kimsenin evlenme teklifi bir yana evliliği çağırıştırabilecek söz veya fiilin (ima) bile yasaklanması, evliliğin kalıcılığına, karı-kocanın birlikte hayatını sürdürmelerine gösterilen özeni ve bu konudaki hassasiyeti ifade eder. Bu kalıcılık, eşlerin sevinç ve neşe içinde meleklerin karşıladığı bir törenle / seremoniyle cennete girdikleri⁶ ebedî, kalıcı, sonsuz bir sürecin ifadesidir. Dinî metinler açısından evlilik böyle bir özellik taşır. Bunun için İslam hukukunda birtakım tedbirler öngörülmüştür. Tarafların birbirlerine denk olmaları (kefâet); birbirlerini görmeleri;⁷ kısa bir nişanlılık döneminde birbirlerini tanıma, ilke olarak evlenebileceklerine dair bir kanaat oluştuğunda tam rıza ile nikâhlanmaları, belli ölçüde velilerin devrede olması burada sayılabilir.

Bu süreçlerin verimli biçimde geçirilmesi ve amaca hizmet edecek şekilde değerlendirilebilmesi evlilikte birlikte yaşamının sağlanması açısından önemlidir.

Evlilik Sürecinde Birlikte ve Mutlu Yaşamının Dinamikleri Hakkında Saygı-Vazifeyi İfa

Bir akdin belli sayıda tarafları vardır. Akit bu tarafların kanunudur. Haklar ve yükümlülükler bu akitle belirlenir. Evlenme akdinde akit nikâhtır ve ana aktörleri evlenecek olan kadın ve erkektir. Dolayısıyla evlenmedeki hak ve yükümlülükleri belirleyen nikâhtır. Buna göre birlikte yaşamının asgari şartı, karı-kocanın birbirlerinin nikâhla belirlenmiş olan haklarına saygı ve üzerine düşen yükümlülükleri hakkıyla ifa etmesidir. Bu ilişki sadece hukuk istediği için değil gönülden ve istenilenden fazlasıyla yapılması gerekir. Bu, bir Arap kadınının kızını gelin olarak evinden çıkarırken söylediği şu sözü gibi olmalıdır: “Sevgili kızım! Sen kocana cariye ol ki o da sana köle olsun.”⁸ Burada evliliğin köle-cariye ilişkisine vurgu ile açıklanmaya çalışılması modern zihin açısından problemlili gözükabilir. Ancak bunun karı-kocanın birbirleriyle bütünleşmelerini ifade eden metaforik bir anlatım olduğunu belirtmek gerekir.

Koca Kavvâm-Kadın Mutî

Bütün kurumsal yapılarda olduğu gibi ailede de yöneten, yönetilen ve bu aktörler arasındaki ilişkiyi belirleyen ilkelere ihtiyaç vardır. Buna göre koca kavvâm, kadın itaatkâr, yönetişimde şûra esaslı ilkelerdir.

6 Ra'd (13), 23-24; Yâsîn (36), 56; Mü'min (40), 8; Zuhruf (43), 70.

7 Tirmizî, “Nikâh”, 5; Nesâî, “Nikâh”, 17; İbn Mâce, “Nikâh”, 9; Dârimî, “Nikâh”, 5.

8 İbn Abdîrabbih, *el-İkdu'l-ferîd*, Beyrut 1420/1999, VI, 91; Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid), Beyrut, ts. Dâru'l-Ma'rife, II, 263; İbşihî, *el-Mustatraf fi külli fennin mustatraf* (nşr. Müfîd M. Kumeyha), Beyrut 1406/1986, II, 479; Ahmed Zeki Safvet, *Cemheretü hutabi'l-Arab*, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İlmiyye), I, 145.

Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in Sünnetinde aile de dâhil bütün kurumsal yapılar için dört ana ilke belirlenmiştir:

Yöneten-yönetilen arasında akit: Bu, ailenin kurucu unsuru olan, Kur'an-ı Kerim'e göre kocanın eşine verdiği ve ağır sorumluluk altına girdiği sıkı / sağlam söz anlamına gelen nikâhtır.⁹

Yönetici de "emanet" yani sorumluluk bilinci.

Yönetene "ma'rûfta itaat / gönülden bağlılık; münkerde ikaz ve red",

Yönetişimde "şûrâ" yani ilgililerle istişâre.

Kocanın kavvâm oluşu, değerlere bağlı olarak ailesini ayakta tutması, naz çekmesi, yük çekmesi, gerektiğinde katlanabilmesi anlamına geldiğinden despotik bir içerik taşımaz.

İtaat, kölelik demek değildir. Bu kavram, hem yöneticiyi hem de yönetilene sınırlayan bir içeriğe sahiptir. Talebin, itaati haklı kılması için hukuki olarak meşruiyetinin bulunması, ahlaki olarak da zamanının, zemininin, içeriğinin iyi ayarlanması ve kurumsal olarak da maslahatın gözetilmesi gerekir. Talebin geri çevrilmesini engelleyici saygınlığın ve içtenliğin sağlanarak itaatın hak edilmesi kocanın vazifesidir. Bir diğer ifadeyle kadının itaat görevi varsa kocanın da onu hak etme vazifesi vardır. Böyle bir ortamda itaat tabiidir, aksi isyandır. Karı-koca arasındaki ilişkilerin sağlıklı zeminde seyretmesini sağlayan ana dinamik budur. Haksız taleplere itaat yükümlülüğü yoktur.¹⁰

Aileden devlete varıncaya kadar bütün kurumsal yapılarda idarecinin esas olması gereken en temel ilke şûrâdır. Şûrâ önemine binaen Kur'an-ı Kerim'de bir sureye ad olmuş ve "İş hususunda onlarla istişâre et."¹¹ ayetiyle doğrudan Hz. Peygamber'e emredilmiş, peygambere emir ümmetine de emir olmasına rağmen önemine binaen "Onların işleri aralarında istişâre iledir."¹² ayetiyle mü'minler için ayrıca hatırlatılmıştır. Aile de bir kurum olduğuna göre burada ailevi meselelerin tartışılıp istişâre edilerek çözüme bağlanması, hem aile bireylerinin huzuru, hem kurumun manevi atmosferi hem de selameti yani ayakta kalması ve sürekliliği açısından büyük önem taşır. Yöneticinin araması gereken kurumun maslahatıdır/menfaatidir.¹³ İstişâre ile aranan da

9 Nisâ' (4), 21.

10 Nisâ (4), 59; Ahzâb, (33), 36; Buhârî, "Zekât", 38; Ebû Dâvûd, "Zekât", 5; Nesâî, "Zekât", 5, 10; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 11; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî* (nşr. Muhibbüdîn el-Hatib), Beyrut 1309, IX, 304.

11 Âl-i İmrân (3), 159.

12 Şûrâ (42), 38.

13 *Mecelle*, md. 58.

bu maslahatın ne olduğudur. İstişare sonucu ortaya çıkan görüş ne istikamette ise ya da sorumluluk riskini üzerine alan kim ise Allah'a tevekkül ederek¹⁴ bunu uygular ve sorumluluğunu da üstlenir, diğeri de ona saygı duyar.

İşte kavvâm- mutî" ilişkisi böyle bir ortamda anlam kazanır.

Nezaket ve ihsan duyarlılığı, kararlarda istişare aile içinde buyurgan tavrı, güce dayalı iktidarı, duyguların bencilliğini ortadan kaldıran bir işlev görür, ilişkilerin yatay biçimde seyretmesini sağlar, fedakârlığı güçlendirir, başkasına kendisini tercih etme anlamına gelen ve Kur'an-ı Kerim'in övdüğü isâr ahlakını¹⁵ pekiştirir. Bu da karşılıksız sevgi ve mahabbetin davranışlardaki görüntüsü anlamına gelen meveddeti doğurur. Bundan da sekînet yani huzur doğar.

Bu atmosferin bulunduğu sıcak yuva ortamında ilişkiler, soğuk resmî kurumlarda olduğu şekliyle dikey değil yatay seyirde devam eder. Eşler üstün yönleriyle birbirlerinin eksikliklerini tamamlarlar,¹⁶ birbirleri için sarıp sarmalayan elbise olurlar,¹⁷ böylece bütünleşip¹⁸ ayrılmaz bir parça hâline gelirler.

Beklentileri Karşılama

Evlilik, kadın-erkeğin nikâh yoluyla bir araya gelmeleri demektir. Kadın ve erkek yaratılış gerçekliğine bağlı farklılıklarıyla birbirlerini tamamlayıcı özelliğe sahiptirler.¹⁹ Dolayısıyla evlilik hayatının devamını sağlayan, mutluluğu getiren en önemli husus, tarafların birbirlerinde aradıklarını bulabilmeleri, beklentilerini gerçekçi biçimde karşılayabilmeleri ve eksikliğini eşiyile tamamlayabilmeleridir. Şayet karı-koca birbirlerini tamamlamıyorsa bu bir tarafın yarım kalması ve onun mutsuzluğu demektir. Bunun için en önemli hususlardan birisi eşlerin empati yaparak karşılıklı beklentileri tespit ve onların tatmininde özen göstermeleridir. Kadın ve erkeğin kendi yaratılış özelliklerini öne çıkarıp bu açıdan vazifelerinin bilincinde olmaları, beklentileri yüksek tutmamaları, başkasıyla kıyaslamamaları, mutluluk getiren ve sevgiyi arttıran özelliğe sahiptir. Burada bahsedilen sadece cinsellikle ilgili konular değil ailede ihtiyaç duyulan şeylerin tamamı ile ilgilidir.

14 Âl-i İmrân (3), 159.

15 Haşr (59), 9.

16 Nisâ' (4), 34.

17 Bakara (2), 187.

18 Nisâ' (4), 21.

19 Nisâ' (4), 34.

Hâlden Anlama

Hayatta her şeyin alışıldığı şekliyle gitmediği zamanlar da vardır. Çünkü insan günlük hayatını birçok etki altında sürdürür. Dolayısıyla olağan dışı hâller her zaman doğabilir. Bu durumda mevcut hâle göre pozisyon almak, karşısındaki insanın yaşadığı zor durumu kavrayıp anlayış göstermek, hoşgörülü davranmak, bazı taleplerden feragatta bulunmak kısaca hâlden anlamak tarafları birbirine bağlayıcı etki yapar. İnsanın hasta, üzüntülü, moralinin bozuk olduğu, bazı şeyleri yapamadığı ya da yetiştiremediği durumlar olabileceği gibi, sebebini bilmediği bir can sıkıntısı da yaşıyor olabilir. Karşı tarafa düşen haklı bile olsa bazı istekleri ertelemesi ya da vazgeçmesi, karşısındaki insanı rahatlatıcı tutum alması, moral vermesi ona karşı yapılabilir en değerli hediye ve hayati katkıdır. Hz. Peygamber (s.a.s.), bir insanın çektiği sıkıntıyı görüp ona anlayış göstererek rahatlatan, kolaylık gösteren kimseleri Allah'ın da kıyamet günündeki sıkıntılarda rahatlatacağını; bir insanın kardeşinin yanında olduğu müddetçe Allah'ın da onun yanında yer alacağını müjdelir.²⁰ İyi bir davranışın yakınlarla yapılmasının Allah katındaki karşılığı diğer insanlara nazaran iki kat ile ödüllendirilecektir.²¹ Birincisi iyilik, ikincisi akrabalık bağının gözetilmesi sebebiyledir. Dolayısıyla karı-koca arasındaki bu tür bir tutum hem muhataba etkisi hem de Allah nezdindeki karşılığı bakımından üstünlüğe sahiptir. Bu sebeple hâlden anlama bağlılığı ve kalıcılığı sağlayan bir özelliğe sahiptir.

İlişkilerde Rahmet-Meveddet-Sekînet

Aileyi ve medeniyeti kuran aynı insanlık değerleridir. Bir aile içinde doğup büyüyen insan aile ocağında aldığı terbiye ile diğer insanların içine çıkar ve orada bunlarla yaşar. Rûm suresinin 21. ayetinde ifadesini bulan bu değerler rahmet, meveddet ve sekînettir. Rahmet, önce evi sonra arzı (yeryüzünü), rikkat yani zarafet-nezaket ve ihsanı (iyiliği) merkeze alarak imar ve islah etmek, tersinden bakıldığına da fesâttan kaçınmak; önce aileyi sonrasında bu terbiye ile varlığı (bitki, hayvan, insan ve diğer varlıkların tamamı) karşılıksız sevgi ve şefkatle kuşatmak (meveddet), peşinden de tüm insanlığa kardeşçe muamele etmektir. Bu da huzuru (sekînet) sağlayan temel dinamiktir. Kardeşliğin mertebesi de üçtür ve her birisinin hukuku belli derecelere göre artmaktadır. Bunlar da en alttan üste doğru insan kardeşliği, din kardeşliği ve soydan (nesep) olan kardeşliktir. Nesep kardeşi Müslümansa diğer ikisini de kapsar.

Gerek ailede ve gerekse diğer kurumsal yapılarda insanlar arasındaki ilişkileri bozan, dağılmaya kadar götüren tutum kabalıktır. Kur'an-ı Kerim bunu açık biçimde

20 Buhârî, "Mezâlim", 3; Müslim, "Birr", 59, "Zikir", 38; Ebû Dâvûd, "Edeb", 38, 60 ...

21 Dârimî, "Zekât", 38; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 402; V, 416.

Peygamberleri örneğinde anlatır. Mesela Kur'an-ı Kerim, Hz. İbrahim'in ağırbaşlı, yumuşak huylu, hassas ruhlu, kendini Allah'a adanmış bir insan olduğunu anlatır.²²

Yine Kur'an-ı Kerim, yumuşak sözün, taş kesilen kalpleri ve katı yürekleri yumuşatacağına işaret eder. Bunu Hz. Musa ve Firavun örneğinde anlatır: Yeryüzünde ululuk taslayan ve haddi aşan,²³ tahtını yıkacağından endişe ettiği için kızlara dokunmayıp erkek çocukları kesecek kadar zalim,²⁴ tanrılık iddiasında bulunacak kadar küstah²⁵ olan Firavun'a peygamberi Hz. Mûsâ ve Hz. Hârûn'u mucizelerle gönderirken Allah Teâlâ: "İkiniz beraber Firavun'a gidin, çünkü o sınırı çok aştı. Yine de ona söyleyeceklerinizi yumuşak / nazik bir üslûpla söyleyin, belki aklını başına toplar veya insafa gelir, utanç duyar."²⁶

Nezâket, zarâfet ve letâfet Hz. Peygamber'in en önemli özellikleridir. Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyrulur: "Ey Muhammed! Sen, sırf Allah'ın lütfu sayesinde onlara karşı yumuşak ve nazik davrandın. Eğer sen katı kalpli-taş yürekli, kaba saba bir adam olsaydın, onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi."²⁷

Hz. Peygamber, güzel, yumuşak ve tatlı sözün sadaka değerinde olduğunu²⁸ haber vermiştir. Sadaka, verene karşı, onu alanın sevgisini arttırdığı gibi tatlı söz de insan üzerinde aynı olumlu etkiyi yapar, insanların gönlünü kazandırır. Bunun Allah katında değeri yüksektir. Tersi olan kabalık, sertlik, kırıcı davranmak ise insanları ürkütür, iticilik oluşturur.

Buna göre ailede birlikte yaşamanın ana dinamiği kabalığı, sertliği, kırıcı olmayı bir kenara bırakabilmek, nazik ve zarif olabilmektir. Bunun bulunduğu ortamda eşlerin birbirleri için yaptığı ne varsa tamamı ibadet karakteri arzeder.²⁹

Bencilliğe Karşı Paylaşım ve İsrâr Duyarlılığı

İnsanlar arası ilişkileri bozan reziletlerden birisi bencilliktir. Bencil insan, kendi çıkarını önceler, bunun için gerek gördüğünde karşı tarafı feda eder, yok sayar ve çıkarları ölçüsünde diğer insana yaslanır. Menfaati ve beklentileri bittiği anda arkadaşlık ve

22 Hüd (11), 75.

23 Yunus 10/83.

24 Bakara 2/49; Araf 7/127, 141; İbrahim 14/6.

25 Naziat 79/24.

26 Tâhâ 20/24-44.

27 Âl-i İmrân (3), 159.

28 Buhârî, "Cihâd", 128, "Edeb", 34; Müslim, "Zekât", 56; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 316, 374.

29 Müslim, "Zekât", 53; Ebû Dâvûd, "Edeb", 160, "Tatavvu", 12; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 154, 161, 167, 168, 178.

beraberlik de biter ya da arkadaşını yük görmeye başlar. Birlikteliğin devamı, ilişkilerin derinleşmesi ve zenginleşmesi arzu ediliyorsa bencilliğin bırakılması, paylaşımın yaşam biçimine dönüşmesi hatta başkasını kendine tercih edebilecek kadar özverili olmak gerekir. Buna İslami literatürde *îsâr* denir.

Kur'an-ı Kerim'de övülen *îsâr*,³⁰ kendi ihtiyacına rağmen diğer insanı tercih edebilme erdemidir. Türkçedeki ifadesiyle *îsâr*, diğergâmlıktır, verebilmenin en ileri boyutudur. Hem Allah nezdinde hem de insanlar arasında etki ve bereket bakımından fedakârlığın en güçlüsü, cömertliğin en ileri derecesidir. Merkezinde “kendinden karşılıksız verebilmek” olan medeniyetin ana itici gücü *îsâr* erdemidir. *Îsâr* cömertliğin en ileri derecesidir.

Bir kimsenin elindeki imkânların yarısına kadarını başkasına ikram etmesine sehâ, yarından fazlasını vermesine cûd, imkânlarının tamamını başkaları için kullanmasına da *îsâr* denir.³¹

Birlikte yaşamanın önemli dinamiklerinden birisi olan sevgi insanın iç dünyasını ilgilendirir ve kalbin / gönlün eylemidir. Bu her zaman kendiliğinden açığa çıkan bir enerji değildir. Onu da oluşturan ve besleyen harici desteklere ihtiyaç vardır. *Îsâr* bunların en etkisidir. Zira kendi ihtiyacı varken elindeki imkânı diğer insana kullanmak fedakârlığın en ileri derecesidir. Bu da sevginin ve bağlanmanın güçlü bir aracıdır. Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413), “Kişinin başkasının yarar ve çıkarını kendisinininkine tercih etmesi veya bir zarardan öncelikle diğerini koruması olarak tanımladığı *îsâr*, birlikteliğin en önemli zemini olan kardeşlikteki en ileri derece olarak vasıflandırır.³² Bazı âlimler bunun tersi olan bencillik, pıntılık, cimriliği insanlık sıfatının silinmesi ve hayvanlara özgü alışkanlıkların benimsenmesi olarak görürler.³³ Bunun ilişkilere vereceği zarar ise oldukça büyüktür.

İyiliğin insan psikolojisi üzerindeki etkisi bilinmektedir. Onun aile bireyleri arasındaki etkisi ise çok daha fazladır. Çünkü ailede, iyilikten doğan sadece bir ihtiyacı karşılamak değil aile bireylerinin en önemli beklentisi olan sadâkati belgeleyen bir özellik arz etmesidir. Buradaki iyilik *îsâr* ölçüsünde olursa etki daha güçlenmiş olur. *Îsâr*, sevgiyi besler ilişkilere güç katar ve derinleştirir. Buna en fazla ailede ihtiyaç vardır.

Karı-Koca Birbirlerinin Sadece Eşi

Karı-koca birbirlerinin sadece eşidir ve toplumsal hayattaki itibarı veya bürokratik statüsü ya da ekonomik gücü ne olursa olsun ya da hangi özellikteki aileye veya toplulu-

30 Haşr (59), 9.

31 Kuşeyri, er-Risâle, Kahire, ts. (Dâru'l-Me'ârif), II, 403.

32 Cürcânî, *et-Ta'rifât*, Beyrut 1403/1983, s. 40.

33 Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 43.

ğa mensup bulunurlarsa bulunsunlar birbirlerine eş olarak davranmaları gerekir. Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber karı-kocanın birbirlerine karşı konumlarını belirlemişlerdir. Buna göre karı-koca birbirinin eşdeğeri ve tamamlayıcısıdır.³⁴

Koca zevc, kadın zevcedir. Bu kelime ayakkabı, mest, çorap gibi çift nesnelere teki için kullanılır. Bu metafor karı-kocanın denklğine, uyumuna, tamamlayıcı oluşuna, rollerine işaret eder.

Eşler birbirlerinin koruyucu elbisesidir.³⁵ Bu elbisenin kumaşı "takvâ"dır ve "en hayırlı kisve"dir.³⁶

Koca emin, kadın emanettir.³⁷ Bir kadının kocasında aradığı en değerli erdem emanettir.³⁸ Çünkü kadın kocaya Allah'ın emanetidir. Emanet emin olana bırakılır. Kadına ihanet Allah'a ihanettir. Emanet, kadının kocanın mülkü ve kölesi olmadığını ifade eden bir kavramdır. Karı-kocanın birlikteliğinin devamını sağlayan faktör birbirlerine güven içinde belirlenmiş fitri rollerini oynamalarıdır.

Geçimli Olmak

Hz. Peygamber'in: "İnsanlarla ilişkilerinizde güzel ahlakın ölçülerini esas alın."³⁹ şeklindeki hadisi insanlarla iyi geçinmeyi içine alan bir muhtevaya sahiptir. "Kadınlarla iyi geçinin. Eğer onlardan hoşlanmazsanız, Allah'ın hakkınızda çok hayırlı kılacağı bir şeyden de hoşlanmamış olabilirsiniz."⁴⁰ ayeti bunu açıkça ifade ettiği gibi, Hz. Peygamber de aynı hususu teyit eder: "Mü'min, iyi geçinir, kendisi ile iyi geçinilir. Böyle olmayanlarda hayır yoktur. İnsanların en hayırlısı insanlara faydalı olanlardır."⁴¹ Hadis, geçimli olmayı Türkçede de kullanılan *ülfet* kelimesiyle ifade eder.

34 Nisâ' (4), 34.

35 Bakara (2), 187.

36 Arâf (7), 26.

37 Buhâri, "Nafakât", 1, 4; Müslim, "Hacc", 147; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 56; İbn Mâce, "Menâsik", 84; Dârimî, "Menâsik", 34; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 73.

38 Kasas (28), 26; Sa'id b. Mansûr, *es-Sünen* (nşr. Habîburrahman el-A'zamî), Beyrut 1403/1982, I, 190; Beyhâkî, *Şu'abü'l-İmân* (nşr. Abdül'alî Abdülhamid), Riyad 1423/2003, VII, 131.

39 Tirmizî, "Birr", 55, "Rikâk", 47; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 5, 153, 158, 177, 228, 236.

40 Nisâ' (4), 19.

41 Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb* (nşr. Hamdi Abdülmecid es-Selefi), Beyrut 1407/1986, I, 108; Beyhâkî, *Şu'abü'l-İmân* (nşr. Abdül'alî Abdülhamid Hâmid), Riyad 1423/2003, X, 116.

Ülfeti sağlayan en önemli özellik, sevimli olmaktır. Hz. Peygamber bu konuda şöyle buyurur: “İmandan sonra akıl nurunun gösterdiği en onurlu tutum, insanları sevebilmek ve onlar tarafından sevelebilmektir.”⁴²

Ülfeti sağlayan ve gönülleri kaynaştıran, güzel ahlakın pratiğe yansımaları olarak da görülebilecek, yumuşak tabiat, uzlaşıcı tutum, uyumlu yapı, güler yüz, işin oluruna giden tavır, canı gönülden ve coşkulu görüntü, mülayim, nazık, zarif söz ve eylemler, tutarlı ve dürüst tavidir.⁴³

Bahse konu insani mezzetler, yaratılış gerçekliğine uyumlu olduğu için insanı cezbeder, güven verir, kalpleri karşılıklı olarak birbirine açar; bu yolla kolay bir biçimde ülfet ve ünsiyet kurulur. İletişim kanallarını açık tutan bu tür güzellikler uyumsuzlukların çözümünde kolaylık sağlar.

İyilik ve Güzelliği Takdir Etmek

Aile bireylerinin öncelikle birbirlerinin yaptığı işlere değer vermeleri ve takdir etmeleri gerekir. Özellikle ev kadınlarının yaptıkları işler, çoğu zaman göze görünme de maddi ve manevi anlamda kamuda ya da özel sektörde veya kendi özel işinde çalışan kadınların yaptıklarından farklı değildir. Sonuçta bu bir paylaşımdır ve ortak olarak hanenin yürütülmesi faaliyetidir. Ne kadın kocasının ne de koca eşinin yaptığı işi basit görmemelidir, tam aksine önemsemelidir ve önemseyişini de göstermelidir.

İslam’ın temel kaynaklarına bakıldığında iyilik edenin teşekkür beklememesi, bununla birlikte iyilik görenin teşekkür etmesinin insani bir görev olduğu anlatılır. Bu konu aile hayatında daha önemlidir.

Takdir edilme, insandaki en temel duygulardan birisidir. Allah’ın verdiği bütün duygular gibi bu da tatmin ister. İyiliğin görmezlikten gelinmesi, takdir edilmemesi, isteksizliğe, iyilik duygularının körelmesine yol açabilir. Keza yapılan iyiliğin küçük görülmesi aynı sonuçları doğurur. Bir başarıdan dolayı kutlama, bir iyilikten dolayı en azından bir teşekkür etme, bu iyiliği zaman zaman yâd etme, iyilik sahibine vefa gösterme, iyiliğin devamı konusunda motive edici özelliklere sahiptir. Buna göre iyiliği yapanın takdir beklemesi ile iyiliğe muhatap olanın takdir etmesi son derece tabii-insani bir duygudur. Bununla birlikte iyilik yapanın sırf Allah rızasını gözetmesi ve karşı tarafa herhangi bir takdir beklememesi esastır. Çünkü Allah’ın bu iyilik karşısında hem bu dünyada hem de ahirette vereceği karşılığın dünyevî olarak bir dengi yoktur.⁴⁴ Bu

42 Bezzâr, *el-Müsned*, Medine 1988/2009, XIV, 263; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-’evsat*, Kahire, ts. (Dârü’l-Haremeyn), VI, 156.

43 Bk. Münâvî, *et-Teysîr bi-Şerhi’l-Câmi’i’s-sağîr*, Riyad 1408/1988, II, 23-24.

44 Nisâ’ (4), 40.

noktaya dikkat çekmek üzere Kur'an-ı Kerim çok çarpıcı bir konuyu örnek olarak zikreder. Mesela bütün haksızlıklarına ve saldırgan tutumlarına rağmen Müslümanların eline düşen savaş esirlerinin temel insani ihtiyaçlarının bir teşekkür bile beklemeden sırf Allah rızası için karşılanmasını emretmektedir.⁴⁵ Esasen herhangi bir iyiliğe karşılık beklememek, karşılığını yalnızca Allah'tan beklemek bütün peygamberlerin ortak tavrı olarak Kur'an-ı Kerim'de bir örnek olarak zikredilir.⁴⁶

Bununla birlikte iyilik görenin karşı taraf beklemede bile, hatta vazifesi olarak addedilse de mutlaka bunu takdir etmesi hem insani hem de ahlaki olarak vazifesidir. İyiliğin takdirinin başlangıç noktası ve en zahmetsiz olanı ise bir teşekkürdür. Hz. Peygamber (s.a.s.): "İnsanlara teşekkür etmeyen, Allah'a şükretmez." buyururken,⁴⁷ bu konudaki eksikliğin doğuracağı olumsuz sonucu şöyle ifade eder: "İyiliğe teşekkür etmeyen ve hatayı bağışlamayan idareci, gördüğü iyiliğin üstünü örten ve kötülüğü yayan komşu; yanında olduğunda eziyet eden, bulunmadığında ihanet eden kadın insanın belini kran üç büyük felakettir."⁴⁸

Teşekkür, yapılan iyiliği takdir etme anlamı taşıdığı gibi bu iyiliğin olumlu karşılık bulunduğunu gösterir. Bu husus iyilik sahibine ayrı bir huzur verir, sonuçta nimete şükür Allah'ın lütfunun artmasına vesile olduğu gibi⁴⁹ teşekkür de iyiliğin devamına vesile olur.

Her türlü iyilik bir fedakârlığın işaretidir. Bu sebeple iyilik görenin büyük küçük ayrımı yapmadan onu takdir etmesi gerekir. Hz. Peygamber (s.a.s.) iyiliğin küçüğüne teşekkür etmeyen, büyüğüne de teşekkür etmez, buyurmaktadır.⁵⁰

Sonuç olarak eşler ya da aile bireyleri birbirlerine karşı yapmış olduğu iyilik ve güzellikleri bir vazife telakki edip teşekkür veya diğer bir karşılık beklememesi gerekir. Ancak iyiliği takdir etkili bir motivasyon aracı olduğundan iyilik gören, takdiri ihmal etmemelidir. Takdir, yapılan işe ve yapana değer verildiğini gösterir, iyi bir iş yapmış olduğunu hissettirir ve mutluluk getirir. Bunu ihmal etmemek gerekir. Takdir ve onun dildeki ifadesi olan teşekkür bunu yapan nezdinde karşı tarafın değerli olduğunu ifade eder ve ilişkilerin güçlenmesine, birlikteliğin devamına katkı sağlar.

45 İnsan (76), 8-9.

46 Şu'arâ' (26), 109, 127, 145, 164, 180.

47 Ebû Dâvûd, "Edeb", 11; Tirmizî, "Bir", 35; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 252, 295, 303, 388, 461, 492; III, 32, 74; IV; 375; V, 211, 212.

48 Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'* (nşr. Habiburrahmân el-A'zamî), Beyrut 1403, XI, 301; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir* (nşr. Hamdi es-Selefi), Riyad 1415/1994, XVIII, 318

49 İbrahim (14), 7.

50 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 278, 375.

Hatayı Kabul ve İyilikle Onarmak

Kalbi kaskatı kesilmemiş insan vicdanının haksızlığa karşı isyanı / karşı duruşu fitridir. Haksızlığa tahammül edemeyen bir vicdan haklı olarak isyan eder. Bunların birikmesi hâlinde bir gün gelir patlamaya dönüşür. Dolayısıyla haksızlık yapan bir vicdan muhasebesi yapmalı ve bu kötülüğü derhâl onarmalı, haksızlık yaptığı kişinin gönlünü almalıdır. Haksızlıkların tekrarlanması, biriktirilmesi ilişkileri gerer ve bir noktadan sonra koparabilir.

“İyilik ederseniz kendiniz için iyilik etmiş olursunuz; kötülük yaparsanız yine kendinize yaparsınız.”⁵¹ ayeti iyiliğin ve kötülüğün gücünü göstermesi açısından son derece önemlidir. Çünkü iyilik bu dünyada kalpleri kazanma ve iyiliğe muhatap olma sonucu doğurur, ahirette sevap kazandırır. “İnsan, iyiliğin kulusdur.”⁵² sözü, iyiliğin ilgilileri arasında bir bağlılık oluşturduğunu ifade ettiği gibi, “İyiliğin karşılığı iyilik değil midir?”⁵³ ayetinin işaret ettiği üzere iyilik dünyada saygınlık, itibar, gönül kazanma, ahiret yurdunda ise diğer bir ödüldür. Şayet karşılıksız yapılıyorsa, bir içtenlik taşıyorsa, hiç beklenmedik bir zamanda geliyorsa, ihtiyaç anıyla örtüşüyorsa, kötülük onunla savuşturulabiliyorsa, kötülük ona engel teşkil etmiyorsa, zarafet ve nezaket ölçüleri içinde bir hassasiyetle yapılıyorsa, başa kakma ve gösteriş yoksa işte bu iyilik, kalpleri daha da kaynaştıran sıcacık dostluklara kapı açan bir köprüdür.⁵⁴ Kötülük ise iyiliğin tam tersi bir etki bırakır.

Kur’an-ı Kerim, iyilikle muamele etmenin güzel sonucuna ve bu uğurdaki dikenli alanlara işaret eder: “İyilikle kötülük bir olmaz. Sen kötülüğü en güzel olan tutumunla sav; işte o zaman göreceksin ki seninle arasında düşmanlık olan kimse içten / samimi / sınımsız bir dost oluvermiş! Bu sonuca ancak sabırlı hareket edenler ve ilahi rahmetten büyük paya sahip olanlar ulaşabilir. Eğer şeytandan sana bir fitleme gelirse hemen Allah’a sığın! Allah işitendir, bilendir.”⁵⁵

İyilik merkezli ilişkiler aile bireyleri arasında zaten güçlü olması gereken bağların daha da kuvvetlenmesini ifade eder.

Kötülük, derecesine göre kırgınlık, küskünlük ve ilişkilerin bütünüyle kopması gibi sonuçlar doğurabilir. Bunun etkisini kaldırmak, izlerini mümkün olduğunca silbilmek, gönlü tekrar kazanabilmek için telafi edici, oluşan arızayı onarıcı bir iyilik yapmak gerekir. Bu konuda çok açık bir şekilde ayet şunu söyler: “Şüphesiz iyilik ve

51 İsrâ’ (17), 7.

52 Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, Kahire 1348, VIII, 233.

53 Rahmân (55), 60.

54 Bakara (2), 261-274.

55 Fussilet (41), 34-36.

güzellikler, kötülükleri giderir.”⁵⁶ Hz. Peygamber hadis-i şeriflerinde aynı hususu ifade eder: “Nerede olursan ol, Allah’ın emir ve yasaklarına gönülden bağlı kal. Bir kötülük işlediğinde hemen iyilikle karşılık ver ki onu silsin. İnsanlarla ilişkilerinde güzel ahlakı belirleyen ölçüler içinde kal.”⁵⁷

Bu ayet ve hadiste açıkça ifade edildiği üzere iyiliğin hem iyilik eden hem de iyilik gören açısından kötülükleri onarıcı etkisi vardır. Bu etki, dünya ve ahiret hayatında beraberce görülür.

Keffaretlerin ve tevbelerin günahı örttüğü gibi iyilikler de kötülüğü tamir eder. “Tevbe eden, günah işlememiş gibidir.”⁵⁸ hadisi bunu gösterir.

İyilikler, kötülükleri onardığı, sildiği ve ilişkileri tekrar rayına oturttuğuna göre özellikle aile bireyleri arasında kırgınlık ve küskünlükler ortaya çıktığında bunun hemen bir iyilikle telafi edilmesi ilişkileri düzeltir, kırgınlıkları giderir ve aileyi yeniden rotaya sokar.

Özür Dileyebilmek ve Özü Kabul Edebilmek

Hz. Peygamber ve sahabenin hayatında özür dileme ve karşı tarafın affettiği örnekler çoktur. Bu ilişkilerin devamında etkili tutumlardan birisidir. Nefis taşıyan bir varlık olarak her insan herkese karşı hata işleyebilir. Önemli olan onu telafi edip onarmasıdır. Bu da en basit hâliyle bir özürdür. Bu konuda da Rasûlullah (s.a.s.) en güzel örnektir. Şu olay oldukça dikkat çekicidir. Ebû Saîd el-Hudrî’den rivayet edildiğine göre: Bir gün Hz. Peygamber insanlara yardım malzemesi dağıtırken oraya gelen bir adam onun üzerine abanmıştı. Bundan rahatsız olan Hz. Peygamber elinde bulunan bir değnekle onu dürtüp dikkatli olmasını istemişti ki değnek onun yüzüne gelerek çizmişti. Hemen Hz. Peygamber onu yanına çağırıp özür diledi ve değneği eline vererek aynı hareketi kendisine uygulamasını (kısas gereği) istedi. Fakat adam Hz. Peygamber’e kendisini affettiğini söyleyip kısas uygulamaktan vazgeçti.⁵⁹ Bizzat Hz. Ömer: “Hz. Peygamber’in kendisine kısas yaptırmak istediğini gördüm.” demektedir.⁶⁰

Hz. Peygamber: “Faziletlerin en üstünü seninle alakasını kesenle ilişkisini devam ettirmen, sana engel çıkarıp mahrum bırakana vermen, rencide edici, incitici söz söyleyen duymazlıktan gelip af yolunu tutmandır.”⁶¹ buyurur. Hadisin diğer bir rivaye-

56 Hûd (11), 114.

57 Tirmizi, “Birr”, 55; Dârimî, “Rikâk”, 74; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 153, 158, 169,228, 236.

58 İbn Mâce, “Zühd”, 30.

59 Ebû Dâvûd, “Diyât”, 14; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 28.

60 Nesâî, “Kasâme”, 23.

61 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 438.

tinde Hz. Peygamber bunu dünya ve ahiret ehlinin en üstün ahlakı olarak tavsif eder.⁶² Özellikle eşler hadisin belirlediği doğrultuda yollarını seçebiliyorlarsa çok büyük bir işi başarıyorlar demektir.

Eşler hata yapmışsa bunu farkedip özür dilemeyi başarabilmeliler, karşı taraf da o özrü kabul edebilmelidir. Hatayı anlayan ondan ders çıkarmış demektir. Bu konuda Hz. Peygamber'den nakledilen örnekler vardır:

Hz. Safiyye (r.a.) çok güzel yemek yapardı. Hz. Peygamber'in (s.a.s.), Hz. Âişe'nin (r.a.) evinde bulunduğu sırada bir tabak yemek gönderdi. Hz. Âişe kıskançlık duygusunun etkisiyle hizmetçinin eline vurdu ve tabak yere düştü ve kırıldı, yemek de döküldü. Hz. Âişe, Hz. Peygamber'in öfkesinin kabarmakta olduğunu görünce yaptığına pişman oldu, utandı ve şöyle diyerek özür diledi: "Bugün bana kötü bir söz söylemesinden Allah'ın Rasulüne sığınırım." Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Kötü söz de ne! Sen hayır duaya layıksın" buyurdu. Hz. Âişe: "Hatamı nasıl telafi edebilirim?" diye sordu. Hz. Peygamber: "Döktüğün yemeğe karşılık bir yemek yap; Safiyye'ye de kırdığın tabağın bir benzerini gönderiver." buyurdu.⁶³

Benzer bir olayın Hz. Hafsa (r.a.) ile de yaşandığı anlaşılmaktadır. Hz. Âişe (r.a.) Hz. Peygamber'in güzel ahlakını şu olayla anlatır: Rasûlullah (s.a.s.), arkadaşları ile benim evimde idi. Ben yemek hazırladım. Öteki eşi Hafsa da benden önce yemek yapmış. Ben hizmetçime: "Git Hafsa'nın yaptığı yemeği dök" dedim. Hafsa'nın hizmetçisi tam yemeği Rasûlullah'ın (s.a.s.) önüne koyacakken benim hizmetçi ona yetiştirdi ve onun eline vurarak tabağı düşürdü. Tabak kırıldı ve içindeki yemek de deriden yapılmış sofraya üzerine döküldü. Hz. Peygamber (s.a.s.), kırılan tabağın parçalarını birleştirdi ve deri sofraya üzerine dökülen yemeği toplayıp arkadaşlarıyla yediler. Peşinden Hz. Peygamber benim tabağımı, içindeki yemekle birlikte Hafsa'ya gönderdi. Ben Hz. Peygamber'in huzurunda yaptığım bu hata sebebiyle onun yüzünde bir kızgınlık, öfke ve hiddet görmedim.⁶⁴

Hz. Peygamber'in: "Anneniz kıskandı ve yemeği döktü, haydi toplayın da yiyin." dediği de nakledilir.⁶⁵

Kur'an-ı Kerim: "Af yolunu tut, iyi olanı hâkim kılmanın derdinde ol, cahillere aldırma. Eğer şeytandan bir fitleme seni dürtüklerse hemen Allah'a sığın! Allah işitendir, bilendir."⁶⁶ buyurur.

62 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 158.

63 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 277.

64 İbn Mâce, "Ahkâm", 14.

65 Dârimî, "Büyü", 58.

66 A'râf (7), 199.

Af, kötülük yapan ve haksızlık edeni bağışlamak anlamına gelir. Hz. Peygamber'in ve sahabenin hayatında affin çok güzel örnekleri vardır. Kur'an-ı Kerim Hz. Peygamber'e kendisine ihanet eden hatta suikast düzenleyenleri, suç işleyenleri bile affetmesini, davranışlarını görmezden gelmesini istemiş, o da buna uymuştur.⁶⁷ Hz. Peygamber kendisine her türlü kötülüğü yapmış, Müslümanları perişan etmiş olan Mekkelilerin barış antlaşmasını bozmaları üzerine çıkan savaşta fetih sonrası tamamını affedebilmiştir. Bu karşılıksız kalmamış ve tüm Mekke halkı Müslüman olmuştur.⁶⁸

Görüldüğü üzere affedebilmek, ilişkilere güç katan, dostluk oluşturan, var olan dostluğu artıran, kin ve nefreti bitiren, insanlar arasında uyumlu ilişkiyi, pozitif duyguları besleyen bir özelliğe sahiptir.

Hz. Ebû Bekir, küçük yaşta babasını kaybettiği için geçimini üstlendiği teyzesinin kızının oğlu Mistah b. Üsâse'nin ifk hadisesinde kızı, mü'minlerin annesi ve Hz. Peygamber'in eşi Hz. Âişe'ye yüz kızartıcı suç olan zina iftirası olayına adı karışması sebebiyle yardımcı keseceğine yemin etmesi üzerine şu ayet onu affetmesini istemiştir:

“İçinizden faziletli ve servet sahibi kimseler akrabaya, yoksullara, Allah yolunda göç edenlere mallarından vermeyeceklerine yemin etmesinler; bağışlasınlar, görmezden gelsinler. Allah'ın sizi bağışlamasını arzulamaz mısınız? Allah çok bağışlayandır, çok merhametlidir.”⁶⁹ Bu ayet üzerine Hz. Ebû Bekir: “Baş üstüne yâ Rabbi!” deyip Mistah'a yardıma devam etti.⁷⁰

Bugün incir çekirdeğini doldurmayan meseleleri büyütüp bütün ilişkileri koparan, kalplere kin ve nefret tohumları ekenlerin şu olaydan çok güçlü ders çıkarmaları gerekir. Bazı meseleleri büyütmemeleri, incinme ve kırgınlıkları varsa görmezden gelmeleri, af yolunu tutmaları gerekir. Hz. Peygamber: “Allah, affedebilenin şerefini yüceltir.”⁷¹ bu yurur.

Affetmek sadece muhatabı rahatlatan bir tutum değildir. Bu aynı zamanda affedebilme erdemini gösteren için de o sıkıntıyı taşımaktan kurtulmak, zihinden çıkarmak, kin ve nefrete geçit vermemek ve ondan özgür olmak anlamına gelir.

67 Maide (85), 13; Zuhruf (43), 79, 88.

68 Nasr (110), 1-3.

69 Nûr (24), 22.

70 İshak b. Râheveyh, *el-Müsned* (nşr. Abdülgafûr Abdülhak el-Belûşi), Medine 1412/1991, II, 516, 556, 560, 603; III, 977; Buhârî, “Şehâdât”, 15, “Tefsîr”, 24/6-11; Müslim, “Tevbe”, 56; Tirmizî, “Tefsîr”, 25.

71 Tirmizî, “Birr”, 82; Dârimî, “Zekât”, 35; Mâlik, *el-Muwatta'*, “Sadaka”, 12; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 386.

Herkesten aynı davranışı beklemek çok gerçekçi değildir. Affa yanaşmayan kişinin beklemediği bir hareketle karşılaştığını ve incindiğini, bu sebeple bir beklenti içinde bulunduğunu bilmek gerekir. Bu durumda muhatabın hemen hatayı telafi edecek bir hamlede bulunması olgunluk işaretidir.

Eşler arasındaki özel ilişki, sevgiye dayalı beraberlik haklılık-haksızlık davasının güdülmemesini gerektirir. “Gönül sevdiğine küser.” sözü gereğince, ortaya çıkmış kırgınlıkları gidermek daha kolay olabilir. Birbirine her şeyini vermiş, birbirini tamamlayan iki insanın yaşadığı uyuşmazlıklar elbette dışarıdakiler kadar sert olmamalıdır. Olsa bile dönüşü diğerlerine göre çok daha kolay halledilebilmelidir. Çok girift ve çeşitli davranışlar içinde farklı sıkıntılara yol açan söz ve eylemler meydana gelebilir. Bunu sorun olmaktan çıkararak yollardan birisi aftır.

Hediyeleşmek

Hız. Peygamber hediyeinin iki önemli etkisinden bahsetmiştir. Birincisi kalpten kin ve düşmanlığı temizlemesi, ikincisi sevgi ve muhabbetin kalbe yerleşmesine vasıta olmasıdır. Şöyle buyurur: “Hediyeleşin. Çünkü hediye, kalpteki kin ve nefreti giderir.”⁷²

“Hediyeleşin, birbirinizi seversiniz.”⁷³

Ailede gönülleri kazandıran, kalpleri kaynaştıran, incinmelerde, gönül kırgınlıklarında onarıcı etki yapan, sevgiyi katlayan araçlardan birisi, gönülden gelen ve gönül alan bir hediyedir.

Hatırlanmak, değer verilmek sadece hediyeyi alan tarafından değil veren açısından da insanın iç dünyasını rahatlatan bir özellik gösterir.

Hediye, sembolik de olsa değeri büyüktür. O asıl etkisini verilen maddede değil manevi gücünde gösterir. Hediyeinin kendisinden daha çok takdim edilen hediye veren tarafından düşünülmüş olması ve bunun çevrelediği sevgi atmosferi önemli ve değerlidir. İşte bunun için ‘çobanın çam sakızı armağanı’ ile ‘hükümdarın zümrüt ya da inci hediyesi’ arasında fark yoktur. Ancak eşler birbirlerini yakından tanıdıkları için zaman, mekân, ortam, şartlar ve ihtiyaca göre seçici davranmaları, hediyeyi daha anlamlı kılar ve mutluluğu artırır, kırgınlıkları onarır, kin-nefret oluşmasına engel olur, sevgiyi pekiştirir, bu açıdan ilişkilere zenginlik katar. Hatta zaman zaman sürpriz hediyeler daha güçlü etki yapar. Çünkü sürpriz hediyeler eşin dışarıda iken kendisini kalbinde götürdüğünü gösteren bir işarettir.

72 Tirmizi, “Velâ”, 6; Mâlik, *el-Muwatta’*, “Husnü’l-huluk”, 16; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 405.

73 Ebû Ya’lâ, *el-Müsned*, I, 9; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-’evsat*, VII, 390; Kudâî, *Müsnedü’ş-Şihâb*, I, 381; Beyhâkî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, VI, 280.

Bütün bunlar göstermektedir ki eşler güçlerine göre uygun zamanda gönül alıcı hediyelerle sevgilerini göstermeyi bir lüks olarak görmemelidirler.

Sevgiyi İfade Etmek

Sevgi birlikte yaşamanın mayasıdır. Bu sebeple ona büyük değer verilmiştir. Bu bağlamda Allah Teâlâ, birbirini sevmeyi imanın en güçlü göstergesi saymış ve cennete girmenin şartı olarak belirlemiştir. Sevgiyi besleyen de selamlaşma ve ikramlaşmadır.⁷⁴

Sevgi ailede de kalıcılık ve birlikte, mutlu yaşamanın dinamiğidir. Sevmeyi işlevsel kılan bir tutum vardır. O da Hz. Peygamber'in tavsiye ettiği sevenin sevdiğine sevgisini ifade etmesidir. Bu sayede ilişkiler gelişir, aradaki soğukluklar gider, oluşabilecek ön yargılar önlenir, olumsuz düşünceler olumluya dönüşür, iletişim kanalları açık kalır, sorunlar kolay aşılır, hatadan dönme kolaylaşır. Verdiği bu meyvelerle sevgi ifadesi dostlar arasında olduğundan daha çok eşler arasında önemlidir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in "Seven sevdiğine sevgisini ifade etsin."⁷⁵ hadisinin en fazla yakıştığı insanlar eşler ve çocuklardır. Çünkü sevgi dostlar arasındaki dostluğu ne kadar güçlendirirse aile bireyleri arasındaki bağı ondan daha fazla kuvvetlendirir. Zira birliktelik dostluk için önemli olsa da aile için daha önemlidir.

Sevgi, karı-koca arasında karşılıklı enerjiye dönüşürse evlilik sağlam bir zemin bulmuş olur. Zira evlilikte eşlerin birbirlerinden beklediği en önemli iki şey huzur ve bağlılıktır. Bu da beğenilme ve güçlü bir güven duygusuyla oluşur. Sevgi ifadesi bu tür meyveler verir. Ancak samimi bir şekilde ifade edilen sevginin davranışlara da yansımaları bunun bir göstergesi sayılır. Söz ve eylem arasında uyumsuzluk varsa bu, samimiyetsizliği ele veren bir davranış olarak yorumlanacağından güveni zedeler.

Her şeyde olduğu gibi sevgi de kendi tabii sınırlarını aşarsa gereksiz bir kıskançlığa yol açabilir. Buna fırsat vermemek gerekir. Hz. Peygamber'in herhangi bir konuyu tabii zemininden çıkarıp Anadolu'daki ifadesiyle ince eleyip sık dokumaktan, yani gereksiz ayrıntıda boğulmaktan, aşırı gitmekten sakındırması⁷⁶ ve böyle davranan insanların kendi kendilerini mahvettiklerini⁷⁷ haber vermesi burada dikkate alınmalıdır.

Jest ve İltifatlarda Bulunmak

İnsanlara jest ve iltifatlarda bulunmak sünnettir. Hz. Peygamber'in hayatında bu konuda örnekler vardır. Birisini zikredebiliriz. Abdullah b. Ömer anlatıyor: Hz. Pey-

74 Müslim, "İmân", 93; Ebû Dâvûd, "Edeb", 13.

75 Ebû Dâvûd, "Edeb", 113; Tirmizi, "Zühd", 54; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 130.

76 Dârimî, "Mukaddime", 19.

77 Müslim, "İlim", 7; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 5; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 386.

gamber ile bir yolculuk hâlinde bulunuyorduk. Ben babam Ömer'e ait biraz hareketli, dizginlenmesi zor, genç bir devenin üzerinde idim. Deve beni pek dinlemiyor, topluluğun önüne geçiyordu. Bu da babamın hoşuna gitmiyordu. Babam Ömer onu engelliyor ve geriye çekiyordu. Bu olay epey bir tekrarlanınca Hz. Peygamber babama: "Ya Ömer onu bana sat!" buyurdular. Babam da: "O senindir yâ Rasûlallah!" dedi ve sattı. Sonra da bana: "O senindir ey İbn Ömer. Onu al ve dilediğin gibi bin." buyurdular.⁷⁸

Hz. Peygamber'in buna benzer jestleri çoktur. Çünkü bunun insanın hoşuna giden, kalpleri kazandıran bir tarafı vardır. Bu, eşler arasında yapılabilirse daha anlamlı olur.

Eşler birbirlerinin hoşlandığı şeyleri bildiklerinden ona beklemedikleri bir zamanda verecekleri olumlu cevaplar, küçük sürprizler en anlamlı jestleri oluştururlar. Kaldı ki jestlerin en kolayı karı-koca arasında yapılabilecek olanlardır. Sadece yapma açısından değil sonucu bakımından da bu böyledir. Çünkü onun oluşturacağı mutluluk bir bütün hâlinde aileye yansıyacaktır.

Bunun yanında eşlerin birbirlerine karşı çıkar beklentisinden uzak oluşu jest ve iltifatları kolaylaştıran diğer bir özelliktir. Eşlerin zaten yapması gereken bir şeyin yerini ve zamanını gözeterek bunu kolaylıkla sağlayabilmeleri tabiri caiz ise bir taşla iki kuş vurmaları mümkündür. Söz gelimi eşin kocasının sevdiğini bildiği bir yemeği yapması ve bunu ifade etmesi basit bir jesttir ancak verilen bir değerın ifadesi olduğundan güçlü bir manevi enerji taşır.

Eşlerin birbirlerine karşı basit jest ve sürprizleri, hoşla giden basit bir söz bile olsa sevgiyi arttırır. Hatta bazen yeri geldiğinde bir iltifat verilecek en değerli hediye bile olabilir, bir çıkmazdan kurtarabilir.

İltifat, gerçekçi ve karşı tarafın hoşuna giden güzel bir sözdür. Güzel ve tatlı sözün ise sadaka değeri vardır.⁷⁹ İltifatın da aynı değeri taşıdığını bildiren rivayetler vardır.⁸⁰ İltifat, yağcılık ve dalkavukluk anlamı taşımayan gerçekçi sözlerden oluşur. Ülfetin en kuvvetli sebeplerindendir.⁸¹

Gönül Alıcı ve Güzel Söz Söylemek, Yumuşak Tavır Takınmak

Hz. Peygamber, güzel, yumuşak ve tatlı sözün sadaka değerinde olduğunu⁸² haber vermiştir. Sadaka, verene karşı, onu alanın sevgisini arttırdığı gibi tatlı söz de insan üzerinde aynı olumlu etkiyi yapar, insanların gönlünü kazandırır. Bunun Allah katında

78 Buhârî, "Büyü", 47.

79 Buhârî, "Cihâd", 128, "Edeb", 34; Müslim, "Zekât", 56; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 316, 374.

80 Taberânî, *Mekârimü'l-ahlak*, Beyrut 1409/1989, s. 365.

81 Taberânî, *Mekârimü'l-ahlak*, s. 365.

82 Buhârî, "Cihâd", 128, "Edeb", 34; Müslim, "Zekât", 56; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 316, 374.

değeri yüksektir. Tersi olan kabalık, sertlik, kırıcı davranmak ise insanları ürkütür, iticilik oluşturur. Hz. Peygamber'e hitaben Allah Teâlâ bunu açıkça belirtir: "Sen Allah'ın lütfu sayesinde onlara yumuşak davrandın. Katı kalpli-taş yürekli, kaba saba bir adam olsaydın etrafından dağılır giderlerdi."⁸³

Kur'an-ı Kerim, Hz. İbrahim'in ağırbaşlı, yumuşak huylu, hassas ruhlu, kendini Allah'a adanmış bir insan olduğunu anlatmaktadır.⁸⁴ Bu iki ayet ağır başlı ve yumuşak huylu olabilmenin hem Allah'ın bir lütfu hem de peygamberlerin bir özelliği olduğunu anlatır.

Kur'an-ı Kerim, yumuşak sözün, taş kesilen kalpleri ve katı yürekleri yumuşatacağına işaret eder. Bunu Hz. Musa ve Firavun örneğinde anlatır: Yeryüzünde ululuk taslayan ve haddi aşan,⁸⁵ tahtını yıkacağından endişe ettiği için kızlara dokunmayıp erkek çocukları kesecek kadar zalim,⁸⁶ tanrılık iddiasında bulunacak kadar küstah⁸⁷ olan Firavun'a peygamberi Hz. Mûsâ ve Hz. Hârûn'u mucizelerle gönderirken Allah Teâlâ: "İkiniz beraber Firavun'a gidin, çünkü o sınırı çok aştı. Yine de ona söyleyeceklerinizi yumuşak / nazik bir üslûpla söyleyin, belki aklını başına toplar veya insafa gelir, utanç duyar."⁸⁸

Hz. Peygamber, karşılaştığında rahatlık hissedilenlerin (heyyin), yumuşak huylu olanların, insanlara yakınlık hissi verenlerin, ilişkilerde kolaylığı ilke edinenlerin ateşe haram kılındığı müjdesini verir.⁸⁹ Bu ateş sadece ahirette değil dünyada da geçerlidir. Çünkü bu hasletlerin tersi dünyada cehennem hayatı yaşattığı gibi ahirette de aynı sonuca götürür.

Kur'an-ı Kerim'de, mü'mine yakışanın zarafet, nezaket, kibarlık ve güzellik çerçevesinde sözler söylemek olduğu belirtilir ve kötü sözün şeytanın aradığı yollardan birisi olarak arayış bozacağı dile getirilir: "Kullarıma söyle, sözün en güzelini söylesinler; sonra şeytan aralarını bozar. Çünkü şeytan insanların apaçık düşmanıdır."⁹⁰

83 Âl-i İmrân (3), 159.

84 Hûd (11), 75.

85 Yunus (10), 83.

86 Bakara(2), 49; A'raf (7), 127, 141; İbrahim (14), 6.

87 Naziat (79), 24.

88 Tâhâ (20), 24-44.

89 İbn Ebî Şeybe, *el-Müsned* (nşr. Adil Yusuf e-Azzâzi-Ahmed Ferid el-Mezîdi), Riyad 1997, I, 272; Ebû Ya'lâ, *el-Müsned* (nşr. Hüseyin Selim Esed), Dımaşk 1404/1984, III, 379; İbn Balabân, *el-İhsân bi-tertibî Sahîhi İbn Hibbân* (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1414/1993, II, 215-216.

90 İsrâ' (17), 53.

Kur'an-ı Kerim'de ifade edildiği üzere Allah katına çıkan, yani çok hızlı ve güçlü karşılık bulanın "tatlı ve güzel söz" ile "salih amel" oluşu⁹¹ etkisinin çok hızlı ve büyük oluşundandır.

Özellikle hadislerde yumuşak ve tatlı söz üzerinde ısrarla durulmakta ve insan üzerindeki etkileri anlatılmaktadır. Hz. Peygamber, bir işin yumuşaklıkla ve zarafetle yapılmasının o işi güzelleştireceğini bildirmiş,⁹² bu meziyetten uzak olanın hayırdan da mahrum kalacağını ifade etmiştir.⁹³ İnsanlara kibar davrananlara sen de yumuşak davran diye dua eden Hz. Peygamber,⁹⁴ Allah'ın varlığa yumuşak ve zarafetle davrandığını, insanlar içinde bu şekilde hareket edenlerin O'nun sevgisini kazanacağını,⁹⁵ Allah'ın kibarca davrananlara yardım edeceğini,⁹⁶ kabalık karşılığında vermediğini yumuşaklık ve nezaket karşılığında vereceğini müjdelemiştir.⁹⁷

"Allah, bir hane halkının hayrını istediğinde onlara nezaket ve zarafet içinde hareket edebilme meziyeti bahşeder."⁹⁸ şeklindeki hadisiyle Hz. Peygamber aileyi ayakta tutan değeri belirlemiştir. Hırçın deve üzerinde bulunan ve onu kontrol için bir kırbaç vuran Hz. Âişe'ye Rasûl-i Ekrem: "Yâ Âişe! Yumuşak, nazik ve zarif ol. Bu tutum bulunduğu her şeyi süsler, yapılan işte kibarlığın gözetilmemesi ona leke düşürür." buyurmuştur.⁹⁹

Özeleştirî/Nefis Muhasebesi Yapmak

İnsanlarla işi olan her bir kimse yapıp ettikleri veya yapamayıp ihmal ettikleri konularda özeleştiride bulunması, kendisini gözden geçirmesi, eksikliklerini görüp dünyada iken telafi etmesi gerekir. Aynı durum daha karı-koca için de geçerlidir. Hz. Ömer hilafet görevini üstlendiği gün ilk hitabesinde: "Hesaba çekilmeden önce kendi kendinizi

91 Fâtr (25), 10.

92 Müslim, "Birr", 78; Ebû Dâvûd, "Edeb", 1, "Cihad", 1; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 58, 112, 125, 171, 206, 222.

93 Müslim, "Birr", 74-76; İbn Mâce, "Edeb", 9; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 362, 366.

94 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 62, 93, 257, 258, 260.

95 Buhârî, "İstîtâbe", 4, "De'avât", 59; "Edeb", 35; Müslim, "Selam", 10, "Birr", 47; Ebû Dâvûd, "Edeb", 10.

96 Mâlik, *el-Muvatta'*, "İsti'zân", 38.

97 Müslim, "Birr", 77; Ebû Dâvûd, "Edeb", 10; İbn Mâce, "Edeb", 9.

98 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 71, 104, 105.

99 Buhârî, "De'avât", 63; "Edeb", 38; Müslim, "Birr", 79.

hesaba çekiniz.”¹⁰⁰ uyarısından sonra “O gün huzura alınacaksınız ve o gün hiçbir şey gizli kalmaksızın hesabı göreülecek.”¹⁰¹ ayetini okuyarak vicdanlara seslenmiştir.¹⁰²

İnsanı insan yapan değerlerden birisi özeleştirici ve vicdan muhasebesidir. Vicdan, insanın kendisini sorguladığı, Allah korkusu ve sevgisinin yönettiği, çıkar beklentisinden uzak bir adalet ve hassasiyet iklimidir. Kur’an-ı Kerim’in ifadesine göre Allah’ın zikrini ve uyarısını kabul etmeyip kalpleri kaskatı kesilmemiş ve kötülük karşısındaki duyarlılığını kaybetmiş¹⁰³ insanların vicdanları aktiftir ve kendisini sorgulayıp iç dünyasını rahatsız eden hususları dikkate alarak onun gereğini yerine getirirler ve gönül almasını bilirler. Hz. Peygamber (s.a.s.), günah ve kötülüğü vicdan muhasebesi sonucu huzursuzluk veren şey¹⁰⁴ olarak tanımlamıştır. Bu yapılabilirse ilişkilerdeki kırılma onarılır ve işler rayına oturur. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Aklı başında, basireti açık, firasetli bir insan özeleştiride bulunan, ölümden sonrası için kaygılanıp ona göre davranan kişidir. Zavallı kişi de hazlarına teslim olmuş ve Allah’ın kendisini hesaba çekmeyeceği beklentisi içinde olan kimsedir.”¹⁰⁵

Hz. Peygamber’in evlenmede kriter olarak dini değerler konusunda hassasiyet ve güzel ahlakı belirlemiş olması bu özellikteki insanların vicdanlarının güçlü olacağına işaret eder ve bu özellikteki bir insanın vicdan duygusu haksızlık yapması hâlinde kendisini kınayan bir güç¹⁰⁶ olarak karşısına çıkacaktır.¹⁰⁷

Dürüst ve Açık Olmak

İnsanlar arası ilişkilerde güven en önemli unsurdur. Bunu sağlayan, dürüstlüğün ahlaka dönüşmüş hâlidir. Göstergesi işlerde şeffaflık-açıklık, sözde doğruluk, ahde vefadır. İçten pazarlık, ihanet, aldatma, yalan, sözünde durmama gibi ahlaka aykırı tutum ve davranışlar güveni zedeler, tekrarlanması da güvenin yeniden tesisini zorlaştırır. Bu sebeple eşin hassas olduğu konularda ya da çocuklar açısından anne-babanın duyarlılık gösterdiği hususlarda sonucu ne olursa olsun dürüstlük kuralına sadık kalmak ilişkilerin sağlam zeminini oluşturur.

100 Tirmizi, “Kıyâmet”, 25; İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef* (nşr. Kemal Yusuf Hüt), Riyad 1409, VII, 96; Muttaki el-Hindi, *Kenzü'l-‘ummâl*, XVI, 159, 166-167.

101 Hâkka (69), 18.

102 İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef* (nşr. Muhammed Avvâme), Beyrut 1427/2006, XIX, 143 (XIII, 270).

103 Mâide (5), 13; Zümer (39), 22.

104 Müslim, “Birr”, 14, 15; Tirmizi, “Zühd”, 52; Ahmed b. Hanbel, IV, 182, 227, 228; V, 251, 252, 256.

105 İbn Mâce, “Zühd”, 31.

106 Kıyâme (75), 2.

107 Mustafa Çağncı, “Ahlak”, *DİA*, II, 2.

Taraflara ya da ailelere göre farklılık gösterse de eşler arasında belli ölçüde bir kıskançlık vardır. Bunun olması da gerekir. Ancak her şeyin fazlası zarar olduğu gibi aşırı kıskançlık da oldukça sorunlu bir duygudur.

Kıskançlık eşlerin birbirlerini paylaşmak istememesi anlamına gelir. Bu ona verilen değer bir ifadesi olsa da belli ölçüde bir güvensizliğin de göstergesidir. Özellikle bu tür hassasiyetlerin abartıldığı karı-koca ilişkilerinde tarafların dürüstlük ve şeffaflık ilkelerine göre hareket etmesi daha önemlidir. Şayet kıskançlık hastalık hâlini almamışsa bu kavramlar ilişkilerin normal seyrinde yürütmesine katkı sağlar. Çünkü herhangi bir konuda güvenin sarsılması durumunda ortaya çıkacak tartışmada ikna, belli bir çabayı gerektirirse de kıskançlığın merkezini oluşturduğu hususlarda daha büyük bir gayrete ihtiyaç vardır. Şayet güven zedelenmiş ve yeniden tesis edilememiş ise ilişki bitmiş demektir. Tıpkı ticari hayatta ‘dürüstlüğü kaybetmek, iflası hak etmek’ anlamına geldiği gibi. Bu sebeple Hz. Peygamber alışverişlerinde doğru davranan, dürüst, güvenilir (emîn) tâcirlerin ahiret yurdunda peygamberler, siddıklar ve şehitlerle birlikte bulunacağını belirtmiştir.¹⁰⁸

Bir insanın nasıl davrandığı önemli olduğu kadar başkalarının ondan ne anladığı daha da önemlidir. Gerçekten dürüst olup da karşısındakine güvenilmez intiba vermiş olan birisinin kendisini anlatması oldukça güçtür. Bu sebeple insanlar arası ilişkilerde, başkalarının zihinlerinde olumsuz bir intiba bırakacak ortamlardan, tutum ve davranışlardan kaçınılması esaslı bir ilke olarak belirlenmiştir.¹⁰⁹ Hz. Peygamber’in (s.a.s.), bir gece vakti eşi Safiyye ile birlikte giderken onları gören ve hızlıca uzaklaşmak isteyen iki sahabide olumsuz intiba oluşmaması için onları durdurması ve yanındaki kadının eşi olduğunu bildirmesi konu açısından önemlidir. “Senden hiç şüphelenir miyiz?” diyen sahabilere: “Elbette ama, şeytan insanın damarlarında kan gibi dolaşır. Kalplerinize sizi şüphelendirecek kötü bir şey atmasından korktum.” buyurması da¹¹⁰ amacını açıklamaktadır. Bu olayda insanların kalplerini sü-i zandan, dillerini gıybetten korumak için töhmete düşürecek mekânlarda bulunmaktan kaçınılması gerektiğine işaret vardır.¹¹¹

Sonuç olarak bir şeyini kaybeden sadece onu, güvenini yitiren ise her şeyini kaybetmiştir. O sebeple bir insan için en değerli sermaye güvenilirliğidir. Karı-koca bunu muhafaza edebildikleri oranda yuvalarını koruyabilirler. Bunun ilacı şeffaflık ve söz davranış bütünlüğü, yani tutarlılıktır.

108 Tirmizî, “Büyü”, 4; İbn Mâce, “Ticârât”, 1; Dârimî, “Büyü”, 8.

109 Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, V, 521.

110 Buhârî, “İ'tikâf”, 8, “Humus”, 4, “Bed'ü'l-halk”, 11; Ebû Dâvûd, “Savm”, 79, “Edeb”, 81; İbn Mâce, “Sıyâm”, 65; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 337.

111 İsmail Hakkı Bursevî, *Rîhu'l-beyân*, Beyrut, ts. (Dâru'l-Fikr), IX, 86.

Hak Talebinden Önce Sorumluluk Bilincine Sahip Olmak

Ailede birlikteliğin dinamiklerinden birisi sorumluluk bilinci ve bunun getirdiği hakşinaslıktır. Bunun yerine hakperestliğin hareket noktası kabul edilmesi paylaşma yerine bencilliği, kardeşlik yerine çatışmayı, şefkat yerine öfkeyi, sevgi yerine nefreti öne çıkarmakta ve ailede birlikte yaşamayı olumsuz etkilemektedir. Karı-koca olmayı profesyonel birer meslekmiş gibi algılamanın, daha evlenmeden oturup haklarını konuşmanın ve hukuku devreye sokarak bunları güvenceye almaya çalışmanın ilişkilerde sıcaklık ve derinlik kazandırması beklenmemelidir. Herkes kendi sorumluluğunu bilir ve buna göre davranabilirse çatışma kapısı, açılması zor olacak şekilde kapanır. Müslümanlık zihniyetinde “hak verilemez alınır” değil “her hak sahibine hakkını ver”¹¹² ilkesi hâkimdir. İlişkilerde derinliği sağlayan ve kalıcılığı getiren de budur.

Muhabbet Edebilmek

İslam ahlakçılarından Nasîruddîn et-Tûsî, muhabbeti birleşmenin tabii eğilimi sayar ve bu yönüyle insanların sun’î olarak bir arada bulunması anlamına gelen adalatten daha üstün tutar. Bu özelliğinden dolayı muhabbet yapıyı ayakta tutan özdür. Muhabbete göre adalet kabuk mesabesindedir.¹¹³

Kalpteki sevgi anlamına gelen muhabbetin geleneksel kültürdeki ifade biçimi sohbettir. Sohbet aralarında muhabbet olanların birlikte yaptıkları konuşmalardır. Çay, kahve ve zaman zaman da meşru oyunlar eşliğinde her türlü çatışmadan, endişeden, ikna mecburiyeti hissetmekten uzak, tamamen rahat vaziyette genellikle önceden planlanmamış, ortam ve şartların belirlediği belli bir konu ya da konular etrafında karşılıklı olarak fikirleri paylaşmak ve birbirinden bir şeyler öğrenerek hoşça zaman geçirmek anlamına gelir. Burada seviye, statü, çıkar, toplumdaki konum, bilgi ve beceri önemli değildir. İnsanları bir araya getiren sadece aralarındaki sevgidir. Böyle bir ortamda fıkralar, şakalar, nükteler, hatıralar, bilmeceler, yumuşak ve esnek tartışmalar, tenkitler, beklentiler sohbeta renk katar.

Muhabbet, sevgi ortamını deyimler. Sevenlerin bir araya gelişiyle oluşan bir meclistir.

Bunlar dikkate alındığında eşlerin ve diğer aile bireylerinin her an muhabbet edebilecek ortamı oluşturmaları, sevgiyi, dolayısıyla aile bağlarını güçlendiren bir özellik arz eder.

112 Ebû Ya’lâ, *el-Müsned* (nşr. Hüseyin Selim Esed), Dimaşk 1984-86, II, 193; İbn Balabân, *el-İhsân bi-tertibî Sahîhi İbn Hibbân* (nşr. Şuayb el-Arnaût-Hüseyin Selim Esed), Beyrut 1404-1408/1984-88, II, 24; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir* (nşr. Hamdi es-Selefi), Beyrut 1404/1983, XXII, 112.

113 Tûsî, *Ahlak-ı Nasîri* (Farsça’dan Azerbaycan diline çeviren: Rahim Sultanov), Bakı 1989, s. 180 (Kiril harfleriyle).

Günümüz insanının iş yoğunluğu, modern cihazların bencilleştiği ve kendi başınlığı arttırdığı, kalabalıklar içinde mutlu(!) yalnızlığı güçlendirdiği bir dünyada sohbet ve muhabbete duyulan ihtiyaç her zamankinden daha fazladır. Özellikle karı-koca, anne-baba ve çocuklar açısından birlikte yaşamayı pekiştiren bu tür beraberlikler, aranan tesellinin bulunduğu, tatlı ve mutlu anların, sıkıntıların paylaşıldığı, yaşanan ortamın sıcak bir yuvaya dönüştüğü, birlikteliğin güçlendiği bir özellik taşıyor.

Hız Peygamber'in zaman zaman eşleriyle dertleştiği bilinmektedir. İlk vahyi aldığı anda heyecanlanıp korku ve titreme içinde evine döndüğünde başına gelenleri anlattığı eşi Hz. Hatice (r.a.) onu teselli ederken bu özelliklerini şu sözleriyle saymıştı: "Hayır böyle söyleme, sevin! Yemin ederim ki Allah Teâlâ asla seni mahçup etmez. Çünkü sen akrabalık bağlarını gözetirsin, doğru konuşursun, zayıfların / güçsüzlerin yükünü çekersin, yoksulların derdine derman olursun, misafirleri ağırlarsın, haksızlığa uğrayan kimselere yardım edersin."¹¹⁴

Eşlerin birbirlerine ve çocuklara gününü nasıl geçirdiğini ve hâlini hatırlamak yapılan işleri fark etmek, takdir etmek, değer verildiğini gösteren ve bağları güçlendiren, günün yorgunluğunu alan bir derinliğe sahiptir. Bunun yanında belli aralıklarla aynı şeyleri tekrarlamak, zaman zaman komşuları ve dostları buna dâhil etmek, ilişkileri geliştiren, modern apartman kültürünün getirdiği kopukluğu bir ölçüde telafi eden özellik gösterir. Çocukların en azından bir süre de olsa sohbet ortamına katılması onlara hayatı öğreten, sosyalleşmelerine vesile olan, görgü kurallarını bilmelerine yardımcı olan bir işlev görür.

Sabırlı Olmak ve Öfkeyi Kontrol Etmek

İnsanın acılı, sıkıntılı, problemlili, üzüntülü anları olabilir. Bu tür bir ruh hâlinin etkisiyle öfkeye kapılarak hareket etmek felaketlere sebep olabilir. İtici gücü ne olursa olsun, boşanmadan şiddet ve cinayete varıncaya kadar aile facialarının en önemli sebeplerinden birisi, belki de birincisi, sağduyunun kaybolduğu öfke ve sabırsızlıktır. Öfke dindikten sonra da pişmanlıklar ortaya çıkabilmektedir. Bunlardan dönüşü mümkün olanlar olabileceği gibi olmayanlar da bulunmaktadır. Böyle bir ruh hâliyle söylenen bir söz ya da eylemin telafisi bulunsa bile kalıcı izler bırakacağını belirtmek gerekir. İstenmeyen hâller karşısında öfkeyi yutup, olayı soğumaya bırakmak, makul bir zamana bırakmak ve normalleşme sonrası konuşmak her zaman daha yapıcı ve ilişkilerdeki kırılmayı önleyici bir tedbir olarak düşünmek gerekir.

Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki öfkenin ilacı sabırdır. Ancak öfkesine mağlup olmuş sabırsız eşe karşı diğer tarafa düşen, sükûnetini muhafaza ederek o öfkeye boşalma hakkı tanınması ve sakinleşmesini bekleyebilmesidir. Bu yapılabılırsa sorunu çözme

114 Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", 3, "Tefsir", 96/1, "Ta'bir", 1; Müslim, "İmân", 252.

imkânı her zaman mümkündür. Öfke akli baştan aldığından diğer taraf aynı şekilde öfkeye öfke ile karşılık verdiği onun sınırlarını genişletmiş ve çözümü zorlaştırmış, işi çığırından çıkarmış olur.

Aklı başından gitmiş iki insan yaşadıkları soruna asla bir çözüm bulamazlar, sadece acıyı arttırmırlar. Bu sebeple aileyi ayakta tutabilen en değerli erdem sabırdır. Kur'an-ı Kerim öfkesini yutabilenleri övmüş,¹¹⁵ bu konuda peygamberlerini örnek olarak zikretmiştir. Mesela kardeşlerinin Hz. Yusuf'u kuyunun dibine bıraktıktan sonra "kurt kaptı" diyerek gelen çocuklarına karşı Hz. Yakub'un (a.s.) "Nefsiniz sizi kötü bir iş yapmaya sürüklemiş; ne yapalım, artık bana düşen güzelce sabretmektir."¹¹⁶ sözünü hatırlar, Hz. Eyyûb Peygamberi¹¹⁷ bu yönüyle zikreder. Firavun zulmü karşısında Hz. Musa ve ona inananların Allah'tan istediği sabırdır: "Ey Rabbimiz! Bize bol bol sabır ver ve Müslüman olarak canımızı al, dediler."¹¹⁸

Kur'an-ı Kerim mü'minlerin birtakım zaaflarıyla ve belalarla deneneceğini belirtir ve sabredenlere müjdelerin bulunduğunu beyan eder.¹¹⁹ Bununla hem sabrın dünyevi olarak güzel sonucuna hem de uhrevi mükâfatına işaret edilir. Sabrın en anlamlı olduğu alanlardan birisi hiç şüphesiz ailedir. "Öfkeyle kalkan zararlar oturur.", "Sabrın sonu selamettir." sözleri konuyu aydınlatan iki güzel sözdür.

Sabır, nefsi güzel olmayan eylemlerden uzak tutmak demektir. Mesela dili çirkin sözden, kalbi öfkeden, organları yırtınıp dövünmekten korumak, sevse de sevmese de Allah'tan gelene razı olmak, insanlara şikayetlenmek yerine, hâlini Allah'a arz etmek demektir.¹²⁰ Harîrî'ye (ö. 516/1122) göre sabır, nimet hâliyle sıkıntı (mihnet) hâli arasında fark gözetmeyip her iki durumda sükûnetini muhafaza etmek¹²¹ demektir.

Bugün birçok boşanma olayının, aile facialarının, kırgınlıkların temelinde sabırsızlık olduğu dikkate alınır aile ilişkilerinde onun ne kadar önemli bir erdem olduğu anlaşılabilir.

115 Âl-i İmrân (3), 134.

116 Yusuf (12), 18, 83.

117 Sâd (38), 44.

118 Arâf (7), 126.

119 Bakara (2), 155; Muhammed (47), 31.

120 Şemsüddin el-Menbecî, *Tesliyetü ehli'l-mesâib*, Beyrut 1426/2005, s. 162.

121 Salih Abdullah Hamid, *Nadrâtü'n-na'im fi mekârimi ahlaki'r-Rasûli'l-Kerim*, Cidde, ts. (Dâru'l-Vesile), VI, 2471.

Önyargıdan Uzak Olmak

İnsanlar arası münasebetlerde ön yargının olumsuz etkisinin olduğu bilinmektedir. Bunun ailedeki etkisi daha yıkıcıdır.

Ön yargı ya da peşin fikirlilik kesinlik ölçüsünde bir şeye inanmış olmak, ona saplanıp kalmak, bağlanmak anlamına gelir. Bu özellik, onun güçlü direncini oluşturur. Bunu değiştirmek büyük çaba gerektirir. Einstein'ın "Ön yargıyı parçalamak, atomu parçalamaktan daha zordur." dediği nakledilir.

Bir olay ya da kişi hakkında objektif olsun ya da olmasın kendisi açısından değerli bulunduğu verileri kullanarak önceden edindiği olumlu ya da olumsuz yargı, peşin hüküm zihni kaplar. Sonuçta bu noktada bulunan kişi muhatabını anlamaya çalışmadan, doğruluğunu kabul ettiği fikre göre hareket eder, tutum alır, ilişkilerini zihnindeki bu imaja göre belirler. Olumsuz bir şey konusundaki ön yargı, Türkçedeki "yargısız infaz" denilen sözün kapsamına dâhildir.

Kesin kabul edilen olumsuz bir yargı çoğu zaman toptancılığa dönüşür, gözü kör, kulağı sağır eder, bir bütün hâlinde muhatabı ya göklere çıkarma ya da yok sayma şeklinde bir tutumun gelişmesine yol açabilir. Ön yargının birçok insan tarafından paylaşılıyor oluşu onun zeminini güçlendirir ve tahakkümüne dönüştürür.

Ön yargının en olumsuz tarafı muhatabı dinleme ve kendini ifade etme hakkı tanımamakta ortaya çıkar. Öyle ki ön yargı olumsuzluk üzerine gelişmiş ise güç kullanımına kadar gidecek bir bastırma eylemine dönüşebilir. Bu, haksızlığa uğrayan tarafta güçlü şekilde yıkıcı ve kahredici bir duygu oluşturur. O sebeple peşin hükümlülük, ilişki kurmanın engeli olduğu gibi mevcut münasebetleri de olumsuz etkileyen bir işlev görür.

İfk hadisesindeki sınavı,¹²² Üsâme b. Zeyd'in kelime-i tevhidi söyleyerek Müslüman olduğunu ifade eden bir şahsı "Kılıç korkusuyla onu söyledi" diyerek öldürmesine Kur'an-ı Kerim¹²³ ve Hz. Peygamber'in tepkisini,¹²⁴ Hâlid b. Velid'in samimiyetlerine inanmadığı için Cezîmelileri katline¹²⁵ Hz. Peygamber'in verdiği güçlü tepkiyi örnek olarak zikredebiliriz.

Bütün bunlardan sonra denilebilir ki insan "Ya öyle değilse?" diye bir düşünmesi gerekir. Güçlü karineler bile olsa kesin kanıt yoksa hislerine göre hareket edip ön yargısını devam ettirmemeli, bu yargısını kırmalıdır. İşte bunun için Hz. Peygamber:

122 Nûr (24), 12-18.

123 Nisâ' (4), 94.

124 Müslim, "İmân", 158-160; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 95; İbn Mâce, "Fiten", 1; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 439; V, 207.

125 Buhârî, "Ahkâm", 35, "Cizye", 11, "Megâzi", 58, 60; Nesâî, "Kudât", 17.

“Hâkimin afa yanılması cezalandırmada yanılmasından hayırlıdır.” buyurur.¹²⁶ Ayrıca konu, kendisini ilgilendirmeyen, incir çekirdeğini doldurmayacak bir mesele ise onun üzerine koskoca bir dünya inşa etmemelidir. Hz. Peygamber’in buyurduğu gibi: “Kişinin kendisini ilgilendirmeyen şeylere takılmaması onun Müslümanlığının güzelliğini ve kalitesini gösterir.”¹²⁷

Burada bir noktaya daha işaret etmemiz gerekir. O da şudur: İnsan, başkalarının kendisi hakkında ön yargı oluşturmaya yol açacak tutumlardan sakınmalıdır. Şayet peşin hükümlülük oluşturabilecek davranışları varsa düzeltmek için çaba göstermelidir. Hz. Ömer’in: “Kendisi hakkında kötü intiba oluşturacak görüntü verenler, sü-i zanda bulunanı kinamasın.” dediği rivayet edilir.¹²⁸ Bu konuda şu olay örnektir:

Mü’minlerin annesi Hz. Peygamber’in eşi Hz. Safiyye (r.a.) Ramazanın son gecelerini Mescidde i’tikâfta geçiren Rasûlüllah’ı ziyarete gitmişti. Kendisiyle bir süre sohbetten sonra Hz. Peygamber, gece vakti de olunca eve bırakmak üzere onunla birlikte kalkmıştı. Yolda onları gören iki adam hızla yanlarından uzaklaşınca Allah Rasülü: “Bizi görünce böyle hızlanmanıza gerek yok. Yanımda bulunan kadın, yabancı değil, eşim Safiyye’dir.” buyurdular. Onlar da: “Sübhânallah! Hâşâ biz senin hakkında kötü bir şey düşünür müyüz ey Allah’ın Rasülü?” dediklerinde, cevaben Hz. Peygamber (s.a.s.): “Elbette ama, şeytan insanın damarlarında kan gibi dolaşır. Kalplerinize sizi şüphelendirecek kötü bir şey atmasından korktum.” buyurdu.¹²⁹

Tarafardan birisinin hatalı bir bilgiyi zihninde sabitlemesi, araştırıp soruşturmada kesin bilgi imiş gibi davranması onarılamaz yaralara sebep olabilir. Hz. Âişe’ye atılan iftiraya adı karışan sahabiler, onun yüzüne bakamamışlardır belki ama hukuki olarak seksen değnekle cezalandırılmışlar ve güvenilirliklerini kaybetmişlerdir.¹³⁰ Aynı hususu bugünkü ailelerin de yaşamaması için bu örneklerden ders çıkarmaları gerekir. “Eşim siyah bir oğlan doğurdu.” diye zinayı ima eden bir ön yargıyla gelen sahabe Hz. Peygamber: “Senin develerin var mı?” diye sormuş, “Evet.” cevabını alınca da renklerini sormuş, adam farklı renklerde olduklarını söyleyince, “Bu onlara nereden geldi?” diye

126 Tirmizi, “Hudûd”, 2.

127 Tirmizi, “Zühhd”, 11; İbn Mâce, “Fiten”, 12; Mâlik, *el-Muwatta’*, “Husnü’l-huluk”, 3; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 201.

128 Ebû Dâvûd, *ez-Zühhd* (nşr. Ebû TemîmYasir İbrahim Muhammed v.dğr.), Hilvân 1414/1993, s. 98; Harâitî, *Mekârimü’l-ahlak* (nşr. Eymen Abdülcâbir el-Buhayrî), Kahire 1419/1999, s. 161.

129 Buhârî, “İ’tikâf”, 8, “Humus”, 4, “Bed’ü’l-halk”, 11; Ebû Dâvûd, “Savm”, 79, “Edeb”, 81; İbn Mâce, “Siyâm”, 65; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 337.

130 Nûr (24), 4-5.

tekrar sormuş, o da: “Soyunda bulunan bir damara çekmiştir.” cevabını verince Hz. Peygamber: “O zaman bu çocuk da soyundaki bir damara çekmiştir.” buyurmuştur.¹³¹

Bu hadis bize göstermektedir ki şayet bir bilgi ya da kanaat ön yargıya dönüşür ve iyi niyetle sorgulanıp anlaşılmadan ona göre hareket edilirse sonuç felaket olabilir. Burada bir örnek daha zikredebiliriz:

Bir gün, bir adam Hz. Ömer’e gelerek karısının altı ayda doğum yaptığını söyleyip zina imasında bulunmuş, Hz. Ömer de altı ayda doğum olamayacağı ön yargısıyla kadına zina suçu cezası uygulanabileceği kanaatine varmıştı. Şûrâ heyetinde bulunan Hz. Ali, altı ayda doğumun olabileceğini Kur’an-ı Kerim ayetleriyle şöyle ispat etmişti: “Hamilelik ve süt emme süresi 30 ay;¹³² süt emme süresi iki yıl yani 24 aydır.”¹³³ Hamilelik ve süt emmenin toplam süresinden süt emme müddeti olan 24 ay çıkarıldığında geriye 6 ay hamilelik süresi kalıyordu. Hz. Ali’nin bu cevabından sonra Hz. Ömer memnuniyetini ifade etmek üzere: “Ali olmasaydı Ömer helak olmuştu.”¹³⁴ demiştir.

Ön yargısızlık, iyi niyet ve yapıcı tutum almak gibi bir sonuç doğurur. Bu hem problemlerin önünü alır hem de problem çıkmışsa çözümünü kolaylaştırır.

Alınganlık Göstermemek

Alınganlık, bir tutum ya da davranışın kendisini hedef aldığını düşünüp buna verilen tepkiyi ifade eder. Küsmeye, ilişkileri dondurma, davranışları kötüye yorumlama gibi neticeler doğurur.

Alınganlık gösteren kişi, karşısındaki insanın davranış ve tutumunu kendi üzerine alır. Bu da genellikle iki şekilde olur. Alınganlık gösteren kişi ya sözü söyleyen veya eylemde bulunanın kastetmediği ama kendisinin kurguladığı bir sonucu üstlenir ya da ilgilendirmedeği hâlde kendi kendisini o sözün veya eylemin muhatabı hâline getirir. Halk arasında “buluttan nem kapmak” sözü alınganlığı çok iyi ifade eden bir muhtevaya sahiptir.

Alıngan kişi muhatabı olduğu davranışa tepki vermekte haklı olabilir. Ancak esas sorun tepkinin dozunu kaçırması, alanını genişletmesi ve kendi kendisiyle yaşadığı sorunu karşı tarafa yıkmasıdır.

131 Buhârî, “Talâk”, 26; “Hudûd”, 41; Müslim, “Li’ân”, 18, 20; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 28; Nesâî, “Talâk”, 46; İbn Mâce, “Nikâh”, 58; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 234, 239, 279, 409.

132 Ahkâf (46), 15.

133 Bakara (2), 233; Lokman (31), 14.

134 Ebû'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed es-Sem'âni, *et-Tefsîr* (nşr. Yasir İbrahim-Güneym Abbas Güneym), Riyad 1418/1997, V, 124; Nizâmuddîn en-Neysâbüri, *Garâibü'l-Kur'an ve regâibü'l-Furkân* (nşr. Zekerriya Umeyrât), Beyrut 1416, VI, 120.

Böyle bir durumda alingan kişiden iki tür sorunlu tavır gelir. Birincisi üstüne aldığı, büyüttüğü söz veya eylemi muhatabıyla paylaşır, abartır, haklılığını ispata çalışır, muhatabı onu nazikçe ikna edebilirse sorun düzelebilir, değilse ilişkiler kopabilir. İkincisi, kendisine karşı hata yaptığını düşündüğü kişinin yaptığının farkına varmasını ve özür dilemesini bekler, sorunu onunla paylaşmak yerine içine atar, ilgili kişinin onu anlamasını bekler ya da başkalarına dert yanmaya başlar. Bu da kendisine daha fazla zarar verir.

Alinganlık ya kendine güvensizlikten ya da kendisini yükseklere görmekten kaynaklanır. Güvensizlik, zayıflık işaretidir. Kendisine güvenemeyen kişi söz veya eylemin kendisine yapıldığını, olumsuz değerlendirildiğini düşünerek oradan uzaklaşma ihtiyacı duyar. Kendisini yüksek görme sonucu ortaya çıkan alinganlık durumunda, alınan kişi önemsenmediğini düşünüp ya ilişkileri koparır ya da üstten bakarak sert tepki verir.

Alinganlık gösteren insanlar, bazen tabii seyrinde devam eden konuşma ve davranışlardan farklı anlamlar çıkarırlar, bazen küçük meseleleri büyütüp soruna dönüştürürler.

Zihninde yazdıkları senaryolarıyla çevresindekilere yük olduklarından arkadaşlarının kendilerinden kaçışına zemin hazırlarlar, istenmeyen kişiliğe dönüşürler. Çünkü arkadaş ortamları, sohbet-muhabbetle çevrelenen rahatlık, gevşeklik, resmiyet ve disiplinden uzak konuşma ve takılmalar, alingan insanlara göre olmadığı gibi o tür insanların da katlanılacağı yerler değildir.

Alinganlık ailede olur ve süreklilik kazanırsa gereksiz tartışmalar sonucu aile mutluluğuna gölge düşer, kırgınlıklar, küskünlükler, kavgalar ve ayrışmalar meydana gelir.

Alingan kişiler yapmış oldukları hatalarda iyi niyetle yapıcı uyarılarda bulunacak olan insanların önünde engel oluşturduklarından yardımsız kalırlar ve bu açıdan kendilerine zarar vermiş olurlar. Çünkü yapılan uyarılardan daha büyük bir anlam çıkarırlar.

Alinganlık gösterme yerine her şeyi sorun hâline getirmemek, varsa sorunu masaya yatırıp muhatabıyla yapıcı şekilde konuşmak, tatlıya bağlamak, büyümesini önlemek, bazı şeyleri görmezden gelmek, böylece aile huzurunu sağlamak en isabetli yoldur. Hz. Peygamber'in: "Mü'min, iyi geçinir, kendisi ile iyi geçinilir. Böyle olmayanlarda hayır yoktur. İnsanların en hayırlısı insanlara faydalı olandır."¹³⁵ hadisi burada da geçerli bir çözümdür. Kaldı ki bu konuda da yine Hz. Peygamber en güzel örnektir. O, kendisine ihanet eden ve suikast düzenleyenleri bile cezalandırma hakkı olmasına rağmen Allah'ın talebiyle affetmiş ve onların yaptıklarını görmezden gelmiştir.¹³⁶

135 Kudâi, *Müsnedü's-Şihâb* (nşr. Hamdi Abdülmecid es-Selefi), Beyrut 1407/1986, I, 108; Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân* (nşr. Abdülalî Abdülhamid Hâmid), Riyad 1423/2003, X, 116.

136 Maide (5), 13.

İğneli Sözlerden Kaçınmak

Konuşmak insanı diğer varlıklardan ayıran vasıftır. Ancak söz, yerli yerinde, gerektiği zaman ve gerektiği kadar olursa bir avantajdır. Aksi takdirde insanı felakete sürükleyen bir trajediye dönüşebilir. Bu, sadece sözün kendisi ile ilgili değil söyleme biçimi ile de ilgilidir.

Hz. Peygamber, dilin çıkardığı kargaşanın silahtan daha tehlikeli olduğunu söylemekte¹³⁷ ayrıca “diline sahip ol.”¹³⁸ hadisiyle de özel bir uyarıda bulunmaktadır.

Hz. Peygamber kendisine dua öğretmesini isteyen bir sahabiye içinde dilin şerrinden Allah’a sığınmayı da kapsayan şu duayı öğretmiştir: “Allah’ım! Kulağımın, gözümün, dilimin, kalbimin ve şehvetimin şerrinden sana sığınırım.”¹³⁹

Kur’an-ı Kerim’in anlamsız, yararsız, sorun çıkaran söz ve eylemlerden sakınmayı mü’minlerin özelliklerinden sayması¹⁴⁰ da insanın dünya ve ahiret saadeti açısından son derece önemlidir. Az önceki hadislere bakılırsa bu konuda dikkat edilmesi gereken organlardan birisinin dil olduğu anlaşılır.

Hz. Peygamber’in “Allah’a ve ahiret gününe iman eden ya hayır söylesin ya da sussun.”¹⁴¹ hadisi sözün muhtevasıyla ilgili olduğu kadar sözün söylenme biçimiyle de alakalıdır. Buna göre insanlar arası ilişkilerde söze çok fazla yorum katmadan, ihtiyatı elden bırakmadan, nezaket ölçüleri içinde net olarak söylemek, sorunun çözümünde yardımcıdır. İğneli ve imalı sözler alaya alma anlamı taşıdığı ve kibir olarak yorumlanabileceği için sorunu büyütür ve çözümü zorlaştırır.

İmalı sözlerdeki diğer bir risk unsuru, sözlerde belli ölçüde kapalılık bulunduğundan muhatabın sorunu farklı alanlara çekmesi ve alanı genişletmesi, diğer tarafın da öfkelenmesine sebebiyet verecek hamleleri beraberinde getirmesidir. İğneleyici sözler daha önceki bir problemin hatırlatılması üzerinden yapılıyor ve muhatap onunla rencide ediliyor ise bu, sorunu büyüten bir hamledir. Dolayısıyla sözün bir amaca odaklı olarak, yalın biçimde ve yapıcı bir tutumla söylenmesi, sorunların önünü alan, sorun varsa çözümünü kolaylaştıran bir özellik taşır.

137 Ebû Dâvûd, “Fiten”, 3; Tirmizî, “Fiten”, 16; İbn Mâce, “Fiten”, 12; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 212.

138 Buhârî, “Rekâik”, 23; Ebû Dâvûd, “Melâhim”, 17; Tirmizî, “Zühd”, 61; Dârimî, “Rekâik”, 4.

139 Ebû Dâvûd, “Vitr”, 32; Tirmizî, “Du’â”, 74; Nesâî, “İsti’âze”, 4, 10, 11, 28.

140 Mü’minûn (23), 3.

141 Buhârî, “Rikâk”, 23; Müslim, “İmân”, 74; “Edeb”, 123; Tirmizî, “Kıyâmet”, 50; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 174, 267, 433.

Dışarıdaki Sorunu Eve Taşımamak

Hadislerde ev, “beyt” yanında “mesken” olarak da geçmektedir. Mesela Hz. Peygamber bir hadisinde: “Kim bir kamu görevine atanırsa bekârsa evlensin, evi yoksa bir ev edinsin, hizmetçisi yoksa bir hizmetçi edinsin. Bunun dışındaki servet ise ya hainliktir ya hırsızlıktır.”¹⁴² buyururken ev anlamında mesken kelimesini kullanmıştır. “Mesken”, huzur, sükûnet, dinginlik mekânı demektir.

Kur’an-ı Kerim gündüzün iş ve çalışma, gecenin de dinlenme / huzur bulma (sükûnet) vakti kıldığını bildirmektedir.¹⁴³ Eşin de “huzur (sükûnet) veren” özelliği öne çıkarılır.¹⁴⁴ Bütün bunlar bir araya getirildiğinde insan huzurlu bir mekânda (mesken), huzur ve sükûnet için yaratılan bir zamanda (gece), huzur veren bir eşle beraber bulunduğuun ya da böyle olması gerektiğinin bilincinde olmalı ve ona göre davranmalıdır.

İnsanlar günlük hayatta çeşitli sorunlarla karşılaşabilirler. Asıl olan, sorunu kaynağında çözümlenmek olsa da bu her zaman mümkün gözükmez. Çünkü iki ve daha fazla insan arasında yaşanan sorunu çözmek için tek kişinin gayreti kâfi değildir. Karı-kocanın ev dışında yaşadığı bir gerginliği, sorunu, sıkıntıyı ya içine atıp kendi kendisiyle kavgalı vaziyette moralsizliğini yüzüne yansıtıp somurtması ya da öfke şeklinde hane halkına yansıtarak eve taşınması, sonuçta da eşini ya da çocuğunu veya anne-babasını problemin parçası hâline getirmesi, huzur ortamını bozan bir özellik arz eder.

Stres ve sıkıntı sonucu basit şeylere bile öfkelenme, hırçınlık, alınganlık, tahammülsüzlük, aileye karşı uygulanan haksız şiddetin görüntüsüdür. Bu tutum bütün aile bireylerinin faaliyetlerini ve çevresiyle ilişkilerini etkileyecektir.

İşyerinde ya da trafikte veya herhangi bir ortamda yaşanan olayın evde konuşulması dertleşme ya da istişare kabilinden ve zihinlerin buna hazır olması durumunda sorun çözücü yaklaşımlarla müzakereye açılabilirse bu insanın huzuruna katkı sağlar. Ancak bunun için sorunu yaşayan aile bireyinin öfkesi yatışınca, gerilimden arınıncaya kadar beklenmesi gerekir. Aksi bir tavır yangına benzin dökmek gibi bir etki yapabilir. Ayrıca meselenin konuşulması çocukların psikolojisi üzerinde etkili olabilecekseler onların uyumasını beklemek de gerekecektir.

Eski Defterleri Karıştırmamak

Eski defterleri açmak, hataları tekrar tekrar gündeme getirip incitici ya da mahcup duruma düşürecek olaylarla muhatabını sıkıştırmak demektir.

142 Ebû Dâvûd, “İmâret / Cihâd”, 10.

143 Yunus (10), 67; Furkân (25), 47; Neml (27), 86; Gâfir (40), 61; Nebe’ (78), 9-10.

144 Arâf (7), 189; Nahl (16), 72; Rûm (30), 21.

Daha önce halledilen ve çözüme kavuşturulan ya da üstü küllenmiş ve unutulmaya yüz tutmuş bir meseleyi tekrar tekrar açıp gündeme getirmek, anlaşmazlığı çığ gibi büyüten bir özellik arz eder. Her defasında eskisine yeni boyutlar eklenerek konuşulan bu tür meseleler bir yerde durdurulmaz ise aileyi huzursuz eden, kalıcı etki yapan sonuçlar doğurabilir. Özellikle defalarca öne sürülen mesele onur kırıcı, incitici ve mahcup edici bir özelliğe sahipse etkisi daha da güçlü olur. O sebeple “geçen geçti” deyip eski olaylar yerine, geleceğe bakmak daha isabetli bir yoldur. Söz gelimi evliliğin üzerinden uzunca sayılabilecek bir süre geçmiş olmasına rağmen düğün esnasındaki bir beklentinin karşılanmamasını takıntıya dönüştürüp dile getirmenin sorunu nereye taşıyacağını kestirmek oldukça zordur.

İletişim Kanallarını Açık Tutmak

Kur’an-ı Kerim herhangi bir uyuşmazlık konusunda inatlaşmanın ve iletişim kanallarını kapatmanın insana ne kadar pahalıya mal olduğunu Hz. Peygamber’in dini tebliğ faaliyetlerinde karşılaştığı olaylar örneğinde sık sık anlatır. Bu esasen Hz. Mûsâ karşısında Firavun’un tavrıdır. İnat, İblis’in tutumudur. Bundan çıkarılacak ders iletişim kanallarını kapatan en azından sorunu çözmek isteyen kör-sağır davrananın kaybeden taraf oluşudur.

Aralarında sorun yaşayanlar ya da karşısındaki ile ilgili bir düşüncesi, bir uyarısı olanlar veya bir şeyi öğrenme ihtiyacı duyanlar, iyi niyetli olduğu sürece düşündüğü her şeyi ilgisine nezaket ölçüleri içinde söyleyebilmeli, muhatap da bunu dinlemelidir. Muhatap, talep haklı ise yerine getirmeli, hatası varsa düzeltmeli, eksiği varsa tamamlamalıdır. Aksi takdirde insanlarla konuşma ve sorun çözme imkânı ortadan kalkmış olur. O sorunun konuşulmaması onu sorun olmaktan çıkarmaz, tam aksine sorunu büyütür ve alanını genişletir. Sorun yaşayan bunu muhatabıyla paylaşamaz ise ya bunu içine atar, kendisine zarar verir ya da başkalarıyla paylaşmaya başlar. Aksi takdirde rahatlayamaz, vicdanı isyan eder. Bu kendisi açısından gıybet olsa da hakkında konuşulan kişi kendini ifade edemediği için daha fazla zarar görür. Bu sebeple iletişim kanallarının açık tutulması, her konunun yumuşaklıkla konuşulabilmesi gerekir.

‘Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım’ diyen Allah’a, melekler, ‘Biz seni her türlü noksanlıktan uzak tutup (tesbih) durmadan övgü ile zikrederken orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?’ diye sorabilmişlerdir.¹⁴⁵ Bu insanlar için önemli bir örnektir. Hz. Peygamber’e sahabenin sormadığı, tartışmadığı hiçbir konu olmamıştır. Hz. Peygamber bütün bunları olgunlukla karşılamıştır. Dağıttığı bir yardım sırasında “Adaletli davranmıyorsun! Adaletli ol ey Muhammed!” diyebilen insanlar olmuş, Hz.

145 Bakara (2), 30.

Peygamber de: “Ben adaletli olmazsam kim olacak?” buyurmuş, Hz. Ömer’in soruyu soranı cezalandırmak istemesi üzerine onu engellemiştir.¹⁴⁶

Sorunun müzakere edilmesi, konuşulabilir oluşu birçok açıdan çözümün kapısını aralar. Dinleyen birisine kendisini ifade edebilmek, sözler kabul görmese de insanı rahatlatır, yumuşatır, içini boşaltır, belli ölçüde huzur verir. O sebeple aile bireyleri her konuyu konuşup müzakere edebilmelidirler. Bunun için iletişim kanalları sürekli olarak açık olmalı, muhatabın da dinlemeye açık olduğu an gözetilmelidir. Sahabenin büyüklerinden Abdullah b. Mes’ûd der ki: “Kalplerin şevkli ve coşkulu olduğu anlar olduğu gibi yüz çevirdiği ve kaçışta olduğu zamanlar da vardır. Kalpler size yöneldiği anlarda konuşun.”¹⁴⁷

Hassas Noktaları Kaşımaktan Kaçınmak

Her insanın duymak istemediği sözler, hatırlamaktan hoşlanmadığı olaylar, kötü hatıralar, görmeyi arzu etmediği davranışlar mutlaka vardır. Eşlerin bunları kaşınması, onları tekrar canlandıracağından yıkıcı etkiye sahip bir zulüm işlevi görür. Anne-babayı ya da diğer akrabalarla olumsuzlukları gündeme getirmek, yaşanmış tatsız bir olay üzerinden rencide etmek, başarısızlıkları tazelemek, minnet altında bırakmak gibi hususlar insan psikolojisi üzerinde kalıcı etkiler yapar.

Uyuşmazlıkları fırsat bilip bunlarla muhatabını ezmek kalıcı etkiler oluşturur. Bu sebeple bir gün mutlaka kırgınlıkların aradan kalkacağı, barışın doğacağı günün sonrasında da belli ölçüde zihinleri ipotek altına alacak bir etkiye sahip olan bu tür tutumlardan sakınmak gerekir.

Onur Kırıcı Davranışlardan Sakınmak

Bir insan için en değerli vasıf onurdur. Çünkü bu, insanı insan yapan özelliktir. Onurun fitri ve iradî olmak üzere iki yönü vardır. Fitri boyutu insanın şerefini sırf insan olmaktan almasıdır. Bu, onun yaratılıştan gelen asli (fitri) vasfıdır. Bu sebeple hiç kimse, bir başkasının yaratılış gerçekliğine bağlı farklılığını eleştiri konusu yapamaz. Bu konudaki eleştiri, doğrudan Yaratıcıyı hedef alma anlamı taşır. İradî boyutu ise insanın kendisine bağlıdır ve kendisine yakışan tutumları içselleştirmesiyle koruyabileceği vasfıdır. Bu, onurun iradî yönünü oluşturur. İnsan onuruna yakışmayan söz, davranış ve tutumlar kendi iradesi doğrultusunda ortaya çıktığı için sadece kendisine yakışmadığı ve insan onurunu ayaklar altına aldığı için eleştiriye konu edilebilir. Bunlar da ikiye ayrılabilir. Birincisi sırf kendisini ilgilendiren tercihleri, ikincisi de diğer insanları da

146 Buhârî, “Menâkıb”, 25, “Menâkıb”, 25, “Edeb”, 95, “Mürteddin”, 7; Müslim, “Zekât”, 142, 148; İbn Mâce, “Mukaddime”, 12; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 56, 65, 353-355.

147 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef* (nşr. Kemal Yusuf el-Hût), Riyad 1409, V, 321.

etkileyen eylemleri. Bu durumda o eyleme muhatap olan taraf, nezaket sınırları ölçüsünde hatırlatma vazifesini ve eleştiri hakkını kullanabilir.

Onur, manevi bir değerdir. Onur çerçevesine giren değerlere yapılan saldırı, insanı derinden etkiler. Eşin cinsiyeti, etnik kökeni, dinî, dili, rengi, doğuştan gelen bedensel ya da ruhsal özellikleri, kabiliyetleri vs. gibi kendi iradesi dışında oluşan farklılıklar üzerinden yapılan tenkitler, aşağılamalar insanı derinden incitir. Bu sebeple herhangi bir tartışma ya da uyuşmazlık sırasında taraflar mevcut durumun geçici olduğunu düşünerek ve o anın geçmesinden sonra yine birbirlerinin yüzlerine bakacaklarını düşünerek sözlerini ölçüp-biçip, tartıp ona göre söylemeleri gerekir.

Kişinin namus, şeref ve haysiyetine dil uzatmak bu yönüne düşkün insanları derinden yaralayacağından telafisi güç sorunları kendi diliyle oluşturmak demektir. Bu sebeple bu noktalara laf-söz atmaktan kaçınmak, aileyi selamette tutmanın en kestirme yoludur.

Empati Kurmak

Empati, bir insanın kendisini muhatabının yerine koyarak onun duygu ve düşüncelerini, beklentilerini anlamaya, onun gibi düşünmeye çalışması ve kendi konumunu ona göre belirlemesi demektir. Türkçe’de “iğneyi kendine çuvaldızı başkasına batırmak” sözü biraz bunu anlatır. İnsanın başkasına yapmayı planladığı bir davranışın ya da takınmak istediği tavrın daha hafifini kendisine yaparak etkisini görmesi ve ona göre yapıp yapmamaya karar vermesini anlatır. Hz. Peygamber’in kendisine yapılmasını istemediği bir şeyi başkasına da yapmamayı ilke edinmeyi Müslümanlıkta kalitenin göstergesi sayması¹⁴⁸ bir anlamda empatinin tanımıdır. Bu şekilde hareket eden, muhatabı anlamada isabet eder ve ona göre davranabilirse empati gerçekleşmiş olur. Eşler ve diğer aile bireyleri en fazla buna ihtiyaç duyarlar. Hanefî âlimi Kâsânî (ö.587/1191) aile bireyleri arasında sağlıklı ilişki oluşturmanın temel ölçüsünü empati ile açıklar. Ona göre eşler kendisine yapılmasını istemediği bir şeyi muhatabına yapmamalıdır.¹⁴⁹ Bu, başarılılabirise aile fertleri arasındaki ilişkiler esnek zeminde gelişir ve kırılabilirlik gösterdiği anlarda bile düzeltmek kolay olur.

Maksadı Aşan Söz ve Eylemlere Takılmamak

Dil, insanın kendisini ifade edebildiği ve maksadını anlatabildiği organıdır. Ancak bazen sözler, dikkatsiz şekilde ağızdan çıkabilmektedir. Bu sebeple bazı âlimler “Allah

148 Buhârî, “İmân”, 7; Müslim, “İmân”, 71, 72; Tirmizî, “Kıyamet”, 59; Nesâî, “İmân”, 19, 33; İbn Mâce, “Mukaddime”, 9, “Cenâiz”, 1; Dârimî, “İsti’zân”, 5, “Rikâk”, 29; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 89; III, 176, 206, 251, 272, 289.

149 Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, Beyrut 1406/1986, II, 334.

insana iki dinlesin bir söylesin diye iki kulak, bir dil vermiştir.” derler. Kur’an-ı Kerim de her bir insanın ağzından çıkan bütün sözlerin zaptını tutan sağında ve solunda oturmuş iki meleğin bulunduğunu ve bu sözlerin hesabının sorulacağını anlatır.¹⁵⁰ Bütün bunlar sözün ne kadar dikkatlice söylenmesinin gerekli olduğunu anlatır.

Fakat bazen söz, söyleyenin maksadını aşar, kastetmediği başka bir anlama gelebilecek şekilde alınıp genişler. Bu üzerinde düşünülmeden, ne getirip götüreceği hesap edilmeden aniden söylenmiş bir söz olabileceği gibi bir mesele ile bağlantılı olarak da ortaya atılmış ancak diğer bir manayı da ihtiva etmiş olabilir. İşte bu noktadan sonra sözün sahibi maksadını açıkladığında ona itibar edip başka anlamlara çekmemek, hüsn-i zan beslemek sorunu çözmede kolaylık sağlar.

Çocuklarla Birlikte Yaşamının Dinamiği Onlara Adaletli Davranmaktır

Kur’an-ı Kerim’de ve Hz. Peygamber’in hadislerinde anne-babanın kardeş çocuklar arasında her hangi bir ayrımcılık yapmamaları ya da bu intibai uyandıracak tavır takınmamaları konusunda önemli ikazlar vardır. Aile içerisinde çeşitli sebeplerle ebeveynlerin çocuklarından bazısına diğerlerinden farklı muamelelerde bulunması kardeşler arasında sürtüşmeye, kin ve nefretin ortaya çıkmasına, diğer çocuklar nezdinde de anne-babanın saygınlığını yitirmesi sonucunu doğurarak toplumun temel taşı/en önemli birimi niteliğindeki aile kurumunu temelinden sarsacak, hatta bazen aile içinde cinayetlere bile yol açacak sonuçlar doğurmaktadır. Bundan dolayı Kur’an-ı Kerim Hz. Yusuf (a.s.) ile kardeşleri arasında geçen olaylardan ders çıkarılmasını istemektedir.¹⁵¹ Çocuklar, babaları Hz. Yakup’un (a.s.) kardeşleri Yusuf’u kendilerinden daha çok sevdiğini hissedip onun sevgisinin kendilerine kalması için onu ortadan kaldırmayı planlamışlar fakat daha sonra onu bir kuyunun dibine bırakma hususunda anlaşmışlar ve bunu da uygulamışlardır. Kur’an-ı Kerim bu olayı Yusuf suresinde geniş şekilde anlatır.¹⁵² Aynı hususa “Bir öpücük bile olsa çocuklarınız arasında ayrımcılık yapmayın” buyuran Hz. Peygamber¹⁵³ bir olay münasebetiyle ayrıntılı şekilde dikkat çeker. Olay şudur:

Sahabeden Beşir b. Sa’d, oğlu Nu’mân’a bir arsa (veya köle) bağışta bulunmak istediğinde eşi Hz. Peygamber’i buna şahit tutmasını ister. Beşir bunun için Rasûl-i Ekrem’e gelir ve olayı anlatır. Rasûlüllah Beşir’e: “Öteki çocuklarına da bir şey bağışladın mı?”

150 Kâf (50), 16-19.

151 Yûsuf (12), 7.

152 Yûsuf (12), 8-18.

153 Abdürrezzâk, *el-Musannef*, nr. 16501.

diye sorar. Hayır cevabını alınca da şöyle buyurur: “Allah’tan korkun ve çocuklarınız arasında adaletli davranın.”¹⁵⁴

Hadisin son kısmı ile ilgili bazı farklı rivayetler de vardır:

“O hâlde beni şahit tutma! Zira ben haksızlığa şahit olmam.”¹⁵⁵

Hz. Peygamber Beşîr’e: “İyilik yapma konusunda oğullarının sana eşit davranmalarını ister misin? (Hepsinin iyilik yapmasını ister misin?) diye sormuş, evet cevabını alınca da: “O zaman böyle davranma!” buyurmuştur.¹⁵⁶

“Çocuklarınız arasında eşit davranın.”¹⁵⁷

“Bu uygun bir tutum değil. Ben ancak hakkaniyet üzere olan şeylere şahit olurum.”¹⁵⁸

“Onu geri al.”¹⁵⁹

Hz. Peygamber’in bu ifadesinden sonra Beşîr b. Sa’d bu hibesinden vazgeçmiştir.¹⁶⁰

Aynı paralelde bir başka hadiste de Hz. Peygamber, “Bağış konusunda çocuklarınıza eşit davranın. Eğer birisini tercih etmem gerekseydi kadınları erkeklere tercih ederdim” buyurmaktadır.¹⁶¹

Buna paralel olarak Hz. Peygamber bir kadının Hz. Âişe’nin (r.a.) verdiği üç kuru hurmayı iki kız çocuğu arasında önce birer sonra da artan bir hurmayı ikiye bölerek yarımşar olarak paylaştırmasını onu cennete sokan bir davranış olarak nitelemesi¹⁶² onun merhametinin bir yansıması olmasının yanında aynı zamanda çocukları arasında eşit davranmasının da bir sonucudur. Çünkü diğer bir hadisinde anne-babaların kardeşler arasında ayrımcılık yapmamalarını talep etmiştir.

Çocuklar arasında ayrımcılık ailede huzursuzluğa ve çözümlere yol açabilir. Bu noktada anne-babalar hassas olmalıdır. Ders çıkarılması gereken en iyi örnek de Hz. Yusuf’un kardeşleri ile yaşadığı maceradır.

154 Buhârî, “Hibe”, 12, 13; Müslim, “Hibât”, 13.

155 Müslim, “Hibât”, 14-16.

156 Müslim, “Hibât”, 17.

157 Müslim, “Hibât”, 19.

158 Müslim, “Hibât”, 19.

159 Müslim, “Hibât”, 9-12.

160 Müslim, “Hibât”, 13.

161 Saïd b. Mansûr, *es-Sünen*, I, 97, nr. 293.

162 İbn Mâce, “Edeb”, 3.

Sonuç

Ailede sürdürülebilirliğin ve birlikte mutlu olarak yaşamamanın temel dinamiği fitrat yasalarına uygun bir zihniyetin oluşması ve bunun içselleştirilmesidir. Bu tebliğde İslam'ın iki ana kaynağı olan Kur'an ve Sünnet'in verileri açısından öne çıkan bazı hususlar tespiti çalışılmıştır. Bunlardan bir kısmı yapılması gerekenler bir kısmı da kaçınılması gereken tutum ve davranışlardan oluşmaktadır. Bunların içinde zaruri ve hayati olanlar bulunduğu gibi hedefi gerçekleştirilmede destekleyici özellik arzedenler de vardır. En nihayetinde bahse konu tutumların anlam kazanabilmesi için modern dünyada bozulmuş bulunan Allah-insan, insan-insan ve insan-âlem ilişkilerinin fitrat gerçekliğinde yeniden rayına oturtulması gerekir.

Burada bir şeye daha işaret etmek gerekir ki o da şudur: İnsanlar ne kadar dikkatli olurlarsa olsunlar aile dâhil sorunsuz kurum yoktur. Esasen ne kadar mükemmel ve tatlı ilişkiler kurulursa kurulsun, nefis taşıyan insanlar arasında çok çeşitli sebeplerle çatlaklar, çatışmalar, uyuşmazlıklar, anlaşmazlıklar çıkacaktır. Hz. Peygamber'in ailesinde bile bunlar yaşanmıştır. Bu da göstermektedir ki sorun yaşamayan aile yoktur. O zaman burada önemli olan ve gerçek başarı, o sorunları büyütmeden, kronik hâle gelmeden ve kurumsal yapıdaki çatlağı derinleştirmeden tatlıya bağlayıp çözebilmektedir.

OTURUM BAŞKANI – Saffet Hocamıza zamanı güzel kullanmasından dolayı çok teşekkür ediyoruz, çok da güzel bilgiler verdi.

Şimdi, tabii, izleyicilerimizin sabrını biraz zorladık. Burada sadece bugün ilim ziyafeti değil bekleyen izleyicilerimize inşallah yemek ikramı da yapılacak; bütün izleyicilerimizin, dinleyicilerimizin katılmasını arzu ediyoruz bizler.

Şimdi de “Komşuluk Hukuku Bağlamında Öteki Komşularımız” konulu tebliğini sunmak üzere Halit Çalış Hocamızı sizlerle baş başa bırakıyorum.

KOMŞULUK HUKUKU BAĞLAMINDA “ÖTEKİ” KOMŞULARIMIZ

Prof. Dr. Halit ÇALIŞ

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı

Ailesinden sonra kişinin ilişki ve iletişim içerisinde bulunduğu şahısların başında komşuları gelir. İnsanın hayatı birlikte geçirdiği, yüz yüze baktığı, sevinç ve kederlerini paylaştığı, sırdaş-yoldaş edindiği kişiler, öncelikle komşulardır. Hatta bu açılardan komşu, çoğu kere, yakın komşuluk ilişkisi içerisinde bulunulmayan akrabalarından da önce gelir.

Komşuluk, komşu olmayanlara göre bir takım hakları ve sorumlulukları da beraberinde getirir. Bunların bir kısmı, ziyaret etme, hediyeleşme, ikramda bulunma, sevinç ve kederini paylaşma gibi dinî-ahlakî; bazıları ise, zarar ve eziyetten kaçınma, örfen makul karşılanan zarar içerikli fiil ve tasarruflarına katlanma gibi hukuki mahiyet arz eder. Bu tebliğde, komşu kavramının dinî açıdan kapsamı ve mülkiyet sınırlamaları bakımından gayrimüslimlerin durumu ele alınacaktır.

Komşuluk ve Dinî Mensubiyet

Âyet ve hadislerde komşudan ve komşuluk hukukundan sıklıkla söz edilmekle birlikte, tanım ve kapsam düzeyinde açık bir beyanda bulunulmaz. Tefsir, hadis ve fıkıh kitaplarında, kimler arasında komşuluk ilişkisi bulunduğu dair bazı belirlemeler yer verildiği görülür. Sesin ulaştığı yer, her yönden kırk hane ... Komşuluğun fiziki kapsamıyla ilgili bu belirlemeler, dil kurallarından da hareketle dönemin insan ilişkileri göz önünde bulundurularak yapılan değerlendirmelerdir. Dinî-ahlakî yönlendirmeler itibarıyla komşuluğun, örfen komşu sayılanları; hukuki açıdan ise, bir fiil ve tasarrufun etki alanında bulunanları kapsadığı söylenebilir. Dolayısıyla komşulukla ilgili dinî, ahlakî, hukuki değer ve düzenlemeler, yakından uzağa doğru olmak üzere geniş bir

çerçeveyi içerisine alır. Bu noktada Kur'an'ın, komşuya iyilik ve ihsanda bulunmaktan söz ederken¹, hem yakın komşudan hem de uzak komşudan söz etmesi önemlidir.

Komşulukla ilgili hüküm ve değerlerin kimleri kapsadığı hususu, farklı ölçütlere göre değerlendirilebilir. Mekân unsurdan hareketle alt-üst komşu ve bitişik komşu, yakın komşu-uzak komşu; mülkiyet ilişkisi itibariyle mâlik komşu-mâlik olmayan komşu; nesep ve sıhriyet açısından akraba komşu-akraba olmayan komşu; dinî mensubiyetten hareketle de Müslüman komşu-gayrimüslim komşu. Nitekim yakın ve uzak komşuya iyilik etmeyi tavsiye eden âyetteki “yakın komşu: el-câru zi'l-kurbâ”, mekân, akrabalık veya din bakımından yakın olan; “uzak komşu: el-câru'l-cünüb” ise, bu üç açıdan bir yakınlığı bulunmayan komşu şeklinde yorumlanmıştır.²

Kur'an ve Sünnet'te komşuluk ilişkileri ile ilgili irşad ve düzenlemeler, iyilik, ihsan ve zarar vermeme temelinde ele alınmıştır. Kur'an-ı Kerim'de, “yakın komşu: el-câru'l-kurbâ”, “uzak komşu: el-câru'l-cünüb” tanımlaması yapılmış; komşuluk, sınırlayıcı değil, genişleyen bir boyutta değerlendirilmiştir. Naslarda komşuya iyilikte bulunulması emredilmiş, fakat komşunun dinî kimliğiyle ilgili bir belirlemede bulunulmamıştır. Dolayısıyla komşulukla ilgili tavsiye ve hükümler, iyi komşuluk ilişkilerinin geliştirilmesini ve zarar vermemeyi amaçladığından, dinî mensubiyete değil, salt komşu oluşa dayanmaktadır. Zira komşuya iyilik, ihsan ve zarar vermeme herkes için söz konusudur ve karşılıklılığı gerektirir. Nitekim âyet ve hadislerde “câr” kelimesi mutlak kullanılmıştır; dolayısıyla sabit ve açık bir delil bulunmadan daraltıcı yoruma tabi tutulamaz. Hâl böyle olunca komşuluk hükümleri gayrimüslimleri de kapsar.³

Dindaşlık, komşuluk ilişkilerine bağlı temel değerler ve hükümler itibariyle imtiyaz ya da mahrumiyet sebebi değil, haklar bakımından farklılığı gerektiren bir özelliktir. Nitekim hadis-i şeriflerde, komşunun, aynı zamanda akrabalık ilişkisinin bulunması veya Müslüman olmasına göre hakkının farklılaştığından söz edilmiştir. Buna göre Müslüman ve akraba olan komşunun üç (komşuluk, dindaşlık ve akrabalık), akraba olmayan Müslüman komşunun iki (komşuluk ve dindaşlık), gayrimüslim komşunun ise bir (komşuluk) hakkı vardır.⁴

Şu hâlde ikramda bulunma, sevinç ve üzüntüsünü paylaşma, zarar ve eziyet verme, aşırı kabul edilmeyen ve hayatın tabii seyri itibariyle normal karşılanması gereken

1 en-Nisâ 4/36

2 İbn Manzur, Lisânü'l-Arab, “câr” md.; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fi te'vili'l-Kur'an*, Takdim: Halil el-Meyyis, Tahrîc: Sidki Cemil el-Attâr, Beyrut 1415/1995, VIII, 335-340; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, ikinci baskı, Beyrut 1970, II,298; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'an*, beşinci baskı, Beyrut 1417/1996, V,183-188

3 Kurtubî, I,184, 188

4 İbn Hacer, *Fethü'l-bâri*, Bulâk 1300 baskısından ofset, Beyrut, tsz. X, 456

zarar ve eziyetlerine katlanma gibi değerler, tüm insanlığı kuşatan evrensel değerlerdir. Bundan dolayıdır ki Müslümanlar, asırlar boyunca farklı dinlerden insanlarla aynı mahâlde/ülkede birlikte hayatlarını sürdürmüşler, en üst seviyedeki komşuluk ilişkileriyle farklı bir medeniyet pratiğini insanlığa sunmayı başarmışlardır. Bu pratiğin ilk ve en başarılı örneğini sergileyen sahabe-i kiramın hassasiyet düzeyini göstermesi bakımından şu olay fevkalade önemlidir. Ashabın önde gelenlerinden Abdullah b. Amr b. el-Âs bir koyun kestirmiş; hizmetçisine: “*Yahudi komşumuza verdin mi? Yahudi komşumuza verdin mi?*” diye ısrarla ve telaşla sormuş, Allah Resûlü’nün komşuya ikramla ilgili beyanını bizzat duyduğunu söylemiştir.⁵

Dinî metinler bütün hâlinde ele alındığında, komşulukla ilgili dinî, ahlaki ve hukuki değer ve hükümlerin, din, akrabalık ve mekânsal yakınlık ölçütlerine göre yakından uzağa doğru geniş bir çerçeveyi kapsadığı görülmektedir. Dolayısıyla bir davranış veya tasarrufun etki alanına dâhil olan herkes -din ayırımı gözetmeksizin- komşu kabul edilecek; komşusunun tasarruflarından zarar gören herkes için yargı yolu açık olacaktır.

Burada, komşuluk ilişkilerini iyilik ve ihsan temeline oturtan âyet-i kerimede “*el-câru’l-cünüb: uzak komşu*” ifadesindeki bir inceliğe de dikkat çekmek isterim. Kur’an’ın, temel değerler ekseninde uzak komşudan söz etmesi, Müslümanın yakın-uzak ayırımı gözetmeyecek şekilde ilişki içerisinde olduğu herkesle iyi ve dostana ilişkiler kurmak, onlara iyilikte bulunmak zorunda olduğunu ifade eder. Ayrıca uzak komşulara iyilikte bulunma talebi, beşerî ilişkileri geliştirmeyi, komşuluk çemberini olabildiğince genişletmeyi gerektirir. Böylece Müslümanın etki alanı da genişlemiş olmaktadır.

Mülkiyet Sınırlamaları ve Gayrimüslimler

Hukuk düzeninin tanıdığı yetkiyi ifade eden hak mefhumu, kaynağı ve amacı itibarıyla yükümlülükten bağımsız düşünülmesi mümkün olmayan bir mahiyete sahiptir. Zira hak, özünde gaye değil meşrû bir gayeyi gerçekleştirmede vasıta konumundadır ve ancak kanun koyucunun belirlediği amaçlar çerçevesinde kullanılabilir. Bunun bir gereği olmak üzere hakkın verilmiş gayesi dışında, başkasına zarar verme amacıyla ya da zarar verecek şekilde kullanılması, hakkın kötüye kullanımını ve yasaklanmıştır.⁶

Öte yandan hak, bireye en geniş yetkileri sağlar ve onun bu yönü kendisini tasarruf serbestisi şeklinde gösterir. Ancak bu serbesti mutlak olmayıp, bireyin fiil ve tasarruflarından başkasının zarar görmemesi ile kayıtlıdır. “Zarar vermek de, zarara zararlar karşılık

5 Buhârî, *el-Edebü’l-müfred*, bab 57

6 Hakkın kötüye kullanılması hususunda ayrıntılı bilgi için bk. M.Fethî Dirîni, *Nazarıyyetü’l-t-teassif fi isti’ mâli’l-hak fi’l-Fıkhî’l-İslamî*, ikinci baskı, Amman 1419/1998.

vermek de yoktur.”⁷ şeklindeki nebevî beyan, bu ölçünün açık ifadesi durumundadır. Kavâid müellifleri bunu şu şekillerde formüle etmişlerdir: “Kişinin kendi öz haklarındaki tasarrufu, bu tasarruftan komşuların ve diğer insanların zarar görmemesi şartıyla sahihtir.” “Mübâh fiillerin işlenmesi ancak başkasına bir eziyetin olmaması şartıyla câiz olur”. “Herkes mülkünde keyf-e mâyeşâ’ tasarruf eder. Fakat başkasının hakkı taalluk ederse maliki mülkünde istiklâl üzere tasarruftan men’eder”. “Hiç kimse mülkünde tasarruftan men’ olunamaz. Meğerki ahar’a zarar-ı fâhişi ola. Ol hâlde men’ olunabilir”. “Kişinin kendi öz haklarındaki tasarrufunun geçerliliği, bu tasarruftan komşuların ve diğer insanların zarar görmemesi şartına bağlıdır.”⁸

Şu hâlde bireylerin birbirleriyle ve toplumla olan ilişkilerinde, dinin, ahlakın ve hukukun onay vermediği fiil ve tasarruflara yer yoktur. Dolayısıyla zulüm, haksızlık, zarar, eziyet gibi olumsuzluklar doğuran söz, fiil ve tasarruflar -temelde bir hakka dayansa bile- meşruiyetten ve geçerlilikten yoksundur. Çünkü hukuk, sadece mâlikin değil, onun tasarruflarından zarar gören kişilerin haklarını da korumak zorundadır. Nitekim gerek hukuk ilminin, gerekse hukuk düzeninin gayesi, bireyin serbest faaliyetlerinin sınırlarını çizmek ve çerçevesini belirlemektir.⁹

Yetki, hak mefhumunun olmazsa olması konumundadır; zira yetkisiz hak, anlamsızdır. Hakkın aktif yönünün ifadesi olan yetki, beraberinde ödev ve sorumluluğu çağırıştır. Nitekim “hak” ve “ödev/borç” kavramları arasında ince bir karşılıklılık ilişkisi söz konusudur. Hukuk düzeninin belirli bir kişi için tanıdığı “hak”, başka bir kişi için “hukuki yükümlülük”, “borç” veya “ödev” doğurur. Hakkın bu özelliği kendisini en fazla komşuluk ilişkilerinde gösterir. Bu ilişki, özel mülkiyetle ilgili hukuki düzenlemeler açısından düşünüldüğünde, “hak” ve “ödev” kavramlarının ilgili şahıslar açısından karşılıklı değişkenliği de görülür. Mâlikin, başkalarından mülkiyet hakkına saygı duyulması ve tecavüz edilmemesini isteme hakkı yanında, bu hakka dayalı tasarruflarında başkasına zarar vermeme ödevi de vardır. Çağdaş İslam hukukçularından bazıları hakkı tarif

7 İbn Mâce, “Ahkâm”, 17; *Muwatta*, “Akdiye”, 31; Ahmed, *Müsned*, V,327. Benzer rivâyetler için bkz. Buhârî, “Edeb”, 31; Ebu Dâvud, “Akdiye”, 31; Tirmizî, “Bir”, 27; İbn Mâce, “Ahkâm”, 17. Rivâyet ilimleri açısından hadisin değerlendirmesi için bkz. İbn Receb, *Câmiu’l-ülüm ve’l-hikem*, tah: Ma’rûf Züreyk, Beyrut 1417/1996, 470-473; Şevkânî, *Neylü’l-evtâr*, Tahrîc: Halil Me’mûn Şihâ, Beyrut 1419/1998, V,337,339.

8 Hâdimî, *Mecâmiu’l-hakâik*, İstanbul 1308, 45; Kırkağâçî, *el-Kavâid*, 20,30; *Mecelle*, md.1192,1197. Bu ilkelerin çeşitli fer’î meselelere tatbiki için bkz. *Mecelle*, md. 1198-1212.

9 Ebu Zehra, *et-Tekâfülü’l-ictimâi*, Kahire 1964, 22; Dirîni, *Buhûs mukârene*, Beyrut 1994, 1,492; İmre, *Medeni Hukuka Giriş*, İstanbul 1971, 328

ederken “yükümlülük” unsuruna da yer vermek suretiyle “hak-ödev” ilişkisine dikkat çekmek istemişlerdir.¹⁰

Klasik fıkıh doktrinde, zarar gerekçesiyle mülkiyet kısıtlamasının mümkün olup olmadığı ve bunun kapsamıyla ilgili bir takım tartışmalar¹¹ bulunmakla birlikte, nihai anlamda bütün fıkıh mezheplerinin dar ya da geniş çerçevede mülkiyet hakkına dayalı tasarrufların bir takım kısıtlamalara tabi tutulmasına olumlu yaklaştığı görülür. Komşunun temel ihtiyacına engel olan ya da zarar veren tasarruflar fâhiş zarar kabul edilir ve tasarruf kısıtlaması gerekçesidir. Komşunun mülkünün heder olmasına veya zayıflamasına sebep olan, ses/gürültü, duman ya da kokusuyla komşuları rahatsız eden ve komşunun mahremiyetini ihlal mahiyeti taşıyan tasarruflar böyledir. Klasik fıkıh kitaplarında bu ilkeyi örnekleme bağlamında, kişinin meskun mahâlde bulunan kendi arsasında zarara sebep olacak işletmeler açması (hamam, fırın, altın-gümüş işleme atölyesi, körükhâne, tabakhâne), duvar dibine lağım çukuru (fosseptik) veya su kuyusu kazması, komşunun evini veya avlusunu/hayadını görecek biçimde kapı-pencere açması ya da çardak kurması gibi eylemlerden söz edilir. Ancak bu hususta belirleyici olan, mutlak anlamda tasarrufun kısıtlanması değil; zararın önlenmesidir. Dolayısıyla tasarrufun zararlı etkilerini ortadan kaldıracak önlemlerin alınması hâlinde, herhangi bir şekilde kısıtlamadan söz edilemez.

Elbette komşuluk ilişkileri sadece zarar vermekten ve eziyetten kaçınmaktan ibaret değildir. En az bunun kadar önemli bir husus da, komşunun örfen aşırın kabul edilmeyen ölçüdeki zarar içeren faaliyetlerine katlanmaktır. Zira mülkün konumu, tasarrufun mahiyeti, toplumsal örf ve âdetler göz önünde bulundurulduğunda makul karşılanan, bu sebeple hoşgörü sınırını aşmayan yararlanmaların ve tasarrufların sonuçlarına katlanmak, bir arada yaşamak durumunda bulunan komşuların birbirlerine karşı göstermesi gereken temel yükümlülüklerdendir.

Genel çerçeveyi oluşturan bu açıklamalardan sonra mülkiyet hakkının komşuluk hukukundan kaynaklanan sınırlamalarıyla ilgili iki tipik düzenlemeye değinmek istiyorum. Bunlardan ilki şuf’a (öncelikli alım hakkı), ikincisi ise irtifak haklarıdır.

10 Bkz. Zerkâ, *el-Medhal*, dokuzuncu baskı, Beyrut 1968, III,10; Abbâdi, *el-Milkiyye*, Amman 1974, I,103.

11 Ebu Hanife ve İmam Muhammed başta olmak üzere ilk dönem Hanefi fakihleri ile Şâfiî fıkıh bilgileri, aynı hak taalluku ve zarurute hâli dışında komşuların zarar görmesi gerekçe gösterilerek özel mülkiyet tasarruflarının kısıtlanamayacağı görüşünü; Maliki ve Hanbeliler ile sonraki Hanefiler ise, ayrıntıda bazı farklılıklarla birlikte, zarar ölçütüne bağlı tasarruf kısıtlaması görüşünü benimser. Bk. Şâfiî, *el-Üm*, Tahric-Ta’lik: Mahmud Mataracı, Beyrut 1413/1993, III, 285, 286; Sehnûn, *el-Müdevvenâ*, Beyrut 1415/1994, IV, 314; Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrut 1414/1993, XV, 21; İbn Kudâme, *el-Muğni*, Beyrut 1405,1984, IV, 333-335; V, 346-347. Deliller ve ayrıntılı değerlendirmeler için bk. Halit Çalış, *Özel Mülkiyete Getirilen Sınırlamalar*, Konya 2004, s. 96 vd.

Şuf'a

Mülkiyet, kişiye, mülk konusu nesneyi kullanma, tüketme, hukuki işlemlere konu edinme gibi haklar sağlar. Aynı zamanda mâlik, rızası olmaksızın başkalarının mülkünden yararlanmasına, mülkiyetine geçirmesine engel olma yetkisine sahiptir. Bununla birlikte hukuk, bazı durumlarda komşular lehine olmak üzere, malikin rızasına bakmaksızın bir takım haklar tanımış, mülkiyete dayalı yetkilerde kısıtlamaya gitmiştir. İşte bunların başında akar komşuluğuna bağlı şuf'a ve irtifak hakları gelmektedir.

Şuf'a, satım konusu malın aynında ya da haklarında ortaklığı olan veya bitişik akarı bulunan şahısların, kendilerine teklif edilmeden akarın başka kişilere satılması hâlinde, makul süre içinde talepte bulunmak şartıyla satım bedeli üzerinden cebren temellük hakkını ifade eder.¹²

Cebrî temellük özelliği göz önünde bulundurulduğunda şuf'a, hem sözleşmenin karşı tarafını belirleme hem de içeriğini tayin serbestisinin kısıtlanması demektir. Çünkü mâlik, kendisinin belirlemediği kişiye ve başkasıyla anlaştığı bedel üzerinden akarını satmayı kabul etmek zorunda kalmakta; hür iradesiyle yaptığı sözleşme işlerlik kazanmamaktadır. Burada hukuk düzeni, iktisadi ve sosyal faydayı ön planda tutmak suretiyle mâlikin irade serbestisini kısıtlama yoluna gitmiştir. Aksi takdirde, her şeyden önce ortakların ve bitişik komşuların zarar görmesi söz konusu olacaktır. Bitişik komşuluğu şuf'a sebebi kabul eden Hanefiler bu durumu, 'asilin yerini alandan gelecek zararı bertaraf etme' şeklinde gerekçelendirmişlerdir.¹³

İrtifak Hakları

Eşya üzerindeki sınırlı aynı haklardan olan irtifak hakkı, bir akar üzerinde başkasına ait diğer bir akar yararına kurulmuş olan ve hak sahibine sınırlı bir yararlanma sağlayan aynı hakları ifade eder.¹⁴

İrtifak hakları, akar maliklerinin birini mülkiyet haklarından serbestçe yararlanmaktan alıkoyarken, diğerine, sahibi olmadığı akardan yararlanma hakkı sağlamaktadır. İrtifak hakkının temelinde, mülkiyet hakkının sağladığı kullanma, yararlanma ve tüketme yetkilerinin birbirinden bağımsız hâle getirilerek akar üzerinde daha geniş bir istifade imkânı tanınması düşüncesi yatmaktadır. Hâkim akara tanınan yararlanma yetkisi hadim akar mâliki açısından bir katlanma ve kaçınma niteliğinde olduğundan

12 Şuf'a konusunda geniş bilgi için bk. Abdullah b. Abdülaziz ed-Der'an, *Ahkâmu's-şufa fi'l-Fikhi'l-İslami*, Riyad 1415/1994. Mukayese için bk. Oğuzman-Seliçi, M.Kemal-Özer, *Eşya Hukuku*, altıncı baskı, İstanbul 1992, s.485-493,500-508.

13 Semerkandi, *Tuhfetü'l-fukaha*, III, 49

14 Hacak, İrtifak Hakları, 24; a.mlf., "İrtifak", XXII, 460.

onun mülkiyet hakkını sınırlamaktadır. Hadim akar mâliki meselâ bir geçit irtifakında hâkim akar mâlikinin kendi akarından geçmesine katlanmakta; manzara irtifakında belirli bir yükseklikten fazla yapı yapmamayı taahhüt ettiğinden normalde yapabileceği bir fiilden kaçınmakta, böylece mülkiyet hakkından kaynaklanan yetkileri daraltılmış olmaktadır. Tabiatıyla burada hadim akar malikinin mülkiyet haklarını olabildiğince serbest kullanabilmesi göz önünde bulundurulacak; irtifak kurulurken, hadim akar maliki açısından olabildiğince az zararın söz konusu olacağı şekilde kurulacaktır. İrtifak kurulduktan sonra hâdim ve hâkim akar mâliklerinin her türlü eylem ve tasarruflarında diğerinin zarar görmemesine özen göstermesi gerekmektedir.

Sonuç

Komşuluk ilişkisi, insan olmanın ve toplumsal hayat sürmenin tabii sonucudur ve temel özelliği süreklilik arz etmesidir. Komşuluk ilişkisi içerisinde olunan şahıslar zamanla değişmekle birlikte, böyle bir ilişki içerisinde bulunulan kişiler hep vardır.

Komşuların, duygu ve ideal birliği bulunan, inandığı değerleri içselleştirmiş, pratiği ile model teşkil etme konumundaki kişilerden oluşması arzulanmakla birlikte, tarihte ve günümüzde farklı kültür ve inanç sahiplerinin bir arada ve yakın komşuluk ilişkisi içerisinde hayat sürdükleri de bir gerçektir. Bu durum kültürel ve dinî etkileşime zemin hazırlarken, farklılıklarla birlikte barış içerisinde bir arada yaşamanın pratik imkânını test etmeyi de mümkün kılmaktadır.

Etkileşim ve bunun derecesine bağlı olarak komşular arasında, gözetilmesi gereken hukuk bakımından farklılıklar olabilir de, temel komşuluk hükümleri açısından herhangi bir fark yoktur. Mekânsal yakınlık-uzaklık, akrabalık faktörü, dinî mensubiyet gibi kriterlere göre komşu olunan kişilere karşı dinî, ahlaki, hukuki hak ve sorumluluklar ilke olarak eşittir. İkrâm ve hediyeleşme, paylaşım ve dayanışma, zarar ve eziyetten kaçınma, makul-maruf fiil ve tasarrufların sonuçlarına katlanma, mahremiyeti muhafaza gibi İslâmî-insanî erdemler, Müslüman olmayanlar da dâhil olmak üzere bütün komşulara karşı sergilenmesi gereken temel değerler ve hükümlerdir; bunun için, komşu olmak dışında herhangi bir özellik gerekmemektedir. Bu noktada dindaşlık ve akrabalık, dinî-ahlaki ödevler bakımından ek sorumluluklar doğuran sebeplerdir.

Kur'an ve Sünnet'te komşuluk ilişkileri, dinî-ahlaki-hukuki değerler bütünü içerisinde ele alınmıştır. Bunun bir gereği olmak üzere Müslümanlar, tarihin her döneminde, kurup geliştirdikleri model komşuluk ilişkileriyle Müslüman olmayanların da takdirini kazanmışlar, bireysel düzeyde olduğu gibi devlet düzeyinde de bilhassa mazlumların sığınağı olmuşlardır. Günümüz Müslümanları için bu misyonun yaşatılması, İslâmî ve insanî olduğu kadar tarihi de bir sorumluluktur.

Komşuluk hukuku çerçevesindeki hukuki düzenlemelerin başta gelenlerinden irtifak hakları ve şuf'a, temel özellikleri itibariyle komşunun makul-zorunlu müdahâle ve tasarruflarına engel olmama ve zararın giderilmesi prensiplerine dayanır. Bu düzenlemelerde belirleyici sebep ve ölçüt, komşuluk ve zarardır; dinî aidiyetin bu açıdan farklılaştırıcı bir etkisi bulunmamaktadır. Merhum Ömer Nasuhi Bilmen'in ifadesiyle "şuf'anın sübutunda hürriyet, züğürt, akıl, bulüğ, adalet, ittihad-ı din şart değildir... Kezalik bir müslim bir gayrimüslime ve bilakis bir gayrimüslim bir müslime karşı şuf'adar olabilir."¹⁵

Mülkiyet hakkına dayalı eylem ve tasarrufları, salt hakta tasarruf özelliğini ön plana çıkaran ve tasarrufun doğurduğu sonuçları dikkate almayan bir yaklaşımla değerlendirmek, her şeyden önce, insanlığa şahit ve model olması arzulanan Müslüman tipi ve toplum modeliyle çelişir. Çünkü Müslüman, başta komşuları olmak üzere çevresine eziyet eden, zarar veren, uyumsuz, geçimsiz, bencil, güven vermeyen birisi olamaz.

Güven telkin etme ve güven duyma, Müslüman komşu olmanın temel gereklerindedir. Müslümanlar, maddî çıkara dayanmayan samimi ilişkileriyle dayanışmanın, paylaşımın, huzurun, inançlara saygının egemen olduğu toplum hayatını bir model hâlinde tüm dünyaya göstermek zorundadırlar. Fiziki yakınlığın, samimi ilişkilerle duygusal yakınlığa dönüştüğü bir apartman, site, şehir hayatını pratikleriyle ortaya koymak durumundadırlar. Komşuya ikram, ona eziyet etmeme, zararlı fiil ve tasarruflardan uzak durma, makul karşılanabilir zarar ve eziyetlerine katlanma, derdini kendisine dert edinme, ırk, statü, din vb. ayırımı gözetmeksizin onun komşuluk hukukunu koruma gibi evrensel İslamî değerlerin en üst seviyede yaşandığı/yaşatıldığı bir medeniyet projesini somut olarak hayata geçirmek, günümüz Müslümanlarının en başta gelen sorumluluğudur.

OTURUM BAŞKANI – Halit Çalış Hocamıza bu sunumundan dolayı çok teşekkür ediyoruz.

Şimdi, oturum müzakerelerine geçmek istiyorum.

İlk olarak Prof. Dr. Nihat Bulut Hocamızı kürsüye takdim ediyorum.

15 Bilmen, *Istılahat*, VI, 140

MÜZAKERE

Prof. Dr. Nihat BULUT

İstanbul Şehir Üniversitesi Hukuk Fakültesi Öğretim Üyesi

Ben sizlere özellikle tebliğlerden, tebliğlerin bende bıraktıkları izlenimlerden bahsetmek istiyorum. Çok teşekkür ediyorum, bütün hocalarımıza. Hocalarımızın tebliğlerini okudum hem de burada dinledim, çok çarpıcı noktalar var. Neler bunlar? Bir kere şunu görüyoruz: Birlikte yaşamak bir zorunluluk, bunun birtakım sebepleri var. Genellikle ikiye ayırarak ele alabiliriz bu sorumlulukları; bir maddi sebepleri var yani bizi birlikte yaşamaya zorlayan; bir de manevi sebepler var. Maddi sebepler daha çok beslenme güvenlik gibi nedenler; manevi sebeplere gelince, tabii bu daha çok eski toplumların temel özelliği, insanları bir araya getiren birtakım manevi sebepler ki bunlar; işte, dayanışmadır, kardeşliktir. Bu çerçevede olaya baktığımız zaman, özellikle İslam'da bir arada yaşamının farklı felsefi bir temeli var. Bir kere, gördüğüm birlikte yaşarken genellikle birbirimize zarar vermemek üzerine hayatı inşa ederiz, bu önemli bir şeydir. Yani birbirine zarar vermemekten maksat bana yapılmasını istemediğim bir şeyi ben de başkasına yapmamalıyım. Benim burada gördüğüm, İslam'da ilaveten bir şey daha var, o da sorumluluk. Yani birlikte yaşadığımız insana karşı birtakım sorumluluğunuz var. Mesela, komşuluk hukuku bunun en önemli olanıdır. Komşu komşuya neredeyse mirasçı olacaktı felsefesi bile var. İşte, "Komşu aç yatarken tok yatan bizden değildir." gibi hakikaten bizleri çok büyük sorumluluğa iten bir felsefe var ki ben bu felsefenin altının özellikle çizilmesinin ve bunun geliştirilmesinin çok önemli olduğuna inanıyorum. Müslüman toplumlar keşke bunu daha da geliştirip pratiğe yaygın şekilde aktarsalar.

Tabii, ben diğer dinler için bir şey söyleyemem ama modern mantık bakımından bunun çok çarpıcı olduğunu vurgulamalıyım. Yani modernizm bunu söylemez bize, "Başkasına zarar verme." o kadar. Ama ben, başkasından da sorumlusun, felsefesinin çok önemli olduğunu söylüyorum.

Nereden geliyor bu felsefe? Bu biraz birlikte yaşamının dayandığı ilkelerden kaynaklanıyor. Nedir bu ilkelerin temelinde yatan sebep? O da aslında insanın yaratılanların en şerefli olmasıdır. Bu, insanı tek başına hak sahibi yapıyor. Dolayısıyla böyle bir varlığa özel bir şekilde davranmak lazım. Bütün toplumsal organizasyonlarda İslam dini özelinde bunun geliştirildiğini görüyoruz. Mesela, ailede bu felsefeye dayalı bir düzen görüyoruz, bu son derece önemli. Sonra, o orada kalmıyor, yavaş yavaş topluma sirayet ediyor, komşulara geliyor, sonra komşulardan topluma, oradan devlete, belki de oradan da bütün insanlığa doğru bu felsefenin teorik olarak aktığını görüyoruz. Tabi bunun uygulamada da böyle olması gerekiyor.

Bu bağlamda, mesela, Orta Çağ İslam devlet anlayışı çok önemlidir. Bu, aslında Orta Çağ'da Batı için de önemlidir. Ama modernizmde bunu göremezsiniz: Devlet aynı zamanda insanı manen de yüceltmekle görevlidir. Bu, eski toplumların, geleneksel toplumların çok önemli bir özelliğidir. Şimdi öyle değil. Devletle fazilet arasındaki, devletle ahlak arasındaki ilişki modern zamanlarda biraz farklı şekilde kendini gösteriyor. İslam başta olmak üzere aslında bütün geleneksel dinlerde bu mesele çok önemlidir.

Birlikte yaşamının bu güzel felsefesine rağmen şunu da görüyoruz: Birlikte yaşarken aramızda bir hiyerarşi var. Birlikte yaşamayı böyle, kendi hâline bırakılmış bir durum olarak göremeyiz. Ailede bu var, onu görüyoruz, işte, ailede baba var; komşulukta böyle bir derecelendirmenin olduğunu gördük, işte, akraba komşu, normal komşu vesair. Çok doğal bunlar. Bu, devlette var, bütün dünya sisteminde de bir hiyerarşi var. Kuşkusuz İslam toplumlarında da bir arada yaşamının yanında böyle bir hiyerarşinin olduğunu görüyoruz. Mesela, Müslümanların çoğunlukta yaşadığı ülkelerde gayrimüslimlerin durumuna da bu bağlamda bakılabilir, bu da normaldir, ister istemez bir farklılaşma olabilmektedir. Fakat burada önemli olan şu, son olarak onu vurgulayayım: Bu farklılaşma ya da nispeten hiyerarşik üstünlük beraberinde ne getiriyor? Eğer beraberinde başta vurguladığım kavramı yani sorumluluğu getiriyorsa bu fevkalade güzel bir şey. Ben İslam'ın özünün de ya da felsefesinin de buna yönelik olduğunu düşünüyorum. Yoksa kuru bir ayrıcalık değil, öyle bakmamak lazım. Yani evet, birlikte yaşıyoruz, birlikte yaşadığımız yerde iktidar şart. Yani şunu söyleyemeyiz: Bir aile var, herkes eşit. Bu söylenir ama çok gerçekçi olmaz. Bu, her türlü birlik için, bir aradalık için normaldir, bir hiyerarşi ister istemez oluşur. Ben burada İslam'ın felsefesini şu şekilde anladım: üstün olan ayrıcalıklı değil sorumluluk sahibi olmalıdır. Ben bu felsefenin İslam'dan hareketle daha da geliştirilebileceğini düşünüyorum.

Tekrar hocalarıma çok teşekkür ediyorum.

Sizleri de saygıyla selamlıyorum.

OTURUM BAŞKANI – Nihat Bulut Hocamıza çok teşekkür ediyoruz.

Şimdi de müzakerelerini yapmak üzere Prof. Dr. Kâşif Okur Hocamızı kürsüye davet ediyorum. Buyurun Hocam.

MÜZAKERE

Prof. Dr. Kâşif Hamdi OKUR

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Sayın Başkan ve değerli dinleyiciler, bu oturumda sunulan tebliğlerin genel müzakeresini yapmak üzere huzurunuzda bulunuyorum. Tebliğleri kendi içerisinde sınıflamamız gerekirse bir tarafa Ahmet Hocamızın tebliğini diğer tarafa da Saffet Hocamızın tebliğini koyabiliriz. Abdurrahman Hocamızın tebliği Saffet Hocamızın tebliğine, Halit Hocamızın tebliği de Ahmet Hocamızın tebliğine yakın duruyor. Muharrem Hocamızın tebliğinin genel bir çerçeve vermesi düşünülmüş. Dün elime geçen ve okuma imkânı bulduğum tebliğde hukuki çoğulluk ve hukuki çoğulculuk kavramları, bu kavramların olgu olarak tarihî süreç içerisindeki mevcudiyeti ve bir kavram olarak kurgulanış süreci derli toplu bir şekilde ele alınmış. Ancak tebliğ bu hâliyle münhasıran hukuk kuramıyla ilgilenenlerin istifade edebileceği bir nitelik taşıyor. Oturumun genel çerçevesi bakımından iki yol izlenebilirdi: Ya bu bilgiler giriş kısmında özet olarak verilip, ilgili kavramın bizim kültürümüzdeki yansımaları üzerinde durulabilir, bu bağlamda Medine Vesikası, Osmanlı ve Endülüs tecrübeleri hukuki çoğulluk açısından tahlil edilebilirdi. Kavramın günümüzdeki yansımaları göstermek açısından Müslüman azınlıkların konumu ve fıkhu'l-ekalliyât (azınlıklar fıkhi) incelenebilirdi. Ya da oturumda bunlara temas eden ayrı bir tebliğe yer verilebilirdi.

Temas etmek istediğim bir başka husus da “birlikte yaşama” kavramının içeriği hakkındadır. Dün İsmail Hakkı Hocamızın da işaret ettiği gibi bu kavram dinî veya etnik bakımdan farklı aidiyetlere sahip olan unsurların bir arada yaşamasını deyimliyor. Ancak tebliğlerimizden ikisinde aile, komşular ve toplum ölçeğinde bir arada yaşamayı düzenleyen normlar ele alınmış. Zaten aile, komşular, toplum ve hukuk diyorsanız, bir arada yaşamanın dışında farklı bir alternatif söz konusu olmaz. Bu kavramın aynı tebliğ içerisinde de iki farklı anlamda kullanıldığını görüyoruz. Söz gelimi Abdurrahman Hocamızın Roma Hukuku bağlamında kullandığı “birlikte yaşama” kavramıyla, “Aile

içerisinde birlikte yaşama yükümlülüğünün ihlali” ifadesinde geçen “birlikte yaşama” tabiri aynı anlama gelmiyor. Bu oturumun genel çerçevesi kanımca farklı aidiyetlere mensup olan unsurların bir arada yaşaması olmalıydı.

Abdurrahman Savaş Hocamız tebliğlerinde birlikte yaşama olgusunun hukukun farklı alanlarında nasıl düzenlendiğini, kamu hukuku-özel hukuk ayırımına bağlı kalarak, Türk pozitif hukukunun sistematığına göre ele aldılar. Esasen hukukun en önemli fonksiyonu, birlikte yaşamayı düzenlemesi, bunun kurallarını ve çerçevesini belirlemesidir. Bu bağlamda fıkıh literatürümüzde hukuk olgusunun kökeni insanın toplum hâlinde bir arada yaşama zorunluluğuna dayandırılmıştır. Hanefi usûl kitaplarında şerî hükümlerin gerekçeleri izah edilirken (و لشرعية المعاملات البقاء المقدر) “Muamelâtın (insanlar arası ilişkileri düzenleyen hükümlerin) yürürlüğe konmasının gerekçesi, insan cinsine belli bir varlık süresi tanınmasıdır.” şeklinde bir cümleye yer verilir. Açılımı şöyledir: Cenâb-ı Hak evrendeki düzenin, kendi belirlemiş olduğu zaman kadar sürmesini irade etmiştir. Bu ise insan türünün varlığına, insan türünün varlığı ise karşı cinslerin bir araya gelmek suretiyle üremesine bağlıdır. İnsan ise doğası gereği toplum içerisinde yaşayabilen bir varlık olduğu için diğer canlılardan farklı olarak hemcinsleri ile dayanışma ve işbirliği içerisinde olmak zorundadır. Ancak her fert kendi çıkarını elde etmek ve külfetten kaçınmak eğiliminde olduğundan, gerek aile yapısının oluşturulmasında, gerekse toplu yaşamın temeli olan işbirliği ve dayanışma hususlarında düzeni sağlayacak, yaptırım uygulayabilecek kurallara ihtiyaç vardır. Aileyi düzenleyen kurallar fıkıhın “münâkehât” kısmını, işbirliğini düzenleyen kurallar “muâmelât” kısmını, bu iki kategorideki kuralların sorunsuz uygulanabilmesi için gerekli olan yaptırımları içeren kurallar ise fıkıhın “ukûbât” kısmını oluşturmuştur.¹ Dolayısıyla hukukun varlık sebebinin, insan cinsinin ahenkli birlikteliğini sağlama olduğu konusunda muhtelif hukuk kültürlerinin aynı bakış açısına sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Ahmet Yaman Hocamız, naslara, fıkıh literatürüne ve tarihi tecrübeye atıf yapmak suretiyle gayrimüslimlerle bir arada yaşamanın hukuki çerçevesini sundular bize. Özellikle (العصمة بالآدمية) “saygınlık ve dokunulmazlığın gerekçesi insan olmaktır” kuralının bir arada yaşamanın ortak zeminin tesisi açısından öneminin vurgulandığı tebliğde, doktrinde karşıt görüşlerin olduğuna da dikkat çekilmiş ve bunlar “dönemsel ve konjonktürel” olarak nitelenmiştir (s. 5-6). Esasen Müslümanlar için yüz akı sayılabilecek verilerin ve örneklerin bir araya getirildiği tebliği değerlendirirken, klasik literatürümüzde “dönemsel ve konjonktürel” olarak nitelendirilebilecek hüküm ve davranışların da hatırı sayılır bir yer işgal ettiğini gözden uzak tutmamak gerekir. Mesela günümüzde

1 Mecelle, mad.1; Atif Bey, *Kavâid-i Külliye Şerhi*, İstanbul 1327, s. 5-6. İlgili yaklaşıma temel teşkil eden usûl literatüründeki değerlendirmeler için bk. Taftazânî, *Şerhu't-Telviḥ*, Beyrut 1996, II, 300; Molla Hüsrev, *Mir'ât, İstanbul 1310*, II, 210-211.

bazı çevrelerce bütün din ve inançlara eşit mesafede yaklaşan birer fûğür olarak takdim edilmeye çalışılan İbn Arabî ve Şeyh Bedreddin'in gayrimüslimlerle ilişkiler hakkında kendi eserlerinde yer verdikleri ifadelerine² dikkat ettiğimizde fıkıh birikimindeki diğer değerlendirmelerden farklı bir şey söylemedikleri görülecektir. Bu durum da gayet normaldir. Zira klasik literatürümüzün oluştuğu orta dönemlerde ötekine kendi "ötekiliği" içerisinde yaklaşılmadığı, "ben" merkezli bir dünya görüşüyle karşı tarafın teslim alınmasının ve kontrol altında tutulmasının hedeflendiği bir zihniyet hüküm sürmekteydi. Bu bakış açısı bütün inanç grupları için söz konusuydu. Kendi açımızdan, fıkıh literatüründeki yaklaşımları sağlıklı bir şekilde anlayabilmek için İslam'ın ilk devirlerinden beri devam eden, Orta Çağ boyunca etkisini sürdüren sıcak temas ortamının fakihlerin zihin yapısı üzerinde bıraktığı etkiyi iyi hesaba katmak gerekmektedir. İlgili hususun diğer inanç grupları için de söz konusu olduğu izahıtan varestedir. Bu bağlamda Ahmed Ebu Süleyman'ın şu ifadeleri dikkat çekmektedir: "Sünnet, usul ve tüm geleneksel İslam düşüncesinin gerçek sorunu zaman mekân unsurunun bunlar üzerine etkisidir. Bu unsur herhangi bir somut sistemin yürütülmesi ile ilgili tartışmalarda şu veya bu şekilde vardır. Bu tür talimatlar hiçbir şekilde kendi zaman ve mekân sınırının dışına taşırılmamalıdır (...). Günümüzde ilk İslami çağın zaman ve mekân unsurunda meydana gelen değişimleri tam hesaba katmadan, İslamî metinlerden hüküm çıkarmaya kalkışmak yoz bir davranış olur. Klasik hukukçular bu tür bir davranışta bulunabilirdi. Çünkü Orta Çağ sosyal düzeni bütün Orta Çağ boyunca temelde değişmeden kaldı. Hem ilk İslami dönem hem de Müslüman Orta Çağı genelde zirai toplumlardı."³

Bu tespitlerden hareketle klasik literatürümüzdeki gayrimüslimlerle ilgili yaklaşımların sağlıklı değerlendirilebilmesi için ancak eş zamanlı olarak, o dönemde diğer din mensuplarının Müslümanlara bakış açısıyla mukayese edilebileceğini söyleyebiliriz. Netice "ötekinin" haklarını zimmet akdi çerçevesinde hukuki bir temele oturtan Müslümanların lehine olacaktır. Ama kendi dönemselliği içerisinde anlaşılabilir olan bazı yaklaşımları bugünün bakış açısıyla savunmaya çalışmak pek isabetli görünmemektedir. Mesela el kitabı niteliğinde fıkıh metinlerine kadar yansımış olan, cizye ödenmesi sırasında uygulanması öngörülen prosedür⁴ bir gayrimüslim müellif tarafından gündeme getirilince, ilgili uygulamayı "İslam ahlakını içine sindirememiş birkaç vergi tahsildarının muamelesi" olarak niteleyip konunun fikhî bağlamını inkâr etmek,⁵ bu tutuma bir

2 Bk. İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut 2006, VIII, 255-256, 380; Şeyh Bedreddin, *Letâifü'l-işârât Şerhi (et-Teshîl şerhu Letâifü'l-işârât)*, ed. Hacı Yunus Apaydın, Ankara 2012, II, 1658-1662.

3 Ahmed Ebu Süleyman, *İslam'ın Uluslararası İlişkiler Kuramı*, çev. Fehmi Kuru, İstanbul 1985, s. 82, 83.

4 Bk. İbrahim el-Hâlebî, *Mülteka'l-ebhur*, Beyrut 1989, I, 373.

5 Gerlof Van Vloten, *Emevi Döneminde Arap Hakimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*, çev. Mehmed S. Hatiboğlu, Ankara 1986, s. 23 ve dipnot 38.

örnek teşkil edebilir. Bu arada fukahanın yaklaşımının kendi dönemselliğinin izlerini taşıdığına vurgu yaparken, kendi yorumlarımızın da bizim dönemselliğimizden etkilendiğini gözden uzak tutmamalıyız. Fakihlerimiz kadar biz de kendi dönemimizimiz çocuğuyuz. Bu konuda tebliğ metninden ilgi çekici bir örnek verebiliriz: “Müslüman iken irtidat edip dinden dönenler sırf bu tercihleri dolayısıyla cezaî takibata uğramazlar; fakat irtidatlarını Müslüman toplum aleyhine bozgunculuk ve fesad unsuru olarak kullanmaları hâlinde ağır biçimde cezalandırılırlar.” (s. 7). Özellikle Hanefi kaynaklarında bu sonucu destekleyecek veriler olmasına rağmen klasik dönemde meseleye böyle yaklaşmadığı, ilgili verilerin bu bakış açısıyla değerlendirilmediği malumdur. Yaklaşık 150 yıl önce dahi Osmanlı bürokratları Batılılara karşı mürtedle ilgili kuralların “tağyiri kimsenin yed-i iktidarında olmayan bir şerî hüküm” olduğunu söylüyorlardı. Ancak bugün kendi “dönemselliğimiz” içerisinde, metinde dile getirilende değerlendirme genel kabul görmektedir.⁶

Günümüzde başta yakın coğrafyamız olmak üzere dünyanın birçok yerinde yaşanan şiddet ve terör eylemleri, gelir dağılımındaki eşitsizliği derinleştiren ekonomik problemler, sağlık ve eğitim alanında görülen sorunlar, tüm insanlığın ortak serveti olan çevrenin ve doğal kaynakların hoyratça ve bencilce tüketilmesi vb. birçok sorun bulunmaktadır. Bunların üstesinden gelebilmek için farklı inanç ve kültür grupları arasında daha sağlam zemine dayalı ilişkilerin kurulması zaruridir. Bahsettiğimiz durum, biz Müslümanları kendi “dönemselliğimiz” şartları içerisinde gayrimüslimlerle ilişkilerin çerçevesini belirleyecek yeni bir inşa yapmaya sevk etmektedir. Nitekim bu muhtevada bir toplantının düzenlenmesi dahi kendi dönemselliğimizi yansıtmakta olup gayet tabii ve olumlu bir gelişmedir. Şahsen hocamızın tebliğinin yeni bir inşa ihtiyacının bilincini taşıyan umut verici bir deneme olduğunu düşünüyorum.

Saffet Köse Hocamızın tebliğinde, “ahlakî oluşturulmamış ahkâmın kalıcılığı ve etkinliği zayıftır” tespiti ışığında aile içerisinde birlikte yaşamayı mümkün kılacak ahlaki çerçeve nasrlara dayalı zengin bir malzeme ışığında sunulmuştur. Ahlaki çerçevenin önemine Halit Çalış Hocamızın “öteki komşuyu” ele alan tebliğinde de dikkat çekilmiştir. Günümüzde fihhi hükümlerin kazaî çerçevesinin ötesinde, bu çerçeveyi koruyan ve besleyen diyânî çerçeve üzerinde durulması fevkalade önem arz etmektedir. Aile hukuku üzerinden örnek verecek olursak, fıkıh literatüründe “mut’â mülkiyeti üzerine kurulu bir akit” olarak nitelenen nikâhta erkeğe mehir ve nafaka, kadına ise “ihtibas” ve itaat yükümlülüğü yüklenmiş, nafaka alacaklısı olabilmenin ön şartı olarak da “maslahat-ı ricâle sâliha olabilmek” gösterilmiştir. Böyle bir çerçevenin nasrların öngördüğü,

6 Konuyla ilgili bakış açısının değişim süreci için bk. Kaşif Hamdi Okur, “İslam Hukukunda İrtidat Fiili İçin Öngörülen Asli Yaptırım Üzerine Bazı Düşünceler”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/1, s. 344-364.

“olması gereken” aile yapısını gerçekleştiremeyeceği açıktır. İlgili hedefe ulaşmak için Saffet Hocamızın tebliğinde dile getirilen ahlaki ilkelere riayet etmek olmazsa olmazdır. Tebliğde bu hususlar başarılı bir şekilde işlenmiştir. Ancak oturumun genel çerçevesi bağlamında tebliğin muhtevası, gayrimüslim eşle birlikte yaşamayı düzenleyen hukuki ve ahlaki hükümlere hasredilseydi daha isabetli bir tercih olacaktı diye düşünüyorum.

Ahlaki normların önemini, Halit Hocamızın tebliği bağlamında komşularımızla ilişkiler için de ifade edebiliriz. “Öteki” komşunun ele alındığı tebliğde, komşuluk ilişkisinin temellerini oluşturacak ahlaki çerçeve naslara dayalı olarak işlenmiştir. Mamafih tebliğin bütünü içerisinde mülkiyet hakkının kısıtlanması ve şufa gibi teknik konuların öne çıktığı görülmektedir. Ancak gayrimüslimin şufa hakkından bahsederken, gayrimüslimlerin Müslümanların sakin olduğu mahallerde bina satın alma veya kiralamasının hükmünü konu edinen tartışmaların da ele alınıp tahlili yapılmalıydı, bu konularda biraz daha ayrıntıya girilmeliydi diye düşünüyorum.

Son olarak istifadeye şayan tebliğler hazırlayan hocalarımıza teşekkür ediyorum.

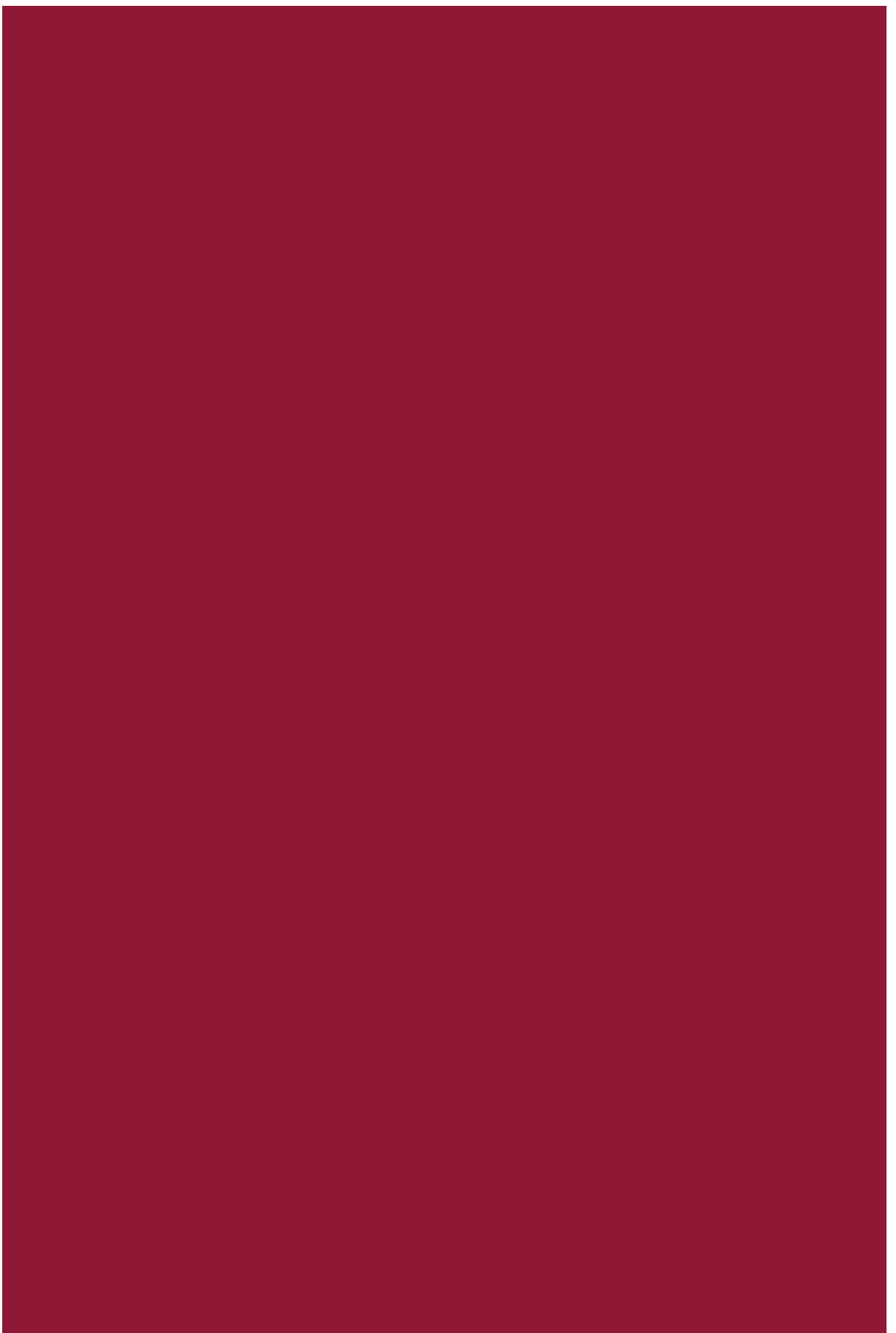
OTURUM BAŞKANI–Ben de çok teşekkür ediyorum bu müzakerelerden, tebliğ sunan hocalarımızın katkılarından dolayı.

Ayrıca sabırla bizi dinlediğiniz için hakikaten salonumuza da çok teşekkür ediyorum.

Bir hususu hatırlatmak suretiyle oturumu kapatacağım. Bir önceki oturumda Ekrem Keleş Hocamız, Başkan Yardımcımız Mardin ya da Kudüs Kriterleri adı altında ya da daha geniş ifadesiyle birlikte yaşama hukukuna dair hocalarımızın görüşlerini iletecekleri bir platform oluşturulması noktasında bize bir telkini oldu. Bu noktada da eğer hocalarımızın bu bağlamda bir teklifi varsa Hüseyin Hazırlar Bey’e bunları iletmelerini ben istirham ediyorum.

Tekrar hepimize saygı ve muhabbetlerimi arz ediyorum.

Teşekkür ediyorum.



2015
kutludoğum

5 BİRLİKTE YAŞAMAYI GÜÇLEŞTİREN FAKTÖRLER- ENGELLER

OTURUM BAŞKANI
Dr. Necdet SUBAŞI
Strateji Geliştirme Başkanı

18.04.2015
CUMARTESİ

Oturum Başkanı–Efendim, hayırlı günler, hepinizi saygıyla selamlıyorum.

5. Oturumu başlatıyoruz. Bu oturumumuzda birlikte yaşamayı güçleştiren faktörler, engeller konusunu ele alacağız.

Ben değerli tebliğ sahiplerini huzurlarınıza davet ediyorum. Prof. Dr. Ejder Okumuş, Yrd. Doç. Dr. Yakup Çoştı, Yrd. Doç. Dr. Rahmi Telkenaroğlu, Yrd. Doç. Dr. İbrahim Aşlamacı ve Prof. Dr. Kadir Özköse, buyurun.

Evet, süre oldukça kısıtlı şimdilik ben bir giriş yapıyorum. Aslında özellikle birlikte yaşama konusundaki temel sorunlarımız hakkında kişisel kanaatlerimi de paylaşmak istiyordum ama onu biraz Ejder Hoca'dan artıracığımız zamana bırakıyorum. Çünkü Ejder Hoca bir an önce buradan gitmek için hazırlık yapıyor. İlk konuşmayı kendisine veriyoruz, uçağa yetişmek için hem tebliğini çok kısa kesecek hem de erkenden gidecek.

Buyurun Ejder Bey.

Ejder Bey'in başlığı "Birlikte Yaşama Hukuku ve Müslümanların İslamofobi ile İmtihani."

Konuşmacılarımızın 15'er dakikalık sürelerinin olduğunu da hatırlatmış olayım.

Buyurun Hocam.

BİRLİKTE YAŞAMA HUKUKU VE MÜSLÜMANLARIN İSLAMOFOBİ İLE İMTİHANI

Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Giriş

Birlikte yaşama, farklı inanç, din, düşünce, mezhep, grup, cemaat ve kültürden insanların aynı toplumsal atmosferde kendi inanç, din, düşünce ve kültürlerini koruyarak birarada yaşama pratiklerini ifade eder. Birlikte yaşama hukuku ise, toplumda bireylerin birarada yaşamalarına ilişkin karşılıklı hakları anlamında kullanılır. Çağımız dünyasında birlikte yaşamamanın durumuna biraz yakından bakılmak istenirse, görülür ki bütün dünyada küresel ölçekte önemli ve girift problemlerle karşı karşıyayız. Birarada yaşamamanın içeriğine, niteliğine gelince; sosyolojik perspektifle bakıldığında görüleceği üzere âdeta bin bir türlü grup, cemaat, ekonomik düzey, renk, dil, ırk, inanç, din, kültür, mezhep, sekt, hareket, tarikat olduğuna göre insanlık, oldukça karmaşık ve başedilmesi de belli güçlükler taşıyan bir durumla karşı karşıyadır. Nitekim o kadar çok çoğulculuk, çokkültürlülük, demokrasi ve insan hak ve özgürlüklerinden bahsedildiği hâlde fiziki çatışma, savaş, şiddet, mahrumiyet, zulüm, adaletsizlik, ayrımcılık ve eşitsizlik gibi ötekileştirmeyi, marjinalleştirmeyi, ayırmayı beraberinde getiren olumsuz ilişki biçimleri çok ciddi bir biçimde insanlığın önünde büyük bir problem olarak durmaktadır. Denilebilir ki günümüz küreselleşme dünyasında neredeyse bütün toplumların, ama özellikle Batı toplumlarının ve egemen küresel devletlerin en büyük imtihanı, birlikte yaşamayla ilgili problemlerdir. Batı'da birlikte yaşamaya dair ciddi bir literatür birikmiş olmakla beraber farklı dil, ırk ve dinlere karşı çeşitli boyut ve düzlemlerde birlikte yaşama kültürüne hiç uygun düşmeyen tutumlar, davranışlar, siyasetler, yasaştırmalar, ayrımcılıklar, ötekileştirmeler, marjinalleştirmeler vs. tehlikeli noktalara erişebilmektedir. Söz konusu birlikte yaşama problemleri içinde özellikle Batı'da bütün insanlığı etkileyecek

bir biçimde bir endüstri olarak devreye sokulan İslamofobi, en ciddi problemlerden biri, hatta en yakıcı/yıkıcı problem olarak tespit edilebilir. Bu çalışmada İslamofobinin Müslümanlar ve birlikte yaşama hukuku için nasıl bir imtihan aracı olduğu sorusuna cevap aranmaya çalışılmaktadır.

Birlikte Yaşamamanın Anlamı

Birlikte yaşamamanın anlam dünyasına girmek istediğimizde, aslında insan gerçekliğiyle karşılaşırız. İnsan gerçekliği de bizi toplumsal hayata, birlikte yaşamaya götürür. O hâlde birlikte yaşama, gerçekte insanın zorunlu olarak toplumsal varlık oluşuyla doğrudan ilgili bir olgudur. İnsan, Aristoteles, Fârâbi, İbn Haldun ve Gazâlî gibi düşünür ve ilim adamlarının farklı biçimlerde ifade ettikleri gibi tabiatı gereği toplumsal bir varlıktır. İnsan olmak esasen toplumsal varlık demektir. Toplumsal varlık, toplumda yaşayan, toplumda kendisi dışındaki insanlarla, toplumsal varlıklarla birlikte yaşayan, toplum denilen varlığı, bütün imkân ve sınırlılıklarıyla paylaşan insan demektir.

Görüldüğü gibi birlikte yaşamak, insan için zorunlu bir durumu ifade etmektedir. Birlikte yaşama denildiğinde farklı insan tiplerini, farklı düşünen, inanan ve yaşayan insanların birarada yaşaması, belli ortak paydalarda buluşarak toplumsal hayat içinde varlıklarını sürdürmeleri anlaşılırsa, o takdirde toplumsal hayat farklılıklarla birlikte yaşamak anlamına gelir. Toplumsal kural veya normlar, değerler veya ahlaki ilkeler, dinî esaslar vs. de insanın toplumsal hayatta nasıl yaşaması gerektiğini, toplumda farklı insanlarla nasıl birlikte yaşayacağını belirler ve gösterir. İslam dinî ve diğer ilahî dinlerin, aslında hemen hemen bütün dinlerin de yapmak istediği veya yaptığı, toplumda birarada yaşama ilkelerini koymak ve öğretmek, insanların birbirleriyle toplumda birlikte yaşayacakları bir düzenin nasıl inşa, ikame ve idame edileceğini göstermektedir. Dinî ilke, kural ve yasalara bakılırsa, insanların, toplumda, toplumsal hayatta birbirleriyle nasıl geçineceklerini, nasıl birlikte yaşayacaklarını, toplumsal hayatta nasıl yaşarlarsa huzur, adalet ve mutluluk ortamına kavuşacaklarını göstermeyi amaçladıkları görülür.

Beşerî anayasa, yasa, kural, âdet, gelenek ve öğretiler de gerçekte insanların birarada doğru ve sağlıklı bir biçimde yaşayabilmelerinin yollarını araştırır ve göstermeye çalışırlar. Son tahlilde insanlar, çeşitli kural, yasa ve ilkelerle kendileri için zorunlu olan birlikte yaşamayı sağlıklı ve doğru bir biçimde gerçekleştirmenin yollarını bulmak için çaba harcamış ve harcamaya devam etmektedirler.

Birlikte Yaşama Zorunluluğu

Toplumsal hayat, insan için zorunlu olduğuna göre birlikte yaşama da zorunludur. Çünkü birlikte yaşama, toplumsal hayatın zorunlu kıldığı bir durumdur. Toplumsal hayat zorunlu olduğuna ve toplumsal hayatı paylaşan insanların, farklı yaş, cinsiyet,

statü, meslek, ekonomik düzey, ırk, görüş, düşünce, inanç, din ve kültüre sahip olmaları mümkün ve hatta normal olduğuna göre birlikte yaşama da doğal olarak zorunlu olacaktır. Bu durumda insanlar birlikte yaşamının yollarını aramak durumundadırlar. Nitekim tarihte olduğu gibi günümüzde de böyle olmaktadır. Aksi hâlde toplumsal hayatın sürdürülebilir olması mümkün olmazdı.

Kuşkusuz birlikte yaşama kültürüne aykırı hareket eden, o kültürü bozmaya çalışan, o zorunluluğa karşı duran birey, grup, kuruluş ve siyasal hareketler hep olmuştur. Bugün de olmaya devam etmektedir. Hatta bugünün toplumlarında, birlikte yaşamaya dair insanlığın büyük birikimlere sahip olmasına rağmen birlikte yaşamayı tehdit etme, mahvetmeye çalışma durumları daha derinlikli ve karmaşık boyutlardadır.

Çağdaş Dünyada Birlikte Yaşama ve Sorunları

Çağımız dünyasında birlikte yaşamının durumuna biraz yakından bakılmak istenirse, görülür ki bütün dünyada küresel ölçekte önemli ve girift problemlerle karşı karşıyayız. Birarada yaşamının içeriğine, niteliğine gelince; sosyolojik perspektifle bakıldığında görüleceği üzere âdeta bin bir türlü grup, cemaat, ekonomik düzey, renk, dil, ırk, inanç, din, kültür, mezhep, sekt, hareket, tarikat olduğuna göre insanlık, oldukça karmaşık ve başedilmesi de belli güçlükler taşıyan bir durumla karşı karşıyadır. Nitekim o kadar çok çoğulculuk, çokkültürlülük, demokrasi ve insan hak ve özgürlüklerinden bahsedildiği hâlde fiziki çatışma, savaş, şiddet, mahrumiyet, zulüm, adaletsizlik, ayrımcılık ve eşitsizlik gibi ötekileştirmeyi, marjinalleştirmeyi, ayırmayı beraberinde getiren olumsuz ilişki biçimleri çok ciddi bir biçimde insanlığın önünde büyük bir problem olarak durmaktadır.

Günümüz küreselleşme dünyasında neredeyse bütün toplumların, ama özellikle Batı toplumlarının ve egemen küresel devletlerin en büyük imtihanı, birlikte yaşamaya ilgili problemlerdir. Batı'da birlikte yaşamaya dair ciddi bir literatür birikmiş olmakla beraber farklı dil, ırk ve dinlere karşı çeşitli boyut ve düzlemlerde birlikte yaşama kültürüne hiç uygun düşmeyen tutumlar, davranışlar, siyasetler, yasalaştırmalar, ayrımcılıklar, ötekileştirmeler, marjinalleştirmeler, son zamanlarda İslamofobiyi derinleştirmeler vs. tehlikeli noktalara erişebilmektedir.

Ötekileştirme, Marjinalleştirme ve Ayrıştırma

Belirtildiği gibi günümüz toplumlarında birarada yaşama edebiyatı oldukça zengindir. Bu zenginliğin önemli bir sebebinin, günümüz insanının birlikte yaşamaya dair ciddi sorunlar yaşadığı gerçeği olduğu söylenebilir. Bu sorunlar içinde belki de en önemlisi, birlikte yaşama kültürünün günümüzde daha iyi gerçeklik bulduğu düşünülen Batı top-

lularında, egemen kültüre göre daha farklı olan kültür, inanç ve dinlerin mensuplarının ötekileştirilmeler, marjinalleştirilmeler ve ayrıştırılmalarla karşı karşıya kalmalarıdır.

Bugün modern dünyada barış içinde birlikte yaşama ne kadar çok vurgu yapılırsa yapılsın, maalesef tam tersine ötekileştirme ciddi boyutlarda gerçeklik bulmaktadır. Ötekileştirmeye kenara itilen veya kenarda hisseden birey ve grupların gettolaşmaları, marjinalleşmeleri kaçınılmaz olmaktadır. Marjinallik ve marjinalleşme konusunda biraz yoğunlaşarak ötekileştirmenin, ayırmanın, ayrımcılığın daha iyi anlaşılmasına katkı sunmak mümkündür.

Marjinallik veya marjinalite, pek çok düz ve yan anlamları bulunan ve sosyal bilimciler arasında da farklı kullanımları olan bir kavramsallaştırmadır. Marjinallik, modern toplumlarda dinamik bir kavram olarak kendini göstermektedir. Bundan dolayı denilebilir ki marjinal kavramının kendisi, marjinal birey ve grup gibi marjinal değildir. Marjinallikle toplumsal dışlama, ötekileştirilme ve dışlanma arasında yakın anlam ilişkisi bulunmaktadır. Toplumsal dışlanma, ister toplumsal haklarla, insanların bu hakları kullanmalarına set çeken engeller veya süreçlerle ilişkili olarak tanımlayan kullanım biçiminde olsun, ister Durkheimci bir referans çerçevesini açığa vuran yazarların kullandığı biçimiyle toplumun genelinden sosyal veya normatif bakımdan tecrit edilme durumu olarak anlaşılsın, isterse çok kültürlü toplumlarda görülen aşırı marjinalleşme durumları için kullanıldığı biçimiyle olsun her halükârda bir şekilde marjinallikle hemen hemen aynı şeye göndermede bulunmaktadır. Bazen de marjinallikle sosyal dışlanmadan biri diğerinin nedeni veya sonucu olabilir.

Marjinallik, sözlük anlamı itibarıyla kenarda olmaklığı, sosyolojik anlamda ise toplumda bir grubun, önemli bilgisel, ekonomik, dinsel veya siyasal güç konum ve sembollerine ulaşmasının engellenmesi durumunu ifade etmektedir. Marjinalizasyon (marjinalleşme) ise toplumda bir grubun, önemli bilgisel, ekonomik, dinsel veya siyasal güç konum ve sembollerine ulaşmasının engellenmesi süreci anlamına gelmektedir. O hâlde marjinalleşmiş veya marjinal kişi ve gruplar, toplumda önemli bilgisel ekonomik, dinsel veya siyasal güç konum ve sembollerine ulaşması engellenen insanlardır. Marjinal insanlar, genel bilgi ve güç/iktidar alanları içinde eşitsiz ve dezavantajlı bir pozisyon işgal ederler. Onlar, normatif eşitlik iddialarına ve aidiyet duygularına rağmen, sosyal hayata tam katılımdan dışlanırlar. Klasik literatür, belirsiz aidiyet durumuyla başlıyor. Fakat daha sonra oldukça spesifik durumlara veya tarihsel tiplere dayalı genel marjinallik modelleri geliyor. Örneğin Simmel gibi bazı sosyal bilimciler, marjinallikte yabancı bir toplumda oturmayı, herhangi bir akrabalık, sadakat veya iş bağı vasıtasıyla, çevresindeki toplumun üyelerine temelde bağlı olmayan hareketli insan olmayı esas alırken, bazı sosyal bilimciler, iki toplumun marjında yaşayan grupları marjinal gruplar olarak ele almaktadırlar.

Marjinallikte toplumun sosyal davranış kalıplarının dışına tamamen çıkmak gibi bir durum yoktur. Marjinal grup, sosyal davranış kalıplarının ne tam dışında, ne de tam içinde bulunan ve de toplumla tam olarak bütünleşememiş topluluklardır. Denilebilir ki marjinal grup, sosyo-kültürel sistemin kabul edilmiş sınırlarının marjinde, yani periferisindedir.

Marjinalliğin modern anlamıyla ortaya çıkmasında kentin rolü büyüktür. Modern kent hayatı, göçlerle, yoksulluk ve yoksunluklarıyla, sosyal eşitsizlikleriyle marjinalite ve marjinal gruplar üretmektedir.

Genel olarak bakıldığında da, marjinalliğin toplumsal eşitsizlikle (Bkz. Peace, Temmuz 2001) içiçe geçen bir ilişkisi söz konusudur. Yerine göre marjinallik, toplumsal eşitsizlikten doğarken, toplumsal eşitsizlik de marjinallikten doğabilir. Ayrıca marjinalite, etiketleme, damgalama, sapma, önyargı, azınlık, sosyal adalet ve adaletsizlik, istismar, diskriminasyon gibi olgu, süreç ve kavramsallaştırmalarla da ilintilidir.

Görüldüğü gibi marjinallik ötekileştirmeye doğrudan doğruya bağlantılı bir olgudur. Marjinalleşen insan büyük ölçüde ötekileştirilen insandır. Toplum içinde ötekileştirilip marjinal bırakılanlar, doğal olarak ayrımcılıkla karşı karşıya gelirler. Ayrımcılık, ayırım yapma, ötekileştirmenin ayrılmaz bir parçasıdır. Günümüz toplumlarında yaşanan ve gözlemlenen ötekileştirmelere bakılırsa, onların, dışlama, marjinalleştirme, yalnızlaştırma, ayırma gibi her biri kendi içinde bazı hak mahrumiyetlerini, hak ihlallerini, eşitsizlikleri vd. içinde barındıran bir dizi olumsuzluklar ürettiği anlaşılabilir.

Ötekileştirme Etkenleri

Çağdaş dünyada ötekileştirmede rol oynayan etkenlere yakından bakılırsa, onların özellikle Batı toplumlarında etnosantrizmlerin artışı ve yabancı karşıtlıklarının derinleşmesi gibi durumlarla ilişkili oldukları anlaşılır. Bu durumlarla bağlantılı olarak bencillik, korku (fobi), nefret ve milliyetçilik başlıca ötekileştirme etkenidir. Burada örnek olması bakımından Batı toplumlarında son zamanlarda daha fazla gündeme gelen İslam korkusu (İslamofobi) üzerinde durulabilir. İslamofobi konusunu ele almak, ötekileştirmenin daha iyi anlaşılmasına katkı sunacaktır.

İslamofobi ve Müslümanları Ötekileştirme

Batı'da Müslümanlara karşı ötekileştirmeyi besleyen en önemli etkenlerden biri, İslamofobidir. Tarihsel olarak çok gerilere, Endülüs'ün İslamlaşması ve Haçlı Seferlerine kadar götürülüp temellendirilebilecek olan İslamofobi, postmodern zamanlarda İslam'a ve Müslümanlara karşı geliştirilen korku, nefret, ayrımcılık ve karşıtlığın adıdır. Batı toplumlarında önce ABD'nin 11 Eylül'ü, sonra Fransa'nın 7 Ocak'ı (Charlie Hebdo saldırısı), gittikçe İslamofobi'yi derinleştiren derin tsunamilerdir. Batı'nın icat ettiği, kimi

İslamî organizasyon veya hareketlerin kimi tutum ve eylemleriyle belki beslediği, ama Batı'nın geliştirip organize ettiği İslamofobi, Müslüman olmayan Batılılar arasında önce İslam korkusunu yaydı, sonra bu korkuyu nefrete dönüştürdü ve ardından da bu nefreti düşmanlığa ve saldırganlığa varan boyutlara ulaştırdı. O kadar ki İslamofobia, medyasıyla, film sektörüyle, söylemleriyle, Huntington'ın medeniyetler çatışması tezinde ve Bernard Lewis'in Müslümanları terörle bitişik gösterme çabalarını içeren çalışmalarında olduğu gibi akademik çalışmalarıyla, Afganistan ve Irak'a askerî müdahâlelerle, Batı ülkelerinde kimi camilere yapılan saldırılarla ve nihayet Ekim 2014'te Almanya'da kurulan Pegida (Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes: Patriotic Europeans Against the Islamization of the West: Batı'nın İslamlaşmasına Karşı Vatansever Avrupalılar) hareketiyle İslam karşıtlığı biçiminde kurumsallaşma yoluna girdi.

Batılılar, İslamofobi ile Müslümanları ötekileştirmeyi meşrulaştırmanın yolunu açmış olmaktadır. İslamofobi, Batı'nın İslam nefreti ve düşmanlığının bir tür savunma mekanizmasıdır. Sosyolojik düzlemde Müslümanlar, tarihte ve günümüzde gayrimüslimlerle aynı ortamlarda barış içinde yaşarken, bu yaşama dair çok güzel örnekler ortaya koymuş olmasına rağmen, Batı'da çeşitli düşünce sahipleri, entelektüeller, akademisyenler, siyasal aktörler, küresel güçler, İslamofobi üretmek Müslümanları ve Müslümanlığı çoğulcu bir anlayışla toplumsal hayatı paylaşmaya layık görmediklerini göstermiş bulunmaktadır. Bir yandan postmodern çoğulcu kültürün yaygınlaşmasını, farklı inanç, farklı hayat tarzı ve farklı kültürlere mensup toplumsal aktörlerin birarada yaşamasının yollarını geliştirmeyi savunurken, öte yandan İslam'a karşı bir korku, nefret, ayrımcılık, düşmanlık ve saldırganlık duygusu ve pratiği üretmesi, bugün Batı'nın en büyük tutarsızlıklarından, en derin çelişkilerinden biri olarak görülebilir.

Aslında İslam, farklı dinler, inançlar ve kültürlerin onlar arasında belli mesafeleri de belki koruyarak birarada varlık bulmasına her zaman imkân vermiştir. Müslümanlar arasında Müslüman olmayanların ve özelde Batılıların İslam'dan korkmasını besleyecek genel bir İslamî söylem ve pratiğin olduğunu iddia etmek güçtür. Müslümanlardan gelen çok kısmî, çok lokal bazı olaylar olmuş olabilir; ancak bu tür olaylarla İslamofobiyi izah etmek ve temellendirmek mümkün değildir. Ona kalırsa Batı'da özellikle Yahudilerin ve Hristiyanların Müslümanlara karşı ayrımcı tutum ve davranışlarının çok da yeni olmadığı ve basitçe geçiştirilecek bir şey de olmadığı bilinmektedir. Hatta Batı'daki din savaşlarına bakılırsa, Hristiyanların kendi içlerinde farklı mezhep ve inanç mensuplarının birbirlerine karşı bir korku kültürü üretmelerinden bahsedilebilir. Anlaşılmaktadır ki, İslamofobi'nin Müslümanların tutum ve davranışlarıyla genel bir meşrulaştırılması mümkün değildir, bilimsel de olmaz. Çünkü konu, böyle bir temelden yoksundur.

O hâlde Müslümanların korkutucu söylem, tutum ve eylemlerinin İslamofobi'yi ürettiğini söylemek doğru değildir, olsa olsa gerçeği çarpıtmaktır. Uzun yıllardır, İsrail'de

Müslümanlara yapılan planlı ve programlı korkutucu, ürkünç zulümler neden Batı'nın İslamofobi kültürünü yaygınlaştıran ortamlarında ciddi bir biçimde konuşulmaz ve düşünülmez? Neden bugün Filistin'de, Gazze'de Müslümanlara karşı aynı şekilde devam eden takipler, gözaltılar, tutuklamalar, katletmeler, katliamlarla Orta Doğu'nun, Afrika'nın birçok bölgesinde büyük ve güçlü ordular ve askeri güçlerle yapılan yıkımlar, katliamlar, İslamofobi kapsamında hiç konuşulmaz, tartışılmaz?

İslamofobi: İslam'a Karşı Korku Endüstrisi

Aslına bakılırsa ortada İslamofobiyle İslam'dan ve Müslümanlardan korku yaratma üzerinden işleyen bir endüstri var; Müslümanlar bu endüstriyle bu korkuya acımasız bir şekilde maruz kalmaktadırlar. Müslümanların sert oldukları, terör yaptıkları iddia ediliyor, bunlardan şikayet edilmekte; ancak Batı aslında bir sert, katı ve kaba Müslümanlık üretmek için de elinden geleni yapmaktadır. Camilere saldırılar, Müslümanlara sert muameleler, kimi zaman saldırganca tutumlar, Pegida'nın yıkıcı söylem ve yaklaşımı, bazı kitaplarda, dergilerde, medyada, televizyon ve sinema filmlerinde ortaya konulan İslam imajı, başka nasıl izah edilebilir?

Gerçekte İslamofobi hem Müslümanlar, hem de Batılılar için bir kötülük problemi, bir teodise konusudur; toplumsal bir afettir. Batılılar bunu üretmek için ellerinden geleni yaptılar ve yapmaya da devam etmektedirler; fakat bu artık onların hesap ettiklerini çoktan aştı, hayatlarının kabusu oldu. Müslümanlara yaşatılanlara bakıldığında, Müslümanlar için de büyük bir fitne, imtihan ve şer kaynağı.

Müslümanların, bu kötülük problemini Batılıların nasıl aşacaklarından çok kendilerinin nasıl aşacakları üzerine düşünmeleri, strateji geliştirmeleri şarttır. Hz. Muhammed'e ve Müslümanların kutsallarına ve değerlerine hakareti hiçbir güç, anlayış ve siyaset savunamaz. Müslümanlar elbette teröre bulaşmadan, hukuksuzluklara başvurmadan değerlerine sahip çıkmak zorundalar; ancak İslamofobi illeti ve kötülüğüyle de mücadele etmelidirler. Denilebilir ki, Müslümanların bugün en acil işlerinden biri, küresel ölçekte İslamofobi afetiyle nasıl baş edecekleri konusunda kafa yormalarıdır.

Sonuç

Çağdaş dünyada birlikte yaşama kültürüne dair geçmişle mukayese edilemeyecek derecede büyük bir teorik birikim olduğu yadsınamaz. Fakat bu teorik birikimin uygulamaya yansımada özellikle güçlü ülkelerde ciddi inandırıcılık sorunları olduğu da inkâr edilemez. Bu bağlamda günümüz toplumlarının en önemli problemlerinden birinin birarada yaşama kültüründe kendini gösteren zafiyetler olduğu söylenebilir. Bu zafiyetlerin de başında birarada yaşamaya aykırı bir şekilde varlık gösteren ötekileştirme gelir. Müslümanların durumuna da ister İslam ülkelerinde isterse diğer ülkelerde, bilhassa

da Batı ülkelerinde birlikte yaşama ve ötekileştirme olgusu çerçevesinde bakıldığında, önemli yakıcı problemlerin olduğu görülebilir. Bu problemlerin en önemlileri arasında sayılabilecek bir konu, dünyanın çeşitli ülkelerinde, fakat özellikle Batı toplumlarında Müslüman olmayan aktörlerin ve güçlü küresel figürlerin izledikleri strateji, plan ve etkinliklerden kaynaklanan veya o etkinliklerle kendini gösteren İslamofobidir.

İçinde yaşadığımız dönemde bilhassa Avrupa’da dışlayıcı bir dil ve nefret söylemi, ötekileştirici ve parçalayıcı bir siyaset ile mahkum ve mağdur edilen Müslümanlar, birlikte yaşayabilmenin sosyolojisini, hukukunu, ahlakını ve pratiğini üretebilecek bir referans gücüyle tarihsel tecrübe birikimine sahiptir. Müslümanlar, sahip oldukları bu donanımı devreye sokup küreselleşme ile hızlı iletişim ve bilgileşme çağında her türlü olumsuzluğa, saldırıya, oyuna, şiddete vd. rağmen ve karşı Kur’an’ı esas alıp Hz. Muhammed’in (s) örneğinde hareket etmelidir. Gerçekte farklı kültür, inanç, düşünce, din vs. mensuplarıyla birlikte yaşama pratiğini en iyi şekilde ortaya koyma iradesini gösterecek donanımına veya potansiyele sahip olan Müslümanlar, İslam medeniyetinin gereği olarak tarihsel ve güncel birikimlerden de yararlanarak birlikte yaşama kültürünü inşa, idame ve idare etmek için elinden geleni yapmalıdır.

Kaynaklar

Kur’an-ı Kerim.

Alfred, Mary V, “Reconceptualizing Marginality from the Margins: Perspectives of African American Tenured Female Faculty at a White Research University. *The Western Journal of Black Studies*, Sayı: 25/1, Bahar 2001.

Brodwin, Paul, “Marginality and Subjectivity in the Haitian Diaspora”, *Anthropological Quarterly*, Sayı: 76/3, Yaz 2003, s. 383-410.

Cullen, Bradley T. ve Pretes Michael, “The Meaning of Marginality: Interpretations and Perceptions in Social Science”, *The Social Science Journal*, Sayı: 37/2, Nisan 2000, s. 215-229.

Görmez, Mehmet, “İslam Medeniyetinde Birlikte Yaşama Tecrübesi”, www.mehmetgormez.com/dosyalar/1_37040079_3662597.doc, 21.02.2015

Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev.: O. Akınhay ve D. Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999.

Okumuş, Ejder, *Dinin Toplumsal İnşası*, Akça Yay. Ankara 2015.

Okumuş, Ejder, “İslamfobi: Bir Kötülük Problemi”, *Yeni Şafak*, 13 Şubat 2015.

Okumuş, Ejder, “Türkiye’de Marjinal Bir Grup Olarak Abdallar”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Eylül 2005, Sayı: 3/6, s. 489-512.

Peace, Robin, "Social Exclusion: A Concept in Need of Definition", *Social Policy Journal of New Zealand*, Sayı: 16, Temmuz 2001, s. 17-35.

OTURUM BAŞKANI – Çok teşekkür ediyoruz Ejder Bey'e.

Bildirisinde aslında çok az İslamofobinin geçtiğini belirttim. Tabii, konuyu müzakereci arkadaşlar değerlendirecekler elbet.

Birlikte yaşama konusunda ortaya çıkan güçlükleri Avrupa temelli olarak ele alırken ilginç bir analiz yaptı kendisi, şimdiye kadar pek rastlamadığımız bir analiz bu. Burada bizim payımızın olduğunu da söyledi. Dolayısıyla bu sorunu aşmanın yollarından birinin de hem Batılıların tarihsel süreklilik içinde bugüne kadar taşıdıkları o önyargılarının, kültürel nefretlerinin hesaba katılması yanında bizden kaynaklanan nedenlere de eğilmek gerektiğini belirtti Sayın Okumuş.

İkinci sırada Doç. Dr. Yakup Çoştur arkadaşımız var, kendisi Hitit Üniversitesinden. "Çifte Bilinç, Göçmenlerin Kimlik Arayışları ve Birlikte Yaşam Üzerine." Herhâlde aynı bağlamda bir sunum olacak.

Buyurun Sayın Hocam.

ÇİFTE BİLİNÇ; GÖÇMENLERİN KİMLİK ARAYIŞLARI VE BİRLİKTE YAŞAM ÜZERİNE

Doç. Dr. Yakup ÇOŞTU

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Giriş

'Avrupalı Türkler' ya da 'Avrupa'da Türk varlığı', günümüz Türkiye'sinde akademik ve kamusal gündemin önemli konu başlıklarından birini oluşturmaktadır. Öyle ki, pek çok sosyolog, antropolog, politik bilimci, eğitimci ve ekonomistin Türklerin Avrupa deneyimi üzerine onlarca çalışma kaleme aldığı bilinmektedir. Her bir çalışma, farklı etnik, ideolojik, kültürel ve dinsel topluluklar hâlinde yaşayan Avrupalı Türklerin yaşam biçimlerini, deneyimlerini, düşüncelerini, duygularını, ümitlerini, beklentilerini çeşitli açılardan ele almaktadır.

Egemen kültürün etkisi ve hızlı sosyal değişme, bunun sonucu olarak ortaya çıkan değerler çatışması, göçmenlerin kimlik dünyasının yıpranmasına neden olabilmektedir. Öyle ki, oluşan kültür ve kimlik şoku zamanla göçmenleri ruhi bunalıma, kötü alışkanlıklara, uyumsuzluğa, çatışmaya sürükleyebildiği gibi, hâkim kültür içerisinde asimilasyonun gizli ve aşikâr etkilerine de maruz bırakabilmektedir. Bu durum, bir taraftan göçmenlerin etnik, dilsel, dinsel ve kültürel varoluşlarında, diğer taraftan da buldukları ülkelerin çok-kültürlü ve çok-etnikli yapısı içerisinde yaşamlarını sürdürmede önemli riskleri barındırabilmektedir.

Bu çalışmada, Avrupalı Türkler deneyiminde birinci, ikinci, üçüncü ve sonraki kuşak neslin sosyal kimlik ve aidiyet tanımlamalarının, tek bilinç-çifte bilinç-tek bilinç kavramsallaştırması çerçevesinde analiz edilmesi önerilmektedir. Bununla, göçmenlerin hem buldukları ülkelerde karşılaştıkları uyum problemlerinin, hem de kimliksel aidiyetle ilgili sorunlarının belirlenmesinde ve çözüm önerilerinin geliştirilmesinde önemli ipuçları yakalanabileceği düşünülmektedir. Ayrıca, bu kavramsallaştırma, her

bir kuşağın sahip olduğu kimlik ve aidiyet bilinci üzerinden, buldukları ülkede toplumun geri kalan kısmıyla olan birlikte yaşam örüntüsünü çözümlemede de önemli açılımlar sağlayabilir.

Bu bildiriye, makro-sosyolojik bir perspektiften hareketle, çeşitli Avrupa ülkelerinde yaşayan Türklerin göçmenlik hâlleri -birinci, ikinci ve üçüncü kuşak neslin içerisinde bulunduğu sosyo-kültürel durum, kimlik arayışı, yaşanan ülkeye uyum ve birlikte yaşama kültürü-, tek bilinç-çifte bilinç-tek bilinç kavramsallaştırması çerçevesinde incelenecektir. Anılan kavramsallaştırma, konuyla ilgili literatürde yer alan (Avrupa ülkelerinde yerleşik Türk nüfus üzerine yapılan) çalışmalarda ulaşılan bulgular ışığında analiz edilecektir.

Göçmenlerin Kimlik Arayışları ve Birlikte Yaşam Kültürü

Batı Avrupa devletleri, II. Dünya savaşı akabindeki ekonomik kalkınma sürecinde işgücü eksikliğini karşılamak için az gelişmiş ülkelere yönelerek, ikili anlaşmalarla bu ihtiyaçlarını gidermeye çalışmışlardır. Bu kapsamda, söz konusu ülkeler Türkiye'ye de yönelmişler ve 1961 yılında Almanya ile başlayan ikili işgücü anlaşmaları zinciri, 1964'te Avusturya, Belçika ve Hollanda, 1965'te Fransa, 1967'de İsveç, 1969'da İsviçre, 1970'te Danimarka ile devam etmiştir (Abadan-Unat, 2006).

Yapılan bu ikili anlaşmalarla Türkiye'den Avrupa'ya "konuk işçi" statüsünde göç süreci başlamıştır. Geri dönme amaçlı gerçekleştirilen bu göç faaliyeti, zamanla zincirleme göç dalgası (aile birleşmeleri, evlilik, vb.), eğitimsel ve ekonomik kaygılar, iltica, ikinci ve üçüncü neslin oluşması, yaşanan ülkenin vatandaşlığına geçiş, cenazelerinin buldukları ülkelerde kendilerine tahsis edilen mezarlıklara defnedilmesi gibi çeşitli nedenlerden dolayı kalıcı hâle gelmeye başlamıştır. Günümüzde Avrupalı Türkler, yaşadıkları ülkelerin ekonomik, sosyal, kültürel ve siyasal hayatında göz ardı edilemeyecek derecede önemli bir demografik güç hâline gelmişlerdir (Çoştu, 2013).

Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı'nın 2010 yılına ait Avrupa Birliğine üye ülkelerdeki vatandaşlarımızla ilgili sayısal bilgilere göre, yaklaşık 3 milyon Türk nüfusu çeşitli Avrupa ülkelerinde bulunmaktadır (2010). Türkiye'den Avrupa ülkelerine devam eden göç süreci ve göç edilen ülkelerde doğan nesillerle birlikte, bu nüfusun, günümüzde daha fazla olduğu tahmin edilmektedir.

Anavatana geri dönme ümitleri de git gide azalan Türklerin buldukları ülkelere uyum süreçleri sancılı olmaktadır. Her ne kadar Türkler, buldukları ülke vatandaşlığına geçişleri hukuki açıdan birtakım kazanımları beraberinde getirirse de, dini ve millî kimlik çözülmesi, kuşaklar ve kültürler arası çatışma, ayrımcılık, dışlanma ve yabancılaştırma şeklinde kendini gösteren pek çok sorunla karşı karşıyadırlar. Bu ve benzeri sorunların, Türklerin anavatandan ev sahibi vatana yönelik gerçekleştirdikleri göçün

zamansal bağlamına (kabaca tasnif etmek gerekirse, 1950'lerin sonlarından itibaren ilk göç dalgası ekonomik nedenlerle gerçekleşirken, 1970'lerin sonu 1980'lerin başlarında aile birleşimleri, çocukların eğitimi gibi nedenlerle devam etmiş, 1990'lı yıllardan sonrada iltica ve mülteci statüsünde göç süregelmiştir), yerleşim örüntülerine, sosyo-ekonomik durumlarına ve ikinci ve üçüncü kuşak neslin gelişim çizgisine göre farklılaştığı görülmektedir (bkz. Perşembe, 2005).

Avrupalı Türkler, buldukları yerleşim bölgelerinde kendilerine özgü kimlik ve aidiyet dünyaları inşa etme yoluna gitmişlerdir. Bu doğrultuda topluluğun, çeşitli alanlarda hizmet sunmak üzere tesis ettiği dernek ve vakıflar, aidiyet dünyası kurma yönünde atılan önemli adımlardan biri olarak değerlendirilebilir (bkz. Perşembe, 2005; Adıgüzel, 2011; Çoştı, 2013). Bu sivil örgütlenmelerin, sahip oldukları kimlik, kültürel ve ideolojik duruş ve dinî bakış açısı gibi bir takım faktörlere bağlı olarak, muhataplarının beklentilerini de dikkate alarak, farklı hizmet alanlarına yöneldikleri gözlemlenmektedir (bkz. Perşembe, 2005; Adıgüzel, 2011; Çoştı, 2013).

Söz konusu bu sosyal ağlar vastasıyla göçmenlere yönelik yürütülen faaliyetlerin, hem dinî ve millî kimliğin korunmasına ve iç dayanışmanın artmasına hem de yaşanan ülkeye uyum sürecine ve birlikte yaşam kültürünün benimsenmesine önemli katkılar sağladığı düşünülmektedir. Öte yandan, bu faaliyetlerin, ikinci ve üçüncü kuşak neslin, gizli veya aşikâr bir biçimde, karşı karşıya kaldığı asimilasyonun etkisini minimize etmeye yönelik yürütülmesi, duyarlı ailelerin bu sosyal mekânları doğal ve alternatifsiz bir sığınak olarak değerlendirmelerine neden olabilmektedir. Söz konusu sosyal ağlara yakın duran ya da faaliyetlerine bir şekilde iştirak eden göçmenlerin kültürel ve dinsel kimliklerini korudukları gözlemlenmektedir. Bu mekânlarla bağlantılı olmayanların ise, çoğunlukla kimliksel aidiyetlerinin kaybolmaya yüz tuttuğuna, dinsel ve kültürel alışkanlıklarının ise yaşanan toplum içerisinde açık bir biçimde asimilasyona uğradığına şahit olunmaktadır (Ayrıntılı bilgi için bkz. Perşembe, 2005; Adıgüzel, 2011; Çoştı, 2013).

Çifte Bilinç Kavramı Üzerine

Çifte bilinç kavramsallaştırması, 1868-1963 yılları arasında yaşamış Afrika asıllı Amerikalı sosyolog olan William Edward Burghardt Du Bois'in 1903'te yayımlanan "Siyah Halkın Ruhü" isimli çalışmasında yer alan önemli bir sosyolojik tespittir. Du Bois, Amerika'daki siyah ve beyazlar arasındaki toplumsal ve yapısal ayrımların sosyal psikolojik sonuçlarını tanımlamak için 'çifte bilinç' kavramını kullanır. Bu kavram, siyahilerin kendilerini egemen beyaz toplumun hem içinde hem de dışında görmelerini yani, kimlik olarak ikiye bölünmüşlüğü veya iki bilince sahip olmayı ifade eder. Du Bois'e göre, karışıklık ve gerilimleri yaratan bu bölünmüşlük ise, birlikte yaşam için bir tehdit kaynağıdır (Du Bois, 1999).

Du Bois'in sosyal bilim literatürüne kazandırdığı önemli bir kavram olan çifte bilinç, daha sonraki sosyal bilimcilerin, özellikle göç ve göçmenlik hâllerini çözümlemede sıklıkla müracaat ettikleri bir terim hâline gelmiştir. Özellikle ikinci ve üçüncü kuşak neslin, bir taraftan anavatandan getirilen ve korunmaya çalışılan öz kimlik ile diğer taraftan ev sahibi toplumda edinilen/kazanılan kimliğin karışımına gönderme yapan çifte bilinç, melez ya da tireli kimlikler, -iki kültür arasında şekillenen kimlikler- olarak da tanımlanmaktadır. Kimi araştırmacılar bu kimliği heterojen, sorunlu veya kaybolmuş kimlikler olarak da tanımlamaktadırlar (bkz. Canatan, 1990; Abadan-Unat, 2006; Kaya ve Kentel, 2005).

Tek Bilinç-Çifte Bilinç-Tek Bilinç: Göçmenlerin Kimlik Arayışları

Du Bois'in Amerika'daki siyahi topluluğun kimlik olarak ikiye bölünmüşlüğünü tanımlamak üzere geliştirdiği 'çifte bilinç' kavramsallaştırmasını merkeze alarak Avrupa'da yaşayan Türk nüfusun kimlik arayış sürecine yönelik şöyle bir kavramsallaştırma önerilebilir: Tek Bilinç-Çifte Bilinç-Tek Bilinç

Birinci kuşak Türk göçmenler 'tek bilinç'e,

İkinci ve/veya üçüncü kuşak Türk göçmenler 'çifte bilinç'e,

Üçüncü ve/veya sonraki kuşaklar ise 'tek bilinç'e sahiptirler.

Tek Bilinç: Birinci kuşak göçmen neslin sahip olduğu kimlik bilincidir. Bu kuşak göçmenler, 1950'li yılların sonlarında ağırlıklı olarak ekonomik nedenlerle geri dönme amaçlı olarak göç etmişlerdir. Türkiye ile Avrupa ülkeleri arasında yapılan ikili işgücü göçü anlaşmaları çerçevesinde giden bu göçmenler, genellikle Türkiye'de kırsal bölgelerde yaşayan insanlardan oluşmaktadır. Göç ettiklerinde 20'li, 30'lu yaşlarda bulunan bu kuşaktakiler, temel sosyalleşmelerini anavatanda tamamlamış, belirli bir kimlik ve karaktere sahip olarak göç etmişlerdir. Dolayısıyla, birinci kuşak nesil buldukları ülkelerde, anavatandan edindikleri ve getirdikleri etnik, dilsel, dinsel ve kültürel kodlar içerisinde kolektif bir kimliğe sahip olarak yaşamaya çalışmıştır. Kendilerine özgü bir anlam dünyası inşa ettikleri, kentsel mekânlardan izole ve gurbet psikolojisini yaşattıkları mekânlarda ikamet etmişlerdir (Ayrıntılı bilgi için bkz. Abadan-Unat, 2006; Kaya ve Kentel, 2005; 2008; Perşembe, 2005).

Çifte Bilinç: Anavatandan getirilen kültürel kod ile yaşanan ülkedeki yerleşik kültürel kod arasında kalmış kimlik bilincidir. Geri dönme amaçlı olarak gerçekleştirilen ilk göç hareketi mensuplarının kalıcı olmaya başlamaları sonucu, gerek aile birleşimleri kanalıyla yanına aldıkları, gerekse buldukları ülkelerde doğan çocuklarla göçmen nüfusu artmaya başlamıştır. Göçün süreklilik kazanmasında önemli bir faktör olarak ortaya çıkan bu nesil, ikinci kuşak olarak tanımlanmaktadır. İkinci kuşak nesil, oldukça

farklı yönelimler gösteren heterojen bir topluluğu oluşturur. Kimlik ve aidiyet olarak, iki kültür arasında kalmış tireli ya da melez kimlikler olarak ifade edilen çifte bilince sahiptirler. Bu neslin, içerisinde sosyalleştiği/yetiştiği ortam, benimsenen kültürel kimliği de belirlemektedir (Ayrıntılı bilgi için bkz. Abadan-Unat, 2006; Perşembe, 2005; Kaya ve Kentel, 2005; 2008).

Tek Bilinç: Yaşanılan ülkenin kültürel kodunun hâkim olduğu ya da onun tarafından şekillendirilen kimlik bilincidir. Zamanla, göçün süreklilik kazanması, yaşanılan ülkenin vatandaşlığına geçiş, cenazelerinin buldukları ülkelerde defnedilmesi gibi çeşitli etkenler göçmenlerin yaşadıkları ülkeleri anavatan olarak görmelerini sağlamaktadır. Özellikle, bulunulan ülkede doğan, büyüyen, eğitim alan, kısacası sosyalleşmesini tamamıyla ev sahibi toplumun hâkim kültürü içerisinde tamamlayan genç nesiller –ki bunlar üçüncü ve sonraki kuşak nesil olarak tanımlanmaktadır- kendilerini kimlik ve aidiyet olarak yerleşik ülke bağlamında tanımlama yolunu tercih edebilmektedirler. Bu nesil, etnik, dilsel, dinsel ve kültürel olarak yaşanılan ülkeye tümünden bütünleşme sürecini tamamlamış ya da tamamlama aşamasındadır. Dolayısıyla, bu nesil toplulukları göçmen olarak tanımlamak da sorunlu hâle gelmiştir (Ayrıntılı bilgi için bkz. Canatan, 1990; Abadan-Unat, 2006).

Avrupalı Türklerin kimlik arayışlarına yönelik önerdiğimiz bu teorik kavramsallaştırmayı, konuyla ilgili -Avrupa ülkelerinde yaşayan Türk nüfus üzerine yapılan- saha çalışmalarında ulaşılan bulguların da desteklediği görülmektedir. Şöyle ki:

Kaya ve Kentel (2005)'in de Almanya ve Fransa'da yaşayan Türk göçmenler üzerine yaptıkları araştırmada örnekleme alınanlardan Türkiye doğumlu olanların % 39,9'u kendisini kimlik olarak Türkiyeli, % 55,9'u önce Türkiyeli sonra Avrupalı ve/veya önce Avrupalı sonra Türkiyeli, % 3,5'i ise yalnız Avrupalı olarak tanımlamışlardır. Örneklemin Almanya kısmını oluşturan ve Almanya doğumlu olanların % 24,3'ü Türkiyeli, % 71'i önce Türkiyeli sonra Avrupalı ve/veya önce Avrupalı sonra Türkiyeli, % 4,5'ise ise yalnız Avrupalı olarak kendilerini tanımlamaktadırlar. Örneklemin Fransa kısmını oluşturan ve Fransa doğumlu olanlar kendilerini kimlik olarak, % 13,8 Türkiyeli, % 83,5 önce Türkiyeli sonra Avrupalı ve/veya önce Avrupalı sonra Türkiyeli olarak, % 0,9 ise yalnız Avrupalı olarak görmektedirler. Kaya ve Kentel'in çalışmasındaki Almanya ve Fransa'daki örneklemin genel toplama bakıldığında ise araştırmaya katılanların, % 35,5'inin Türkiyeli, % 60,1'inin önce Türkiyeli sonra Avrupalı ve/veya önce Avrupalı sonra Türkiyeli, % 9'unun ise yalnız Avrupalı olarak kendilerini tanımladıkları görülmektedir.

Kaya ve Kentel (2008)'in de Belçika Türkleri üzerine yaptığı başka bir çalışmada ulaşılan bulgular ise şöyledir: Türkiye doğumlu olanların % 27'si kimlik olarak Türkiyeli, % 68'i önce Türkiyeli sonra Avrupalı ve/veya önce Avrupalı sonra Türkiyeli, %

3'ü ise yalnız Avrupalı olarak tanımlarlarken, Belçika doğumluların % 17'si kendisini Türkiyeli, % 72'si önce Türkiyeli sonra Avrupalı ve/veya önce Avrupalı sonra Türkiyeli, % 6'si ise yalnız Avrupalı olarak tanımlamıştır. Kaya ve Kentel'in Belçika Türkleri üzerine yaptıkları çalışmadaki genel toplama bakıldığında ise örnekleme oluşturanların, % 23'ünün Türkiyeli, % 70'inin önce Türkiyeli sonra Avrupalı ve/veya önce Avrupalı sonra Türkiyeli, % 5'inin ise yalnız Avrupalı olarak kendilerini tanımladıkları anlaşılmaktadır.

Gelekçi ve Köse (2011)'nin Belçika'daki Türkler üzerine yaptığı çalışmada, örnekleme alınanlardan Türkiye doğumlu olanların % 63,7'si kendi kimliğini Türk, % 33,2'si Türk asıllı Belçikalı, % 2,4'ü ise Belçikalı olarak tanımlarken, Belçika doğumluların % 34,2'si Türk, % 58,7'si Türk asıllı Belçikalı, % 7,1'i ise Belçikalı olarak tanımladığı bulgusuna ulaşmışlardır. Genel toplamda ise, örneklemin, % 52,5'i kendi kimliğini Türk, % 43,3'ü Türk asıllı Belçikalı, % 4,2'si ise Belçikalı olarak tanımlamaktadırlar.

Özmen (2012)'nin Danimarka'da yaşayan Türkler üzerine yaptığı çalışmada, kimlik ve aidiyetle ilgili olarak araştırmasına katılanların % 30,4'ünün kendisini Türkiye'ye yakın hissettiği, % 31,9'unun hem Danimarka'ya hem de Türkiye'ye eşit yakınlık hissettiği, % 24,5'inin ise Danimarka'ya yakın hissettiği bulgularına ulaşmıştır.

Akıncı (2014)'nin Fransa'daki Türk göçmenlerin etnik ve dinî kimlik algıları üzerine gerçekleştirdiği çalışmada, örnekleme alınanların benlik algısı açısından sosyal kimlik olarak kendilerini tanımlamalarıyla ilgili bulgulara göre, birinci kuşak göçmenlerin % 85'i kendini Türk, % 10,5'i, hem Türk hem de Fransız, % 2,25'i ise sadece Fransız hissettikleri, ikinci kuşak göçmenlerin ise, % 65,5'i Türk, % 29'u hem Türk hem Fransız, % 5,5'i ise sadece Fransız hissetmektedir. Genel toplamda birinci ve ikinci kuşağın % 72'si kendini Türk hissederken, % 23'ü hem Türk hem Fransız, % 5,5'i ise sadece Fransız hissetmektedir.

Çeşitli Avrupa ülkelerinde yaşayan Türk nüfus üzerine yapılan saha araştırma bulgularının da gösterdiği üzere; kendini Türk ve/veya Türkiyeli olarak hisseden grup *tek bilinç*, kendini hem Türk ve/veya Türkiyeli hem de Avrupalı ve/veya yaşanılan ülke kimliğine yakın hisseden grup *çifte bilinç*, kendini sadece Avrupalı ve/veya yaşanılan ülke kimliğine yakın hisseden grup ise *tek bilinç* üzerinden tanımlanabilir ve bu kavramsallaştırma üzerinden söz konusu toplulukların sosyal kimlik algıları analiz edilebilir.

Ayrıca, tarafımızdan İngiltere'de yaşayan ve Türkçe Konuşan Topluluklar olarak ifade edilen Kıbrıslı Türk, Türkiyeli Türk ve Kürt göçmenler üzerine gerçekleştirdiğimiz çalışmada da yukarıdaki çalışmalara benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Özellikle Türkiye'den İngiltere'ye gelen Türk ve Kürtlerden daha önce göç etmeleri ve günümüzde dördüncü kuşak nesle sahip olmaları nedeniyle Kıbrıslı Türklerin sosyal kimlik

algılarının, yukarıda ifade edilen kavramsallaştırmaya uygun bir örnek oluşturduğu görülmüştür (Ayrıntılı bilgi için bkz. Çoştu, 2013).

Birlikte Yaşam Kültürü

Yukarıda, Avrupalı Türklerin kimlik arayış süreci, kuşaklar bağlamında tek bilinç-çifte bilinç-tek bilinç kavramsallaştırması çerçevesinde ele alınmış ve saha araştırma verilerinin de bunu desteklediği görülmüştür. Bu kavramsallaştırmayla göçmen ya da azınlık olarak yaşayan Türklerin sosyal kimlik ve aidiyet dünyalarını çözümlemede önemli açılım sağlanabileceği, öte yandan, bulunulan ülkedeki toplumun geri kalan kısmıyla olan yaşamın ve ilişkilerin analizinde de önemli ipuçların yakalanabileceği düşünülmektedir.

Göçmenlerin sahip olduğu kimlik bilinci, onların ev sahibi toplumdaki yerleşim örüntülerinden, benzer ekonomik aktivitelerine, sosyo-kültürel örüntülerinden dil kullanım tercihlerine kadar hemen hemen tüm alanlarda belirleyici bir faktör olarak işlev görebilmektedir. Burada, Avrupalı Türklerin birlikte yaşam kültürüne bakışları, yukarıda önerilen tek bilinç-çifte bilinç-tek bilinç kavramsallaştırması bağlamında incelenmeye çalışılacaktır.

Göçmenlerin sahip olduğu sosyal kimlik algısı, onların ev sahibi toplumdaki yerleşim örüntüsünü belirlerken, yerleşim biçimleri de, birlikte yaşam kültürüne bakışlarını şekillendirmektedir. Azınlık psikolojisi göçmenlerin yerleşim örüntülerinin şekillenmesini belirleyen önemli bir husustur. Göçmenler, ev sahibi toplumda, daha çok gettovari bir yapıya sahip bitişik veya kesişik bir yerleşim örüntüsü içerisinde yaşamaktadırlar. Hiç kuşkusuz bunda, yaşanan bölgelerdeki toplumun geri kalan kısmıyla olan kültürel, dinsel ve dilsel farklılıklar yanında, anavatandan getirilen ortak kültür, etnik köken, arkadaşlık, akrabalık bağları, hemşericilik gibi sosyal ağlar ile dinsel ve dilsel benzerlikler önemli bir rol oynamaktadır. Öte yandan göçmenlerin yerleşim örüntüsündeki benzerlikler, onları hemen hemen benzer iş kollarında çalışmaya, benzer sosyal, kültürel ve ekonomik aktivitelerde bulunmaya sevk etmektedir. (Ayrıntılı bilgi için bkz. Abadan-Unat, 2006; Kaya ve Kentel, 2005; 2008; Perşembe, 2005).

Yukarıda ifade edilen hususlar, çoğunlukla tek bilince sahip ilk kuşak göçmenlerin içerisinde bulunduğu sosyal gerçekliği açıklamaktadır. Bu grupta olan insanlar, daha çok marjinal ve izole topluluklar olarak kolektif olarak yaşadıklarından, toplumun geri kalan kısmıyla olan iletişim ve etkileşimleri çoğunlukla mesafeli ve sınırlı olmaktadır.

Çifte bilince sahip neslin sosyal gerçekliği ise, kısmen ilk kuşakla benzerlikler taşımakla birlikte, daha çok heterojen bir yapı arz etmektedir. Bu gruptakilerin iki dünya arasında gidip gelmeleri, onların kendilerini iki kültüre de aynı mesafede hissetmelerini sağlamasına karşılık, ev sahibi toplum tarafından sonradan gelenler ya da göçmenler

olarak tanımlanmaları, ilk gruptakilerde de olduğu gibi dışlanmışlık psikolojisinin bu grupta da devam ettiğini göstermektedir. Bu psikoloji, çifte bilinç sahibi bireylerin farklı alışışlar içerisinde bulunmalarına neden olabilmektedir (bkz. Abadan-Unat, 2006).

Üçünü ve sonraki kuşakla birlikte tekrar tek bilince sahip olan topluluklar ise, kısmen ilk kuşak ve çifte bilinç sahibi olanların karşılaştıkları sorunlardan uzak kalsalar da, birlikte yaşam kültürü bağlamında kendilerine özgü bir takım sıkıntılarla yüze kalabilmektedirler. Her ne kadar, hâkim topluluğun kimliğiyle özdeşleşmeler de, özellikle köken kültürle bağlarını sağlayan isimleri/adları onlar için önemli bir sorun teşkil edebilmektedir. Bu husus, yerleşik egemen toplumun onlara bakışında belirleyici olabilmektedir. Bu nedenle, bu gruptaki tek bilince sahip bireyler, köken kültürleriyle olan irtibatlarını tamamıyla koparma yolunu tercih ederek, hâkim kültür içerisinde kaybolmaya yüz tutmuşlardır.

Dil kullanımını açısından ise, tek bilince sahip ilk kuşak göçmenler, ev sahibi ülkenin dilini öğrenememe gibi nedenlerden dolayı çoğunlukla anavatanda konuşulan dili tercih etmektedirler. Çifte bilince sahip ikinci ve/veya üçüncü kuşak nesil, büyük oranda ev sahibi ülkede yetişmesi ve eğitimini orada tamamlaması nedeniyle hem anavatandaki dili, hem de ev sahibi ülkenin dilini aynı anda kullanabilmektedirler. Bunlar, genellikle çift dilli/bilingual olarak tanımlanmaktadır. Üçüncü ve sonraki kuşak nesil –ki bu kuşak tek bilince sahiptirler- sosyalleşme süreçlerini tamamıyla ev sahibi ülkede tamamlamaları nedeniyle zamanla anavatandan kültürel, dinsel ve dilsel olarak uzaklaşmakta ve yaşanan ülkeler onların anavatanı hâline dönüşebilmektedir. Artık bu kuşaktaki toplulukları göçmen olarak tanımlamak da sorunlu hâle gelmektedir.

Tek bilinç-çifte bilinç-tek bilinç sahibi toplulukların dil kullanım tercihlerinin, onların içerisinde yaşadıkları toplumun geri kalan kısmıyla olan iletişimlerini ve etkileşimlerini belirleyebilmektedir. Dil kullanım tercihi ile birlikte yaşam ilişkisine dair bir tespiti doğrulama noktasında, konuyla ilgili spesifik saha çalışmaları yetersizdir. Fakat Avrupa'daki (özellikle İngiltere'deki) Türk nüfus üzerine yaptığımız çalışmalardan edinilen gözlem ve izlenimlerimizden hareketle, önerilen kavramsallaştırma ile göçmenlerin birlikte yaşam kültür algıları arasında doğrusal bir ilişkinin olduğunu düşünmekteyiz.

Sonuç

Bu bildiriye, Avrupalı Türkler deneyiminde, özellikle birinci, ikinci, üçüncü ve sonraki kuşak neslin kimlik problemleri ve birlikte yaşam kültürü algıları, Du Bois'in çifte bilinç kavramı merkezli olarak geliştirilen, tek bilinç-çifte bilinç-tek bilinç kavramsallaştırması bağlamında ele alınmıştır. Konuyla ilgili saha çalışmalarının bu kavramsallaştırmayı desteklediği görülmüştür. Buna göre:

Tek bilinç, ilk kuşak göçmenlerin anavatanından getirdikleri sosyal kimliği tanımlamaktadır. Çifte bilinç, ikinci ve/veya üçüncü kuşak neslin iki dünya arasında gidip gelmelerini ifade eden bir sosyal kimlik algısıdır. Tekrar tek bilinç, üçüncü ve/veya sonraki kuşak neslin, köken kültürden uzaklaşarak hâkim kültür içerisinde edindikleri kimliğe gönderme yapmaktadır.

Her bir kimlik algısı, göçmen toplulukların yerleşim örüntüsü, sosyo-kültürel ve ekonomik yapısı, sivil örgütlenme biçimlerine göre farklı iz düşümlere sahiptirler. Ayrıca, tek bilinç-çifte bilinç-tek bilinç algısının oluşturduğu kimlik ve aidiyet hissini, yaşanan toplumun geri kalan kısmıyla olan iletişimde, etkileşimde, kısacası birlikte yaşam kültürünün şekillenmesinde de doğrudan etkisi söz konusudur.

Bu bildiride, makro-sosyolojik bir teori olarak öne sürülen göçmenlerin kimlik arayış süreçlerine yönelik tek bilinç-çifte bilinç-tek bilinç kavramsallaştırmasının doğrulanabilmesi, çeşitli Avrupa ülkelerinde yaşayan Türk topluluklarının dinsel, eğitsel, kültürel, siyasal, ekonomik ve kimlik vb. sorunlarına yönelik akademik ve kamusal ilgilin artırılmasına ve anılan sorunlarla ilgili daha özel ve spesifik alan araştırmalarının yapılmasına bağlı olduğu ifade edilmelidir.

Kaynakça

Abadan-Unat, Nermin. (2006). *Bitmeyen Göç Konuk İşçilikten Ulus-Ötesi Yurttaşlığa*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Adıgüzel, Yusuf. (2011). *Yeni Vatanda Dinî İdeolojik Yapılanma Almanya'daki Türk Kuruluşları*, İstanbul: Şehir Yayınları.

Akıncı, Mehmet Ali (2014). "Fransa'daki Türk Göçmenlerin Etnik ve Dinî Kimlik Algıları", *Bilgi*, sayı: 10, (29-58).

Canatan, Kadir. (1990). *Göçmenlerin Kimlik Arayışı –Konuk İşçilikten Yerleşik Göçmenliğe-*, İstanbul: Endülüs Yayınları.

Çalışma Ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı. (2010). *Yurtdışındaki Vatandaşlarımızla İlgili Sayısal Bilgiler (31.12.2010)*, www.csgeb.gov.tr/csgebPortal/diyih.portal?page=yv&id=1 (Erişim Tarihi: 22.08.2013).

Çoştı, Yakup. (2013). *İngiltere'deki Türk-Müslüman Göçmenler; Dinî Organizasyonlar*, Çorum: Lider Matbaası.

Du Bois, William Edward Burghardt (1903/1999). *The Souls of Black Folk*, New York: Bartleby.

Gelekçi, Cahit & Ali KÖSE. (2011). *Misafir İşçilikten Etnik Azınlığa Belçika'daki Türkler*, Ankara: Phoenix Yayınları.

Kaya, Ayhan & Ferhat Kentel. (2005). *Euro-Türkler: Türkiye ile Avrupa Birliği Arasında Köprü Mü Engel mi? Almanya –Türkleri ve Fransa Türkleri Üzerine Karşılaştırmalı bir Çalışma*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Kaya, Ayhan & Ferhat Kentel. (2008). *Belçika Türkleri Türkiye ile Avrupa Birliği Arasında Köprü mü, Engel mi*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Özmen, Nebile (2012). *Çokkültürlü Toplumda Sosyal Entegrasyon ve Din*, İstanbul: Çamlıca Yayınları.

Perşembe, Erkan. (2005). *Almanya'da Türk Kimliği Din ve Entegrasyon*, Ankara: Araştırma Yayınları.

OTURUM BAŞKANI – Yakup Bey'e teşekkür ediyoruz.

Yakup Bey Avrupa'da yaşayan Türklerin, özellikle İngiltere örneği üzerinden yaşadıkları sorunları çifte bilinç kavramı etrafında özetlediler. Öyle anlaşıyor ki bizim göçmen vatandaşlarımız oraya gittikleri zaman -ki siz onları Türkler, Kıbrıslı Türkler ve Kürtler diye belirttiniz- buldukları süre içerisinde hem oranın kimlik repertuarlarına dâhil oluyor hem de Türkiye'den götördükleri bakiyeyi, mirası birlikte taşımaya çalışıyorlar. Dolayısıyla aynı anda iki farklı kimlik ve bilincin çok zor olduğunu düşünüyorum. Yani insan bu özellikleri nasıl aynı kişilikle taşıyabilir? Herhâlde çok acıtıcı bir deneyim olsa gerek.

Çok teşekkür ediyoruz.

Şimdi sırada Yard. Doç. Dr. Rahmi Telkenaroğlu var.

Hocam, buyurun.

Hocamızın bildirisi, "Asimilasyon Kumpasındaki Müslüman Azınlığın Kimlik Mücadelesi ve Fıkhu'l-Ekalliyet (Azınlıklar Fıkhu).

Bu oturum hep Avrupa üzerine herhâlde.

ASİMİLASYON KUMPASINDAKİ MÜSLÜMAN AZINLIĞIN KİMLİK MÜCADELESİ VE “FİKHU’L- EKALLİYYÂT (AZINLIKLAR FIKHI)”

Yrd. Doç. Dr. M. Rahmi TELKENAROĞLU

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

“Doğu da Allah’ındır, batı da. O hâlde nereye dönerseniz orada Allah’ın yüzü vardır. Şüphesiz Allah Vâsi’dir, Alim’dir.” Bakara 2/115.

“Biz, seni ancak bütün insanlara müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik. Fakat insanların çoğu bilmezler.” Sebe 34/28.

I. Giriş: Müslüman Azınlıklar Sorunu ve Onların Sorunları -Panorama-

XX. yüzyılın başlarında Osmanlı imparatorluğunun yıkılışıyla onun toplayıcı ve himaye edici gücünden mahrum kalan Müslümanlar, âdeta imamenin kopmasıyla dağılan tespih taneleri gibi yeryüzünün her bölgesine yayıldılar. Güvenlik hissini zayıflatan böylesine bir siyasi boşluğa ilaveten, özgürlük arayışı, eğitim olanaklarındaki kısıtlılık ve geçim sıkıntısı gibi nedenlerle ortaya çıkan göç olgusu, dünyanın birçok yerinde Müslümanları azınlık statüsünde yaşamaya mecbur etmiştir.

Sözgelimi Avrupa’da hâlihazır 44 milyon Müslüman bulunmaktadır. 2010 yılı itibariyle Amerika kıtası genelinde yaklaşık 5 milyon olan Müslüman nüfus¹, 2030’da iki kat artarak 10 milyona çıkacağı zannedilmektedir.² İngiltere’de 3 milyon, Almanya’da 4

1 Bu sayının 1960 yılında yüz bin dolaylarında olduğu dikkate alındığında kıtadaki göçmen ve İslam’ı seçenlerin sayısındaki artışın oldukça hızlı gerçekleştiği görülmüş olur. Bkz. Cemâluddîn Atıyye Muhammed, *Nahve fikhin cedid li’l-ekalliyyât*, Dârü’s-selâm, Kahire 1423/2003, s. 13.

2 <http://www.cnnturk.com/2011/dunya/01/27/dunyanin.musulman.nufusu.artiyor/604758.0/06.03.2015>).

milyon, Fransa'da ise 5 milyon civarında Müslümanın yaşadığı düşünülmektedir. Belçika, Danimarka, Hollanda, Avusturya, Norveç, Finlandiya gibi çok sayıda Müslümanın yaşadığı ülkeleri de unutmamak gerekir. Ayrıca "azınlık" derken akıllara yalnız Avrupa'da yaşayan Müslümanlar gelse de aslında durum hiç düşünüldüğü gibi değildir. Örneğin yalnızca Çin ve Hindistan'da 200 milyondan fazla Müslüman, azınlık konumunda yaşamaktadır. 1980'li yıllara ait rakamlara göre Filipinler'de 13 milyon, Tayland'da 8 milyon, Myanmar'da 6 milyon, Sri Lanka'da 1,5 milyon, Singapur'da yarım milyon dindaşımız bulunmaktadır.³ Ayrıca Güney Amerika ülkelerinden Arjantin, Brezilya, Venezuela, Kolombiya gibi ülkelerde çok sayıda Müslüman yaşamaktadır. Guyana (%15), Trinidad ve Tobago (%12-13), Surinam (%33) gibi ülkelerde de azımsanmayacak oranda insan, İslam inancına göre yaşamını idame ettirmeye çalışmaktadır.⁴ Afrika kıtasına gelince, Müslüman alt kültür gruplarının bulunduğu ülkeleri ve genel nüfusa oranlarını Tanzanya (%35), Liberya (%35), Etiyopya (%31), Malavi (%30), Madagaskar (%25), Uganda (%15), Kenya (%7) ve Zaire (%4) şeklinde sıralayabiliriz.⁵ Dr. Hâmid el-Ğâbid'in İKÖ genel sekreterliği görevini sürdürürken yaptığı açıklamaya göre, 49 ülkede Müslüman azınlık bulunmakta ve sayıları 400 milyonu aşmaktadır.⁶

Hemen belirtmeliyiz ki, yukarıdaki veriler tahmini ve yaklaşık değerlerdir. Bugün itibariyle azınlık konumunda yaşayan Müslümanların toplam sayısı ve oranıyla ilgili kesin rakamlar vermek olanaksız görünmektedir. Bunun başlıca nedeni Müslümanların demografik gücünün farkına varılmasından korkan -Çin ve Rusya gibi- ülkelerin konuyla ilgili net rakamlar vermekten kaçınmasıdır. Öte yandan Müslümanların sayısının her geçen gün artması, zulüm altında yaşayan birçok Müslümanın gerçek inancını gizlemesi ve pek çok devletin din esasına dayalı bir nüfus sayımı yapmayı reddetmesi de Müslüman azınlıklara ait sayıların kesin olmayışına etki eden diğer faktörlerdir.⁷

Tablo 1: Suudi Arabistan'ın başkenti Riyad'da düzenlenen "İslami Azınlıklar" konferansında Muhammed Mahmûd Muhammedeyn'in yeryüzündeki Müslüman azınlıkların sayısına ilişkin sunduğu istatistik (1986).

3 Muhammed b. Derviş b. Muhammed Selâme, *el-Ekalliyâtü'l-İslamiyye ve mâ yete'alleku bihâ min ahkâm* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmî'atü Ümmi'l-kurâ, Mekke 1420, s. 28-33.

4 Muhammed b. Derviş, *el-Ekalliyâtü'l-İslamiyye*, s. 46 vd.

5 <http://www.sabah.com.tr/fotohaber/dunya/hangi-ulkede-kac-musliman-var/35817> (Erişim:12.03.2015); Ahmed b. Abdülaziz el-Husayn, *el-Ekalliyâtü'l-müslime fi muvâceheti't-tahaddiyât ve vâcibü'l-müslimîne nahvehüm*, Dâru 'âlemi'l-kütüb, Riyad 1423/2002, s. 40 vd.

6 El-Husayn, *el-Ekalliyâtü'l-müslime*, s. 28.

7 Süleymân Muhammed Tübülyâk, *el-Ahkâmü's-siyâsiyye li'l-ekalliyâti'l-müslime fi'l-fukhi'l-İslamî*, Dâru'n-nefâis, Amman 1997/1418, s. 41-42.

KITA	İslam Ülkelerinde Yaşayan Müslümanların Nüfusu	Müslüman Azınlıkların Nüfusu	Toplam
Asya	470.000.000	282.000.000	752.000.000
Afrika	223.000.000	70.000.000	293.000.000
Avrupa	2.000.000 (Arnavutluk)	15.000.000	17.000.000
Amerika	---	4.000.000	4.000.000
Avustralya	---	300.000	300.000
Toplam	695.000.000	371.300.000	1.066.000.000
Oran	% 65	% 35	% 100

Elbette Müslümanların üçte birisini teşkil eden böylesine kalabalık ve dağınık bir kesimin problemlerinin de çok çeşitlilik göstereceği aşikârdır. Söz gelimi Avrupa'daki azınlık nüfus ile Asya ya da Afrika'daki dindaşlarımızın çözmek zorunda oldukları sorunlar birbirinden farklıdır. Ancak söz konusu sorunları genel hatlarıyla ve bize bakan veçhiyle şu şekilde sıralayabiliriz:

a. Azınlıkların akademik yönden zayıf kalmaları, potansiyel insan kaynağının verimli şekilde kullanılamaması yanında devlet mekanizmaları ve güç odaklarının başkalarının eline geçmesine neden olmaktadır. Böylece Müslümanlar, yöneten ve fikir üreten “özne” olmak yerine, egemen unsurun elinde yalnızca çalışan ve tüketen “nesne” durumuna düşmektedirler. Ne acıdır ki, Avrupa'daki gençlerimizin sadece % 5'i lise öğrenimine devam edebilmekte, geri kalan kısmı daha erken dönemlerde okuldan ayrılıp iş hayatına atılmaktadır.⁸ Kahir ekseriyetin Batı'ya hicret etmelerindeki temel sebebin ekonomik durumlarını iyileştirme olduğu düşünüldüğünde bunun pek de o kadar yadsınacak bir durum olmadığı fark edilir.

b. Gayrimüslim ülkelerde İslami bilimler alanındaki uzman kişilerin azlığı ve herhangi bir konunun şer'i hükmünü soracak ya da bilimsel danışmanlık yapacak ilim ehlinin bulunmaması, sahih dini yaşantı ve bilimsel bilgi eksikliğini netice vermektedir. Nitekim Avrupa Fetva Konseyi kurulana kadar fıkhi danışmanlık hizmetini genellikle cami imamları yapmakta veya İslam ülkelerinden intikal eden fetvalarla ihtiyaç giderilmeye çalışılmaktaydı. Söz konusu durum da kapsamlı bir ictihad amelîyesini gerektiren pek çok olayda parçacı, nakilci, bütünü görmeyen ve yüzeysel yorumlar şeklinde kalmaktaydı. Bugün itibarıyla ise Avrupa Fetva Konseyi, Batı'da yaşayan Müslümanların fıkhi konularda görüş aldıkları en yüksek bilimsel kurul niteliğini taşımaktadır⁹

8 Muhammed b. Derviş, *el-Ekalliyâtü'l-İslamiyye*, s. 59.

9 Felle Zerdümi, *Fikhu's-siyâseti's-şer'iyye li'l-ekalliyâti'l-müslime* (basılmamış yüksek lisans tezi), Câmî'atü el-'Akîdi'l-Hâc, Cezair 1427/2006, s. 96-97.

c. Bu ülkelerde, Müslüman öz benliği korumada hayati öneme sahip cami, okul, dernek ve diğer sivil toplum kuruluşlarını finanse edecek kaynak sıkıntısı bulunmaktadır. Azınlıkların maddi imkânlarındaki darlık, çoğu zaman bu yöndeki ihtiyaçlarını karşılamaya elvermemektedir. Bir kısım İslam ülkelerinden gelen yardımlar takdire şayan olsa da, hissedilen gereksinimle kıyaslandığında oldukça cüzi kalmaktadır.

d. Aynı konu hakkında yapılan yorum farklılıkları¹⁰ toplum nezdinde birbirine aykırı ve çelişkili kaviller şeklinde algılanmakta, insanları bunlardan hangisine tabi olacakları noktasında tereddüde sevk etmektedir. Öyle ki, ulema arasındaki pek çok meselede söz birliğinin bulunmaması nedeniyle, muhtelif görüşler arasında hangisini uygulayacağı konusunda şaşkınlık yaşanmaktadır.

e. Afrika kıtasındaki Müslümanların mücadele ettiği en büyük sorun, açlık ve fakirliktir. Bu sorun çoğu zaman tabiat şartlarından değil, siyasi nedenlerden kaynaklanmaktadır. Emperyalist güçlerin kara kıtaya hâkimiyet kurmasının akabinde ortaya çıkan politik krizlerden en fazla Müslümanlar etkilenmektedir. Müslümanların sözünü ettiğimiz kıtada iktisadi ve siyasi arenadan uzaklaştırılmaları, ticaret sektörü ve idari kadroların daha çok başkalarının eline geçmesine, sonuç itibarıyla de Müslümanların sefalet ve cehâlet içinde kalmalarına yol açmıştır.¹¹

f. Bilhassa Avrupa'da, meşrep ve etnik kimliğe dayalı klikleşmelerin bulunması İslam kardeşliğini gölgede bırakmaktadır. Mutaassıp grupların sadece kendi üyeleri arasındaki dayanışmaya önem vermesi, bunun karşısında diğer teşkilat üyelerine olan mesafeli duruşları, Müslümanların o bölgedeki gücünü son derece zayıflatmaktadır. Böylelikle kutuplaşma, ayrışma ve bölünme şeklinde özetleyebileceğimiz sosyal manzaradan herkes olumsuz anlamda payını almaktadır.¹²

g. İslami hizmetler ile kişisel menfaatlerin birbirine karıştırılması, ilgili faaliyetlerin samimiyetinden kuşku duyulmasına neden olmakta, İslami sivil toplum örgütlerini geniş kitlelerin maddi ve manevi desteğinden mahrum kılmaktadır. Tam da bu noktada başta Almanya olmak üzere Avrupa ülkelerinde yüksek kar vaadiyle toplanan sermaye mağdurlarını hatırlamak gerekir. Çoğunluğunu Türk işçilerin oluşturduğu küçük yatırımcıların gördüğü maddi zarar, güven ortamının kaybolduğu ve sonuçta o bölgede faaliyet gösteren bütün İslami kuruluşların etkilendiği psikolojik bir harekâta dönüşmüştür.

h. Azınlıkların karşı karşıya olduğu bir diğer tehlike misyonerlik faaliyetleridir. Misyonerler Hristiyan devletlerin desteğini de alarak kilise, okul, eğitim evi (home school), hastane, sağlık ocağı vs. çok çeşitli faaliyetlerle özellikle Afrika'nın girilmedik

10 Muhammed b. Derviş, *el-Ekalliyâtü'l-İslamiyye*, s. 4-5.

11 Bkz. Muhammed b. Derviş, *el-Ekalliyâtü'l-İslamiyye*, s. 34.

12 Muhammed b. Derviş, *el-Ekalliyâtü'l-İslamiyye*, s. 52.

şehrini, hatta köyünü bırakmamışlardır.¹³ Mozambik, Malavi gibi ülkelerde bir zamanlar yüzde altmış, yetmişlere varan Müslüman oranı, bugün resmî olarak yüzde yirmilerle ifade edilmektedir. Bunun anlamı aradaki nüfusun misyonerlerin çabasıyla din değiştirdiğidir. Müslüman halk misyonerliğe ilaveten Budizm, Hinduizm, Kadıyanilik, Bahailik, Komünizm gibi fikri ve ideolojik akımlarla da mücadele etmektedir.

II. Dinî Kimlik Sorunu

Bilindiği üzere, II. Dünya savaşı sonrasında batıya doğru akan bir göç dalgası görüldü. Sanayileşen ülkeler işçi açığını bu yolla kapatmaya çalıştı. Ne var ki, başlangıçta geçici ve kısa süreli olarak düşünülen ikametın kalıcı ve uzun süreli bir hâle evrilmesiyle Müslüman alt kültür gruplarında kimlik krizi baş gösterdi. Bazı sosyologların da söylediği gibi bu kriz, sosyolojik her geçişin kaçınılmaz kıldığı “o mu, bu mu?” ya da “ne o, ne de bu!” belirsizliğidir.¹⁴ Özellikle Türklerin maruz kaldığı etnik, kültürel, filolojik, coğrafi aidiyet problemleri içinde en tipik olanı şüphesiz dinî kimlik bunalımıdır. Haklı olarak en sert tepkiyi de bu probleme karşı göstermişlerdir. Zira kişinin yabancı kültürlerle karşılaşması akabinde yaptığı kimlik sorgulamasının en hayati vechesi, mensup olduğu dinin temel imge ve simgelerine vurgu yapmasıdır. “Ben kimim?” sorusuna cevap olarak kurulan cümlelerin başında daima “Müslüman” kelimesi yer almaktadır. Öyleyse kişinin öz benliğini korurken müracaat edeceği referanslar öncelikle dinî öğretinin verilerinden oluşmaktadır. Söz konusu durum, en güçlü kimlik vurgusunun ancak din üzerinden yapılabildiğini göstermektedir. Şöyle ki, bir kişinin kendisini tanımlarken din ve ideoloji gibi sonradan elde ettiği iradi kazanımları telaffuz etmesinin, muhatap üzerinde istenç dışı ve doğuştan getirdiği özellikleri dile getirmesinden daha etkili bir intiba bıraktığı kesindir. Çünkü dinlerin değer yargısı üretme kabiliyeti vardır. Yani bir kimse “Ben Müslümanım” derken aslında karşı tarafa “Ben, Yaraticı’ya ve ölüm ötesi sorguya inanıyorum.”, “Ben, dinimin öngördüğü davranış kalıplarına uymaya çalışıyorum.”, “Ben, ahlaki erdemlere saygı duyuyorum.”, “Ben, diğer dinlere müsamahayla bakıyorum” gibi olumlu mesajlar vermektedir. Fakat aynı durum etnisite, dil, renk, fiziki özellikler ve coğrafi aidiyet için söz konusu değildir. Nitekim bu tür parametreler bizzat kendi içinden değer yargısı üretemezler. Örneğin “Ben beyazım” ya da “Ben siyahım” demek, ontolojik bir betimlemeden başka bir şey olmayıp, etik veya estetik bir mana örüntüsüne sahip değildir.

1960’lardan itibaren ekonomik durumlarını geliştirme talebiyle Avrupa’ya giden Türklerin uzun yıllar sonra ait oldukları kültürel kökleri hatırlayarak camiler etrafında

13 Liberya örneği için bkz. el-Husayn, *el-Ekalliyyätü’l-müslime*, s. 25.

14 Bkz. A. Vahap Taştan, “Almanya’da İkinci Kuşak Türklerde Kimlik Sorunu”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 7, Yıl: 1996, s. 171.

öğütlenmelerini de bu bağlamda değerlendirmek gerekir. İçinde toplanma, eğlenme, spor vs. faaliyetler de gerçekleştirilen camiler, bir taraftan Türklerin kendi öz kimliğini koruma, kazandırma ve geliştirme gibi esaslı bir fonksiyon icra ederken, diğer taraftan yabancılarla uyumlu yaşamaya katkı sağlamaktadır. Bu tür mekânlarda “Türkler, Müslüman kimlikle, seküler Hristiyan kimliğin ağırlıklı olduğu bir dünyada yaşama, uyum sağlayabilme ve dışlanmışlığın sebep olduğu gerilimlerden kendilerini güvende hissetmekte” ve sözü edilen uyum çabası içinde kaybolmaya ve asimilasyona karşı korunmaktadır.¹⁵

III. Fıkhu'l-Ekalliyyâti'l-Müslime (Müslüman Azınlıklar Fıkhu)

A. Tanım

Fıkhu'l-ekalliyyât, İslam diyarı dışında yaşayıp hayatın çeşitli alanlarında rol alan Müslümanlarla ilgili siyasal, sosyal, kültürel, dinî, iktisadi her tür konuya yönelik ictihadlar koleksiyonudur.¹⁶ Bu bilim, gayrimüslim toplumlarla birlikte oturan Müslümanların yaşantısını incelemekte, modern dönem İslam hukuku verileri ışığında yabancı kültürlerle iç içe olan gurbetçilerin problemlerini çözmeye çalışmaktadır. İlgi sahası, başat toplumların örf-âdet, gelenek ve kanunlarıdır. Müslüman azınlığa günlük hayatın dayattığı sorunları zaman ve mekân koşullarını gözetererek ele almakta, ev sahibi ülkenin şartlarından doğan sorulara cevaplar aramaktadır. Kanaatimizce de “fıkhu'l-ekalliyyât” çalışmaları, fıkıh edebiyatında “fetâvâ ve nevâzil” grubuna dâhil edilmelidir.¹⁷

Terimin kavramsal içeriğini belirlerken açıklığa kavuşturulması gereken husus, “Müslüman azınlıklar fıkhu” ibaresinde kullanılan “azınlık (ing. minority)” kelimesinin İslami alt kültür gruplarını ifade ettiğidir. Bu yüzden “Müslüman azınlıklar (muslim minorities)” derken sadece göçmen nüfusu değil, köken itibarıyla gayrimüslim bir devlete mensup olup daha sonra İslam'ı seçen diğer din mensupları da kastedilmektedir. 18 Diğer bir tabirle “Müslüman azınlıklar (muslim minorities)”, nüfusun geri kalanına göre sayıca az olan veya egemen bir konumda olmayan bütün Müslüman topluluklardır.¹⁹

15 İrfan Başkurt, “Almanya’da Yaşayan Türk Göçmenlerin Kimlik Problemi”, *Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Dergisi*, Sayı: 12 Yıl: 2009/2, s. 85-86.

16 http://www.alukah.net/world_muslims/0/62061/ (Erişim: 09.03.2015).

17 Moritanyalı İslam bilgini Abdullah b. Beyye'nin fetva usulüne dair kaleme aldığı eserini “Sınâ'tü'l-fetvâ ve fıkhu'l-ekalliyyât” şeklinde isimlendirmesi, azınlıklar fıkhu bağlamında ileri sürülen görüşlerin daha çok fetva niteliği taşıdığını göstermesi bakımından önemlidir.

18 Tübülyâk, *el-Ahkâmü's-siyâsiyye li'l-ekalliyyâti'l-müslime*, s. 30; Muhammed b. Dervîş, *el-Ekalliyyâtü'l-İslamiyye*, s.25.

19 Farklı azınlık tanımları için bkz. Birsen Erdoğan, “Birleşmiş Milletler Sistemi ve Azınlık Hakları”, *Avrasya Dosyası*, Cilt: 8, Sayı: 1, Yıl: 2002 (İlkbahar), s. 83-84.

Burada bir topluluğun azınlık olarak tanınmasındaki temel kriterin “egemenlik” unsuru olduğunu belirlemeliyiz. Yani aynı aidiyet kalıplarına mensup kişilerin sayısı tek başına onların “azınlık” olduğuna delalet etmez. Mesela beyazların sayısal olarak -Güney Afrika Cumhuriyeti gibi- bazı Afrika ülkelerinde geri kalan nüfusa oranla daha az olması onların bu ülkelerde azınlık olduğunu göstermemektedir.

Şunu da özellikle belirtmeliyiz ki, “fıkhu’l-ekalliyâti’l-müslime (Müslüman azınlıklar fıkhu)” terkindeki “azınlık” kelimesi, sadece göçmen nüfusu değil, gayrimüslim ülkelerin vatandaşı ve yerleşik halkı hâline gelmiş Müslüman grupları da kapsamaktadır.

Öte yandan “fıkhu’l-ekalliyât (azınlıklar fıkhu)” tamlamasında geçen “fıkıh” kavramının “azınlık” kelimesine izafeti, bu bilimin İslam hukuku ve kaynaklarından bağımsız bir yorum çalışması olduğu anlamına gelmez.²⁰ Böyle bir adlandırmanın amacı olsa olsa, bu statüde yaşayan Müslümanların, kendilerine özgü bir takım dinî normlara tabi olduklarını ima etmektir.²¹ Söz edilen normlar ise, Kitap ve Sünnet’in temsil ettiği asli kaynakların yanında, daha çok “zorluğu giderme, hâciyyâtı zarûriyyât konumuna indirme, ibâdât ve muâmelâtta umûmu’l-belvâya itibar etme, zaman ve mekânın değişmesiyle hükümlerin de değişebileceği, iki şerden en hafifini irtikâp etme, zararın imkân ölçüsünde bertaraf edileceği, ağır zarardan kurtulmak için hafif zarara katlanacağı, eşyada asıl olanın mübahlık olduğu, nadire itibar edilmeyeceği”²² gibi hukukun temel ilkelerinden çıkarsanmaktadır.

B. Terimleşme Süreci

Fıkhu’l-ekalliyâti’l-müslime, “fıkhu’l-mehcer (göç fıkhu)”, “fıkhu’l-muhâcîr (göçmen fıkhu)”, “fıkhu’l-cografyâ (coğrafya fıkhu)”, “fıkhu’l-muğteribîn (yabancılar fıkhu)”, “fıkhu’t-te’âyüş (birlikte yaşama fıkhu)”, “fıkhu’t-te’âruf (tanışma fıkhu)”, “fıkhu’l-muvâtan (vatandaşlık fıkhu)” gibi farklı terimlerle de ifade edilmektedir.²³ XX. yüzyılda ortaya çıkan bu terim, önceki yüzyıllarda bilinmemekteydi. Azınlık nüfusa özgü bir fıkıh dalının son asra kadar ortaya çıkmamış olması, bu kadar çok sayıda bir Müslüman kitlenin hiçbir zaman bu asır kadar uzun süreli bir azınlık konumuna düşmemelerinden olsa gerektir. Yoğun göç dalgasının yönettiği ahlaki, içtimai, siyasi, kültürel ve ekonomik problemler böyle bir fıkıh dalının üretilmesini zorunlu kılmıştır.

20 <http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=72660> (Erişim: 05.03.2015).

21 Fıkıh tarihinde, hukuki çözüm bekleyen belli problemlerin yoğunlaştığı sahalara fıkıh kelimesinin izafe edilmesinin başkaca örnekleri de mevcuttur. Fıkhu’n-nisâ, fıkhu’s-sefer, fıkhu’z-zekât gibi.

22 Yûsuf el-Karadâvi, *Fî fıkhi’l-ekalliyâti’l-müslime*, Dârü’ş-şurûk, Kahire 1422/2001, s. 42-44.

23 Bkz. Karadâvi, *Fî fıkhi’l-ekalliyâti’l-müslime*, s. 13.

Azınlıklar fıkhi, azınlık statüsündeki Müslüman toplulukların problematik durumlarıyla ilgilenen İslami müesseselerin ortaya çıkışıyla kurumsallaştı. Bir bakıma bu terim, İslam Konferansı Örgütü, Râbitatü'l-âlemi'l-İslamî, Avrupa Fetva Konseyi ve benzeri resmî/gayri resmî bilimsel kuruluşların düzenlediği ve gayrimüslim ülkelerde yaşayan göçmen Müslüman nüfusun sorunlarının tartışıldığı kongre ve sempozyumların bir mahsulüdür. Söz konusu bilimsel toplantılarda İslam âlimleri, hukuk tarihinde örneğine rastlamadığımız bir çalışmaya imza attılar. Bu, şimdiye kadar yazılmış azınlık hakları yapıtlarının âdeta simetriği idi. Tarihin bir döneminde Müslümanlar, yerleşim birimlerinde hâkim unsur iken “ahkâmü'z-zimmîyyin ve'l-müste'menin” namıyla, beraber yaşadıkları ötekinin hukukunu incelemişler, rollerin değişmesiyle mahkûm unsur hâline gelerek bu defa azınlık olan kendi haklarını yabancılara karşı iddia eder olmuşlardır.

İslam siyaset geleneğinde ülkelerin tasnifi, din faktörüne bağlı olarak yapılmaktadır. Bir yerde hangi dinin egemenlik kurduğu, orada yaşayan insanların ne tür bir uluslararası ilişkiye muhatap kılınacağında belirleyici rol oynamaktadır.²⁴ Daru'l-İslam, dâru'l-küfr, dâru'l-harb, dâru'l-ahd, dâru'l-hicra ve benzeri adlandırmalar bu düşüncenin semeresidir. Tasnif, sadece isimlendirmede kalmamış, farklı bir hukuki değerlendirmeye tabi kılmayı gerektirmiştir. İşte Müslüman azınlıklara özgü bir fıkıh dalının doğuşu, İslam siyaset felsefesinin umdelerinden birisi kabul edilen bu teorinin doğurduğu ayrışmayla yakından ilişkilidir. Daha açık bir ifadeyle, fıkhu'l-ekalliyât'ta, dâr-ı küfr olarak tanımlanan mekânsal farklılığın neden olduğu bir takım şer'î hükümlerin Müslümanlar için geçici olarak askıya alınması fikri ağırlık kazanmaktadır. Nitekim bazı bilim adamları, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yolculukta cezaların infaz edilemeyeceği yönündeki emrini²⁵ bu doğrultuda anlamaktadırlar.²⁶ Kur'an-ı Kerim'de maddi hukuk kurallarına ilişkin normların birçok yerde çoğul kipiyle gelmesi²⁷ de, bu normların muhatabının kamu otoritesi olduğunu, müeyyideden mahrum fertlerin bireysel inisiyatiflerle bu normları uygulayamayacağını göstermektedir.²⁸

C. Konusu ve Yöntemi

Dinimizde bir Müslümanın Müslüman olmayan bir ülkede yaşaması, İslam'ın gereklerini baskı altında kalmaksızın yerine getirebilmesi koşuluyla caiz kabul edil-

24 Bkz. Kâsânî, Alâaddin Ebu Bekr b. Mes'ûd, *Bedâi'us-sanâi' fi tertîbiş-şerâi'*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1406/1986, VII/130; Ahmet Özel, *Dâru'l-İslam, Diyanet İslam Ansiklopedisi*, VIII/542.

25 Ebu Dâvûd, *Hudûd*, 18; Nesâî, *Kat'us-sârik*, 16.

26 <http://www.binbayyah.net/portal/articles/274> (Erişim: 05.03.2015).

27 Örnek olarak Bkz. Mâide 5/38.

28 Abdulmecid en-Neccâr, *Meâlâtü'l-ef'âl ve eseruhâ fi fikhil-ekalliyât*, el-Meclisü'l-Avrûbi li'l-iftâ ve'l-buhûs, Paris 1423/2002, s.34.

mektedir.²⁹ Bilhassa çekilmez kılan siyasi baskı ve zulümlerden kaçma, dinî rehberlik ve tebliğ misyonu, ilim ve rızık arayışı gibi gerekçelerin bulunması hâlinde ise meşruiyeti tartışılmaz hâle gelmektedir.³⁰ Müslüman azınlıklar fikhî, sözünü ettiğimiz gerekçeler bir tarafa, her hangi bir meşruiyet endişesi taşımaksızın salt yararcı saiklerle batıya göç eden dindarlığı zayıf Müslümanları da elbette ilgi sahası dışında bırakmamaktadır.³¹

İşte fikhü'l-ekalliyyât, nedeni ne olursa olsun gayrimüslim toplumlarla beraber yaşayan Müslüman azınlığın problemlerini İslam hukuku çerçevesinde irdeleyen bilim dalıdır. Diğer bir tanımlamayla fikhü'l-ekalliyyât, yurt dışında yaşayan Müslümanları ilgilendiren ve ev sahibi ülkelere ait sosyolojik, politik ve ekonomik şartların beslediği fikhî meselelere cevap arayan icthadlar mecmuasıdır. İlgi sahası, azınlık statüsündeki Müslüman nüfusun karşı karşıya olduğu üst kültür gruplarına ait geleneksel eğilimler ve hukuki kurallardır.

Bu doğrultuda Müslüman azınlığın çözüm bekleyen fikhî problemlerini beş grupta toplayabiliriz:³²

a) Dinî Problemler: Kutuplarda namaz ve oruç, namazların cem edilmesi, zevalden önce Cuma namazı kılmak, Cuma namazında cemaat sayısı, hutbelerde kullanılan lisan, Arapça dışında bir dille namaz kılmak, rüyet-i hilal, Ramazan ayında ağır işler sebebiyle oruç yeme, kiliseye girme, orada namaz kılma, gayrimüslimlerin mescide girmesi, mescitlerdeki resimler, hayvan hastalıkları sebebiyle kurban kesmeyi terk etme vb.

29 *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye*, Vizâratü'l-evkâf ve ş-şu'ni'l-İslamiyye, Kuveyt 1404-1427/1983-2006, VI/5.

30 Bkz. Nisâ 4/97. Bir hadise de "Tevbe kesilmediği sürece hicret kesilmez; güneş batıdan doğmadığı sürece de tevbe sona ermez." buyurulmaktadır. Ebu Dâvûd, *Cihâd*, 2; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XX-VIII/111, H.no: 16906. Büyük Şâfiî fakihî Şihâbüddin er-Ramli (v.957/1550), İspanya'nın Ergun şehrinde Hristiyan bir yöneticinin idaresi altında yaşayan Müslümanların bu şehirden İslam diyarına hicret etmelerinin şer'an gerekip gerekmediği sorulunca, dinlerini açıkça yaşayabilmeleri hâlinde böyle bir görevlerinin olmadığını, hatta İspanya'da buldukları süre zarfında başka insanların da İslam'la tanışmasına vesile oldukları ve oradan taşınmaları hâlinde yaşadıkları toprakların küfür diyarına dönüşeceği düşüncesiyle caiz bile olmadığını söylemiştir. Şihâbüddin Ahmed b. Hamza er-Ramli, *el-Fetâvâ*, el-Mektebetü'l-İslamiyye, ts., IV/54.

31 Nitekim Kur'an-ı Kerim (Enfâl 8/72) İslam'a girdikten sonra Dâru'l-harp'te oturmaya devam eden kişileri mümin saymaktadır. Ahmed b. 'Alî er-Râzi el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut 1405, II/305.

32 Muhammed b. Derviş, *el-Ekalliyyâtü'l-İslamiyye*, s. 47 vd.; el-Husayn, *el-Ekalliyyâtü'l-müslime*, s. 369 vd.; Karadâvi, *Fî fikhî'l-ekalliyyâtü'l-müslime*, s. 28; Cemîle 'Abdulkâdir er-Rifâ'i, "Fikhü'l-ekalliyyât ve'l-câliyâtü'l-İslamiyye el-müte'allik bi 'ibâdeti's-salât", *Dirâsâtü 'Ulûmi ş-şer'i'a ve'l-kânûn*, Cilt: 32, Sayı: 1, Yıl: 2005, s. 234; Hâlid Muhammed 'Abdulkâdir, *Min Fikhî'l-ekalliyyâtü'l-müslime*, Vizâratü'l-evkâf ve ş-şu'ni'l-İslamiyye, Katar 1418/1998, s. 145.

b) Sosyo-Kültürel Problemler: Gayrimüslim bir ülkede oturma, vatandaşlık, göç/hicret, gayrimüslimle evlilik, vatandaşlık alma niyetiyle evlilik, kanuna aykırı nikah çeşitleri (imam nikahı, ikinci eş), hâkimin boşaması, dinler arası diyalog, gayrimüslimlerle münasebet, komşuluk ilişkileri, bayramlarını kutlama, mirasçılık, çocuklara yabancı isimler koyma, vatandaşlık, Hristiyan mezarlığına defin, gayrimüslim bir kişinin cenaze törenine katılma, taziyede bulunma, Batı tarzı giyim, entegrasyon vb.

c) İktisadi Problemler: Banka aracılığıyla ev satın alma, zekât parasıyla İslami merkezler kurma, yatırım araçları, zekâtın nisabı ve başka bir yere nakli, Müslüman olmayan bir kişiye zekât verme, onun hizmetinde çalışma, ortaklık ilişkisine girme, içki ya da domuz eti satan bir işyerinde çalışma, işsizlik maaşı almak amacıyla çalıştığı iş yerini bildirmeme, mescitleri satma vb.

d) Siyasi Problemler: Seçimlere katılma, parti kurma veya partilere destek verme, siyasi iltica, kanunlara uyma, orduya intisap, yabancı ülkenin yanında savaşa katılma, resmi kurumlarda çalışma, mahkemelere müracaat etme vb.

e) Helaller ve Haramlar: İstihale, istihlak, katkı maddeleri, helal gıda, hanımların eğitim alma gerekçesiyle başlarını açmaları, kolonya-parfüm gibi içinde alkol barındıran maddeleri kullanmak, evde köpek beslemek, gayrimüslim birisiyle selamlaşmak, tokalaşmak, kucaklaşmak vb.

İşte yukarıda sayılan bu kadar çok ve çeşitli sorudan her birinin cevabını ayet ve hadislerde bulmak modern dönem İslam hukukçuları tarafından makul görülmemiştir. Ayrıca ilk defa karşılaşılan bu problemleri çözümlerken klasik fıkıh doktrininin de yeterli olmadığı fark edilmiş ve ictihad mekanizması harekete geçirilmiştir.³³ Bu nedenle mezkûr konularla ilgili şer'î hükmü belirlerken sağlıklı bir sonuca ulaşmanın Müslüman azınlıklar açısından etraflı bir fayda-maliyet analizi yapmaktan geçtiği kabul edilmiştir. Dolayısıyla verilen fetvanın mefseadet-menfaat terazisinde hangi tarafı ağır kılacağı hususu âlimlerimiz tarafından iyi bir şekilde tetkik edilmektedir (i'tibâru'l-meâlât).³⁴ Azınlıklar fıkıhı bunu yaparken de fıkıhın evrenselliği ve dinamikliğinin en sağlam güvencesi olan ıstıslâh yorumuna sıklıkla başvurmaktadır. Dinin sabitelerinden ayrılmadan kültürler arası zaman, mekân ve örf ayrışmasına riayet etmektedir. Toplumların özel hukuk ilişkilerine ek olarak kamu hukuku ağırlıklı kurallarını da gözlemlemektedir. Fıkıhın tümevarım yoluyla elde edilmiş genel geçer kurallarına (kavaid-i külliye) müracaat etmek suretiyle yapıcı ve seçici bir yorum mekanizması üretmeyi hedeflemektedir. Metodolojik bakımdan mezhepler üstü ve seçici bir eğilime sahiptir. Haramlara meşru alternatifler geliştirmeyi hedeflemektedir. İrşad ve rehberlik hizmetleri, etkili iletişim

33 Karadâvi, *Fî fıkhi'l-ekalliyyâti'l-müslime*, s. 40 vd.

34 Bkz. Abdülmecid en-Neccâr, *Meâlâtü'l-efâl*, s. 35, 37.

yolları ve genel olarak şer'î hükümlerden önem/değer sırasına bağlı olarak hangisinin önceleneceğine (evleviyyet) dair stratejiler belirlemektedir. Esasen dinin şekli ve ameli yönüyle meşgul olduğu kabul edilse bile meselelerin ruhani ve uhrevi yönünü asla ihmal etmemektedir. Bu konuda ahlak ve akaid çalışmalarından yardım almaktadır. Nefis terbiyesi ve irfan eğitimi sayesinde kendisi ve çevresiyle barışık bireyler yetiştirmeye vurgu yapmaktadır. Diğer taraftan ümmet olmanın temelini teşkil eden kardeşlik bilincini telkin etmeye özen göstermektedir. Böylelikle fıkhu'l-ekalliyât, İslam hukukunun bir parçasını oluşturmasına rağmen kendisine özgü bazı nitelikleri bulunmaktadır.

Bu bağlamda fıkhu'l-ekalliyât araştırmalarında, belli bir mezhebi iltizam etmemek sizin karşılaştırmalı fıkıh çalışmaları yapılmış, böylece tarafların delilleri ortaya konulmak suretiyle tercih ilkesini işletme yoluna gidilmiştir.³⁵ Elbette yapılmak istenen şey, muhtelif kaviller içinden geliş güzel devşirmek değil, tarafların delillerini Şâri'in hukuk düzeni tesis etmekle güttüğü gayeleri de göz önünde tutarak değerlendirmek ve sonuçta "muâmelât-ı nâsa erfak ve ihtiyâcât-ı zamâna evfak" olan hükümleri tespit etmektir.

Bahsini ettiğimiz disiplin, "delil fıkından (fıkhu'l-edille)" çok "vakıa fıkına (fıkhu'l-vakı)" üzerine müstenittir. Yani sonuca götüren fıkhi gerekçelendirmeler, ayet-hadis metinlerinden ziyade yaşanmış tecrübeler ve hayatın somut gerçekleriyle yapılmaktadır. Tümel ve komprime fıkıh kurallarının Müslüman azınlığın kritik pozisyonunu dikkate alınarak tekrar gözden geçirilmesidir. Bu meyanda yetkin fakih, bir doktor hassasiyetiyle hastalığın hikâyesi, belirtileri, nedeni ve boyutu hakkında gerekli malumatı topladıktan sonra teşhis ve tedavi hizmeti sunmaktadır.³⁶

Delillerden şer'î hükümler elde etme sürecinde genellikle kolektif çabalar (el-ictihâdü'l-cemâ'î) öncelenmektedir.³⁷ Kişisel düşüncelere oranla daha az hata yapma ihtimali bulunan bilimsel çalıştaylarda, alanında uzman kişilerin görüşleri dinlendikten sonra kararlar alınmaktadır. Bu kararlardan ittifakla alınanları fıkıh-teknik anlamda icma olarak nitelenemese de insanların vicdanında icmadakine yakın bir bağlayıcılık sağlamaktadır.

Bu alanda yapılan çalışmalar, "Kolaylaştırın; zorlaştırmayın, müjdeleyin; nefret ettirmeyin!" hadisinden hareketle elden geldiği ölçüde kolaylaştırma ilkesini ön planda tutmaktadır. Aynı zamanda bir fitrat kanunu olan tadrîc (aşamalı olarak vücuda gelme) prensibine Müslüman azınlıkların özel durumlarını dikkate alarak onlarla ilgili şer'î hükümlerde de riayet etmektedir. Nitekim insanların alışık oldukları, kalıplaşmış düşünce ve yaşam tarzının birden bire değiştirilmesi eşyanın doğasına aykırıdır.

35 Bkz. Karadâvi, *Fî fıkhi'l-ekalliyâti'l-müslime*, s. 41.

36 Karadâvi, *Fî fıkhi'l-ekalliyâti'l-müslime*, s. 48.

37 Karadâvi, *Fî fıkhi'l-ekalliyâti'l-müslime*, s. 28.

D. Emek Verenler

Bugüne kadar Asya ve Avrupa’da konuyla ilgili olarak düzenlenen ve az önce işaret ettiğimiz kongre ya da sempozyumlara ek olarak pek çok şahsiyet, Müslüman azınlıklar fıkhı alanında müstakil eserler vermiştir. Bu noktada hatırlanması gereken en önemli isim, şüphesiz Mısırlı âlim Yûsuf el-Karadâvî’dir. “Fî fıkhi’l-ekalliyyâtî’l-müslime (Dâru’ş-şurûk, Kahire 2001)” başlığını taşıyan eserini gayrimüslim ülkelerde azınlık statüsünde yaşayan Müslüman toplulukların dinî sorunlarına tahsis etmiştir. Tâhâ Câbir el-Âlvânî “Medhalün ilâ fıkhi’l-ekalliyyât (el-Meclisü’l-Avrûbî lil-iftâ, İrlanda 2004)”, Hâlid Muhammed ‘Abdulkâdir “Min fıkhi’l-ekalliyyâtî’l-müslime (Vizâratü’l-evkâf ve ş-şuûnî’l-İslamiyye, Katar 1998)”, ‘Abdullah b. Beyye “Sınâ’atü’l-fetvâ ve fıkhu’l-ekalliyyât (Dâru’l-minhâc, Cidde 2004)” adlı kitaplarıyla bu sahada başı çeken diğer isimlerdir. ‘Abdulmecîd en-Neccâr “Fıkhu’l-muvâtane li’l-müslimîn fi Avrûbâ (el-Meclisü’l-avrûbî lil-iftâ, 2009)” ve ‘Ali b. Nâyif eş-Şehhûd da “el-Hulâsa fi fıkhi’l-ekalliyyât (2008)” başlıklı kitaplarıyla bu alana katkıda bulunmuşlardır. Öte yandan Muhammed Süleymân Tübülyâk’ın “el-Ahkâmü’s-siyâsiyye li’l-ekalliyyâtî’l-müslime fi’l-fıkhi’l-İslamî (1995)”, ‘Ammâr Münzir Muhammed’in “el-Ahkâmü’ş-şer’iyyetü’n-nâzime li’l-adâti’l-ictimâiyye li’l-ekalliyyâtî’l-müslime fi Amerikâ (2001)”, Muhammed Fuâd İsteytî’nin “et-Tanzimü’l-kadâi li’l-ekalliyyâtî’l-müslime (2006)”, Emel Yûsuf el-Kavâsimî’nin “Fıkhu’l-ekalliyyâtî’l-müslime fi mesâili’l-ahvâli’ş-şahsiyye (2006)”, ‘Ali Sâlim İbrâhîm en-Nebâhîn’in “Dirâse mukârene li’l-evdâ’i’t-ta’lîmiyye li’l-ekalliyyâtî’l-müslime fi’l-Hind ve Sirilanka ve Yuğoslafyâ (1985)” gibi çalışmaları da bulunmaktadır.³⁸ İsmi saydığımız bu çalışmalara ilaveten geçtiğimiz senelerde Avrupa ve Amerika’daki Müslümanların şer’i konulardaki ihtiyaçlarına cevap vermek üzere (*İslam Online gibi*) internet siteleri de kurulmuştur.

IV. Fıkhu’l-Ekalliyyât ve Kimlik İnşası

Özgüven sahibi güçlü bir kişilik inşa etme hedefine matuf olarak yeryüzünde farklılığa en çok vurgu yapan dinin İslamiyet olduğunu söyleyebiliriz. Rivayetlerde sık sık zikredilen paganistlere ve Ehl-i Kitaba muhâlefet³⁹ çağrısını da bu çerçevede değerlendirmek yerinde olur. Filhakika ilgili hadisleri etraflıca inceleyen kişi, sözünü ettiğimiz tavsiyelerin salt bir kılık-kıyafet meselesinden ibaret olmadığını, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) bu buyruklar üzerinden bir kimlik ve var olma mücadelesi yürüttüğünü anlar. İslam’ın bu özelliği onu asimilasyona karşı çok dirençli bir din hâline getirmektedir. Gerçekten de İslam, aynı coğrafyayı paylaştığı bütün dinleri arka plana iteleyen aktif bir karaktere sahiptir. Farklı kökenden gelen kültürleri baskılaması, zannedildiği gibi bilinçli ve cebren

38 Bkz. http://www.alukah.net/world_muslims/0/62061/ (Erişim: 09.03.2015).

39 Örneğin bkz. Buhârî, *Libâs*, 62; Müslim, *Tahâret*, 55; Ebu Dâvûd, *Salât*, 89; Tirmizî, *Savm*, 50; Nesâî, *Zînet*, 14; İbn Mâce, *Libâs*, 32.

uygulanmış bir politikanın sonucu değil, kurgulanmadan vuku bulan bir süreçtir. İslamiyet'in arı ve sade bir inanç sistemine sahip oluşu (tevhid), müminlerine önerdiği yaşam tarzı, ahlaki erdemler, dinî ritüeller ve semboller, ibadethaneler, örgütlenmeye önem vermesi, giyim-kuşam tarzı, helal ve haram değerleri, diğer din mensupları üzerinde etkin bir izlenim bırakmakta ve spontan gelişen bir ikna işlevi görmektedir.⁴⁰

Buna rağmen Müslüman azınlıkların karşı karşıya olduğu en büyük tehlikelerden birisi kuşkusuz asimilasyondur.⁴¹ Asimilasyon birçok ülkede Müslümanlara karşı bilinçli olarak yürütülen bir kimliksizleştirme operasyonudur. Sözlükteki karşılığından da anlaşılacağı üzere asimilasyon (ing. Assimilation [benzeşme]), herkesin birbirine benzeştirildiği ve farklılıkların izale edildiği bir ortamın hazırlayıcısıdır. Böyle bir ortamda renkler yoktur; sadece gri ve tonları vardır. Sözümlü ettiğimiz bu marazi hâlin çaresi de olsa olsa insanlarda kimlik farkındalığı vücuda getirmektedir. Nitekim çağdaş fakihlerimizden Yûsuf el-Karadâvî, kimlik bilincini azınlıklar fikhının ilk aşaması olarak kaydetmektedir.⁴²

Asimilasyonun nedenlerini ve bilhassa genç jenerasyonda gördüğümüz kimlik bilincinin kaybolmasına etki eden faktörleri ise birkaç madde hâlinde şöylece özetleyebiliriz:

a) Göçmenlerin bedeli ne olursa olsun vatandaşlık ya da oturma alma yönündeki ısrarları, çoğu zaman öz benliklerinden fedakârlık yapmalarını gerektirmektedir. Bu uğurda yapılan İslam dışı evlilikler, kulluk borcunu yerine getirmeye elvermeyen yoğun çalışma mesailerini, dinî bilincin azalmasına, bazen de yok olmasına yol açmaktadır.⁴³

b) Bilhassa Avrupa toplumlarındaki giyim tarzı ve bize ait mahremiyet ölçülerine ilişkin karşıt eğilimler, orada ikamet eden Müslümanların özgüven kaybı ve kimlik çözümlenmesini güdüleyen etmenlerden birisidir. Dinin öngördüğü şekilde yaşamayı benimseyen kesimlerin İslami giyim şeklini koruyarak sosyal hayatta aktif kalması çoğu zaman mümkün olmamaktadır. Bu yüzden pek çok Müslüman bayan, iş veya öğrenim hayatını terk etmek ile tesettürden vaz geçmek arasında sıkışıp kalmaktadır. Buna, sadece erkeğin çalışmasıyla giderilemeyen aile masraflarına kadının da katılmasını gerektiren

40 هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظَاهِرَهُ عَلَىٰ الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ
“O (Allah), müşrikler hoşlanmasalar da kendi dinini bütün dinlere üstün kalmak için Resûlünü hidayet ve hak din ile gönderendir.” (Tevbe 9/33; Saf 61/9) ayeti de İslam'ın beraber yaşadığı diğer kültürlerle eşit şartlarda yarışması hâlinde onlara daima galip gelen güçlü bir yapıya sahip olduğuna işaret etmektedir.

41 Felle Zerdûmî, *Fikhu's-siyâseti's-şer'iyye li'l-ekalliyyâtü'l-müslime*, s. 61.

42 Karadâvî, *Fi fikhü'l-ekalliyyâtü'l-müslime*, s.23.

43 Muhammed b. Derviş, *el-Ekalliyyâtü'l-İslamiyye*, s. 52-53.

ağır geçim şartları da eklenince birçokları, başını açarak çalışma hayatına atılmayı tercih etmektedir.

c) İslami eğitim veren okulların azlığı nedeniyle gelecek nesillere manevi değerlerimiz, istenilen düzeyde aktarılamamaktadır. Resmî okul müfredatında yer alan din derslerinde ise Hristiyanlık ve Yahudilik üzerine bilgiler verilmesine rağmen İslam hakkında hiçbir malumat bulunmamaktadır. Materyalist ve laik dünya görüşüne dayalı bir eğitim sistemi içinde öğrencilerimiz, küçük yaştan itibaren cinsel eğitim gibi kültürümüze yabancı derslere tabi tutulmakta, çocuklara yönelik değerler eğitimi veren dini kuruluşların bulunmaması hâlinde ise maneviyattan yoksun şekilde büyümektedirler.

d) Batı'daki modern aile algısı, Müslüman aile modelini etkisi altında bırakmaktadır. Azınlıklar, materyalist ve hazcı bir dünya görüşünün hüküm sürdüğü, ebeveyn-çocuk, karı-koca, kardeşler arasındaki akrabalık ilişkilerini paramparça eden Batı toplumlarında, bir taraftan manevi bakımdan zinde kalmaya çalışmakta, öte yandan kendi aile bağlarını sağlam tutmaya uğraşmaktadırlar. Gençlere verilen kanuni özgürlük, aile reisliği mefhumunu gölgelemekte, ebeveynlerin çocukları üzerinde otorite kurmasını engellemektedir. Böylelikle pedagojinin bir parçası olan aile içi disiplin kaybolarak çocuğa istenilen davranışın hangisi olduğunu göstermek çoğu zaman imkânsız hâle gelmektedir. Sürekli koşmak zorunda oldukları stresli iş hayatı da anne-babaların çocuklarıyla yeterince ilgilenememeleri sonucunu doğurmakta ve tabiatıyla dinî terbiye konusundaki görevlerini ihmal etmelerine neden olmaktadır.⁴⁴

İşte Müslüman azınlıklar fıkhi, her şeyden önce, yabancı kültürlerin gençler üzerindeki etkisini olabildiğince kırarak bağımsız bir kimlik inşasına yönelik özgüven duygusunu oluşturmaya yardım etmektedir. Bu bağlamda geliştirilen projeleri, neslimizin seküler toplumlar arasında yok olmasına mani olma saiki yönetmektedir. Buna mukabil diğer din mensuplarına karşı diyalog kanallarını her daim açık tutmayı, onlarla dürüstlük, açık sözlülük ve karşılıklı anlayış esasına dayalı bir iletişim kurmayı öğütlemektedir. Gayrimüslimlerle kurulacak insani ilişkilerin rengini belirlerken İslam'ın tolerans, kolaylaştırma ve müjdeleme prensiplerini göz önünde tutmanın hayati derecede önemli olduğuna dikkat çekmektedir.

Yeryüzünde yaşayan toplam Müslüman nüfusun en az üçte birini ilgilendiren fıkhu'l-ekalliyyât, asimile olmadan ve marjinalleşmeden gayrimüslim toplumlara nasıl entegre olunacağını şekli göstermektedir. İyi bir Müslüman olmakla, iyi bir komşu, iyi bir tüccar ya da iyi bir siyasetçi olmanın bağdaşabileceğini savunmaktadır. Bu disiplinin en karakteristik vasfı, dinî duyguların asimilasyona karşı motive ettiği entellektüel bir refleks oluşudur. Müslüman bireyin ötekiyle sağlıklı ilişkiler kurmasına rehberlik etme-

44 Felle Zerdümi, *Fıkhu's-siyâseti's-ser'iyye li'l-ekalliyyâti'l-müslime*, s. 135.

nin yanı sıra, farklılıklarının da bilincine varmasına katkıda bulunmaktadır. Söz gelimi azınlıklar fıkında; yeni doğan çocuklara gayrimüslim kimliğini çağrıştıran yabancı isimler koymaktan kaçınılması gerektiği, Müslüman cenazeleri gayrimüslim mezarlığına gömmenin caiz olmadığı, İslam hukuku açısından ekonomik değeri olmayan emtianın ticaretinin yapılamayacağı ve yapılan işyerlerinde çalışılmayacağı doğrultusunda verilen fetvalar ile din farkının evlilik engeli sayılması, helal gıda konsepti, tesettür ölçüleri, yaşam tarzı ve dünya görüşü hakkındaki önerilerin birinci derecede zikri geçen bilinci canlı tutmayla ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla fıkhu'l-ekalliyyât, özellikle gençlere başat toplumlarla “bütünleşme” iradesi göstermeleri yönündeki tavsiyelere paralel olarak onlardan “farklılaşma” lüzumuna yönelik şuur aşılacaktır. Baskın doku içinde yavaş yavaş eriyen genç nesillerin İslam ile bağını sürdürmesinde yol gösterici bir rol oynamaktadır.

Diğer taraftan fıkhu'l-ekalliyyât, bireysel ve toplumsal düzeyde Müslüman azınlığın dini yaşantısını koruma ile global ölçekte hayatın gerçekleriyle uyuşan yabancılara dönük sosyal ilişkiler geliştirme arasında katalizör görevi üstlenmektedir. Müslümanlarla aynı coğrafi mekânı paylaşan ancak demografik bakımdan onlardan üstün olan gayrimüslimler arasında İslami değerleri yaymanın en ideal yöntemlerini belirlemektedir.⁴⁵ Böylelikle Müslüman bireyin dinî kimliğini korumakla birlikte, çevresiyle sağlıklı ve tutarlı bir iletişime geçmesini temin eden hayati önemde bilgiler sunmaktadır. Arz ederim efendim.

OTURUM BAŞKANI – Çok teşekkür ediyoruz Sayın Hocam.

Sayın Telkenaroğlu aslında konuya tam olarak girecekken süre maalesef doldu. Bayağı uzun bir giriş yapılmış maalesef konuyu ele alma fırsatı olmadı. Ama belki tebliğimizin bütününde bu vardır. Avrupa İslam'ı konularına da giriyorsunuzdur herhâlde. Biliyorsunuz, Avrupa'da başta Almanya üzere İngiltere, Fransa gibi ülkeler oradaki Müslümanları kendi dinî ve kültürel kodlarından koparmak amacıyla yeni bir, sözüm ona, İslam yorumu üretiyorlar, geliştiriyorlar.

Şimdi sırada Yrd. Doç. Dr. İbrahim Aşlamacı arkadaşımız var. Kendileri İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde. Din Hizmetleri ve Din Eğitimi Politikalarının Birlikte Yaşama Kültürüne Etkisi: Türkiye ve Pakistan Örneği-Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme başlıklı sunumu yapacaklar.

Buyurun Hocam.

45 <http://www.binbayyah.net/portal/articles/274> (Erişim: 05.03.2015).

DİN HİZMETLERİ VE DİN EĞİTİMİ POLİTİKALARININ BİRLİKTE YAŞAMA KÜLTÜRÜNE ETKİSİ: TÜRKİYE VE PAKİSTAN ÖRNEĞİ KARŞILAŞTIRMALI BİR DEĞERLENDİRME

Yrd. Doç. Dr. İbrahim AŞLAMACI

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

1- Giriş

Küresel düzeyde meydana gelen teknolojik, ekonomik, siyasi ve kültürel etkileşimler nedeniyle günümüzde hiçbir toplum kendisini dış etkilerden koruyamamakta; sermaye, teknoloji, insanlar ve fikirler ülke sınırları arasında serbestçe dolaşım yepyeni düşünce ve yaşam biçimleri oluşturabilmektedir. Bu durum etnik, kültürel, dinsel veya dünya görüşleri açısından farklılıkların toplumsal yapıda çok daha iç içe geçtiği bir sürecin yaşanmasına yol açmaktadır. Yaşanan bu süreç insanları ve toplumları, aralarındaki farklılıkları kabul etmeye, belli kurallar ve uzlaşma zeminleri üzerinde bu farklılıklarla bir arada yaşama projeleri geliştirip uygulamaya zorlamaktadır.

Ancak günümüzde farklılıkların birer zenginlik olarak kabul edilmesinin önemle vurgulanmasına rağmen söz konusu zenginliğin gerek bireyler gerekse toplumlar bazında her zaman sağlanabildiğini söylemek güçtür. Başka nedenleri olmakla birlikte özellikle bilgi kirliliği, önyargılar ve bunların bir sonucu olarak ortaya çıkan iletişim problemleri, hem farklı grupların birbirini doğru biçimde tanımalarını hem de farklılıklar içinde sağlıklı bir kimlik gelişimini engelleyen temel faktörlerdir. Dünyanın farklı bölgelerinde din, mezhep, kültür, etnisite temelinde kendisini tanımlayan farklı kimlikler arasında devam eden kutuplaşmalar, savaşlar, iç çatışmalar, şiddet ve terör olayları, farklılıkların günümüzde de bir ötekileştirme ve çatışma aracı olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır.

İnsanlar arasındaki farklılaşmanın en önemli boyutlarından birisini de din temelli farklılaşmalar oluşturmaktadır. Aslında farklılaşma tarihte ve günümüzde din alanının pek çok açıdan yadsınamaz bir özelliği olagelmıştır. Bu durum en genel anlamıyla farklı dinlere mensup insanların varlığıyla birlikte, bir dini geleneğin içerisinde çeşitli sebeplerle oluşmuş mezhepleri ve teolojik yorumları benimsemiş insanların varlığından kaynaklanmaktadır.

İnsanlar arasındaki din temelli farklılaşma, bir arada yaşama kültürünü olumlu veya olumsuz yönde etkileyebilme gücüne sahiptir. Dinin bireyin duygu, düşünce ve eylemleri üzerinde en önemli referans kaynaklarından birisi olması, onun anlaşılma, yaşanma ve sunulma biçimini bir arada yaşama açısından önemli kılmaktadır. Dinin toplumda ayırıştırıcı, istikrarsızlığa sürükleyici ve çatışmaya yol açıcı bir nitelik kazanmaması, aksine toplumsal bütünleşmenin en önemli unsuru hâline gelmesi, devletlerin din temelli farklılaşmaları yönetme biçimleriyle doğrudan ilişkilidir.

Devletlerin benimsedikleri din politikaları toplumdaki din temelli farklılaşmanın birlikte yaşama kültürüne katkı sağlayacak şekilde yönetilme ya da yönetilememesine yol açmaktadır. Bunun en önemli iki göstergesi ise insanların din bilgilerini elde etmedeki en etkin araçlar olan din hizmetlerinin ve din eğitiminin nasıl düzenlendiğidir. Bu çerçevede bildiride Pakistan ve Türkiye'nin söz konusu din hizmetleri ve din eğitimi düzenleme biçimlerinin, birlikte yaşama kültürüne etkisi itibarıyla karşılaştırmalı olarak değerlendirilmesi amaçlanmaktadır. Çoğunlukla literatür tarama yönteminin kullanıldığı çalışmada, Pakistan'ın durumu betimlenirken, bu ülkeye 2013 yılında yapılan ziyaret esnasındaki gözlem ve görüşmelerden de yararlanılmıştır. Bu analiz öncesinde ilk başlıkta dinin sosyal bütünleşme ya da çatışma sürecindeki rolü kısaca ele alınmaktadır.

2- Sosyal Bütünleşme veya Çatışma İmkânı Olarak Din

İnsanlığın varoluşuyla yaşıt olan din, tarihin her döneminde bireyleri ve toplumları etkileyen en önemli kurumlardan birisi olmuştur. Kutsalla kurulan bağla beliren ve bu nedenle de beşer-üstü, zaman ve tarih-üstü olma eğilimi gösteren din, insan topluluklarında yaşanan beşerî ve toplumsal şartlarda tezahür etmesi sebebiyle aynı zamanda bir toplum olayı olarak karşımıza çıkmaktadır. Dinin bireysel olduğu kadar, toplumsal bir karakter de taşıması, onun öteki toplum olayları ile karşılıklı ilişki içerisinde olması ve din olaylarının belli ölçülerde toplumsal ve kültürel değişkenlere bağlı bulunmasından kaynaklanmaktadır.¹

Evrensel bir olgu olan din, insanı hem içten hem de dıştan kuşatmak suretiyle onun duygu, düşünce ve davranışlarına yön verme gücüne sahip en önemli değer kaynaklarından birisidir. Her din müntesiplerine değişik toplumsal olaylar karşısında

1 Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1998, s. 211-212.

takip edecekleri tutum ve tavırları belirleyen belirli bir zihniyet ve dünya görüşü sağlar. İnananlar, dinin kendilerine kazandırdığı zihniyet yapısıyla insanlara, eşyaya, tabiata ve sosyal olaylara karşı bir tavır ve tutum içine girerler. Mensuplarında oluşturduğu bilinç sayesinde onların tutum ve davranışlarını etkileyerek sosyal hayatı yönlendiren dinler bir yandan bireysel ve sosyal eylemlerin meşruluğunu sorgularken, diğer yandan bu tür eylemler için bir itici güç oluşturur.

Dinin önemli bir toplumsal işlevi bütünleştirmedir. İnsanları bir araya getiren, bir arada tutan, toplum hâlinde birleştiren bir amaç ve bu amaç etrafında bir takım normlar, değerler, inançlar bulunmaktadır. Bireyi bu anlamda topluma bağlayan sosyal bütünleşmedir. Sosyal bütünleşmeyi sağlayan en önemli fenomenlerden biri ise dindir. Öyle ki, toplumda meydana gelen fiillerden bir kısmının kutsallık izafe edilerek yapılmaya teşvik edilmesi, bazılarının ise günah kategorisine sokularak yasaklanması, bireylerin her çeşit tavırlarının, ilgili toplumun değer yargılarına uygun olmasını sağlar. Ayrıca, toplumun tüm bireyleri tarafından ortaklaşa yapılan dinsel ibadet ve ritüeller grup ruhunu geliştirerek, bireyler arasındaki toplumsal kaynaşmayı temin eder.

Din insanların birbirleriyle olan sosyal ilişkilerini düzenleyen en önemli unsurlar arasındadır. Birey ve toplum hayatına anlam kazandıran, kişinin insanca yaşamasına yardımcı olan, toplum hâlinde yaşayan bireylerin birbirlerini anlayabilmelerini kolaylaştıran ve kulun Allah'la ilişkisini düzenleyen bir araçtır. Bu nedenle, bireyin toplumla uyumunu sağlamada; barış, hoşgörü ve adaletin hüküm sürdüğü bir sosyal ortamın oluşturulmasında önemli bir role sahiptir. Çünkü din, doğru olarak anlaşıldığı dönemlerde toplum hâlinde yaşayan insanları kaynaştırmayı başarmış, toplumsal barışın, birlik ve beraberliğin teminatı hâline gelmiştir.²

Dinin her zaman toplumu uzlaşmacı, bütünleştirici ve özgürlükçü bir anlayışla örgütlediğini, bir arada tutabildiğini söylemek güçtür. Din temelli farklılıklar, cehâlet ve daha başka nedenlerin de etkisiyle bazen sosyal bütünleşmeyi tehdit edici bir niteliğe dönüşebilmektedir. Dinin kendisi birlik, beraberlik ve huzur içerisinde devam etmesi gereken bir toplumsal yaşam önerse de, inananlar tarafından dinin doğru anlaşılıp içselleştirilememesi, sosyal bütünleşmeyi olumsuz etkilemektedir.³ Nitekim dinde adalet, özgürlük, insan haklarına saygı, barış ve hoşgörü gibi esasların teşvik edilmesine rağmen, bizzat dinin kendisi dayanak gösterilerek bazen bu esasların ihlal edildiği görülmektedir. Bu noktada dinler hem karşılıklı ortak anlayış geliştirmede hem de çatışma oluşturmada etkili olabilmektedir. Bununla birlikte dinin toplum içerisindeki yapıcı

2 Hüseyin Yılmaz, "Yaygın Din Eğitimi Kurumları ve Toplumsal Barış", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, cilt V, sayı 2, s. 329-356.

3 Hüseyin Yılmaz, "Sosyal Bütünleşmenin Bazı Sorunları ve Çözüm Önerileri", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, cilt XIV, sayı 2, s. 73-101.

ve birleştirici gücünün, ihtilaf yaratıcı ve parçalayıcı fonksiyonundan çok daha fazla olduğu belirtilmektedir.⁴

Bu durumda din temelli farklılıklar yoğun oldukları toplumlarda sosyal bütünleşmenin önündeki engellerden birini oluşturabilmekte ve sorun kaynağı olabilmektedir. İster tamamıyla birbirinden farklı dinsel ve düşünsel gelenekler şeklinde olsun, isterse bir dinsel ve düşünsel sistem içerisinde ortaya çıkan farklı yorum ya da mezhepler şeklinde olsun söz konusu farklılıklar çoğu zaman birbirine karşı varlık-yokluk mücadelesi vermektedir. Dini literatürde farklılıkların kategorize edilmesi amacıyla sıklıkla kullanılan kâfir, heretik, zındık vb. terimler sadece stereotik veya kurtuluş öğretisi bağlamında bir tanımlama olarak kalmamakta, sosyal ve kültürel anlamda dışlayıcı hatta baskı altına alıcı bir bağlam içermektedir. Bu anlamda dünya genelinde farklılıklar “tanışma” veya “imtilhan” merkezli bir zenginlik olarak değil, yok edilmesi gereken bir tehlike şeklinde değerlendirilmektedir.⁵

Hem sosyal bütünleşmenin hem de çatışmanın bir aracı olma imkânına sahip olarak dinî, “iki ucu keskin bir kılıca” benzetmek mümkündür. Bu durumda arzu edilen şekilde dinin bir arada yaşama kültürüne katkı sağlayacak hâle gelmesi ve toplumda dinsel hoşgörünün sağlanabilmesi için öncelikle onun bireysel yargılardan ve taraflı yorumlardan arındırılması gerekmektedir. Aksi takdirde şahsi tanımlamalarla kendi öz niteliğini kaybeden din, yorumcuların ve bu yorumları mutlak doğru olarak dayatanların elinde diğerlerine karşı bir baskı aracı hâline dönüşebilmektedir. Böylesi bir ortamda dinin doğru olarak anlaşılması güçleştiği için dinde yozlaşma ve gruplar arasında hoşgörüsüzlük kaçınılmaz hâle gelmekte ve sosyal bütünleşme bundan zarar görmektedir.⁶

Din temelli farklılıkların bir çatışma kaynağı olmaktan çıkması, dinî gerçekleri görmemekle ya da dine karşı olumsuz tavır takınmakla değil; dinin barışı sağlamaya yönelik mesajlarının toplumun bütün bireyelerine doğru bir şekilde ve yeterli düzeyde öğretilmesiyle mümkündür. Bu nedenle dinin doğru anlaşılması ve insanlara doğru aktarılmasında sunulan din hizmetlerinin ve din eğitimi-öğretiminin niteliği büyük önem taşımaktadır. Bu noktada dinin barış mesajlarının gerek örgün gerekse de yaygın eğitim aracılığıyla toplumda bir arada yaşayan insanların dinî farklılıkları anlama, değerlendirme ve bu farklılıklara saygı duymalarına yardımcı olacak şekilde ulaşması gerekmektedir.

4 Günay, *age*, s. 294, 314.

5 Şinasi Gündüz, “Farklı Dinsel ve Düşünsel Geleneklerin Özgünlüğünü Koruması ve Etkileşimi”, *İslam Medeniyetinde Bir arada Yaşama Tecrübesi* içinde TDV Yayınları, Ankara, 2009, s. 188.

6 Recai Doğan, “Nitelikli Din Eğitim-Öğretiminin Sosyal ve Evrensel Barışa Katkısı”, *Dinin Dünya Barışına Katkısı* içinde, TDV Yayınları, Ankara, 2006, s. 255.

3- Din Eğitimi ve Din Hizmetleri Politikalarının Pakistan ve Türkiye Örneğinde Birlikte Yaşama Kültürüne Etkisi

Pakistan, Hint alt kıtası olarak adlandırılan Pakistan-Hindistan-Bangladeş bloğunda İngiliz hâkimiyetinin sona ermesi ile birlikte Müslümanların ayrı bir ülkesi olması düşüncesiyle 14 Ağustos 1947’de kurulmuş bir devlettir. 1973 yılında yürürlüğe giren anayasada ülkenin resmi adı Pakistan İslam Cumhuriyeti’dir. Anayasanın girişinde Pakistan’ın sosyal adaletinin İslam ilkeleri üzerine kurulu demokratik bir devlet olduğu, 2. maddesinde ise İslam Dini’nin devlet dini olduğu belirtilmektedir.⁷

Federal bir sistemle yönetilen Pakistan, Güney Asya, Orta Asya ve Orta Doğu bölgelerinin kültürel, sosyal ve tarihi etkisi altında, değişik dil, mezhep ve etnik gruplara mensup yaklaşık 190 milyon nüfusuyla dünyanın altıncı büyük nüfusuna sahip ülkesidir. Nüfus artış hızı ise 1,55’tir. 2030 yılına kadar 255 milyon nüfusla dünyanın en büyük beşinci nüfuslu ülkesi ve Endonezya’yı geçerek en büyük Müslüman nüfusa sahip ülkesi olması beklenmektedir.⁸

Pakistan toplumu pek çok farklı etnik gruptan meydana gelmektedir.⁹ En büyük etnik grup nüfusun yaklaşık yarısını oluşturan Pencabilerdir. Pencap Eyaleti’nde Pencabiler, Sind Eyaleti’nde Sindler, Khyber Pakhtunkhwa’da (Kuzey Sınır Bölgesi) Pathanlar, Belucistan Eyaleti’nde Beluciler ağırlıklı olarak yaşamaktadır. Ülkede pek çok etnik dil konuşulmaktadır. En yaygın konuşulan dil nüfusa orantılı olarak Pencabi olmasına karşın, nüfusun yaklaşık % 8’inin konuştuğu Urduca milli dildir. Yönetim düzeyinde ise İngilizce de Urducayla birlikte resmi dil olarak kullanılmaktadır.¹⁰

İngiliz sömürge idaresi altındaki Hindistan’daki toplumsal sınıflandırma etnik temele değil dini (Hindu ve Müslüman) temele dayanmaktaydı. Pakistan bu sayede Müslüman kimliğine dayalı olarak Müslümanların çoğunlukta olduğu bölgelerin bir araya gelmesiyle ayrı bir devlet olarak kurulmuştur. Etnik farklılıklar yüzünden dine dayalı ortak ulusal kimlik oluşturma düşüncesi, kuruluşundan itibaren Pakistan için önem kazanmıştır. Bu nedenle ülkedeki etnik-dilsel farklılıklardan dolayı milli kimliğine ana belirleyicisi İslam’dır. Ancak Pakistan’da hem din-devlet ilişkileri ve dinin toplumsal ve

7 Pakistan Anayasası, http://www.na.gov.pk/uploads/documents/1333523681_951.pdf erişim tarihi: 27.03.2015

8 S. J. Burki, “Educating the Pakistani Masses”, in Robert Hathaway, ed., *Education Reform in Pakistan: Building for the Future* içinde (15-32), Woodrow Wilson International Center for Scholars, Washington, D.C., 2005, s.19

9 Toplumun % 44,68 Pencabi, % 15,42 Pashtun (Pathan), % 14,1 Sindhi, % 8,38 Sariaiki, % 7,57 Muhajirs, % 3,57 Balochi ve % 6,28 diğer etnik gruplardır.

10 UNESCO, World Data on Education: Pakistan, VII. Ed 2010/2011 <http://unesdoc.unesco.org/images/0021/002113/211310e.pdf> (Erişim tarihi: 07.10.2012).

siyasal tanımının ne olduğu konusunda, hem de ülkenin karmaşık etnik yapısı içerisinde Pakistan ulusal kimliği ile bu etnik kimlikler arasında ilişkilerin ne olacağı konusunda bir konsensüse oluşabilmiş değildir. Dinsel, mezhepsel veya etnik çatışmaların siyasal ve sosyal istikrarı tehdit ettiği Pakistan'da bu durum, ülke yönetimini zora sokmaktadır.

Pakistan nüfusunun % 95-97'si resmî din olan İslam'a mensuptur. Nüfusun geri kalanı Hristiyanlık, Hinduizm ve Sihizm gibi diğer dinleri benimsemektedir. Müslümanlar içerisinde de çoğunluğu Sünniler oluşturmaktadır. Müslümanların % 75-80'i Sünniliğe, geri kalanı ise Şiiliğe mensuptur. Yaklaşık 40 milyon Şii nüfusu ile Pakistan dünyadaki ikinci büyük Şii ülkesidir. Ülkenin dinî haritasını oluşturan en önemli İslami grupları şu şekilde sıralamak mümkündür:

Birelvi hareketi, Pakistan'daki en büyük Sünni gruptur. Fıkıhta Hanefi mezhebini takip eden bu ekol, 19. yüzyılın sonlarında Hindistan'da Ahmed Rıza Han Birelvi'nin (1865-1921) görüşleri sonucu oluşmaya başlamıştır. Pakistan folk geleneğinde de içeren sufi-tasavvufi bir İslam anlayışını benimsemişlerdir. Sûfileri Allah ile kul arasında aracı olarak kabul eden Birelvilerde sufi mezarlıklarını ziyaret etmek ve Sûfilere dua etmek yaygın bir uygulamadır. Tamamına yakını Birelvi olan pirlere Pakistan sosyal hayatında önemli role sahiptir. Pirlere geleneksel olarak tarikat liderlerinin soyundan gelen ve onların mezarlarının bekçisi konumunda olan kişilerdir.¹¹

Pakistan'da ikinci en büyük Sünni grup olan Deobandi hareketi ise 1867 yılında İngilizlerin ülkeye hâkim olmasını ve Müslümanlar üzerindeki baskılarına karşı Muhammed Kasım Nanevtevi (1833-1877) ve Reşîd Ahmed Gangûhi'nin (1829-1905) öncülüğünde Hindistan'ın Deoband kasabasında kurulan Dârululûm-ı Diyobend adlı medrese ile başlayan bir harekettir. Hanefiliği takip eden bu hareket Güney Asya Sünni geleneği içerisinde reformist bir çizgiyi temsil etmektedir. Ülkedeki Şii'lere ve Batı'ya karşı tepkilerde bu hareketin etkin olduğu bildirilmekte, özellikle bu gruba ait medreselerin Taliban'la ilişkili olduğu öne sürülmektedir.¹² Deobendiler çok daha püriten ve Ortodoks bir İslam inancına sahiptir. Deobendiler pirlere kul ile Allah arasında

11 Saleem Ali, *Islam and Education: Conflict and Conformity in Pakistan's Madrasas*, Oxford University Press, Karachi, 2009, s.36; C. Fair, *The Madrasa Challenge: Militancy and Religious Education in Pakistan*, U.S.Institute of Peace. Washington, 2008, s.58; Abdulhamid Birşik, Hint alt-kıtasında İslam araştırmalarının dünü bugünü: Kurumlar, ilmî faaliyetler, şahıslar, eserler, *Divan İlmî Araştırmalar* sy. 17:2, 1-62.

12 Barbara D. Metcalf, The madrasa at Deoband: A model for Religious Education in Modern India, *Modern Asian Studies*, x2, I, 1978, ss. 111 -134; Muhammad Q. Zaman, Religious Education and the Rhetoric of Reform: The Madrasa in British India and Pakistan, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 41, No. 2, 1999, ss. 294-323; T. Rahman, Madrasas: The Potential for Violence in Pakistan, Jamal Malik ed., *Madrasas in South Asia: Teaching Terror?* içinde, Routledge, London and New York, 2008, ss.61-84.

bir aracı olamayacağını ve mezar ziyaretlerinde mezarlara dua edilmemesi gerektiğini savunurlar. Bu noktada Deobendilerin, Birelvilere göre daha yazılı bir kültüre dayandığı ve taban itibarıyla de çok daha şehirli bir kitleye hitap ettiği söylenebilir. Birelvilerin lokal etkinliğine karşılık, Deobendiler ulusal hatta uluslararası anlamda etkin olabilen Tebliğ Cemaati gibi dini hareketler meydana getirebilmişlerdir.¹³

Ehl-i hadis hareketi, Mevlana Nezir Hüseyin Dihlevi'nin (1805-1902) görüşleri etrafında şekillenen Kur'an ve Sünnet'i esas alarak her türlü fıkhi mezhepleri ve bidat ve hurafe içerisinde olduklarını söyledikleri tasavvufi oluşumları reddeden Suudi Arabistan'ın Vahhabi anlayışı çizgisindeki selefi bir harekettir. Bu harekete ait medreselere Suudi Arabistan tarafından finans desteği sağlandığı iddia edilmektedir. Özellikle Afgan-Sovyet savaşı sırasında 1980'lerden sonra Pakistan içerisinde etkinliğini artırmıştır. Grup püriten bir İslam anlayışına sahip olup kendileri dışındaki grupları kolaylıkla şirk içinde olmakla suçlayabilmektedir.¹⁴

Cemaat-i İslami, Pakistan'ın en etkili İslamcı düşünürlerinden biri olan Ebü'l- A'lâ Mevdüdi'nin (1903-1979) önderliğinde 1941 yılında siyasal bir parti olarak kurulmuş bir harekettir. İslam'ın geleneksel ulemanın fiilen sınırlandığı beş esastan ibaret bir din olmayıp hayatın tamamını kuşatan bir hayat tarzı olduğu anlayışına sahip olan bu ekol,¹⁵ modern ideolojilerden destek alarak adaletli ve ahlaklı bir İslam devleti kurarak bozulma ve yozlaşmayla savaşmayı amaçlayan İslam dünyasındaki Müslüman Kardeşler çizgisindeki İslamcı, yenilenmeci, panislamist bir harekettir.¹⁶

Pakistan Müslümanlarının yaklaşık % 20'sini ise Şiiler oluşturmaktadır. Şiilerin çoğunluğu On iki imam kolunu ve Caferiliği takip etmektedir. Toplam nüfusun yüzde 2'sini oluştursalar da etkin bir İsmaili azınlık da mevcuttur. Ülkenin en önemli sivil toplum organizasyonu ve sosyal yardım kuruluşu olarak kabul edilebilecek olan Ağa Han Vakfı, İsmaililere aittir.¹⁷

Nüfusun yaklaşık % 95-97'sinin Müslüman olduğu Pakistan'da devletin din hizmetlerini sunma, denetleme ya da finanse etme konusundaki fonksiyonları yok denecek kadar azdır. Federal düzeyde yer alan Din İşleri Bakanlığının temel fonksiyonu,

13 Salim Çevik, *Pakistan Siyasetini Anlama Kılavuzu*, Seta Yayınları, Ankara, 2013, s. 85-97.

14 ICG, *Pakistan the Militant Jihadi Challenge*, International Crisis Group, Asia Report No: 164, 2005, s.11; Ali, *a.g.e.*, s. 37; Fair, *a.g.e.*, s. 58.

15 Fazlur Rahman (2010). *İslam ve Çağdaşlık*, Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaoğlu (çev.), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010, s.192.

16 Stephen P. Cohen, *The Idea of Pakistan*, Brookings Institution Press, Washington D.C., 2004, s.164; A. Riaz, *Faithful Education: Madrassahs in South Asia*, New Brunswick: Rutgers University Press, 2008, s.7-8; Fair, *a.g.e.*, s.59.

17 Fair, *a.g.e.*, s. 60; Ali, *a.g.e.*, s. 38-39.

hac işlerinin organizasyonundan ibarettir. Eyalet düzeyinde ise din işleri ve vakıflara yönelik hükümet birimleri bulunmaktadır. Bu birimler federal bakanlıkla birlikte yürüttükleri hac işlerine ek olarak özellikle kendi bölgelerindeki tarihi cami ve önemli dinî şahsiyetlere ait türbelerin bakım ve hizmetlerinden sorumludur. Eyaletlerde bu birimlere bağlı Pakistan genelinde yaklaşık 400 cami, mescid ve türbe yer almaktadır. Din İşleri Bakanlığının ve eyalet din işleri birimlerinin din hizmetlerine yönelik bu fonksiyonlarından başka herhangi bir rolleri bulunmamaktadır.¹⁸ Yine genel eğitim sistemi içerisinde yer alan ve oldukça yüzeysel bir içeriğe sahip olan İslamiyet derslerinin dışında, çocuklarının din eğitimi almasını isteyen aileler için devletin sunduğu din eğitimi adına herhangi bir başka seçenek bulunmamaktadır.

Pakistan'da din eğitimi ve din hizmetleri alanında devletin yok denecek kadar sınırlı rolünden dolayı, bu hizmetlerin neredeyse tamamı, dinî gruplar tarafından karşılanmaktadır. Her dinî grup, kendi İslam anlayışlarına uygun olarak kendisine ait mescit ve medreselerinde müntesiplerine bu hizmetleri sunmaktadır. Her bir medrese küçük veya büyük cami işlevi gören bir mekânı bünyesinde bulundurduğu için aynı zamanda çevredeki halka namaz vakitlerinde ibadethane işlevi de görmektedir. Bu ibadethanelerdeki imam ve hatipler o medrese mensupları arasından birisi olmaktadır. Medreselerin bünyesinde yer alan camiler, aynı zamanda bir yaygın din eğitimi merkezi olarak kullanılmaktadır. Namaz vakitlerinde camiye gelen halk, namaz sonrasında hatiplerin etrafında halkalar oluşturmakta ve onların yaptığı dinî sohbetleri dinlemektedir. Namaz ve dinî sohbetlerin dışında, evlilik töreni, cenaze töreni, mevlid ve diğer dinî törenleri organize etmede dinî grupların toplum içerisindeki belirleyici bir role sahip olduğu ifade edilmektedir. Aynı şekilde Pakistan'da her dinî grup sahip olduğu medreselerle bireylerin ve toplumun din eğitimi ihtiyacını da karşılamaktadır.¹⁹

Pakistan'da devletin din hizmetleri ve din eğitimi konusundaki yetersizliği ve bu alanların tamamıyla her dinî grubun kendisi tarafından karşılanması, ülkede özellikle din temelli ayrışmalara ve söz konusu farklılıkların bir arada yaşamasına ciddi zarar verdiği gözlenen bir durumdur. Her dinî grup müntesibi kendi grubunun cami ve mescidinden yararlanmaktadır. Cami birleştirmesi gereken bir mekân olması gerekirken burada ayrıştırıcı bir mekâna dönüşmektedir. Bununla birlikte ülkede özellikle dinî gruplar arasındaki çatışma her gün sıradan bir durum hâline gelmiştir. Bu durum ülkenin sosyal istikrarını ciddi bir şekilde yaralamakta, söz konusu farklılıklar üzerinden ülkeyi dış etkilere açık hâle getirmektedir. Ülkede dinî gruplar üzerinden üçüncü ülkeler arasında vekil bir savaşın/çatışmanın sürdürüldüğünü söylemek mümkündür.

18 İbrahim Aşlamacı, *Pakistan Medreselerine Bir Model Olarak İmam Hatip Okulları*, Dem Yayınları, İstanbul, 2014, s.264.

19 Aşlamacı, *a.g.e.*, s. 263-267.

Pakistan'daki din eğitiminin durumu özellikle 11 Eylül sonrasında uluslararası güvenlik ve istikrarın önemli bir konusu hâline gelmiş durumdadır. Bu süreçte uluslararası güvenliğe ve istikrara zarar verici bir etken olarak sunulan Pakistan medreselerine ve dolayısıyla dini gruplara şiddet içerikli iki temel eleştiri yöneltilmektedir. Bu eleştirilerin ilki medreselerin uluslararası "İslami cihatçı terör örgütleriyle" ilişkili oldukları ve bu örgütlere cihad ideolojisiyle beyinleri yıkanmış militan kazandırdıkları noktasında toplanmaktadır. İkinci eleştiri noktası ise bu kurumların Pakistan içerisindeki mezhep çatışmasındaki rolleri üzerinde toplanmakta, medreseler Pakistan toplumunda bu mezhepçi yapıyı artırarak iç karışıklıklara ve mezhep çatışmalarına sebep olmakla suçlanmaktadır.²⁰

Pakistan medreselerine şiddet söylemi içerisinde yöneltilen mezhepsel çatışmalara neden olma ya da zemin hazırlama iddiasının, belli derecede gerçeklik payı taşıdığını söylemek mümkündür. Ülkedeki ilk mezhepsel olayların bağımsızlık sonrasında Ahmedilere²¹ karşı başladığı bilinmektedir. Ahmediye karşıtlığı, 1974 yılında Zülfiqar Ali Butto döneminde anayasada yapılan bir değişiklikle Ahmedilerin Müslüman olmayan azınlık olarak ilan edilmesiyle sonuçlanmıştır.²² 1980'li yıllardan itibaren özellikle İran-Irak savaşı boyunca ise mezhepsel mücadele Şii-Sünni karşıtlığı olarak devam etmiştir.

Günümüzde de devam eden Sünni-Şii mücadelesinin yanı sıra ülkede farklı Sünni ekoller arasında da sorunların olduğu anlaşılmaktadır. Temelde İslam anlayışından kaynaklanan bazı farklılıkların bidat ve şirk olarak değerlendirildiği ve buradan hareketle "öteki" nin kâfir ilan edildiği söylemlere yansımaktadır. Örneğin Birelvi geleneğinin Hz. Peygamber'e yükledikleri anlam ile veli şahsiyetlere ve onların türbelerine gösterdikleri saygı, bazı Deobandi ya da Ehl-i hadis temsilcileri tarafından bidat ve şirk olarak değerlendirilmektedir. Bu mezhepsel mücadele, her ekole yakın radikal silahlı grupların ortaya çıkmasına, bazı medreseler tarafından desteklenmelerine ve bu gruplar üzerinden mücadelenin şiddete ve saldırılara dönüşmesine yol açmaktadır. Bu şekilde Pakistan'da Deobandi ekolüne bağlı 19, Birelvi ekolüne bağlı 4, Ehl-i hadis ekolüne bağlı 5, Şii ekolüne bağlı 1 ve Cemaat-i İslami ekolüne bağlı 4 olmak üzere toplam 33 militan

20 R. Kaymakcan ve İ. Aşlamacı, Pakistan Medreseleri: 11 Eylül Sonrası Yöneltilen İddialar ve Reform Çalışmaları, *Değerler Eğitim Dergisi*, 10/24, 2012, ss. 101-126.

21 Diğer adıyla Kadiyanilik olan Ahmediler 19. yüzyılın sonlarında Mirza Gulam Ahmed tarafından Hint alt kıtasında kurulmuş bir dini akımdır. Kurucusu Gulam Ahmed'in kendisini mehdi ve Mesih ilan etmesi nedeniyle Pakistan'da ulema tarafından İslam dışı bir grup olarak değerlendirilmiştir.

22 Suroosh Irfani, "Pakistan's Sectarian Violence: Between the "Arabist Shift" and Indo-Persian Culture", Eds. Lamiaye, Satu P, Wirsing, Robert G., Malik, Mohan., *Religious Radicalism and Security in South Asia* içinde, Asia-Pacific Center for Security Studies, Honolulu, 2004, ss. 147-169; Tanik Ali, *Düello: Amerikan Gücünün Uçuş Rotasındaki Pakistan*, Agora Kitaplığı İstanbul, 2008, s. 48-52.

gruptan bahsedilmektedir.²³ Bu gruplar arasındaki mücadele birbirlerinin camilerine saldırma, din adamlarına ve cemaatin önde gelen kişilerine suikast düzenleme şeklinde kanlı bir şekilde devam etmektedir.²⁴

Birinci Dünya Savaşı sonrasında verilen millî mücadele sonucunda imparatorluk mirası üzerine kurulmuş, anayasal olarak kendisini demokratik, laik, sosyal bir hukuk devleti olarak tanımlayan Türkiye ise, Pakistan'dan farklı bir din-devlet ilişkisi modeline sahiptir. Cumhuriyet'in başından beri "din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması" olarak tanımlanmasına rağmen laiklik ilkesinin batılı manada uygulanmasına hiçbir zaman geçil(e)memiştir.²⁵ Bu nedenle din ve devlet işleri birbirinden kesin çizgilerle ayrılmamış, din hizmetleri özel kuruluşlara ya da dinî gruplara bırakılmayıp, devlet teşkilatı bünyesine alınarak bir hiyerarşiye bağlanmıştır. Müslüman halkın dini ihtiyaçlarının karşılanması bir kamu hizmeti olarak görülmüş ve Diyanet İşleri Başkanlığı bu hizmeti yerine getirmek üzere kurulmuştur.

Kendine özgü söz konusu din-devlet ilişkisi modeline uygun olarak din hizmetleri gibi din eğitimi de özel alana bırakılmamış, din eğitimi ve öğretiminin devletin denetimi ve gözetimi altında yapılması yolu benimsenmiştir. Yasal olarak herhangi bir İslami grup veya cemaate ait özel din eğitimi ve öğretimi veren herhangi bir eğitim kurumunun oluşmasına müsaade edilmemiştir. Bunun yerine din hizmetleri ve din eğitiminin devletin belirlediği bir çerçevede, oluşturulan devlet kurumlarıyla vatandaşlara sunulması tercih edilmiştir. 1982 Anayasası'nda da temel hak ve ödevler kısmında, din ve ahlak eğitim ve öğretiminin devletin gözetimi ve denetimi altında yapılacağı belirtilmiştir. Böylece din eğitimi ve öğretimi devlet tarafından ifa edilen temel bir hak olarak düzenlemiştir. Örgün din eğitimi-öğretiminin Millî Eğitim Bakanlığı, yaygın din eğitiminin ise Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yürütülmesi sağlanmıştır.

Bu çerçevede Türkiye'de din hizmetleri ve yaygın din eğitimi yasal olarak Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yürütülmektedir. Ülkedeki tüm cami ve mescitler Başkanlığa bağlı olarak hizmet sunmaktadır. Bu nedenle herhangi bir Müslüman hiçbir sorun yaşamadan ülkedeki tüm cami ve mescitlerden yararlanma imkânına sahiptir. Başkan-

23 M. Amir Rana, and Sial, Safdar, *Radicalization in Pakistan*, Narratives publication, Lahore, 2012, s.83; Çevik, a.g.e, s. 97-110.

24 Yakın zamanda ülkede meydana gelen kanlı saldırılara Aralık 2014'te Peşaver kentinde Pakistan Taliban'ının bir okula düzenlediği ve 132'si öğrenci 145 kişinin öldüğü saldırı; Ocak 2015'te Sind eyaletinde, cuma namazında bir Şii camisine düzenlenen ve 56 kişinin öldüğü bombalı saldırı ve Mart 2015'te Lahor kentinde bir Katolik kilisesine düzenlenen ve 14 kişinin öldüğü saldırı örnek olarak verilebilir.

25 Necdet Subaşı, (2005). *Ara Dönem Din Politikaları*, Küre Yayınları İstanbul, 2005, s. 31-34; Kara, İsmail, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2008, s. 77.

lığa bağlı olarak din hizmetinin verildiği tüm cami ve mescitler ile Kur'an kurslarında müftü, vaiz, Kur'an kursu öğreticisi, imam-hatip ve müezzinler devlet personeli olarak görev yapmaktadır. Türkiye'deki yerleşim bölgelerinde cami ve mescitlerin yaygın bir biçimde varlığı ve bunların çoğunda bir din görevlisinin bulunması, toplumda yer alan farklı dini anlayış ve oluşumların üzerinde ortak bir din anlayışının sunulmasına imkân tanımaktadır. Bu şekilde Diyanet İşleri Başkanlığı cami merkezli ve cami dışı yaygın din eğitimi hizmet kanallarıyla toplum bireylerine İslam'ın barış mesajlarını iletebilmektedir.

Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlı ilk ve ortaöğretim kademelerindeki her tür okullarda yer alan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri yetişen nesillere din hakkında doğru bilgi verme amacını taşıırken, bu okullarda yer alan seçmeli din eğitimi dersleri de bireylere önemli bir alternatif sağlamaktadır. Yine ortaokul ve lise kademesinde yer alan İmam-Hatip Okulları çocuklarına genel eğitimleri yanında daha fazla din eğitimi vermek isteyen aileler için devletin sunduğu imkânı oluşturmaktadır. Ayrıca ilk ve ortaöğretim kademesindeki söz konusu tüm din eğitimi ve öğretimi faaliyet alanlarında öğretim programlarının bakanlıkça merkezden hazırlanarak ülkenin tamamında uygulanması her türlü din farklılıkları üzerinde toplumda ortak bir din anlayışının oluşmasına önemli bir katkı sunmaktadır.

4- Sonuç ve Değerlendirme

Pakistan ve Türkiye, benimsedikleri rejim anlayışlarından farklı olarak din-devlet ilişkisi modellerine sahiptir. Pakistan resmî din olarak İslam'ı benimsemiş olmasına, kendisini federal İslam Cumhuriyeti olarak tanımlamasına rağmen, ülkede din hizmetlerinin düzenlenmesinde ve din eğitiminde devletin yok denecek kadar az sınırlı bir rolü vardır. Toplumun din hizmetleri ve din eğitimi ihtiyacının tamamına yakını, ülkedeki farklı İslami ekoller tarafından, kendi İslam anlayışlarına uygun olarak karşılanmaktadır. Buna karşılık Türkiye anayasal olarak kendisini laik bir devlet olarak tanımlamış olsa da, kendine özgü laiklik anlayışı ile din hizmetlerinin devlet tarafından karşılanması ve din eğitimi ve öğretiminin devletin denetimi ve gözetimi altında yapılması yolunu benimsemiştir. Yasal olarak herhangi bir İslami grup veya cemaate ait özel din eğitimi ve öğretimi veren bir kurum bulunmamaktadır.

İslam tarihinde Batı'da olduğu gibi devletten bağımsız müstakil bir dinî teşkilatlanma örneği bulunmamaktadır. Bunun temel nedeni İslam dininde Hristiyanlıktaki gibi bir dinî hiyerarşinin ve ruhban sınıfının bulunmamasıdır. Bu durum devleti bir yandan dinî kurumların etkisinden uzak tutarken, bir yandan da bu organizasyonun yokluğundan doğan boşluğu doldurma yolunda devlete bir esneklik kazandırmaktadır. Cumhuriyet Türkiye'sinde de bu geleneğin bir devamı olarak din hizmetlerinin ve din eğitiminin temel bir hak olarak görülüp, dinî ihtiyaçların devlet eliyle kamu hizme-

ti şeklinde karşılanması yolu tercih edilmiştir. Buna karşılık Pakistan ise zayıf devlet yapısı ya da daha başka nedenlerle toplumun din hizmetleri ve din eğitimi ihtiyacını devlet eliyle karşıla(ya)mamaktadır. Bu durum doğal olarak söz konusu ihtiyaçların dinî gruplar tarafından karşılanmasına yol açmaktadır.

Birlikte yaşama kültürüne etkisi açısından örnek olarak incelenen her iki ülkenin din-devlet ilişkisi modeline bakıldığında Türkiye'nin söz konusu yaklaşımının daha olumlu sonuçlar doğurduğu açıktır. Her ne kadar sivilleşme ve özgürleşme eğilimlerinin revaçta olduğu günümüzde devletçi bir anlayış gibi değerlendirilebilse de pratik sosyal yansımaları açısından daha yararlı olduğunu ve 14 asırlık geleneği daha fazla yansıttığını söylemek mümkündür. İslam'ın bütünlendirici, huzur verici ve barışı sağlayıcı gücünün öne çıkartıldığı, şekilcilik ve sloganlardan uzak, akla ve bilime dayalı bir yorumunun devlet kurumları aracılığıyla topluma sunulması, ülke içerisindeki mevcut dinî grupların üzerinde bir güven teşkil etmekte ve toplumda yaşanabilecek din kaynaklı sorunları önleyici bir rol üstlenmektedir. Pakistan örneğinde olduğu gibi din hizmetleri ve din eğitiminin dinî gruplar tarafından kendi İslam anlayışlarına uygun olarak karşılanması, her ne kadar daha sivil ve özgürlükçü gözükse de toplumun din temelli ayrışmasına, istikrarsızlığa sürüklenmesine ve çatışmalara yol açmaktadır. Çünkü Pakistan'da farklı dinî grupların, devletin herhangi bir denetimi ya da kontrolü olmaksızın açtıkları cami ve medreselerinde sundukları İslam öğretiminde tek süzgeç kendi din anlayışlarıdır. Bu anlayış da her zaman İslam dininin insanları kucaklayıcı, hoşgörü ve barışı öngören yorumuna isabet etmemektedir.

Her iki ülke durumunu ekonomi, eğitim, kültür gibi başka etkenlere ve nedenlere bağlayarak Türk toplumunun hiçbir zaman Pakistan gibi olmayacağını ileri sürmek, din temelli ayrışmaların gücünü tam idrak edememektir. Özellikle 1990'lı yıllarda Almanya'daki Türk toplumunun içine düştüğü din temelli ayrışmalar ve gruplaşmalar bunun açık bir göstergesidir. Kendi siyasi gelecekleri ve ekonomik amaçlarını da ön plana alarak hareket eden dinî gruplar, bu ülkedeki Türk vatandaşları arasında bölünmelere ve ayrışmalara yol açmıştır.²⁶ Bu durum da Pakistan örneğinde olduğu gibi dinî ihtiyaçların karşılanmasının dinî gruplara bırakılması şeklindeki düşüncelerin isabetsizliğini açıkça ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

Ali, Saleem, *Islam and Education: Conflict and Conformity in Pakistan's Madrasas*, Oxford University Press, Karachi, 2009, s. 36;

26 Erkan Perşembe, Almanya'da Türklere Ait Dini Kuruluşlar, *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 8, 1996, s. 157-180.

Ali, Tarık, *Düello: Amerikan Gücünün Uçuş Rotasındaki Pakistan*, Agora Kitaplığı İstanbul, 2008.

Aşlamacı, İbrahim, *Pakistan Medreselerine Bir Model Olarak İmam Hatip Okulları*, Dem Yayınları, İstanbul, 2014.

Birişik, Abdulhamid, *Hint alt-kıtasında İslam araştırmalarının dünü bugünü*: Kurumlar, ilmi faaliyetler, şahıslar, eserler, *Divan İlmî Araştırmalar* sy. 17: 2, 1-62.

Burki, S. J., “Educating the Pakistani Masses”, in Robert Hathaway, ed., *Education Reform in Pakistan: Building for the Future* içinde (15-32), Woodrow Wilson International Center for Scholars, Washington, D.C., 2005.

Cohen, Stephen P., *The Idea of Pakistan*, Brookings Institution Press, Washington D.C., 2004, s.164.

Çevik, Salim, *Pakistan Siyasetini Anlama Kılavuzu*, Seta Yayınları, Ankara, 2013, s. 85-97.

Doğan, Recai, “Nitelikli Din Eğitim-Öğretiminin Sosyal ve Evrensel Barışa Katkısı”, *Dinin Dünya Barışına Katkısı* içinde, TDV Yayınları, Ankara, 2006.

Fair, C., *The Madrasa Challenge: Militancy and Religious Education in Pakistan*, U.S. Institute of Peace. Washington, 2008.

Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbasoğlu (çev.), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010, s.192.

Gündüz, Şinasi, “Farklı Dinsel ve Düşünsel Geleneklerin Özgünlüğünü Koruması ve Etkileşimi”, *İslam Medeniyetinde Bir Arada Yaşama Tecrübesi* içinde TDV Yayınları, Ankara, 2009.

ICG, *Pakistan the Militant Jihadi Challenge*, International Crisis Group, Asia Report No:164, 2005, s.11; Ali, age, s.37; Fair, a.g.e, s. 58.

Irfani, Suroosh, “Pakistan’s Sectarian Violence: Between the “Arabist Shift” and Indo-Persian Culture”, Eds. Lamiaye, Satu P, Wirsing, Robert G., Malik, Mohan., *Religious Radicalism and Security in South Asia* içinde, Asia-Pacific Center for Security Studies, Honolulu, 2004, ss. 147-169.

Kara, İsmail, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2008.

Kaymakcan, R. ve İ. Aşlamacı, Pakistan Medreseleri: 11 Eylül Sonrası Yöneltilen İddialar ve Reform Çalışmaları, *Değerler Eğitim Dergisi*, 10/24, 2012, ss. 101-126.

Metcalf, Barbara D., The madrasa at Deoband: A model for Religious Education in Modern India, *Modern Asian Studies*, x2, I, 1978, ss. 111 -134.

Pakistan Anayasası, http://www.na.gov.pk/uploads/documents/1333523681_951.pdf (Erişim tarihi: 27.03.2015).

Perşembe, Erkan, Almanya'da Türklere Ait Dinî Kuruluşlar, *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 8, 1996, s. 157-180.

Rahman, T., Madrasas: The Potential for Violence in Pakistan, Jamal Malik ed., *Madrasas in South Asia: Teaching Terror?* içinde, Routledge, London and New York, 2008, s. 61-84.

Rana, M. Amir, and Sial, Safdar, *Radicalization in Pakistan*, Narratives publication, Lahore, 2012.

Riaz, A., *Faithful Education: Madrassahs in South Asia*, New Brunswick: Rutgers University Press, 2008, s. 7-8; Fair, a.g.e., s. 59.

Subaşı, Necdet, *Ara Dönem Din Politikaları*, Küre Yayınları İstanbul, 2005.

UNESCO, World Data on Education: Pakistan, VII. Ed 2010/2011 <http://unesdoc.unesco.org/images/0021/002113/211310e.pdf> (Erişim tarihi: 07.10.2012).

Yılmaz, Hüseyin, "Sosyal Bütünleşmenin Bazı Sorunları ve Çözüm Önerileri", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, cilt XIV, sayı 2, s. 73-101.

... .., "Yaygın Din Eğitimi Kurumları ve Toplumsal Barış", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, cilt V, sayı 2, s. 329-356.

Zaman, Muhammad Q., Religious Education and the Rhetoric of Reform: The Madrasa in British India and Pakistan, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 41, No. 2, 1999, s. 294-323.

OTURUM BAŞKANI – İbrahim Bey Pakistan'daki durumu anlatırken verdiği örnekleri görünce, benim buradaki uygulamaları sorgusuz sualsiz kabul etmemi gerekiyor. Şöyle bir şey: Hakikaten anlattığınız şeyler çok kötü şeyler, demek ki biz bilmeden aşık olmuşuz Pakistan'a. Peki, bu durum nasıl düzelecek? Herhâlde o, tebliğinizde vardır.

Yrd. Doç. Dr. İbrahim AŞLAMACI– İmam-hatiplerin Pakistan medreselerine modelliği meselesi doktora çalışmam benim. İmam-hatip modeli -ki resmî olarak da talep edilmiş bir şey- hiçbir şekilde ne din-devlet ilişkisi ne de oradaki sosyo-kültürel yapı bakımından bizim imam-hatiplerin modelini oraya taşıma imkânı yok. Şunu söylemek lazım: Başkanımızın da diğer bir programda söylemiydi sanırım, Türkiye

malumunuz bir umut adası oldu İslam dünyasına. Gerçekten bizim burada yapacak çok işimiz var. Pakistan'a karşı çok ciddi olarak en azından gruplarla diyaloga geçecek yapıcı diyalogla oraya özgü onların durumunu düzeltici çok ciddi faaliyetler yapmak gerekiyor. Mesela, Uluslararası imam-hatipler var malumunuz, Pakistan'dan da öğrenci getiriyor ama bu öğrenciler burada yetiştirip oraya döndüğünde orada din görevlisi olarak görev alamayacağı için burada aldıkları eğitimin bir önemi kalmıyor. Bunun için Diyanet İşleri Başkanlığına, Diyanet Vakfına ve ilgili birimlerimize çok ciddi işler düşüyor.

OTURUM BAŞKANI – Peki, teşekkür ederiz Hocam, sağ olun.

Şimdi müzakere safhasına geçiyoruz. Müzakere safhasında iki değerli konuşmacı var. Doç. Dr. Kemal Ataman Hocam Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden. Kendileri sosyolog.

Buyurun Sayın Hocam.

MÜZAKERE

Doç. Dr. Kemal ATAMAN

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Kıymetli hazirunu saygı ve muhabbetle selamlıyorum,

Sempozyumun açılış konuşmaları, akabinde sunulan tebliğler ve Mardin Ulucami'ndeki hutbeyi dinleyince, ne şimdi ne de Türkiye'nin yakın tarihinde öteki sorunu diye bir sorunun olmadığını imleyen bir tabloyla karşılaşyoruz. Tüm konuşmalar şu temel tez etrafında şekilleniyor: İslam ve dahi Müslümanlar her daim çoğulculuğu benimsemiş, ötekine saygılı ve onların her türlü sosyal, siyasal, iktisadi ve kültürel haklarını teslim eden yönetim biçimleri ortaya koymuşlardır. Zaman zaman bazı aşırılıklar yaşanmışsa da bunlar istisnai durumlardır; genele teşmil edilemez.

Bu konuşmaları, gerçeğin tespitinden çok birer temenni olarak okumayı daha doğru buluyorum; zira Kur'an ve Sünnet ve klasik ulemanın öteki hakkındaki çözümlmelerine müracaat ettiğimizde gerçekten de böyle bir idealin ortaya çıkabileceği aşikârdır. Müslümanların, bu ideali, İspanya, Hindistan, Orta Asya, Bağdat, İstanbul örneklerinde olduğu gibi pratiğe döktüğü hepimiz malumudur. Fakat bütün bir tarihi ve yakın tarihi bu şekilde okumak, geçmişi romantize ederek yüceltmek ve dolayısıyla problemlerimizle yüzleşmekten, bilmeden de olsa kaçınmak anlamına gelmektedir.

Dünyanın, İslam'a ve onun ortaya koyabileceği dünya görüşüne muhtaç olduğu gerçeğinden daha da gerçek olan, Müslümanların İslam'a muhtaç olduklarıdır. Müslümanlar, ancak kendi aralarındaki farklılık, çeşitlilik, dinî ve etnik kaynaklı problemlerini çözebilirlerse dünyaya örneklik teşkil edebilirler. Şimdilik bu mümkün gözüküyor. Bu nedenle, hiçbir sorun yokmuş gibi davranmak yerine hasta olduğumuz gerçeğini kabul eder gibi, problemlerimizin olduğunu kabul edip öncelikle hastalığın teşhisine yönelik tespitlerle işe başlanması kaçınılmazdır.

Bu durum sadece Müslümanlarla sınırlı değildir şüphesiz. Bununla birlikte hasta oldukları hâlde değilmiş gibi davrananlar çoğunlukla Müslümanlardır ve bu toplantı bağlamında bizi ilgilendiren de Müslümanlardır. Böyle bir toplantıda sıkı bir Batı eleştirisi yapmanın pek bir faydası olacağı kanaatinde değilim.

İslam dünyasının entelektüelleri, Batı'nın yıllar boyu tartıştığı problemleri, çoğulculuk, sivil toplum, çeşitlilik, farklılık, demokrasi, muhâlefet, sekülerleşme gibi bir yığın kavramla izah etmeye çalışmaktadır. Bunu yaparken söz konusu kavram ve teorileri ya hiçbir eleştiri süzgecine tabi tutmadan kabul etme veya Batı merkezli olduğu gerekçesiyle toptan reddetme kolaylığına kaçmaktadır. Üçüncü kategoridekiler de benim gibi kafası karışıklardır ki, hem Batı medeniyetini çetin bir eleştiriye tabi tutmaya çalışıyor hem de bu eleştiriye yaparken onların kullandığı dili ve enstrümanları kullanıyor.

Mesela, demokrasi problemini ele alalım. Neredeyse hepimiz şimdilerde İslam ve demokrasinin ne kadar da birbirini tamamlayan dünya görüşleri olduğunu övünerek anlatıyoruz. Böyle bir yaklaşım pek çok yönden sorunludur. Her şeyden önce demokrasi Batı kaynaklıdır ve Batı'nın kendi tarihi şartlarında ortaya çıkmıştır. Bunun devamı olarak, humanizm, rasyonalizm, inanç ya da inançsızlığına bakmaksızın vatandaşın iradesinin yönetime yansması, hukuk önünde eşitlik, laiklik, hukukun üstünlüğü, müspet anlamda muhâlefet, seçimle gelenin seçimle gitmesi gibi bir yığın prensiple karşılaşırız. Peki, bunlar Müslümanların idealleri ve tarihi tecrübeleriyle ne derece örtüşmektedir?

Bir an için demokrasinin İslam'la örtüştüğünü farz edelim.

Bu defa da klasik Grek demokrasisinin, içinde bulunduğumuz radikal farklılığı, çeşitliliği ve çokluğu izahta ve idare etmede yetersiz kaldığı gerçeğiyle karşı karşıya kalıyoruz; zira demokrasi dendiğinde bugün çoğunluk demokrasisi anlaşılmalıdır. Oysa modern/postmodern zamanlarda tek tek bireylerin doğuştan getirdikleri ihlal edilemez haklar söz konusu olduğunda yeni demokrasi anlayışı arayışları kaçınılmaz hâle gelmektedir. Soru şu: İslam dünyasının aydınları böyle bir demokrasi arayışının neresindedirler? Yoksa bugünkü hâliyle demokrasi çoğunluğun demokrasisi olarak yeterli midir?

Bir başka örnek çok kültürcülüktür.

Yine tebliğlerde ortaya çıkan çok kültürcülüğün iyi bir şey olduğu varsayımı sorgulanmaya muhtaçtır. Kavramın ortaya çıktığı dünyadaki literatüre baktığımızda ona ciddi eleştirilerin yöneltildiği görülecektir. Zira çok kültürcülüğün türlü tezahür alanları mevcuttur ve farklı şekillerde anlaşılmaya müsaittir.

Demografik Çokkültürcülük: Bu anlamıyla kavram deskriptiftir ve toplumdaki gerçek çokluğa ve çeşitliliğe işaret eder. Bu anlamıyla kavram uzun yıllar boyunca bir arada yaşayagelmiş, farklı dil ve kültüre sahip azınlıklara işaret eder. ABD, Belçika, İsviçre’de olduğu gibi. Kavram aynı zamanda göçmen azınlıklar bağlamında da kullanılır ki bu anlamıyla göçmenlerin ve ev sahiplerinin birbirlerine göre nasıl konumlandırılmaları gerektiği sorunsalına işaret eder.

Bir Siyaset Felsefesi Olarak Çokkültürcülük: Bu perspektife göre kavram, kültürel farklılığı, çeşitliliği tanıyan, farklılıkları zenginlik gören ve bir arada yaşamayı mümkün hâle getirmeyi hedefleyen bir anlam içerir. Bu ifade klasik liberalizmi çağrıştırmaktadır. Buna göre, toplumda yaşayan herkesin eşit muamele görmesi gerekir. Devlet, din, dil, ırk ve köken gibi ayrıştırıcı vasıflar karşısında kör bir tavır takınması gerekir. (Azınlıkları maddi olarak desteklememeli).

Kamu Politikası Olarak Çok Kültürcülük: Toplumdaki de facto çokluğu ve çeşitliliği tanıyan felsefi bir eğilim olarak da anlaşılmalıdır. Devlet, kamu politikaları yoluyla çok kültürcülüğü teşvik etmektedir. Örneğin, devlet okullarında farklı kültür ve geleneklere ait edebi, felsefi ve tarihî metinlerin okutulması yoluyla farklı etnik, dinî ve kültürel geçmişe sahip azınlıkların yaptıkları katkı öne çıkarılmalıdır.

Çok kültürcülüğe yöneltilen eleştirilerden biri, onun, siyasi eşitlik ile kültürel kimliği eşit görmesidir. Kültürel kimlikle siyasi eşitlik aynı değildir. Aksine çokkültürcülük böyle bir eşitliği imkânsız kılar. Siyasi eşitlik, özel ve kamusal alan ayrımını zorunlu görür. Özel alan olabildiğince eşitsizlik ve farklılık üzerine kurulabilir. Siyasi eşitlik ise ancak, kültürel ve etnik kökenine bakılmaksızın herkesin siyasi eşit olarak girebileceği bir kamusal alanın mevcudiyetiyle mümkün olur. Bu ise liberal bir devlet mekanizmasını çağrıştırmaktadır.

Bir başka deyişle, ideal anlamda çoğulcu bir toplum, vatandaşların özel hayatlarında her türlü değerlerini ve pratiklerini yerine getirmelerine imkân sağlayan, kamusal alanda ise özel hayatlarında ne yaptıklarının, neye inandıklarının önemini olmadığı siyasi eşitler olarak var olabildiği toplum olarak kabul edilmektedir.

Çok kültürcülüğü eleştirenlere göre bugün çokkültürcülük adına, bunun tam tersi yapılmaktadır. Farklı menfaat grupları kendi farklılıklarını, ideolojilerini devlet ideolojisi olarak devlet aygıtlarına sokuşturma çabası içindedirler ve bunu demokrasi ve özgürlük gibi kavramların ardına sığınarak yapmaktadırlar. Bu noktada güçlü olanın ideolojisinin hâkim olduğu bir devlet ve toplum yapılanması ortaya çıkıyor. Bu ise eşitlik ve adalet ilkesiyle çelişen bir durumdur.

Eşitlik ve adalet ilkesinin farklılık ve çeşitlilik adına terkedildiği düşünülmektedir. Herkese eşitlik ve adalet için mücadele, mevcut pratiklere ve yerleşik anlayışlara meydan

okumayı gerektirir, ki bu da bir sosyal dönüşümün gerçekleşebileceğine inanmak anlamına gelir. Çokkültürcülüğü yalnızca 'saygı' ve 'tanıma'ya indirgemek, toplumda her grubun kendi gettosunda yaşaması gerektiği sonucunu doğurur ki bu da türlü eşitsizlik ve adaletsizliklere kapı aralar. Bunu örtbas etmek için kullanılan kavramlar, tanıma ve saygı kavramlarıdır. Tanıma ve saygı önemlidir, fakat aslolan, siyasi ve ekonomik eşitsizlik ve adaletsizlikleri ortadan kaldıracabilecek bir dünya görüşü inşa edebilmektir.

OTURUM BAŞKANI – Evet, çok teşekkürler.

Şimdi sırada Prof. Dr. Hüseyin Yılmaz Hocamız var.

Buyurun Sayın Hocam.

MÜZAKERE

Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ

Diyanet İşleri Başkanlığı Dinler ve Kültürler Arası İlişkiler Daire Başkanı

Değerli tebliğcilerin sunumlarını ayrı ayrı değerlendirmek istiyorum:

Sayın Prof. Dr. Ejder Okumuş tebliğinde daha çok verili sonuçlardan hareket ederek, yaşadığımız dünyada birlikte yaşamının imkânından çok birlikte yaşamayı güçleştiren ötekileştirme, marjinalleştirme, ayrıştırma ve İslamofobi gibi kavramlar çerçevesinde tezlerini temellendirmektedir. Bu bakımdan yaşadığımız dünyanın fiili durumuna odaklandığımızda çizilen tablo, birlikte yaşamak açısından pek de iç açıcı bir manzara sunmamaktadır. Durum böyle olmakla birlikte tebliğci günümüz dünyasında birlikte yaşamının bir zorunluluk olarak kendisini bize dayattığını ve bundan kaçışın da mümkün olmadığını, bu bakımdan birlikte yaşamayı güçleştiren bütün birey, grup ve oluşumları sorunlu ve sorumlu olarak ele almak gerektiğine dikkat çekmektedir. Sayın Okumuş günümüz dünyasındaki mevcut durumu “bin bir türlü grup, cemaat, ekonomik düzey, renk, dil, ırk, inanç, din, kültür, mezhep, sekt, hareket, tarikat olduğuna göre insanlık, oldukça karmaşık ve başedilmesi de belli güçlükler taşıyan bir durumla karşı karşıyadır” şeklinde özetlemektedir. Ancak bu tasvir oldukça genel bir çerçeveye çizdiği için daha derinlikli çözümlenmelere kapı aralamamaktadır. Aynı zamanda bize birlikte yaşama imkânları için de ümit vermemektedir.

Nitekim tebliğcinin İslamofobi ile ilgili yaklaşımları da benzer bir bakış açısından değerlendirilebilir. Bir vakıa, proje hatta tebliğciye göre “korku endüstrisi” olarak varlığını sürdüren İslamofobi oldukça ciddi bir sorundur. Bu sorunun genel bir tasvirini yapan ve özellikle Batı dünyasının kasıtlı bir düzeneği olarak üretildiğini vurgulayan Okumuş bize sorunun kökenlerine yönelik tahlillerde bulunmuyor ve birlikte yaşama açısından günümüz dünyasında ortaya çıkan engellerin aşılmasını mümkün kılacak öneriler sunmuyor. Gerçekte vakıa özet olarak gayet açıktır. Batılılar hatta küresel dünyayı dikkate

aldığımızda belki de bütün Müslüman olmayanlar, İslam'dan daha doğrusu Müslümanlardan korkuyor ya da korkutuluyor. Öte yandan bazı Müslümanlar da insanlara korkutucu gelebilecek malzemeleri günümüz dünyasının hâkim medyasında yeterince sunuyorlar. O zaman bütün bu manzaraların derinlikli irdelenmesi hatta her toplumda nasıl işlerlik kazandığına dair tahliller yapılması gerekiyor. Dolayısıyla bütün bunları göz önünde bulundurarak önereceğimiz ve günümüz şartlarında işlerliği olabilecek öneriler sunmadığımız zaman her şey boşlukta kalıyor. Nitekim tebliğcinin son önerisi de günümüz dünyasında pratik bir uygulama katoloğu oluşturma açısından oldukça genel, somut çağrışimleri olamayan bir temenni olarak kalıyor: “Müslümanlar, birlikte yaşayabilmenin sosyolojisini, hukukunu, ahlakını ve pratiğini üretebilecek bir referans gücüyle tarihsel tecrübe birikimine sahiptir. Müslümanlar, sahip oldukları bu donanımı devreye sokup küreselleşme ile hızlı iletişim ve bilgileşme çağında her türlü olumsuzluğa, saldırıya, oyuna, şiddete vd. rağmen ve karşı Kur'an'ı esas alıp Hz. Muhammed'in (s) örnekliğinde hareket etmelidir”. Bu öneri Müslümanlar açısından her zaman için genel geçer bir doğrudur ancak konu bağlamında ne ifade ettiğinin somut örneklerle ortaya konması gerekmektedir.

İkinci olarak Sayın Doç. Dr. Yakup Coştu'nun tebliği göçmenlerin yeni vatanlarındaki kimlik arayışlarını birlikte yaşama açısından değerlendirmektedir. Tebliği, Türkiye'den Avrupa'ya göçen nesilleri de dikkate alarak birinci kuşağın “tek bilinç” sahibi olarak kendi geleneksel kültürel kodlarına tamamen sadık olduğunu, ikinci ve üçüncü kuşağın ise “çifte bilinç” sahibi olarak her iki kültürel havzadan beslenerek gelgitler yaşayan bir kesimi ifade ettiğini, üçüncü kuşak ve sonrasının ise artık yaşanan ülkenin kültürü tarafından şekillenen kimliğinin kendi dünyasından kopuşla sadece o ülkenin kimliğini taşıma anlamında yine “tek bilinç”e ulaştığı şeklinde ifade etmektedir. Konuyla ilgili aktarılan istatistiksel veriler, yüzde olarak düşük bir kesimin bir anlamda bizim doğrudan asimilasyon da diyebileceğimiz “tek bilinç” hâlini kazandıklarını göstermektedir. Ancak bu düşük oranların bizim kendi Batılılaşma sürecinde de ortaya çıkan farklı bir bilinç evreninde kendini hissedecek bir kültürlenmeyle ortaya çıkması söz konusu olabilir.

Üçüncü kuşaktan sonra ortaya çıkan bu tek bilinç düzeyinin oransal olarak bir hayli düşük olması bu konunun genelleştirilmesini imkânsız kılmaktadır. Ancak bu temel tezin süreç içerisinde gerçekleştiğini/gerçekleşeceğini varsaydığımızda ise durum oldukça vahim görünmektedir. Çünkü böyle bir durumda bu nesillerin bütünüyle yabancı bir kültürün dünyasına eklemeliği/eklemleneceği anlamına gelir ki böyle bir durumda da zaten farklı kültürler söz konusu olmadığı için birlikte yaşamaktan da söz edemeyiz. Aynı kültürün kendi içinde homojen bir şekilde varlığını sürdürmesinden bahsedebiliriz. Her iki taraf kendi kültürünü yaşıyor ve bu taraflar aynı coğrafyayı birlikte paylaşıyorsa ancak “birlikte yaşama kültürü”nden söz edebiliriz.

Bununla birlikte mevcut durum dikkate alındığında göçmenlerin yeni coğrafyalarda kendi kültürlerine daha yoğun bir şekilde sarılma ve aralarındaki her türlü bağı güçlendirici girişimlerde bulunma eğiliminde oldukları da dikkat çekmektedir. Çünkü azınlık olarak varlığını korumak daha fazla dayanışma içinde olmayı gerektirmektedir. Bu bakımdan sürecin tersine işleyen yönlerinin daha ağır bastığını unutmamak gerekmektedir. Öte yandan farklı dinî grupların, cemaat yapılarının kendi bağlılarına sahip çıkan organizasyonlarını kapsayan araştırmaların verilerini de bu açıdan ayrıca incelemek gerekmektedir. Avrupa’da birlikte yaşama, süreç içerisinde farklı kültürel ve dinî yapıların, yerel değerler ve kurumlarla birlikte sorunlarını müzakere ederek kendi dinî hassasiyetlerini göz önünde bulunduracak çözümler temelinde sağlıklı bir zemin bulabilir. Aksi taktirde bütün farklı yapılar “tek biliç”e ulaşırsa birlikte yaşayacak farklı bir din ve kültür kalmayacağı için “birlikte yaşayacak” bir öteki de kalmamış olacaktır.

Üçüncü olarak Sayın Yrd. Doç. Dr. Rahmi Telkenaroğlu'nun bildirisine bize dünyada azınlık konumunda bulunan Müslümanların kimliklerini kaybetmelerini engellemek açısından “Azınlıklar Fıkhı”nın rolüne dikkat çekmektedir. Gerçekten de bugün dünyada yaşayan azınlık durumundaki Müslüman nüfusu dikkate alındığında bu konunun önemi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Ancak burada verilen rakamların oldukça eski tarihli verilerden hareket etmesi bir yana oransal olarak da üzerinde durulması gerekiyor. Mesela Kenya’daki Müslüman nüfusla ilgili verilen oran %7 olarak verilmektedir. Günümüzde bu rakamın bazı kaynaklarda %10 şeklinde olduğu ifade edilmektedir. Oysa yerel kaynaklar ülkedeki Müslüman nüfus oranını %30 olarak vermektedir.

Çalışmada azınlık fıkhıyla ilgili daha çok Avrupa’daki Müslüman nüfusa yönelik çalışmalar merkeze alınmaktadır. Oysa Müslümanların azınlık olarak yaşadığı ülkeler dikkate alındığında geleneksel olarak Müslümanların yaşadığı Hindistan, Çin ya da Afrika’nın birçok ülkesinde azınlık olarak büyük bir nüfusu barındırdığı görülmektedir. Bu ülkelerdeki azınlık fıkhı ile göçmen olarak Müslümanların yeni topluluklar oluşturduğu Batı ülkelerindeki azınlık fıkhını da ayrı ayrı ele almak daha sağlıklı olacaktır. Öte yandan Müslümanların azınlık olarak yaşadığı ülkelerin yönetim biçimi ve Müslüman nüfusa karşı tutumunda ortaya çıkan farklılıklar da yine fihhi açıdan ayrı değerlendirmelere tabi tutulmayı gerektirmektedir.

Müslüman azınlıkların fıkhına yönelik bu tebliğ neredeyse tamamen Arap âlemindeki çalışmalarla sınırlı bir çerçevede ele alınmaktadır. Oysaki ülkemizden hemen hemen Avrupa’nın bütün ülkelerine göç eden vatandaşlarımızın uzun bir sürede hayatlarında İslam’ı yaşamak açısından oluşmuş bir sürü tartışmanın beraberinde oluşmuş bir tecrübenin de dikkate alınması iyi olurdu. Yine Din İşleri Yüksek Kurulunca bu çerçevede verilmiş fetvaların da incelenmesi gerekirdi. Öte yandan Avrupa’da yaşayan ve Avrupa’da Müslüman olmanın anlamı ve Avrupa İslam’ı üzerine çalışmalar yapan Tarık

Ramazan gibi entellektüellerin çabalarının da dikkate alınması konuya daha kapsamlı yaklaşmayı mümkün kılabilir.

Müslüman azınlıklar fikhının, Müslümanların dinlerini her ortamda yaşamaları, karşılaştıkları soru ve sorunları çözüme kavuşturmaları açısından birçok kolaylıklar sunması göz ardı edilemez. Ancak tebliği tarafından bu alanın bütün sorunlarını kendi içinde çözüme kavuşturmuş bir mükemmelliğe ulaşmış bir yapı olarak sunulması, bir ideal durum olarak görülmesi gerçeği yansıtmıyor gibi görünmektedir. Öte yandan Müslüman azınlıklar fikhının Müslüman kimliğin korunmasında belirleyici olarak sunulması da yine biraz abartılı olabilir. Çünkü fihhi konularda hassasiyet gösteren Müslümanların zaten dinî hassasiyetlerinin de yüksek olduğu ve asimilasyona en dirençli çekirdeği oluşturdukları bilinmektedir. Dolayısıyla asimilasyon tehdidi altında olan kesimlere daha farklı alanların desteğiyle ulaşmak gereği göz ardı edilmemelidir.

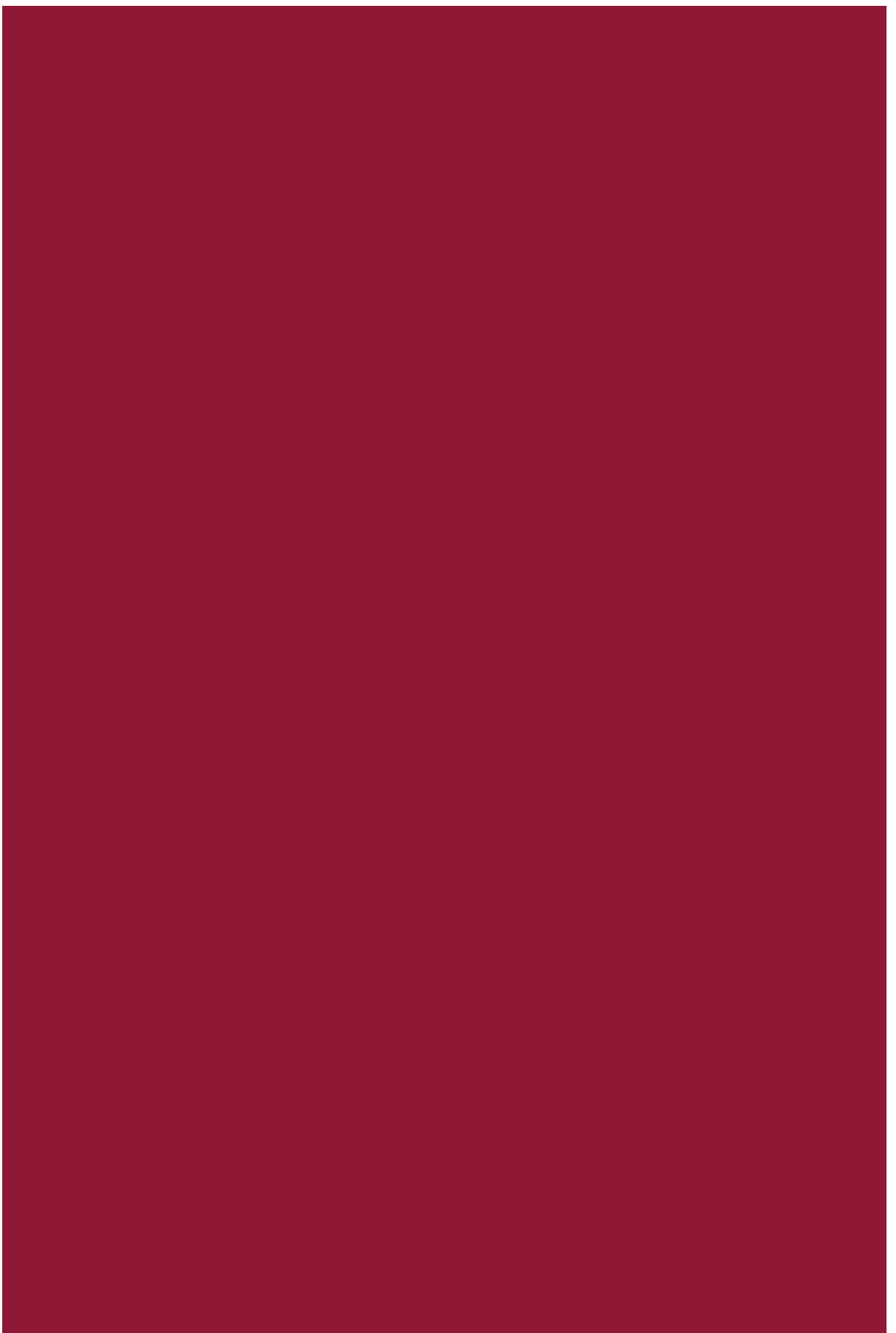
Son olarak Sayın Yrd. Doç. Dr. İbrahim Aşlamacı, Türkiye ve Pakistan örneği üzerinden Din Hizmetleri ve Din Eğitimi Politikalarının Birlikte Yaşama Kültürüne Etkisini değerlendirmektedir. Doğal olarak tebliği Pakistan'daki dinî gruplar ve bu grupların birbirlerine yaklaşımları üzerinde ağırlıklı olarak durmaktadır. Pakistan örneği bizlere Müslümanların kendi aralarındaki farklı grup ve mezheplerle birlikte yaşamalarının diğer dinlerle birlikte yaşamaktan daha ağır sorunlar ürettiğinin yaşayan bir numunesi olarak görünüyor.

İbrahim Bey genel olarak Pakistan'daki dinî eğitim kurumları ve din hizmeti yapılanmasını, sivil bir yapı mahiyetinde olduğu ve bu yapıların şiddet ve terör ürettiği yönünde bir kanaati pekiştiren bir sunumla ortaya koymaktadır. Bu bakımdan tebliğ-cimiz Pakistan'daki çeşitli dinî yapılanmalar hakkında da bize bilgiler vererek ihtilafı yapıyı anlatma yoluna gitmektedir. Esasen fiili durumun bundan ibaret olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Öte yandan Pakistan'daki durumun ülkemizde ortaya çıkmaması ise Türkiye örneğinde din eğitimi ve din hizmetlerinin devlet eliyle yürütülmesine bağlanmaktadır.

Ancak burada geleneksel olarak İslam dünyasında gerek din hizmetlerinde gerekse din eğitiminde sivil bir damarın her zaman varlığını sürdürdüğünü hatırlatmamızda yarar vardır. Dolayısıyla sivil alandaki çeşitli yapıların bugün için kötü örnekler oluşturması din alanının devletleştirilmesi gibi bir zorunluluğa bizi götürmemelidir. Günümüzde bunun tersine dinin tamamen devletin etki ve kontrolünden uzak tutulmasını savunan yaklaşımları da yine hatırlamakta yarar vardır.

Esasen Pakistan örneğinde de şimdiye kadar sivil olarak varlığını sürdüren bu alanlardaki dinî kurumların, terör ve şiddet üretmeden toplumun güvenini kazanmış prestijli kurumlar olarak yakın zamanlara kadar devam ettiğini görmekteyiz. Dolayısıy-

la bunlar tarihî geleneklerinde teröre bulaşmadıkları hâlde günümüzde neden terörle anılır olmuştur? Hangi etkiler ve şartlar onları bu noktaya getirmiştir? Bütün bunların da derinlikli tahlile ihtiyacı vardır. Yine Pakistan örneğinde devlet yapısının işleyişinin de sorunsuz olduğu söylenemez. Dinin devlet ile birlikte organize olması belki aynı sorunların topyekûn yönetimi de kapsayacak şekilde devam etmesi anlamına da gelebilir. Öte yandan birlikte yaşama olgusu farklılıklar varsa gündeme gelmektedir. Yani devlet ya da sivil toplum alanında tek tip anlayış hâkimse, farklı bir grup ve anlayış yoksa orada birlikte yaşama kültürünü oluşturacak taraflar da yok demektir. Birlikte yaşama, farklı olanla barış içinde yaşamanın yol ve yordamını ifade etmek için kullandığımız bir kavramsallaştırma dır.



2015
kutludoğum

6 GÜNÜMÜZDE BİRLİKTE YAŞAMA

OTURUM BAŞKANI
Prof. Dr. Hasan Kâmil YILMAZ
Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı

19.04.2015
PAZAR

OTURUM BAŞKANI–Bismillahirrahmanirrahim.

Efendim, vakti şerifleriniz hayrolsun, toplantımız inşallah hayırlara vesile olsun.

Hazret-i Peygamber ve Birlikte Yaşama Hukuku başlığıyla gerçekleştirdiğimiz bu seneki sempozyumumuz gerçekten önemli bir konu, hele çağımızda çok önemli ve anlamlı bir konu. Çünkü İslam dünyasının her tarafında ciddi problemler, sıkıntılar, endişeler, gözyaşları, kan sel olmuş akıyor. Her bir ülkede neler yapılabilir arayışları var. 17-18 Nisan 2015 tarihinde Azerbaycan'daydım, oradan geldim buraya. Orada da İslam Maarifçiliği, Azeri ifadesiyle Muessir Dögür Beynelhalk Konferansı düzenledi. Türkçe karşılığı Çağdaş Dönem İslam Aydınlanması Uluslararası Konferansı demek. Azerbaycan'da ilk defa böyle bir konferans düzenleniyor. Bu tür birlikte yaşam, efendim ötekiyle ilişkiler ve diyalog toplantıları oldu, ben de bunların bir çoğuna katıldım. Azerbaycan'da ise bu ilk defa oldu. Ehemmiyeti de şurada: Azerbaycan'da dinî hayatı yöneten iki önemli kurum var: bunlardan birisi Kafkas Müselmanları İdaresi, başında Şeyhülislam Allah Şükür Paşazade bulunuyor. Diğeri de; Dinî Kurumlar İş Üzre Devlet Komitesi. Bu bizdeki devlet bakanlığına tekabül ediyor. Biri daha çok resmî, diğeri yarı resmî, yarı sivil bir kuruluş. Yine Azerbaycan Milli İlimler Akademisi diye bir akademi var. Onun başında da Akif Alizade adlı 35 yıl Kafkas Müselmanları İdaresinde şeyhülislamlık yapmış bir zât var. Bu zâtın babası da orada uzun yıllar şeyhülislam olarak çalışmış. Bu üç kurum birlikte, bir araya gelmişler ve çağdaş Müslümanların problemleri nelerdir, Azerbaycan'da neler yapılabilir diyerek bu toplantıyı düzenlemişler. Yani bizim duyduğumuz endişeyi, kaygıyı onlar da yaşıyorlar ve tabii biraz da mesaj vermek üzere bunu düzenliyorlar. Özellikle Sovyetlerden ayrılan ülkelerde din ile ilgili mesafe henüz istenilen seviyede düzenlenemedi. Bilhassa siyasilerin, yöneticilerin ve akademinin dinle ilgili mesafesi hâlâ korunuyor, onlar bunu koruyorlar. Ateizmden hâlâ kopamadılar, dine müsamahayla baktıklarını söylüyorlar ama dinî hayatla ilgili yapılacak olan her türlü şey onları kaygılandırıyor. Bunu söylemiyorlar ama zamirlerinde bu var. Öbür taraftan da burada çok radikal akımlar var. Mesela, Vahhabiliğin ve Selefilğin hem Bakü merkezinde hem diğer muhtelif illerde de yerleri var, oraların bir kısmına devlet bile giremiyor, çok sıkıntılı konumdalar. Görüşmelerimizde Hem Allah Şükür Paşazade'ye

hem Dini Kurumlar İş Üzre Devlet Komitesinin sadrı yani devlet bakanı olan Mübariz Kurbanlı'ya şunu ifade etmeye çalıştım. Siz okullarda din derslerini mecburi hâle getir-medikçe bu meseleyi çözemezsiniz. Kendisinden ayrıldığınız Rusya'da da din dersleri, ortaokul, liselerde Hristiyanlık, Ortodoksluk dersleri olarak veriliyor. Siz din derslerini mecburi hâle getirmedikçe ve devlet eliyle insanlar dini ve dinî hayatı öğrenme imkânı bulamadıkça bundan kurtulmanız mümkün değildir. Devletin kontrolü dışında yapılacak olan din eğitimleri böyle bir radikalizm sonucunu her yerde doğurmuştur. "Doğru söylersiniz." diyorlar ve "Ama bunu kim okutacak o zaman?" diye de bize soruyorlar. Türkiye'nin destek verdiği, daha doğrusu Türkiye'nin kurduğu Bakü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi var, bu dersleri o fakültenin mezunları okuturlar dediğimizde, "Okutabilirler mi?" kaygılarını ifade ediyorlar. Daha doğrusu din adına yapılacak olan şeylerde hep endişeleri var. Dolayısıyla aynı endişeleri diğer ülkelerde, bizim kardeş coğrafyamızdaki, gönül coğrafyamızdaki ülkelerde de görmek mümkün.

Aslında İslam ülkelerinin her birinde bu birlikte yaşama konusunda, dini hayatı algılama konusunda sorunlar var. Benim katıldığım bu konferansta çok ilginç konular gündeme geldi; özellikle İslam dünyasındaki çağdaş problemler, kadın meselesi, birlikte yaşama tecrübesi gibi konular ele alındı. Hatta, daha önemlisi, orada dinde reform anlamına gelebilecek, dinî metinleri yeniden algılama anlamına gelebilecek çok ilginç konuşmalar da yapıldı. Yani dinden bir şekilde korunmak ve kurtulmak için böyle bir reformla acaba çözüm bulamaz mıyız gibi arayışlar içerisindedeler. Ama halkın arasına girdiğiniz zaman da halkta çok yüksek seviyede bir dindarlık arzusu var. Zaten Azerbaycan halkı, evet, yüzde 65'i Şii, yüzde 35'i Sünni. Şiiler Şiiliği çok iyi biliyor değililer ama Türkiye muhabbeti ve sevgisi taşıyorlar. Fakat ben şundan endişe etmiyor değilim: Nasıl Suriye'de, Irak'ta ve son olarak Yemen'de bir Şii-Sünni problemi ihdas edilmişse belli odaklar tarafından, aynı şey yarın Azerbaycan'da da ihdas edilebilir. Azerbaycan'da bu risk maalesef var. Bunu önlemek de mümkün değil.

Dolayısıyla bu kardeş ülkelerde de bizim bu konulara, bu tartıştığımız konulara ilgi duyanlar çok. Bizim bu toplantılarımızda üretilecek olan her türlü fikir, her türlü görüş bu manada onların da işlerine yarayacaktır diye düşünüyorum.

Ben sözü fazla uzattım herhâlde. Şimdi, bu oturum biliyorsunuz son oturum. Konuşacağımız konu Günümüzde Birlikte Yaşama konusu. İlk konuşmacımız Prof. Dr. İlyas Üzümlü Hocamız, bize bu konuyla ilgili tebliğ sunacaklar.

Hocam, isterseniz kürsüden devam ederseniz daha iyi olur diye düşünüyorum.

KENTLEŞMENİN TARİHSEL ANLAYIŞ VE İLKELERİ ZORLAMASI: MODERN KENT HAYATI VE İSLAM İÇİ YAPILARIN BİRBİRLERİYLE İLİŞKİLERİNE YÖNELİK TARİHSEL ŞARTLARDA OLUŞAN KURAL VE ANLAYIŞLARDA ESNEME

Prof. Dr. İlyas ÜZÜM

Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi

1. İslam İçi Yapılar

İslam tarihinde ilk dönemlerden itibaren inanç, ibadet konuları ve siyaset gibi alanlarda çeşitli ihtilaflar zuhur etmiş, bu ihtilaflar süreç içinde sosyal bir taban bularak zümreleşmiş ve “ashabü'l-makâlât”, “firka”, “nihle”, “mezhep” gibi adlarla anılan yapılar ortaya çıkmıştır.

İnanç konularına bağlı olarak oryaya çıkan zümreleşmeler “kelâmî fırkalar”ı oluşturmuştur. Başlıca Kaderiyye, Mu'tezile, Sıfâtiyye, Kerrâmiyye, Matüridiyye ve Eşariyye gibi adlarla anılan bu fırkalardan Mu'tezile -imamet konusu dışında- Şia içinde varlığını sürdürmüş, Matüridiyye ve Eşariyye Ehl-i sünnet kelamını teşkil eden ekoller olarak günümüze kadar intikal etmiştir.

“Amelî” alandaki ihtilaflar fıkıh mezheplerini meydana getirmiş, bugün başlıca Ehl-i sünnet içindeki dört fıkıh mezhebi ile İmamiyye Şiası'nın fıkıh ekolü olarak Caferiyye, Şii-Zeydiyye'nin aynı adla anılan fıkıhı, Müstali İsmaililer'in fıkıhı ve Hariciler'in yaşayan kolu İbadiyye fırkasının fıkıhı mevcudiyetini devam ettirmektedir.

Siyasi ihtilaflara bağlı olarak teşekkül eden gruplaşmalar ise siyasi fırkaları/mezhepleri ortaya çıkarmış, bunlardan Hariciler ve Şia, bazı kolları tarihe karışmış ise de kimi kolları itibariyle günümüze kadar varlığını devam ettirmeyi başarmıştır.

Bu üç alandan başka, İslam tarihinde zühd ve takva hareketlerinin kurumsallaşmasıyla ortaya çıkan “tarikatlar”ın mevcudiyetini de anmak gerekir.

Nihayet İslam içi gruplaşmalarla ilgili olarak zikredilmesi gereken çok önemli bir zümreleşme tasavvufi dalgalanmalardan da etkilenen “senkretik/bağdaştırmacı” yapılarıdır. Bir kısmı tasavvuf dairesinde kalan, bir kısmı ayrı bir mezhep ya da fırka olarak anılan bu yapılar, Nizari İsmaililik, Dürzilik, Yezidilik, Ehl-i Haklar, Alevilik-Bektaşilik, Nusayrilik gibi gruplardan meydana gelmektedir.

Tarihî seyir içinde oluşan İslam içi yapılardan, ülkemiz merkeze alınarak söylemek gerekirse, ana gövdeyi teşkil eden Ehl-i sünnet dışında başlıca Caferilik, Alevilik-Bektaşilik, Nusayrilik ve Yezidilik’ten söz edilebilir. Bunlardan kendilerini -büyük oranda- İslam dinî ile ilişkilendirmeyen Yezidilik hariç tutulur, Alevilik ve Bektaşiliği de müşterek bir yapı olarak ele alınırsa, günümüz itibarıyla Caferilik, Alevilik ve Nusayrilik olmak üzere üç yapıdan bahsedebilir.

Tebliğde konu bu üç yapı üzerinden ele alınacaktır.

2. İslam İçi Yapıların Birbirleriyle İlişkileri

Genel Müslüman çoğunluk olarak anılan Ehl-i sünnet’in Şiilik/Caferilik ile Alevilik ve Nusayrilige bakışı; a) dinî bakış, b) toplumsal bakış diye iki kategoride ele alınabilir. Dinî açıdan, çok kısa ifade etmek gerekirse, Ehl-i sünnet ahirette kurtuluşa erecek fırka¹ olarak kendisini gördüğü için diğer fırkaları “dalalet” içinde görmüş, ancak bunlar arasında da ayırımı girmiş, nutedil Şiilik olarak andığı İmamiyye Şiası’nı -Selefilen genellikle tekfir etmekle birlikte- Hanefiyye’nin önemli bir kısmı “ehl-i kible tekfir edilemez”² ilkesi etrafında tekfirden kaçınıp hatalı olduğunu söylemiş, bir kısmı tefsik etmeye dönük değerlendirmelerde bulunmuştur³. Alevilik ve Nusayrilik hakkında ise genel olarak ifade etmek gerekirse, konuyla “zarûriyyât-ı dinîye” açısından bakmış, söz konusu yapıların “zarûriyyât-ı dinîye” konusunda sorunlu olduğunu ifade etmiştir.

Yaygın İslamî anlayışa mensup âlimlerin dinî bakış etrafında geliştirdikleri temel yaklaşım böyle olmakla birlikte, sosyal ilişkiler açısından -istisnai durumlar hariç- olumlu bir tutum söz konusu olmuş, başta komşuluk ilişkiler olmak üzere aynı toplum içinde yaşamının gerektirdiği ilkelere uyulmuş ve büyük oranda sosyal bütünleşme kurallarına uygun tutumlar geliştirmişlerdir. Ancak dar düşünen bazı muhitler özel şartlarda

1 Bk. Ebû Davud, “Sünen”, 1; Tirmizi, “İman”, 18, *Müsned*, III, 145.

2 Bk. Metin Yurdagür, “Ehl-i Kible”, *DİA*, X, 515-516.

3 Ehl-i sünnet’in Şiilik algısı ve değerlendirmesi için bk. Cemil Hakyemez, “Ehl-i sünnet’in Şiilik Algısı ve Temel Etkenler”, *Orta Doğu’nun Geleceği Açısından Şii-Sünni İlişkileri*, Çorum 2014, s. 105-118.

oluşmuş, “Aleviler’in kestiği yenmez, sofralarına oturulmaz” gibi anlayışlara bağlı olarak hareket etmekten geri kalmamışlardır.

Şiilik/Caferiliğe gelince, genel olarak Şia Ehl-i sünneti, “imamet” konusundaki tutumu dolayısıyla ciddi şekilde eleştirmiş, bazı rivayetlerde “on iki imamın imametini benimsememenin küfür” olduğu orya konulmuştur⁴. Türkiye’deki Şiiler de klasik öğreti çerçevesinde Sünni toplum hakkında kanaat oluşturmuştur. Toplum, kendilerine anlatılanlar çerçevesinde, özellikle Ehl-i sünnet mensuplarını Ehl-i beytin hakkını vermemek ve Ehl-i beyt düşmanlarından teberri etmemek (mesela Muaviye’ye saygı duymak), Kerbela olayında Hz. Hüseyin’in şehadetine duyarsız kalmak hatta olayın yıl dönümü olan aşura günü tatlı yapıp dağıtmak gibi konularda şiddetli şekilde eleştirmişir. Şiiler’in Aleviler ve Nusayrilere bakışına gelince, söz konusu kesim adı geçen grupları Ehl-i beyt konusundaki tutumları dolayısıyla tasvip edip, bir şekilde sempati beslemiş, onların “zarûriyyât-ı dinîye” konusundaki eksikliklerini ise Osmanlı döneminde devletin ihmeline ve yanlışlıklarına bağlamıştır.

Alevilik, tarih boyunca kendisini Ehl-i sünnet öğretisinden uzak tutmuştur. Özellikle geçmişte bu yapıya bağlı kitleyi “Yezidi” olarak anmıştır. Ayrıca toplumun tarihsel süreç içinde Selçuklular, Osmanlılar döneminde yaşadığı zorluk, baskı ve şiddeti doğrudan bu öğreti ile irtibatlandırarak bağlı bir nefret duygusu ve söylemi geliştirmiştir. Öte yandan Alevilik, günümüzde Şiiliğe de olumlu bakmamaktadır. Şii çevrelerle ilişkili olan Alevi muhitleri bulunmakla birlikte, ağırlıklı olarak Aleviler Şiileri Sünnilere yakın grup olarak görmekte ve bazı ortak noktalar dışında kendi yollarının farklı olduğunu ifade etmektedirler. Son olarak şunu da ifade edelim, Aleviler, Hayat Alevileri, Arap Alevileri, Nusayri Aleviler gibi adlarla andıkları Nusayriliğe daha olumlu bakmakta, mesela Cem Vakfı, Ehl-i Beyt Vakfı gibi bazı Alevi dernekleri bünyelerine Nusayri temsilcileri de almaktadır.

Alevilik için söz konusu olan ve onların Sünnilik, Şiilik hakkındaki bakış ve düşüncelerini yansıtan yaklaşımlar Nusayrilik için de söz konusu olmaktadır. Başka bir ifadeyle Nusayriler de Sünnileri eleştirmekte, geçmişte yaşadıkları güç durumları Sünni anlayışla ilişkilendirmekte, kendi yollarının Şiilik’le de örtüşmediğini beyan etmekte, Alevilerle, isim benzerliği olmakla birlikte, öğretilerinin örtüşmediğini kaydetmektedirler. Ancak sınırlı sayıda Şiiliği benimseyen Nusayrilerin olduğu da bilinmektedir.

4 İmamet in iman esası olduğu, On İki İmanın imametini inkâr etmenin küfür olduğuna dair bir çok rivayet bulunmaktadır. Bu rivayetlerin bir kısmı için bk. Muhammed Mâlullah, *Mevkifü’-Şia min ehli’s-sünne* (b. yy., tsz.), s. 32 vd.

3. Tarihsel Şartlarda Oluşan İlkeler

Günümüzde, Türkiye'deki İslam içi yapılardan hareket ederek söylemek gerekirse, genel Müslüman çoğunluk tarih boyunca iktidarda olmuş, bu yapıya bağlı âlimlerin iktidarlara ilişkileri farklı olmuşsa da siyasi bakımdan iktidarda olmanın imkânlarından yararlanılmıştır. Şiilik ise çeşitli dönemlerde iktidarda bulunma imkânı elde etmişse de (Büveyhiler ve Safeviler döneminde olduğu gibi) ülkemizde sayısal olarak küçük bir kesimi teşkil ettiği için en azından Anadolu'da güçlü bir şekilde devlet erki içinde yer almamıştır. Aleviler tarih boyunca muhâlefette kalmış, Bektaşiler XVI. yüzyılın ikinci yarısından sonra Osmanlı merkezi yönetimi ile belli oranda olumlu ilişkiler geliştirmiş, ancak (Kızılbaş) Aleviler XV. Yüzyıldan XVII. yüzyılın ikinci yarısına kadar Osmanlı devleti ile sürekli ihtilaf içinde olmuş, çeşitli adlarla çok sayıda ayaklanma meydana gelmiş, adı geçen dönemden sonra ise sessizliğe bürünmüş olmakla birlikte, merkezi yapı ile barışık olmamıştır. Nusayriler de Osmanlı döneminde benzer bir tarihî süreç yaşamıştır⁵.

Şii, Alevi ve Nusayri topluluklar yaşadıkları bu tarihsel şartlara başlı olarak özellikle genel çoğunluğu oluşturan kitle ile ilişkilerini düzenlemeye dönük bir takım anlayış ve ilkeler ortaya koymuştur.

Şiiler, sadece yaşanan olaylara bağlı olarak değil, klasik Şii anlayış çerçevesinde ilişkilerini "tevellî-teberri" ilkesi etrafında gerçekleştirmişlerdir. Bu bağlamda Sünnî topluluğa mesafeli davranılmış; Sünnîlere a) kız vermeme, b) zekât ve sadaka vermeme, c) gerektiğinde takiyye ile amel etme gibi ilkeler sürekli canlı tutulmuştur. Ayrıca Sünnîler hakkında, a) Ehl-i beyt'e değer vermedikleri, b) Hz. Hüseyin'in şehadetinden dolayı sorumlu tuttıkları Muaviye ve Yezid'i sevdikleri gibi olumsuz kanaatler geliştirmişlerdir.

Alevilik de tarih boyunca yaşadığı şartlara bağlı olarak benzer nitelikte ilkeler geliştirmiştir. Burada bu ilkelerden en çok öne çıkan şu dört madde şöyle sıralanabilir:

a) Aleviliği Soya Bağlı Kılma

Aleviliğin tarihî arkaplanını oluşturan, mesela, Yesevi geleneğinde böyle bir anlayış olmadığı hâlde ocaklara bağlı Alevilik'te zaman içinde böyle bir ilke ortaya konulmuş, Alevi olmak için Alevi ebeveyninden gelme şartı koşulmuştur. Daha açık ifade etmek gerekirse, Alevi ebeveyninden gelmeyen bir kimsenin Alevi olmayacağı bir ilke olarak benimsenmiştir. Bu noktada Bektaşilik Alevilik'ten ayrılmış, yol mensubiyetini "ikrar verme"ye bağlamıştır. Ancak ocaklara bağlı gelenek kapılarını başkasına kapatmış, bir anlamda "etnik-mezhepsel" bir hüviyete bürünmüştür.

5 Güvenilirliği tartışmalı bir kaynak olmakla birlikte fikir vermesi açısından bk. M. Emin Galib et-Tavil, *Tarihü'l-Aleviyyin*, Beyrut ts. (Dârü'l-Endülüs).

b) Alevi Olmayanlarla Evliliğin Yasaklanması

Alevi geleneği tarihsel olaylarla bağlantılı olarak kültürlerarası evliliği yasaklamıştır. Somutlaştırarak ifade etmek gerekirse Alevi olmayan bir aile ile evlilik bağı kurulması uygun bulunmamıştır. Özellikle Alevi bir kızın Alevi olmayan bir kimse ile evlenmesi kesinlikle yasaklanmıştır. O kadar ki kendi rızası ile böyle bir bağ kuran kızın ebeveyninin yol düşkünü olacağı ifade olunmuştur. Bektaşilik bu konuda Alevilik ile paralel bir tutum sergilemiş ve gruplararası evliliği reddetmiştir. Söz gelimi, bu yasağa rağmen Bektaşî aileye mensup bir kızın Sünnî birisine kaçması hâlinde anne-babanın o kızı bir anlamda evlatlıktan reddetmesi gerektiği, asla kızla görüşmemek gerektiği ilkesi paylaşılmış, bu durumda olan bir ebeveynin kızıyla görüşmesi hâlinde cemlere katılmasına müsaade edilmeyeceği prensip olarak benimsenmiştir.

c) “Öteki” Hakkında Önyargılar

Alevi toplumuna –tıpkı aksinin de söz konusu olduğu gibi- Sünniler hakkında onların yorum ve anlayışlarıyla örtüşmeyen birtakım inanç ve anlayışlar izafe edilmiş, daha açık ifadeyle realite ile bağdaşmayan isnatlar yapılmıştır. Zamanla oluşup yaygınlık kazanan bu önyargılar, ifade etmek gerekir ki gerçek olarak kabul edilmiş, iki toplumun birbirleriyle ilişkilerini olumsuz yönde etkilemiştir. Söz gelimi Sünniler Yezid yanlısıdır, Sünniler Ehl-i beyti sevmez, Sünniler Hz. Hüseyin ve Kerbela şehitlerine karşı duyar-sızdır, Sünniler geçmişte Alevilere yapılan baskı ve şiddeti tasvip etmişlerdir, Sünniler Alevileri kâfir olarak görür, Sünniler Alevilerin kestiğini yemez-sofrasına oturmaz, Sünniler Aleviler’in Müslüman olması için önce Hristiyanlığı benimseyip sonra İslam’a girebileceklerine inanması gibi pek çok örnek üzerinde durulabilir.

d) İnanç ve Erkanı “sır” Sayma ve Gizleme

Alevilik, yine yaşanan tarihsel acıların bir sonucu olarak kınanmamak, eleştiri ve şiddet vesilesi olmamak için inanç ve erkanı gizlemeyi yolun en önemli esaslarından biri kabul etmiştir. Erkan kitaplarına “sır saklama” adıyla geçen bu ilke mesela Buyruk’ta “üç sünnet-yedi farz”dan birisi olarak anılmıştır⁶.

Nusayri toplumuna gelince ifade etmek gerekir ki, onlar da tıpkı Aleviler gibi içinden geldikleri tarihsel sürece bağlı olarak birtakım ilkeler geliştirmişlerdir. Bu ilkeler a) soya bağlılığın esas olması, b) farklı kültür mensuplarına kız vermenin yasaklanması, c) sır saklama, d) ön yargılar oluşturma olarak sıralanabilir.

6 Buyruk (Fuat Bozkurt), İstanbul 1982, s. 132-133.

4. Kentleşme ve Kapalı Dinî Yapılar Üzerindeki Etkisi

Sosyolojik bir vakıa olarak çeşitli biçimlerde tanımlanan kentleşme ulaşım, haberleşme ve tarım dışı iş kollarının artması, sanayileşme gibi faktörlere bağlı olarak ortaya çıkan ve kırsal bölgelerin kent hâlini alması ya da kırsal bölgelerden şehir merkezlerine intikal ederek yaşamaya ilişkin nüfus hareketliliğini ifade eden bir kavramdır.

Kentleşmenin en önemli etki alanlarından birisi dinî hayattır. Dinin akide, ibadet ve ahlak ilkelerinden oluşan genel karakteri yaşanan ortam ve yerleşim merkezine bağlı olarak özellikle detaya ilişkin alanlarında kayda değer çeşitlilik arz etmektedir. Kırsal alanda gerçekleştirilen temel uğraş alanları, insanların rol ve ödevleri ile kent ortamındaki iş kolları, iş bölümü ve rollerin önemli derecede farklılık arz ettiği muhakkaktır. Aynı şekilde kırsal alanda geleneklere bağlılık ile kent ortamındaki bağlılık arasında büyük farklılıklar olduğu da bilinmektedir. Söz gelimi geçmişten tevarüs edilen ve sıkı denetim mekanizması sebebiyle aksini yapmaya imkân olmayan kıyafete ilişkin uygulamalar buna bir örnek teşkil eder.

Kentleşmenin önemli imkânlarından birisi olarak karşımıza çıkan eğitim öğretim araç ve imkânlarının artması dinî inanç ve yaşayış üzerinde çok çarpıcı etkiler yapabilmektedir.

Tebliğ konumuzla bağlantılı olarak, kentleşmenin dinî hayat üzerindeki etkileri söz konusu olduğunda karşımıza çıkan en önemli olgu bundan en çok senkretik yapıların değişikliğe maruz kalmasıdır. Zira tabiatları gereği kırsal bölgelerde yaşayan ve “kapalı toplum” özelliği taşıyan senkretik yapılar kent ortamında çok köklü değişikliklere maruz kalabilmektedir. Öyle ki bu tür yapılara mensup insanlar kent hayatına geçtiklerinde dinî inanç ve gelenekleriyle ilgili büyük sorunlar yaşamaktadır. Bu sorunlar temelde a) inanca ilişkin sorunlar, b) uygulamalara ilişkin sorunlar olarak kaydedilebilir.

İnanca ilişkin sorunlar genellikle temel öğretinin modern bilimin verileriyle irtibatı kurularak ortaya konmamış olmasından kaynaklanan güçlüklerdir. Söz gelimi Alevilik’te hulul ve ittihat anlayışı, yer yer panteizme varan telakkiler ile Hz. Ali ve On İki İmam’ın tarih dışı olarak (tarihi kaynakların ortaya koyduğu muhtevadan farklı) algılanması bunun örneklerini oluşturur. Yine söz gelimi, Nusayrilik’te ay, güneş, şimşek ve gök gürültüsü gibi olayların yorumuna ilişkin kabuller ile pozitif bilimlerin verileri arasındaki münasebet bir başka örneği teşkil eder.

Uygulamalara ilişkin güçlükler gelince, bunların bir kısmı kırsal bölge şartlarına göre düzenlenmiş uygulamalar olduğundan bunları kent hayatında realize etmek güç görünmektedir. Söz gelimi, Alevilik’te her ocağın bir mürşidi olması kırsal hayatta son derece normal iken, kent hayatında aynı ocağa mensup insanların farklı mekânlarda yaşaması bu uygulamayı zorlaştırmaktadır. Aynı şekilde “yol kardeşliği” demek olan

musahiplik ahkâmı kırsal bölgelerde rahatlıkla yaşanabilirken, türlü sebeplerle kent ortamında bunun hayata geçmesi oldukça zordur.

5. Kent Hayatının Bazı Geleneksel İlkelere Meydan Okuması

Kentleşme, belirtilen bu ve benzeri güçlülere yol açmakla birlikte, toplumsal bütünleşme adına olumlu tesirler de icra etmektedir. Zira kentleşme bir taraftan yaygın İslamî anlayışa mensup çevrelerle diğer inanç ve yorum çevrelerini bir araya getirerek grupların birbirlerini daha yakından tanımalarına imkân sağlamakta, bir taraftan da kapalı toplum hayatı yaşayan çevrelerin ya tamamen ya da yarı açık toplum hayatına geçmesine yol açmaktadır.

Mesela, genel çoğunluk açısından ifade etmek gerekirse, “Aleviler’in sofrasına oturulmaz, Alevilerin kestiği yenmez, Alevilere kız verilmez, Aleviler inançsızdır.” gibi kabul ve önyargılar kent hayatında neredeyse tamamen alaşağı olmaktadır. Zira Sünniler kent hayatının zorlamasına paralel olarak Alevilerle aynı apartmanlarda, aynı sitelerde, aynı kurumlarda, aynı sektörlerde bir arada yaşamaya mecbur olmakta, bu vesileyle Alevileri daha yakından tanıyıp gözlemlemekte, böylece bir takım önyargılardan kurtulma imkânı elde etmektedirler.

Bu bağlamda kentleşme kapalı toplumlarda tarihsel şartlarda oluşmuş ilkeleri esnetme konusunda çok daha etkin olmakta, bir bakıma bu ilkelere meydan okumaktadır.

Şimdi kısaca bunları daha somut olarak ele alalım:

a) Soy Bağlılığı Şartının Sorgulanması

Alevi toplumu Alevi olmak için soydan gelme şartını artık ısrarlı şekilde savunmamaktadır. Aksine Aleviliğin evrensel bir düşünce olduğunu belirtmektedir. Öyle ki Alevi anne-babadan gelmediği hâlde kendisini Alevi kimliğe yakın gören kimselerden memnuniyet duymakta, hatta bunları “fâhr” vesilesi olarak anmaktadır.

Toplumun, bugün özellikle sorgulamaktan kaçındığı ilke yol rehberlerinin soya bağlılığıdır. Yani posta oturacak ve erkan yürütecek kimseler mutlaka “evlad-ı resul” olmalıdır. Evlad-ı resul olmayanın bilgisi ne olursa olsun, onun posta oturup mürşitlik yapması hiçbir şekilde mümkün değildir. Burada şu kadarını ifade edelim ki, toplumda azımsanmayacak kesim bu ilkeyi de sorgulamaya mütemayil görünmektedir.

b) Grup İçi Evlilikte Israr Edilmemesi

Kentleşmeyle birlikte Alevi-Sünni evlilikleri bir vaka olarak giderek artan bir özellik arz etmektedir. Günümüzde hâlen aileler arasında belli tedirginlikler bulunmakla birlikte, Alevi gençlerinin büyük bölümünün rahat davrandıklarını söylemek gerekir.

Alevi-Sünni evliliği konusunda, en azından bizim bildiğimiz bir istatistik bulunmamakla birlikte, kayda değer oranda evlilikler yapıldığı bilinmektedir⁷.

c) Önyargıların Azalması

Alevi toplumunun Sünniler hakkında tarihî şartlarda oluşturduğu ön yargılar bulunduğuna işaret etmiştik. Söz gelimi, Sünnilerin Ehl-i beyti sevmediği, Yezid yanlısı olduğu, Hz. Hüseyin'in şehadetine duyarsız kaldığı gibi. Bugün, belirtilmelidir ki bu önyargıları kayda değer biçimde azalmıştır. Zira iletişim araçlarında ve müşterek yaşam alanlarında Sünniler'in Yezid'i sevmediği, Ehl-i beyt'e sevgi beslediği açokça müşahede olunmuş; böylece tarihten gelen önyargılar belli oranda azalmış, hatta bir kısmı tamamen ortadan kalkmıştır.

d) Sır Saklamanın Tarih Olması

Aleviliğin önemli bir ilkesi olarak sır saklama bugün büyük ölçüde tarihe karışmıştır⁸. Geçmişte sıkı kontroller hâlinde gerçekleştirilen cem erkânı artık isteyen herkesin katılabileceği programlara dönüşmüş, hatta gerek bu yapıya mensup çevrelerin TV kanallarında gerek ulusal kanallarda cem programları naklen yayınlanır olmuştur.

Burada Bektaşılık ve Nusayriliğin geleneksel ilkelerine bağlı kalma konusunda direndiğini zikretmek gerekir. Bektaşiler hâlen temel öğretilerin "ağyar"ın yanında açılması gerektiğini, her şeyin yazılmaması gerektiğini ifade etmektedirler.

Nusayrilik'te de "gizlilik" özellikle geleneğe bağlı olan yerlerde bütün katılığı ile devam etmektedir. Nusayri "ayınlar"ine bu gelenekten gelmeyen kimse alınmamaktadır. Ancak Nusayrilikte "sır" olarak kabul edilen birçok husus araştırmacılar tarafından ortaya konulmuş bulunmaktadır. Toplum, özellikle Nusayri hanımların programlara alınmamasını belli oranda eleştirmektedir. Dinî geleneğin zayıfladığı muhitlerde ise daha rahat bir tutum sergilediği gözlenmektedir.

SONUÇ

İslam tarihinde dinî, tarihî, sosyal, siyasi vb. sebeplerle ilk dönemlerden itibaren ortaya çıkan ihtilafların kurumsallaşmasıyla birlikte İslam-içi yapılar vücuda gelmiş, bunların bir kısmı tarih sahnesinden çekilirken bir kısmı günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Bu yapılar tarih boyunca birbirleriyle teolojik anlamda "hak" ve "haklı-

7 Alevi-Sünni evlilikleri hakkında akademik bir çalışma olarak bk. Mehmet Ali Balkanlıoğlu, *Ve Aşk Kazandı*, İstanbul 2012.

8 Modernite'nin Alevilik üzerindeki etkilerini ele alan bir kitabın başlığı dikkat çekicidir: *Sırrı Faş Etmek* (Necdet Subaşı), İstanbul 2004.

lık” mücadele vermiş, sosyal hayatta ise istisnai durumlar hariç büyük ölçüde birlikte yaşamayı başarmıştır.

Bu yapılardan özellikle “senkretik” nitelikli olanlar “kapalı toplum” hayatı yaşadığı için tarihsel şartlarda kimliğini korumaya dönük birtakım ilkeler geliştirmiştir. Grup aidiyetini soydan gelmeye bağlama, gruplararası evliliği reddetme, “öteki” hakkında ön yargılar oluşturma, “yol” un inanç ve anlayışlarını “ağyar” dan gizleme bu ilkelerden bazılarıdır.

Modern dönemde kentleşme bütün dinî yapılar üzerinden çeşitli tesirler icra etmiş olmakla birlikte, bu etki senkretik yapılarda daha baskın ve güçlü olmuştur. Öyle ki tarihî şartlarda geliştirilen birtakım ilkeler bu suretle esnemiş, bir kısmı tamamen alaşağı edilmiş, bir kısmı zayıflamış, bir kısmı da sorgulanır hâle gelmiştir.

Ülkemizde senkretik yapının niceliksel olarak en değerli örneğini teşkil eden Alevilik kentleşme ile birlikte, “yol” mensubiyetini soya bağlamayı sorgulamaya başlamış, gruplar arası evliliği yeniden değerlendirmeye tabi tutmuş, “öteki” hakkındaki önyargıları belli oranda tashih etme imkânı elde etmiştir.

Senkretik yapının diğer değerli bir örneği olan Nusayrilik ise Alevilik ve Bektaşiliğe göre geleneklerini korumada daha dirençli görünmekle birlikte, bu yapıda da belli oranda bir esnemenin gözlemlendiğini kaydetmek gerekir.

Sonuç olarak küresel çağda İslam içi yapılar birbirlerini daha yakından tanıma imkânı bulmuş ve tarihi süreç içinde geliştirdikleri birtakım ilkeleri yeniden değerlendirir hâle gelmişlerdir. Bunun “sosyal bütünleşme” adına çok olumlu bir gelişme olduğunu kaydetmek gerekir.

OTURUM BAŞKANI– Prof. Dr. İlyas Üzüm Bey’e teşekkür ediyoruz.

Geleneksel yapıdaki bağdaştırımcı grupların, Alevi- Bektaşi, Nusayri-Alevi gibi grupların kendilerini koruma adına geliştirdikleri temel esaslardan bahsetti. Yol mensubiyetinin soy mensubiyetiyle korunmaya çalışıldığını, sırrılığın, takiyenin, sır tutmanın ehemmiyeti konusuna işaret etti. Karşı gruplar hakkında önyargı oluşturmadaki etkisine değindi. Bence bu çok önemliydi. Özellikle Azerbaycan’da mesela, Sünnilerin kuyrukları vardır önyargısı bunun en güzel örneğidir, Şii Azeriler böyle düşünüyorlar. Evlilikle en azından nesilleri kontrol etmeyi amaçlıyorlar. Şehir hayatına geçişle birlikte bunlarda da esnemelerin olduğunu ve bu esnemeler sonucunda da bazı grupların tamamen kaybolduğunu, bazılarının ise daha kemikleştiğini, keskinleştiğini ifade ettiler.

Çok teşekkür ediyoruz Hocamıza.

İkinci tebliğcimiz Prof. Dr. Sayın Adem Esen Hocamız. Hocamız bize biraz daha güncel bir konuyu sunacaklar, İstanbul'da Dinlerin Yerel Düzeyde Birlikte Yaşaması konusuyla ilgili somut bilgiler dinleyeceğiz Adem Bey'den.

Buyurun Adem Hocam.

İSTANBUL'DA DİNLERİN YEREL DÜZEYDE BİRLİKTE YAŞAMASI

Prof. Dr. Adem ESEN

İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Öğretim Üyesi

ÖZET

Gayrimüslim cemaatlerin din serbestliği İslam'ın ilk dönemlerinden beri ve Osmanlı devletince de tanınmış, Tanzimat Fermanı ile Müslümanlarla eşit statüye sahip olmuşlardır. Önemli siyasi ve toplumsal olaylar, silahlı çatışmalar, hatta savaşlar sonucunda gayrimüslim azınlıklarla ciddi sorunlar yaşanmıştır. Gayrimüslim cemaatlerin konumları Lozan Antlaşmasıyla düzenlenmiştir. Bazı sıkıntılı olaylar olsa da, günümüze kadar haklarını koruyarak gelmişlerdir. Çalışma, İstanbul'daki gayrimüslim cemaatlerin vakıflarla ilgili son düzenlemelerle birlikte, konumlarını ele almaktadır. Bu çerçevede, gayrimüslim cemaatlerin vakıfları, okullarının belediyelerle ve Müslüman topluluklarla ilişkilerine yer verilmektedir.

Giriş

“İstanbul'da kardinal külâhı görmektense, türk sarığı görmeye razıyız.”

İstanbullu Rumlar

Türkiye, Selçuklu ve Osmanlı devletlerinden devraldığı derin bir tarihî mirasa sahiptir. Bu miras içinde gayrimüslim cemaatlere verilen din serbestliği önemli bir yer tutar. Nitekim Ermeni Patrikliği 1461-1961 dönemi için beş yüzüncü yılını kutladıkları gibi, Yahudiler de İspanya engizisyonundan Osmanlı coğrafyasına sığınmalarının 500'ncü yılını kutlamışlardır. Dolayısıyla gayrimüslim cemaatler ile ilgili konular tarihimiz açısından yeni değildir. Ancak, gayrimüslimlerle ilgili konular iki yüzyıldan beri gündemini korumaktadır.

Din serbestisi dinî özgürlüğü, devletin keyfi müdahâlesi olmadan inananın serbestçe örgütlenmesini, dinî cemaatlerin demokratik bir toplum için gerekliliğini, dinî cemaatin dinini toplu şekilde açıklama hakkını kullanabilmesini ve üyelerinin mallarının hukuki korumasının temin edilmesini içerir.

Avrupa Birliği Kopenhag (1993) kriterleri arasında demokrasi, hukuk düzeni, insan hakları ve azınlık haklarının korunmasını garanti altın alan siyasi kriterler yer almaktadır¹. Son AB Türkiye İlerleme Raporunda azınlıklarla ilgili sorunlar tekrarlanmıştır.² Avrupa Konseyi Parlamenterler Meclisi Venedik Komisyonu (2010) raporunda, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ve AİHM içtihatlarında dinî özgürlüklerin sadece bireysel olmayıp toplumsal boyutu olan bir hak olduğu vurgulanmış, dernek kurma özgürlüğünün “dinî toplulukların etkili ve toplu olarak dinî inançlarını yaşamalarına imkân sağlayacak şekilde yorumlanması ve uygulanması gerektiği” dile getirilmiştir. “Toplumda, değerleri ile birlikte birinin inancını dile getirmesi; toplanma hakkını, dinî görüşlerini ve değerlerini kamuya açıklama hakkını, serbestçe bir araya gelme hakkını ve kamusal otoritelerin keyfi müdahâleleri olmaksızın organizasyonlar oluşturma hakkını gerektirmektedir. Komisyon raporuna göre, “köktendinci dinin Devleti ve halkı tehdit eden amaçları varsa, özellikle demokratik bir devletin ilkelerine saygı duymuyorsa ve mensuplarının haklarını ve özgürlüklerini ihlal ediyorsa devlet bu duruma müdahâle edebilir”. İnanç özgürlüğü kapsamında devlet, inançların meşruluğunu sorgulayamaz, dinin samimiyetini ve uygunluğuna karar veremez. Devlet yetkilileri tüm dinî cemaatlere eşit davranmak zorundadır. Rapora göre, Türkiye’de sorunların önemli bir kısmının; reformları uygulamada kanunları uygulayacak zihniyetin değişmemesidir. Temel sorun ise hiçbir cemaatin tüzel kişilik kazanamamış olmasıdır. Bunun yerine cemaatler dolaylı olarak vakıf ve dernekler aracılığı ile faaliyette bulunmak zorundadır. Dinî cemaatlere tüzel kişilik verilmesi anayasanın laiklik ilkesine aykırı sayılmamalıdır.

Bu rapor, 2008 yılında vakıflar kanunu reformu ile önceden kamulaştırılan birçok malın sahiplerine döndüğünü, ama bazı sorunların da sürdüğü iddiasındadır. Nitekim

1 Burada, insan hakları ve azınlık hakları başlığı altında, AIHS ve AİHM kararlarına uygun olarak:
- Vakıflar ile ilgili mevzuatın revize edilmesi ve uygulanması,
- Vakıflarla ilgili yeni yasanın kabul edilmesi ve uygulanması için beklenen mevcut mevzuatın açıklanması ve uygulanması,
- Gayrimüslim dinî toplulukların hukuki kişilik elde etmeleri ve haklarını kullanabilmelerinin sağlanması.
- Gayrimüslim azınlıklar için din adamlarının eğitimi dâhil olmak üzere din eğitimi imkânının sağlanması,
- Türk ve yabancı uyruklulara örgütlü din toplulukları hayatına katılım aracılığıyla din özgürlüğü haklarını kullanabilmelerine yönelik olarak eşit muameleinin sağlanması vs. yer verilmiştir. http://www.ab.gov.tr/files/AB_Iliskileri/AdaylikSureci/Kob/Turkiye_Kat_Ort_Belg_2007.pdf

2 http://www.ab.gov.tr/files/ilerlemeRaporlariTR/2014_ilerleme_raporu_tr.pdf

Türk Medeni Kanununun 101/4. maddesine göre, belirli ırk ya da cemaat mensuplarını desteklemek amacıyla vakıf kurulamamaktadır. 2004 yılında Dernekler Kanunu reformu ile dinî bir cemaatin üyelerinin dinî faaliyetini desteklemek amacıyla dernek kurma imkânı getirilmiştir. Türkiye’de azınlık vakıflarına tüzel kişilik tanınmamış olması nedeniyle bunların mülkiyet hakları ve mülklerini yönetmelerinde doğrudan etkili olmuştur. El konulan ibadet yerlerinin sahiplerine verilmesi, mazbut vakıflar sorununun çözülmesi, din adamlarının eğitimi için özel yüksek din eğitimi ile ilgili sorunların çözülmesi, patrikin ‘ekümenik’ sıfatını kullanması üzerinde durulmaktadır. Yine rapora göre, ibadet yerleri tahsisi konusunda şikayetlerin olduğu, mevcut Protestan kiliselerinin ve Yahova şahitlerinin ibadet yerleri konusunun dava konusu yapıldığı belirtilmektedir.

Avrupa’da Devletin dinlerle ilişkisi ülkelere göre farklı şekillerde düzenlenmiştir. Bazı ülkeler sekülerdir. Bazıları geleneksel ve baskın kilisenin az veya çok devletin bir parçası olduğu ‘devlet kilisesine’ sahiptir.

Çalışma konumuzda çok sayıda kitap ve makale olmakla beraber, yararlandığımız kaynakları yerel düzeydeki günümüz ilişkileriyle sınırlı tutmaya çalıştık. Avrupa Konseyi Yerel ve Bölgesel Yönetimler Kongresi farklı din ve mezhep mensuplarıyla yerel düzeydeki ilişkiler hakkında bir çalışma yayınlamıştır.³ Biz de bu çalışmayı esas aldık.

TARİHÇE

Osmanlı devletinin dinî İslam olmakla beraber, asayiş ve genel ahlaki ihlal etmemek şartıyla ülkede bilinen (ma’ruf) tüm dinlerin serbestçe icrası ve farklı cemaatlere verilen imtiyazlar devletin himayesi altında olmuştur. Osmanlı sultanı halife olmakla beraber, tüm vatandaşların padişahıdır. Böylece, devletin bir dinî olmakla birlikte, diğer dinlere serbestlik tanınmıştır. Ayrıca, bazı haklar verilmiştir. Bunlardan birisi, her cemaatin kendi ruhani reisini serbestçe seçmesidir (Latin kilisesi bunun dışındadır). Bunlar padişah iradesi ile tasdik olunur. Devlet ile ilişkileri cemaat reisleri yürütür. Her cemaat ayinlerinde tam bir serbestliğe sahiptir. Dinî tesisler, hastaneler, mezarlıklar, yetimhaneler gibi hayır kurumlarının yönetimi kendi cemaatlerine aittir. Cemaatler, Maarif Nizamnamesine göre okul açabilir, kendilerine özgü dille eğitim-öğretim yapabilirler. Ruhani reisler ve memurların yargılanmalarıyla ilgili özel hükümler vardır. Nikah işlemleri her cemaatin kendi idaresine bırakılmıştır. Şer’î hükümlere aykırı olmayan vasiyetler geçerli olup, bunun geçerliliğine Metropolithane karar verir. Din değiştirme (ihtida) işleminde belirli usullere uyulur. Bu izinler ve haklar tüm cemaatlere fermanlarla ve Hattı Hümanyunla verilmiştir. Rum, Ermeni, Musevi, Protestan cemaatlerinin iç yönetimleri

3 Council of Europe. Gods in the city-intercultural ant inter-religious dialogue at the local level. 2008 Strasbourg (Türkçe çevirisi: Avrupa’da yerel düzeyde kültürlerarası ve dinlerarası diyalog, editör: Adem Esen, Türkiye Belediyeler Birliği yayını, Ankara).

özel bir nizamname ile Bulgar, Ermeni Katolik cemaatlerinin de bazı fermanlarla idare tarzları gösterilmiştir. (Osmanlı döneminde bu konudaki idari düzenlemeler için bakınız: İbrahim Hakkı. Hukuk-u idare. 1312 (1896/1897) C. 1 s. 296-336); Bebiroğlu, Murat. (2008); Gayrimüslimlerle ilgili mahalli konulardaki düzenlemeler için bakınız: Ergin, O. Nuri. Mecelle-i Umur-i Belediyye. Muhtelif ciltler).

Gayrimüslimler devletin tanıdığı haklar düzeni ile din özgürlüğü yanında adli ve mali bakımdan da özerk statüde olmuştur. Devlet, askerlik, maliye ve yönetimi kendisi üstlenmiş, bunun dışında eğitim, sosyal güvenlik gibi kamu hizmetlerini ‘milletlere’ bırakmıştır. Bunun karşılığında cizye almıştır. Siyasi faaliyetlerle uğraşma yasaklanmıştır. Osmanlı devleti âdeta “milletler federasyonu” biçiminde toplumsal bir yapıya sahip olmuştur. Dönemin Avrupa’sında Osmanlı devleti kadar çeşitli din ve ırktan oluşmuş bir imparatorluk yoktu (Eryılmaz). Dolayısıyla, Osmanlı devleti kendi dininden olmayanlara en hoşgörülü davranan ve onların sorunlarıyla en fazla ilgilenen bir devlettir (Bozkurt. s. 218).

Gayrimüslim topluluklar Osmanlı yönetiminin verdiği statüden memnun olduklarından, başka ülkelere göç etmek veya belirli döneme kadar devlete karşı isyan etmek gibi girişleri olmamıştır. Hatta din hürriyeti uğruna pek çok göçmen Osmanlı ülkesine sığınmıştır. İspanya’dan gelen Yahudiler bunun örnekleridir (Eryılmaz. s. 217)

1876 Osmanlı Anayasasının 8’nci maddesine göre, Osmanlı tabiiyetinde olan herkes hangi din ve mezhepten olursa olsun Osmanlı denilir ve eşit haklara sahiptir.

Lozan Barış Antlaşması 24 Temmuz 1923 tarihinde İngiltere, Fransa, İtalya, Japonya, Yunanistan, Romanya, Sırp-Hırvat-Sloven Devletleri ile Türkiye arasında imzalanmıştır. Antlaşmanın üçüncü kesimi 37-45’nci maddeler azınlıklarla ilgilidir. Lozan’da Ermeni Yurdu, azınlıkların askerlik hizmetleri, savaş yıllarını kapsayan askerî ve siyasi suçlar için genel af, Patrikhane, azınlıkların korunması, bu anlaşmaya bağlı olarak Türk ve Rum nüfusların mübadelesi, eğitim gibi konular ele alınmıştır. Türk Medeni Kanunu, Şubat 1926’da TBMM’de kabul edilmiş ve yaklaşık sekiz aylık bir geçiş sürecinden sonra Ekim 1926 tarihinde yürürlüğe girmiştir. Medeni Kanunun yürürlüğe girmesinden önce azınlık cemaatleriyle Antlaşmanın 42. maddesi ile ilgili görüşmeler yapılmıştır. Cemaatler buradaki haklarından 1925 yılı sonuna kadar feragat etmişlerdir (Şimşek. 236). Bazı yazarlar, bunu devletin ve bürokrasinin verilen hakları uygulanamaz hâle getirmesi olarak görmektedir (Kurban; Hatemi).

1924 Anayasasına göre, Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın vatandaşlık itibariyle (Türk) itlak olunur”. Nüfus cüzdanlarına ırkla ilgili hane konulmayıp, ‘din’ hanesi konulmuştur. 1961 ve 1982 Anayasalarında da eşitlik ilkesi tekrarlanmıştır. “Herkes,

dil, ırk, renk, cinsiyet, siyasi düşünce, felsefi inanç, din, mezhep ve benzeri sebeplerle ayırım gözetilmeksizin kanun önünde eşittir.” (Madde 10).

SİYASİ OLAYLAR

Gayrimüslim cemaatler konusu yakın tarihimizin siyasi olayları ile yakından ilgilidir. Geçtiğimiz yüzyıla kadar Balkanlar, Orta Doğu, Kafkaslar gibi geniş Osmanlı coğrafyasında yaşayan farklı etnik, dinî topluluklar barış içinde yaşamışlardır.

Tanzimat Fermanı Müslümanlarla gayrimüslimlerin siyasi ve idari statülerini değiştirmiş, te’ânın eşitliği prensibi benimsemiştir. Bunun somut göstergesi 1829 yılındaki fes kıyafet düzenlemesi, dini kimliklere veya diğer grup kimliklerine bakmaksızın bütün Osmanlı tebaası arasında eşitliği tesis etmeyi amaçlayan 1839 ve 1856 fermanlarının habercisi olmuştur (Turan, N. S.). Tanzimat dağılmakta olan devleti Osmanlı kavramı içinde bir araya getirmekte başarılı olamamış, hatta aynı milletteki grupları da ayırmıştır. ‘Eşit Osmanlı vatandaşı’ statüsü birlik oluşturmaktan ziyade, tüm kesimleri mutlu etmemiştir (Bozkurt. s.213). Ancak ulus devletlerin kuruluş sürecinde ırklar kadar din ve mezhepler önemli olmuş, bazı gayrimüslim cemaatler devlete başkaldırmışlardır. Ayrıca, Batı ülkelerinin misyonerlik faaliyetleri hem Osmanlı devletinin yıkılışında hem de gayrimüslim cemaatlerin bölünmelerinde (Katolik ve Protestanlık mezheplerinin yaygın hâle gelmesi için mücadeleler gibi) çok önemli rol oynamıştır. Mesela, 19. yüzyılda Balkanlar’da ve Anadolu’da ekonomik rekabet yüzünden Yahudilerle Ermeniler ve Rumlar sokak ortasında bile birbirlerine saldıracak durumda idiler. Gayrimüslim okullarında misyonerlik faaliyetleri yapılmıştır. Nitekim Hristiyan okullarına giden Yahudi çocukları Hristiyan ilahiler okurlardı (Mills. 262, 265). Rum-Musevi rekabeti uzun yıllardan beri bilinen bir durumdur. Rumlar arasında antisemitizmden bahsedilir. Fışık bayramında Musevi mahallelerin Hristiyan grupların saldırılarından korunması ile sıkça karşılaşmıştır.

Azınlıkların kendilerine ait devlet kurma çabalarında Osmanlı devletine ve Müslümanlara karşı silahlı mücadelede bazı din adamlarının aktif rol oynamaları, kilise yönetimlerinde radikal unsurların hâkim olması, bu amaç için devlete bağlı olan kişi ve grupların diğerleri tarafından tehdit edilmeleri, hatta Rum ve Ermeni bazı grupların beraberce silahlı mücadeleye giriştikleri görülmüştür. Dolayısıyla son iki asırda yaşanan savaşlar, bunun sonucu göçler sadece gayrimüslimler üzerinde etkili olmamış, Müslümanları ve özellikle Türkleri daha fazla etkilemiştir.

Pan-Helenist bazı Rumlar, bağlı oldukları Osmanlı devletine karşı tutarlı vatandaşlık sergileyememiş, Girit olayları sırasında Patrikhane Osmanlı devleti ile hiçbir bağının kalmadığını ileri sürmüştür (Şimşek. s.27, 52).

Gayrimüslimler devlet ve askerlik hizmeti dışında tutuldukları için, ticari ve iktisadi işlerle uğraşma imanı bulmuşlardır. Bununla birlikte, 18'nci yüzyılda devletin dış ilişkileri bunlara verilince bazı sıkıntılar ortaya çıkmıştır; Balkanlarda milliyetçi akımlar artmış, Batı'nın iktisadi, askerî ve siyasi açıdan güçlenmesi, çeşitli sosyal sebeplerle (rüşvet, adam kayırma gibi) devlet gücü zayıflamıştır. Yine Osmanlı devleti ortak bir dil ve kültür politikası takip etmemiştir. Devletin okulları yeterince teftiş edemediği de görülmektedir. Misyonerlik faaliyetlerinin artması ve Rusya ile Avrupa devletlerinin gayrimüslimlere destekleri ile bazı dönemlerde gayrimüslimlerin devlete karşı başkaldırdıkları görülmüştür. Bu ülkeler gayrimüslim mezhepleri gerekçe göstererek ülkenin iç işlerini sıkça karışmıştır.

Kapitülasyonlar gayrimüslimlerle ilgili olmadığı hâlde, Osmanlı devleti güçsüz hâle geldiğinde, bunların dayanağı olmuş ve Rusya Ortodoksları, Fransa Katolikleri, İngilizler Protestanları kuruma bahanesiyle devleti baskı altında tutma gayretinde olmuşlardır. Böylece, 'Doğu Sorunu' bu devletlerin ana politikası hâline gelmiştir.

Tanzimat döneminde özerklik kazanan gayrimüslim azınlıklar, özellikle sivil temsilcilerin komitacılık faaliyetleri nedeniyle dinî kurumların etkilerini azaltmıştır. Batı ülkelerinin misyonerlik faaliyetlerinin artmasıyla 'millet' sistemi de bozulmuştur. (Mesela Ermeni patriği Berlin Konferansında Ermenilerin Avrupalıların gözetiminde ıslahat çalışmaları yapılması, Ermenilerin Kürtler ve Çerkezlerin saldırılarından korunması gibi özel maddeler koydurmuştur.) Hatta bazı din adamları ülkenin bazı bölgeleri için otonomi istemiş, silahlı örgütlere destek bile vermiştir. Bunun yanında olayların sonuçlarını tahmin edip devlete karşı durmayan patrikler de olmuştur. Buna karşılık komitacılar, patriğe karşı silahlı saldırılar yapmıştır. Bazı dönemlerde kilise resmen silahlı mücadele içine girmiş, radikalleşmiştir. Böylece toplumlar arasındaki çatışmalar güven duygusunu kaybettirmiştir. 1916 yılında patrik Kudüs'e sürülmüş, 1918 yılında tekrar İstanbul'a dönmüştür. Rumlarla beraber Ermeniler Kuvay-ı Milliye'ye karşı mücadele etmiştir.

Gayrimüslim cemaatler Osmanlı devleti ve Cumhuriyet'e karşı farklı politikalar takip etmişlerdir. Bunların ülke dışında da büyük devletlerden güçlü koruyucuları olmuştur. "Türkiye'nin izlediği politikalar, uluslararası hukuk ölçülerine uygun politikalar ve bu politikalarda ortaya çıkan eğilim büyük ölçüde bu azınlıkların tutumlarında güven sağlayıcı unsurların eksikliğinden kaynaklanmaktadır." (Şimşek. s. 409).

Cumhuriyet'in kurulmasından sonra gayrimüslim cemaatlere yönelik bazı siyasi ve sosyal olaylar ortaya çıkmıştır: 1927 yılında Yahudi kızı Elza Niyego'nun öldürülmesiyle çıkan olaylar sonucunda Yahudilere de seyahat yasağı getirilmiştir. 1934 Trakya olayları ile Filistin'e Yahudi göçü başlamıştır. Bu olaylarla Siyonizm ilgi görmeye başlamıştır. (Şimşek. s. 325). 1942 yılında Varlık Vergisi adı altında, servet ve kazanç sahiplerinin servetleri ve fevkalade kazançları üzerinden bir defa olağanüstü bir vergi alınmıştır. Bu

vergiyi zamanında ödemeyenler Aşkale çalışma kampına sevk edilmiştir. 6-7 Eylül 1955 olayları Kıbrıs meselesi sonucunda ortaya çıkmıştır. Olaylarda Rum, Ermeni, Yahudi ve kısmen de Türklere ait pek çok bina ve işyeri zarar görmüştür. Hükümet olaylarda zarar görenlerin hasarlarını karşılamak üzere tazmin kararı almıştır (Şimşek. s. 362). 1964 yılında Yunan uyruklu Rumlar sınır dışı edilmiştir. 1986 yılında Neve Şalom Sinagogu saldırısı olmuştur. Öte yandan, Türkiye diplomatlarına Ermeni Asala örgütüne yapılan suikastlarda pek çok Türk diplomat hayatını kaybetmiştir.

Burada bir yabancı (Amerikalı) ile iki Türk akademisyenin konuya yaklaşımlarını belirtmekte yarar vardır. Birincisine göre, Osmanlı döneminin sonlarında Hristiyan ve Yahudi etnik azınlıklar, devleti zayıflatan Avrupa'nın siyasi ve iktisadi hâkimiyetinin simgesi hâline gelmişler, Cumhuriyet'in ilanından sonra bunlar Türk ulus devleti için hain ilan edilmişler ve Osmanlı'nın geçmişini hatırlatan rahatsız edici unsurlar olarak görülmüştür. "Türkiye'de Hristiyan ve Yahudi azınlıklara resmi hukuksal eşitlik tanınmış olsa da, pratikte ayrımcılığa maruz kalmış ve binlercesi ya zorla ya da kendi rızasıyla Türkiye'yi terk etmek zorunda kalmıştır". Cumhuriyet döneminde başkent Ankara'ya taşındıktan sonra, gayrimüslim azınlıkların İstanbul'daki hâkimiyetini zayıflatıp Türk ve Müslüman bir ulus hâline getirmek üzere azınlıkların kitlesel dış göçleri ve köyden kente Türk ve Kürtlerin göçleriyle bu azınlıklar kent nüfusunun yüzde 1'inden azını oluşturmaktadır. Ancak, cemaatlerin kalıntıları vardır ve şehrin kültüründe ve kentsel peyzajda iz bırakmıştır (Mills. s. 37, 39). Mills, araştırmasının sonunda azınlıkların giderek sessiz hâle geldikleri, azınlık tarihlerinin şimdiye kadar unutturulduğunu şöyle iddia eder: "Milliyetçi, laik ve İslamcı hoşgörüsüzlük, İstanbul'da azalır, insanlar azınlık karşıtı ayrımcılığın ve baskının bir sorun olduğunu açıkça algılayacak ve barışçıl, ortak bir çeşitliliğin olanaklı olduğunu tahayyül edebilecektir." (Mills, 306).

Yukarıdaki görüşe karşı bazı akademisyenlere göre, azınlıklar aracılığı ile Türkiye'ye Batılı ülkeler baskı yapmaktadır, oysa ortada insan hakları sorunu yoktur (Ercan. s. 12). Türkiye parçalanma 'paranoya'sı azınlıklar konusunda oluştuğundan, bunların en masum kimlik talepleri bile bastırılmakta, bu da Batılı devletlerin müdahâlesine yol açmaktadır. Oysa bu konuda "Kemalist anlayış çerçevesinde özgürlükçü, çoğulcu ve demokratik çerçevede eşit hak ve vatandaşlık temelinde farklı kimlik ve kültüre sahip kişilerin kendi kimliklerini koruma ve geliştirme haklarını güvence altına alan yasalar yapılmalıdır." (Ayber. s.129).

"Cumhuriyet'i kuran kadro, gayrimüslimlerin Türklük potası içerisinde erimesini dil, kültür ve ülkü birliğine katılmasını istiyordu. ... Aksi takdirde bunların Türklüğü Osmanlı Bankasının Türklüğünü geçemeyecektir." (Şimşek. s. 293). 1930'lu yıllar Türkçe konuşulmasının teşvik edildiği yıllardır. 1929 ve 1933 yıllarında İstanbul, İzmir ve Balıkesir Belediyeleri Türkçe kullanmayan seyyar satıcıları cezalandırma yönünde karar-

lar almıştır. Museviler Türkçe kullanmaya gayret gösterdikleri gibi, bazıları İspanyolca, Fransızca ve İbranice olan isimlerini Türk isimleri ile değiştirmiştir. Soyadı kanununun çıkmasıyla birçok Ermeni de Türkçe ad ve soyadı almıştır.

İSTANBUL'DA GAYRİMÜSLİM CEMAATLERİ

Günümüzde, İstanbul'da farklı ırklardan, farklı dilleri kullanan pek çok nüfus yaşamaktadır. Son olarak Suriyeli sığınmacılar ve Afrika kökenli zenciler şehirde fark edilmektedir. Türkiye'de doğumlu olup Türkçe dışında Kürt, Boşnak, Çerkez, Arnavut, Arap vs. anadilleri konuşan pek çok unsur vardır. Ayrıca Sünni İslam inancı yanında Şia ve Alevi inancında olanlar da vardır. Ancak, burada sadece gayrimüslim cemaatler ele alınacaktır.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonra Lozan Anlaşmasına Rumlar, Ermeniler ve Yahudiler temsilci göndermişler; temsilci göndermeyen Süryaniler, Keldaniler, Bulgarlar ve Gürcüler de azınlık haklarından yararlandırılmaktadır. Lozan Antlaşması ve daha sonra insan hakları ile ilgili insan Hakları evrensel Beyanname, Helsinki İnsan Hakları Sözleşmesi ve AGİT kararlarına göre azınlıklar, bir ülkenin çoğunluğundan ırk, din veya mezhep bakımından ayrı olan nüfus yoğunluğu olarak belirli bölgelerde yer alan topluluklardır. Lozan Anlaşmasında azınlık düzenlemesi sadece 'din' bakımından ele alınmıştır.

Aşağıdaki tabloda İstanbul'daki gayrimüslim cemaatleri hakkında bilgiler yer almaktadır.

S. N	Lozan Azınlıkları	Nüfus	Patrikhane	B.Psk	H.Bşl	S.Go	VKF	KLS	OK	HST	MEZ	GAZ	DRG	DER	İNT
1	Rum Ortodoks	3.000	1	-	-	-	63	72	19*	1	29	2	-	22	-
2	Emeni Gregoryan	47.000	1	-	-	-	37	33	13	1	-	3	5	17	1
3	Emeni Katolik	2.500	-	1	-	-	14	11	3	1	-	-	-	2	-
4	Emeni Protestan	500	-	-	-	-	2	2	-	-	-	-	-	-	-
5	Musevi	22.000	-	-	1	21	12	-	1	1	9	1	1	13	-
	Diğer Cemaatler														
6	Süryani Kadim (Ortodoks)	11.000	-	-	-	-	1	7	-	-	1	-	2	2	-
7	Süryani Katolik	4.000	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-
8	Bulgarlar	600	-	-	-	-	1	3	-	-	1	-	1	-	-
9	Keldaniler	650	-	-	-	-	1	1	-	-	-	-	-	-	-
10	Gürcüler	250	-	-	-	-	1	1	-	-	-	-	-	-	-
	Toplam	91.500	2	1	1	21	132	131	36	4	40	11	12	56	1

Tablo 1: İstanbul'daki gayrimüslim cemaatler hakkında bilgiler

Kaynak: İstanbul Valiliği, Ocak 2015.

Not: Bağlılık 6-Şam, 7-Beyrut, 9-Bağdat, *9'u faal. PHA Patrikhane, B.Bşk Başkanlık, H.Bşlk Hahambaşılık, S.GO Sinagog, VKF Vakıf, KLS kilise, OK okul,

HST Hastane, MEZ Mezarlık, GAZ Gazete, DRG Dergi, DER Dernek, İNT internet gazetesi.

Yukarıdaki rakamlar, kaynaklara göre farklılık göstermektedir.

A. Gayrimüslim Cemaatler

a. Rumlar

Rumları büyük bir bölümü İstanbul'da yaşamaktadır. Sayılarını 3000 civarında olduğu tahmin edilmektedir. 1965 yılından bu yana nüfus sayımlarında ırka dayalı sorular sorulmadığından rakamlar kesin olarak bilinmemektedir. Patriklik merkezi Fatih'te Fener bölgesindedir. Bunlara bağlı 1 Patrikhane, 63 vakıf ve bunlara bağlı 72 kilise, 19 okul, 1 hastane, 29 mezarlık vardır. 2 gazete ve 22 dernekleri bulunmaktadır.

b. Ermeniler

İstanbul'da 47 bin Ortodoks (Gregoryan) Ermeni tahmin edilmektedir. Patrikhane merkezi Kumkapı'da olup 1 Patrikhane, 37 vakıf ve bunlara bağlı 33 kilise, 13 okul, 1 hastane faaliyet göstermektedir. Cemaatin 8 gazetesi ve 17 derneği vardır. Ermeni Katoliklerin sayısının 2500 civarında olduğu tahmin edilmektedir. Merkez Beyoğlu'nda olup 1 başpiskoposluk, 14 vakıf ve bunlara bağlı 11 kilise, 3 okul, 1 hastane faaliyette bulunmaktadır. 2 dernekleri vardır. Ermeni Protestanların sayısının 500 olduğu tahmin edilmektedir. Bunlara ait 2 vakıf ve 2 kilise vardır.

Ermeni patrikliği 1863 nizamnamesine göre seçilmektedir. Bakanlar Kurulu 1991 ve 1994 yıllarında yeni düzenlemeler getirmiştir. Ancak, Patrik'in sağlık sorunlarından dolayı seçim sorunu yaşanmaktadır.

c. Museviler

İstanbul'daki Museviler üç mezhebe bağlı olup, bunlardan İspanya ve Portekiz'den gelenler Saferadim; Almanya, Macaristan ve Orta Avrupa'dan gelenler Eşkenazim ve Kırım menşeli olan Karaim'lerdir. Karaimler, Yahudi ırkından olmadıkları iddia edilmekte ve aralarında mezhep ve ibadet farklılıkları bulunmaktadır.

İstanbul'daki Musevilerin tahmini nüfusu 20 bin veya 22 bindir. Merkezleri Beyoğlu olup, 1 hahambaşılık, 12 vakıf ve bunlara bağlı 21 sinagog, 1 okul, 1 hastane faaliyet göstermektedir. 9 mezarlık, 1 gazete, 1 dergi ve 13 dernekleri vardır.

d. Süryaniler

İstanbul'daki Süryanilerin (Meryemana kilisesi) 1 vakıf, 7 kilisesi (6'sı kiralık), 2 dergileri, 1 mezarlıkları ve 2 dernekleri vardır. Süryani Kadim Kilisesi Şam'daki merkeze bağlıdır. Süryani Katoliklerinin sayısı da 2 bin civarında olup 1 kiliseleri vardır. Bunların dini merkezi Beyrut'tadır.

e. Bulgarlar

İstanbul Bulgar Ortodoks cemaatinin yaklaşık 600 kişi olduğu tahmin edilmektedir. 1 vakıf, 3 kilise, 1 dernek ve 1 mezarlık vardır.

f. Keldaniler

İstanbul'daki tahmini sayıları 650 kişi olup, Katolik mezhebine mensupturlar. Merkezleri Bağdat'tadır. İstanbul'da Başpapazlık (Episkopos) ile temsil edilirler. İbadetlerini genellikle Türkçe ve Aramice yaparlar. Okulları olmadığından Türk okullarında okurlar. 1 vakıf, 1 kiliseleri vardır.

g. Gürcüler

Gürcü Katolikler dini bakımdan Vatikan'a bağlıdırlar. 1 vakıf ve 1 kiliseleri vardır.

B. Vakıflar

a. Gayrimüslimlere Ait Vakıflar

"Cemaat vakfı: Vakfiyeleri olup olmadığına bakılmaksızın 2762 sayılı Vakıflar Kanunu gereğince tüzel kişilik kazanmış, mensupları Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olan Türkiye'deki gayrimüslim cemaatlere ait vakıflardır" (5737 sayılı Kanundaki tanım). Buna göre gayrimüslim cemaat vakıfları, gayrimüslim cemaatlere ait kilise, manastır, okul, hastane gibi kurumların yönetimini üstlenen vakıflardır.

Osmanlı döneminde kurulmuş olan bu vakıfların padişah fermanlarıyla kurulmuş olmaları nedeniyle vakfedeni ve vakfiyesi yoktu. Bu nedenle toprak veya taşınmaz edinme ehliyetleri bulunmayan bu vakıfların eğitim, sağlık ve dini ihtiyaçlarını karşılamaları ancak padişahın kendilerine toprak veya taşınmaz tahsis etmesiyle mümkün olmuştu. Osmanlı hukukunda, İslam hukukundan gelen bir uygulama sonucu Osmanlı'nın yönetimine geçen beldelerdeki mevcut Musevi ve Hristiyan kurumlarına dokunulmamıştır. Bunların varlıkları yeni fermanlarla tanınıyor veya daha önceki yönetim de bir İslam yönetimi ise eskiden verilmiş olan fermanlar ile sağlanan 'müktesep hak' korunuyordu. Uygulamada müktesep haklara saygı gösteren ilkeden istisnai olarak sapıldığı olsa da, genel olarak Osmanlı döneminde gayrimüslimlere tanınan haklar, Batı'da Hristiyan olmayanlara

dönük uygulamalara oranla çok daha üstün ve ileri bir seviyede idi. Lozan Antlaşması, Müslüman Osmanlı vatandaşlarının dini hak ve hürriyetler açısından haiz olduğu statünün gayrimüslim vatandaşlara da tanınması ilkesini benimsemiştir. Osmanlı'da Müslümanlara tanınan hakların Müslüman olmayanlara, benzer şekilde Yunanistan'da Hristiyanlara tanınan hakların Hristiyan olmayanlara tanınacağı belirtilmiştir. Bu yönüyle Lozan, Yunanistan ve Türkiye devletlerine birer 'paralel yükümlülük' getirmiştir. Gayrimüslim vatandaşların eğitim, din, sosyal, sağlık ve hayri ihtiyaçlarını karşılamak üzere kendi imkânlarıyla kurmuş oldukları cemaat vakıflarına özerklik tanınmıştır. Bu hakların dokunulmazlığı yasal üstünlük ilkesi ile de güvence altına alınmıştır (Kurban; Hatemi).

Gayrimüslim vakıflarla ilgili olarak 1936 Beyannamesi yürürlüğe konulmuş, mazbut vakıf gibi uygulamalar bürokrasi tarafından geliştirilmiş, yürütülmüş ve yasal meşruiyet kazanmıştır.

1935 tarih ve 2762 sayılı Vakıflar Kanununda değişiklik yapan 2003 tarihli 4778 sayılı Kanunun 3ncü maddesine göre, "Cemaat vakıfları, vakfiyeleri olup olmadığına bakılmaksızın, Vakıflar Genel Müdürlüğünün izniyle dinî, hayrî, sosyal, eğitsel, sıhhi ve kültürel alanlardaki ihtiyaçlarını karşılamak üzere taşınmaz mal edinebilirler ve taşınmaz malları üzerinde tasarrufta bulunabilirler". Bu Kanun gereği bir yönetmelik çıkarılmıştır⁴. Ayrıca, 2762 sayılı Vakıflar Kanununa, "Cemaat vakıfları, bu Kanunun yürürlüğe girdiği tarihten itibaren onsekiz ay içinde 1'inci maddenin yedinci fıkrası uyarınca tescil başvurusunda bulunabilirler." maddesi eklenmiştir (4928 sayılı Kanun).

Vakıflar konusunda en son yasal düzenleme 2008 yılında 5737 sayılı Kanunla yapılmıştır. Bu kanunda cemaat vakıfları da düzenlenmiştir. Burada, geçici 7 ve 11'nci maddelerinde cemaat vakıflarının taşınmazlarının tescili ve ödemeler hakkında hükümler getirilmiştir.

17.02.2014 tarihi itibarıyla, Türkiye'de toplam 166 (Ocak 2015'te 167)⁵ gayrimüslim vakfı vardır. Bu vakıflarda (2013) ücretli çalışan sayısı 15.870, gönüllü sayısı 420'dir. Bunlardan işletme esasına göre defter tutan vakıf sayısı 86, bilanço esasına göre defter tutan vakıf sayısı 86'dır. Bunlardan kâr amacı gütmeyen tesis, müessese sahibi sayısı 97'dir. İstanbul'daki gayrimüslim vakıfların ilçeler itibarıyla sayısal dağılımı şöyledir; Adalar 11, Beykoz 3, Fatih (Eminönü) 2, Kadıköy 2, Üsküdar 9, Bakırköy 1, Beşiktaş 5, Beyoğlu 42, Fatih (Eminönü) 28, Eyüp 2, Fatih 15, Sarıyer 4, Şişli 3.

4 Cemaat Vakıflarının Taşınmaz Mal Edinmeleri, Bunlar Üzerinde Tasarrufta Bulunmaları ve Tasarrufları Altında Bulunan Taşınmaz Malların bu Vakıflar Adına Tescil Edilmesi Hakkında Yönetmelik, Resmî Gazete No. 25003, 24 Ocak 2003.

5 Türkiye'de yeni vakıf sayısı 1100 civarındadır.

5737 sayılı yasadan faydalanmak üzere Türkiye’de 1560 müracaat olmuştur. 2014 yılı rakamlarına göre, Avrupa yakasında 76 vakıftan 965 müracaat olmuş, bunların 793’ü reddedilmiş, 152’si kabul edilmiş ve 20’si için bedel ödenmesine karar verilmiştir⁶.

b. Yabancı vakıflar

İstanbul’daki yabancılara ait vakıflar şube veya temsilcilik olarak faaliyet göstermektedir. Bunlar yedi tanedir: Eğitimi Geliştirme Vakfı temsilciliği, Friedrich Naumann Vakfı temsilciliği, Haydar Aliyev Vakfı temsilciliği, Kuzey Kıbrıs Eğitim Vakfı ve Doğu Akdeniz üniversitesi İstanbul Temsilciliği, Stichting Wildenberg Hollanda Kültür Merkezi Vakfı temsilciliği, Stichting Nederlands Instituut in Turkije Vakfı temsilciliği, Türk Kültür Vakfı Şubesi ve Üsküp Eğitim ve Kültür Vakfı temsilcileridir.

C. Dernekler

2004 yılında çıkarılan 5253 sayılı Dernek Kanununun 30’ncu maddesine göre, yabancıların dernek kurabilmeleri için ‘ikamet izni’ yeterlidir. Dini amaçlı dernek kurulabilir. Ancak, kanuna aykırı, genel ahlaka aykırı, umuma açık yerlerin olmaması gerekir.

2004 yılından sonra yeni yasayla birlikte dernek kurmakta ciddi artış olmuştur. Buna karşılık, kurulan dernekler yasal gerekleri yerine getiremedikleri için kısa sürede de feshedilmektedir. Her yerde dernek açılabilmesi birçok soruna neden olmaktadır.

Etnik veya dinî, kilise adları taşıyan pek çok dernek faaliyet göstermektedir. Bunlar arasında: Ermeni Kültürü ve Dayanışma Derneği, Sivas Ermeniler ve Dostları Derneği, Kadıköy Uluslar arası Topluluğu Kilisesi Derneği, Immanuel Bible House Kilisesi Der-

6 Bazı yazarlar bu düzenlemeleri Türkiye’nin AB ile uyum sürecine bağlamaktadır. Onlara göre, “Cemaat vakıflarının mülkiyet sorunlarının çözümüne dönük sınırlı da olsa bazı iyileştirmeler yapan yasalar kabul edilmekle beraber devlet bu vakıfların mülkiyet sorununu bir insan hakları ve vatandaşlık meselesi değil, bir millî güvenlik ve dış politika sorunu olarak algılamaya devam etmektedir. Hükümetin bu sorunun çözümü yönünde siyasi irade göstermesinin temel nedeni, AB’nin üyelik için öne sürdüğü şartlardan birini yerine getirmek ve AİHM’de beklemekte olan başvurulara karşı önleyici tedbir almaktır. El konulan taşınmazlar sorununun devletin nezdinde bir insan hakları değil, bir ‘güvenlik’ meselesi olduğunun en çarpıcı göstergelerinden birisi, reform sürecinin başında konu ile ilgili hazırlanan bir istihbarat raporudur. 4778 sayılı yasa, cemaat vakıflarının taşınmaz mal edinme, taşınmazları üzerinde tasarrufta bulunma ve tasarrufları altında bulunan taşınmazları kendi üzerlerine tescil ettirmeleri için bir takım olumlu düzenlemeler getirmiş olsa da, tanınan haklardan faydalanılmasını sınırlama ve koşullara tabi kılınmıştır... Üstelik yasadan yararlanma hakkı yönetmeliğin ekinde isimleri “faaliyette bulunan cemaat vakıfları” başlığı altında yer alan 160 vakıf ile sınırlandırılarak liste dışı bırakılan cemaat vakıflarına, kendileriyle benzer durumda oldukları hâlde listede yer alan cemaat vakıflarının aksine, tasarrufları altında bulunan taşınmazları isimlerine tescil ettirme hakkı tanınmamıştır”. (Kurban; Hatemi)

neği, Anadolu Protestan Kiliseleri Derneği gibi dini nitelikli dernekler vardır. Bunların sayıları 30'a yakındır⁷.

D. Gayrimüslim Okulları

İstanbul'da azınlık okullarının statüsü Lozan Anlaşmasına ve Özel Öğretim Kurumları Kanunu ile belirlenmiştir. 2007 yılında çıkan 5580 sayılı Özel Öğretim Kurumları Kanuna göre, azınlık okulları: Rum, Ermeni ve Musevî azınlıklar tarafından kurulmuş, Lozan Antlaşması ile güvence altına alınmış ve kendi azınlığına mensup Türkiye Cumhuriyet'i uyruklu öğrencilerin devam ettiği okul öncesi eğitim, ilköğretim ve ortaöğretim özel okullarıdır. Aynı kanuna göre, yabancı okullar, yabancılar tarafından açılmış özel okullardır (Fransız, İngiliz, Amerikan, İtalyan, Alman, Avusturya, İran, Suudi Arabistan gibi); milletlerarası özel öğretim kurumları ise yalnız yabancı uyruklu öğrencilerin devam edebilecekleri özel öğretim kurumlarıdır.

7 İstanbul'da yıllara göre faal dernek sayılarındaki değişim: 2004 yılı 12.628, 2008 yılı 16.769, 2011 yılı 18.021, 2014 yılı 20.843 ve 2015 Ocak bulunduğumuz ayı itibarıyla 20.983. 2015 yılı başında Türkiye genelindeki faal 104.987 derneğin içerisinde, 20.983 dernekle tüm Türkiye'deki faal derneklerin yaklaşık %20'si İstanbul İlimizde bulunmaktadır. Bunların 20724'i dernek, 237'si federasyon, 18'i konfederasyon, 4'ü de çocuk derneğidir. Bu derneklere üye olan kişi sayısı toplam 906.394'dür. (Kaynak: <http://www.dernekler.gov.tr/>; İstanbul Valiliği İl Dernekler Müdürlüğü. Mart, 2015) Bunlar içinde dini hizmetlerin gerçekleştirilmesine yönelik faaliyet gösteren dernek sayısı 2.176'dır.

Tablo 2: İstanbul'da Azınlık Okulları

Okullar	Okul sayısı	Kontenjan	Buldukları ilçeler
Özel Ermeni azınlık anaokulları	1	75	Şişli
Özel Ermeni azınlık ilkokulları	14	2268	Kadıköy, Fatih, Bakırköy, Beyoğlu, Üsküdar, Beşiktaş Şişli,
Özel Ermeni azınlık ortaokulları	14	1738	Kadıköy, Fatih, Bakırköy, Beyoğlu, Üsküdar, Beşiktaş Şişli,
Özel Ermeni Lisesi	7	1191	Üsküdar, Fatih, Şişli, Beyoğlu
Özel Ermeni okulları toplamı	36	5274	
Özel Musevi azınlık okulöncesi	2	118	Kadıköy, Beşiktaş
Özel Musevi azınlık ilkokulu	1	288	Beşiktaş
Özel Musevi azınlık ortaokulu	1	288	Beşiktaş
Özel Musevi Azınlık lisesi	1	632	Beşiktaş
Özel Musevi Azınlık Okulları	5	1326	
Özel Rum azınlık Okulöncesi	-	-	
Özel Rum azınlık ilkokul	8	1135	Adalar, Şişli, Bakırköy, Yeşilköy, Tarabya, Karaköy, Fatih, Beyoğlu,
Özel Rum azınlık ortaokullar	6	362	Beyoğlu, Fatih, Bakırköy,
Özel Rum azınlık liseler	4	821	Adalar, Beyoğlu, Fatih
Özel Rum azınlık okulları	18	2318	
Özel Süryani azınlık anaokulu	1	50	Bakırköy

Kaynak: İstanbul İl Millî Eğitim Müdürlüğü, Mart, 2015.

Azınlık okullarının önemli bir kısmı 2007 yılından sonra yani, 5580 sayılı Özel Öğretim Kanununun çıkmasından sonra açılmıştır⁸.

8 Rum okullarıyla ilgili Rum cemaatinin görüşü şöyledir: Resmî okullarla denktirler, eğitim ücretsizdir ve devletten hiçbir maddî katkı almamaktadırlar. Hâlen faal olan Rum Azınlık okulları: 1- Özel Zapyon Rum Azınlık Okulu Yuva- İlkokul- Ortaokul- Lise olan tüm derecelerde eğitim veren tek okuldur. 2- Özel ZOĞRAFYON Rum Azınlık Okulu ortaokul ve lisedir. 3- Fener Lisesi ortaokul ve lisedir. 4- Langa ve Büyükkada ilkokulları da faaldir ancak öğrenci sayıları çok azdır. Tüm okullarda ve tüm derecelerde 250 öğrenci eğitim görmektedir. Öğrenci sayısının artması için etnik kimliği aynı yabancı öğrencilerin normal diploma almaları için bir yönetmelik değişikliği yapılması istenilmektedir. Dersler ve kitaplar, Rum Azınlık okullarında senelerce tüm uygulamalar Lozan da belirtilen "mütekabiliyet" esasına göre yürütülmüştür. Maalesef uygulamalar daima azınlıklar aleyhine olmuştur. Her şey ve her uygulama mütekabiliyet esasına dayandırılmıştır. Rum öğrenciler bunun bedelini çok ağır ödemişlerdir ve öğrenci sayısı tarihsel geçmişte on binlerden bugün 250 ye

Azınlık statüsündeki öğrencilerin hepsi Millî Eğitim teşvik başvurusundan yararlanmaktadır. Teşvik alacak azınlık okulları için öğrenci sayısında sınırlama yoktur. Azınlık okullarında devlette görev yapan kadrolu öğretmenlerden en az bir idareci ve ihtiyaca göre, kültür dersi (Tarih ve Türkçe gibi) öğretmenleri Millî Eğitim Bakanlığı İl Millî Eğitim müdürlükleri tarafından görevlendirilir ve maaşları Bakanlık tarafından karşılanır.

Her okul kendi kurum yönetmeliğini çıkarabilir. Özel azınlık okulları da kendi yönetmeliklerini çıkararak, din ve inançlarına göre düzenleme yapabilmektedir. Mesela, 05.01.2015 tarihli Ulus Özel Musevi 1. Karma İlkokulu kurum yönetmeliğinin 4'ncü maddesine göre, "Okulda Din Kültürü ve Ahlak Bilgi Dersi (4. Sınıflar) öğretimi Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığının 30.05.2014 tarih ve 41 sayılı kararınca kabul edilen Ulus özel Musevi 1. Karma İlkokulu ve ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi (4.5.6.7 ve 8. sınıflar) öğretim programı doğrultusunda yapılır." (Madde 5). Yine "Musevi Dinî Bayramlarında okul (Roş haşana, kipur, sukot, hanuka, purim, pesah, şavuot ve şabat) günlerinde kapalı tutulur." (Madde 6). Okulun gelir kaynakları öğrenim ücretleri, Lise vakfının katkıları, TC Hahambaşılığın katkıları ve 500. Yüzyıl vakfı katkılarıdır (Madde 8).

E. Bazı Kanunlarda Gayrimüslim Cemaatlerle İlgili Hususlar

a. Emlak Vergisi Kanunu

1319 sayılı Emlak Vergisi Kanununda Muaflık ve İstisnalar başlıklı ikinci bölümünün 4. Maddesine göre, "f) Kazanç gayesi olmamak şartıyla işletilen hastane, dispanser, sağlık, rehabilitasyon, teşhis ve tedavi merkezleri, sanatoryum, prevantoryum, öğrenci yurtları, düşkünler evi, yetimhaneler, revirler, kreşler, kütüphaneler ve korunmaya muhtaç çocukları koruma birliklerine ait yurtlar ve işyerleri ile benzerleri;

g) Dinî hizmetlerin ifasına mahsus ve umuma açık bulunan ibadethaneler ve bunların müştemilatı;

1) Yabancı devletlere ait olup elçilik ve konsolosluk olarak kullanılan binalar ile elçilerin ikametine mahsus binalar ve bunların müştemilatı (karşılıklı olmak şartıyla) ve merkezi Türkiye'de bulunan milletlerarası kuruluşlara, milletlerarası kuruluşların Türkiye'deki temsilciliklerine ait binalar;

düşmüştür. Dersler Rumca ve Türkçe verilmekte (Batı Trakya'da Yunanca verilen dersler burada Türkçe, Türkçe verilen dersler burada Yunanca verilmektedir) ders kitapları da aynı şekilde onaylandıktan sonra öğrencilere dağıtılmaktadır. Dil konusunda da eksiklikler vardır... (Parizyanos. 2015) Ayrıca, Ermeni kadınların kültürün yeni nesillere aktarılması rolü hakkında bakınız: (Komsuoğlu; Örs).

m) Bakanlar Kurulunca vergi muafiyeti tanınan vakıflara ait binalar (Vakıf senedindeki cihete tahsis edilmek şartıyla);

r) Karşılıklı olmak şartıyla Uluslararası antlaşmalar hükümlerine göre azınlık sayılan cemaatlere ait özel okul binaları,” yer almaktadır.

b. İmar Kanunu ve Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kanunu

Azınlıkların ibadethane olarak yeni yapı yapılması için şartlar, 3194 sayılı imar kanunu kapsamında belirtilmiştir. Bu anlamda yeni bir yapı yapabilmek için gayrimüslimlerin Türkiye Cumhuriyeti'nin kurumları, özel veya tüzel kişiliklerinden farklı bir statüye tabi değildir.⁹

2863 sayılı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kanunu'nun amacı korunması gerekli taşınır ve taşınmaz kültür ve tabiat varlıkları ile ilgili tanımları belirlemek, yapılacak işlem ve faaliyetleri düzenlemek, bu konuda gerekli ilke ve uygulama kararlarını alacak teşkilatın kuruluş ve görevlerini tespit etmektir.

Kültür Varlıklarını Koruma Yüksek Kurulu'nun, korunması gerekli taşınmaz kültür ve tabiat varlıklarının korunması ve restorasyonu ile ilgili işlerde uygulanacak ilkeleri

9 Gayrimüslim cemaatlere geri verilen bazı arazilerle ilgili bir takım iddialar basın organlarında yer almaktadır. Mesela, Ortaköy Ermeni Mezarlığı 1954 yılına kadar defin işlemi yapılan bir yerd. 57 dönüm civarındaki bu alana lüks konutlar yapılmıştır. (Mezarlıklar nasıl lüks site oldu, <http://www.haberdukkani.com/detay.php?id=504224>. 09.03.2015) Yine İstanbul'un en kıymetli bölgeleri içinde, E-5 karayolu kenarında Şişli Endüstri Meslek Lisesi bulunduğu ada Bulgar mezarlığına geri verilmiştir. Burada imar düzenlemesiyle emsal yükseltilmiştir. (<http://www.gazetecileronline.com/newsdetails/11907-/GazetecilerOnline/azinlik-mulku-iadesinde-yandasa-dehset-rant-planı>). Dolayısıyla azınlık vakıflarına iade edilen alanların amacına uygun olarak kullanılıp kullanılmadığı üzerinde durulması gereken bir konudur. Nitekim, hayratlar, Vakıflar Meclisi kararıyla akara çevrilebilir (5737 sayı Kanun m.16).

İstanbul'da yeni bir Süryani kilisesi ile ilgili yorum şöyledir: “Süryani halkı olarak görsel ve basılı medya organlarda çıkan “Süryanilere Kilise İnşası İçin Yeşilköy Latin Katolik Mezarlığı Tahsis Ediliyor” başlıklı haberi üzüntü ile öğrenmiş bulunmaktayız. İstanbul'da yaşayan Süryanilerin yıllardır dile getirdiği kilise taleplerinin bu şekilde sorunlu bir arsanın tahsis edilmesi ile giderilmeye çalışılması büyük bir skandaldır. Süryaniler olarak başka bir toplumun sahip olduğu bir mezarlık arsası üzerine kilise inşa etmeyi kabul edemiyoruz. Üstelik verilen arsanın yıllardır Yeşilköy'de, Bakırköy'de Süryanilere kiliselerini kullandırtan Latin Katolik toplumuna ait olması üzüntümüzü binlerce kat arttırmaktadır.” <http://www.suryaniler.com/konuk-yazarlar.asp?id=940>

1950 ve 1960'lı yıllardaki hızlı gecekondulaşma İstanbul'da çarpık yapılaşmayı artırmıştır. Gayrimüslimlerden Yahudiler Kuzguncuk belediyesine şikayet etme konusunda siyasi olarak etkili olamadıklarından mezarlıklarını korumak için etrafına yüksek duvarlar yapmışlardır (Mills, 243).

belirleme görevi vardır. Bu ilke kararlarında genel manada aslına uygun olarak taşınmaz kültür varlığının koruma kullanma dengesinin sağlanması esastır.

c. Belediye Gelirleri Kanunu

2464 sayılı Belediye Gelirleri Kanununun Çevre temizlik vergisine ilişkin, 44. Maddesinde “Belediye sınırları ve mücavir alanlar içinde bulunan ve belediyelerin çevre temizlik hizmetlerinden yararlanan konut, iş yeri ve diğer şekillerde kullanılan binalar çevre temizlik vergisine tabidir. (Ancak) ... umuma açık ibadet yerleri ... ile bunların müstemilatı vergiye tâbi değildir.” Dolayısıyla, umuma açık ibadet yerleri kapsamında kiliseler ve diğer ibadet yerleri belediye vergisinden muaftır.

F. Bazı Belediyelerin Gayrimüslim Cemaatlerle İlgili Çalışmaları

a. İstanbul Büyükşehir Belediyesi

İstanbul Büyükşehir Belediyesi gayrimüslimlerin ferdi veya topluluk olarak, yerel yönetimlerle ilişkisini sağlamak üzere bir Ermeni Türk vatandaşını uzun yıllardan beri ‘danışman’ olarak görevlendirmiştir. Bazı ilçe belediyelerde gayrimüslim cemaatlere mensup meclis üyeleri ve belediye yöneticileri vardır. İBB, Romanya vatandaşlarına özel mezar yeri tahsisi, tüm gayrimüslim mezarlıklarının düzenlenmesi ve bakımı, ihtiyaç sahibi ailelere ve gençlerin belirlenmesi ve sosyal yardım sağlanması, belirli dini günlerde ve bayramlarda hem cemaat içi hem de cemaat etkileşim sağlanması amacıyla programlar yapılması, yeni Süryani kilisesi yapımı için girişimde bulunulması, Ermeni patrikliğinin bulunduğu sokağın adının Şarapnel yerine ‘Sevgi’ olarak değiştirilmesi, ‘Agop Dilaçar’ isminin bir sokağa verilmesi, kiliseler, hastaneler ve okullara bazı yardımların yapılması, hatta gayrimüslim azınlıklar dışındaki Hristiyan yabancıların belediyeye ulaşan sorunlarıyla ilgilenilmektedir.

İstanbul Büyükşehir Belediyesi Gençlik Meclisi 2015 yılında Azınlık Çalışmaları Birimi kurmuştur. Bu birim Ermeni, Musevi ve Rum gençlere yönelik çalışmalar da yapmaktadır. Bu çerçevede azınlık okullarını ziyaret ederek gençlerin sorunlarını dinlemektedir. Okullarda eğitim gören gençlerin projelerini de dikkatle ele alan azınlık birimi üyeleri arasında Millî Eğitim Müdürlüğü temsilcileri de bulunuyor. 27.02.2015 tarihindeki ziyaretler kapsamında Özel Sahakyan Nunyan Ermeni İlkokulu, Ortaokulu ve Lisesi ve Özel Kocamustafapaşa Anarat Hıgutyun Ermeni Okulu’na gidildi. Azınlık okulu öğrencilerinin de içersinde bulunduğu Gençlik Meclisi azınlık birimi yaptığı ziyaretlerde spor malzemelerinin bulunduğu zengin spor kolilerini azınlık okulu öğrencilerine hediye etti. (<http://www.ibbgenclikmeclisi.com/Kurumsal/Makaleler/Ayrinti/688-Genclik-Meclisinden-Azinlik-Okullarina-Ziyaret>)

Gayrimüslimlerin mezarlık hizmetleri kendi vakıfları tarafından yürütülmekle beraber, İstanbul Büyükşehir Belediyesi bu mezarlıklara yönelik pek çok hizmet vermektedir¹⁰. İstanbul'da gayrimüslim azınlıkların veya yabancıların adlarını taşıyan mekânlar hâlâ kimliklerini korumaktadır: Piyer Loti, Clod Farer gibi. Beyoğlu Dolapdere bostan Mahallesiinde ünlü Polonyalı Şair Adam Mickiewicz adında bir sokak bulunmaktadır.

b. Beyoğlu Belediyesi

İstanbul'da gayrimüslimlerin en fazla buldukları ilçe, Beyoğlu Belediyesi sınırları içindedir. Belediye tarafından gayrimüslim cemaatlere yönelik son yıllardaki çalışmalar şyledir: Süryani kilisesinin bir bölümünde (dış cephe duvarı) restorasyon çalışması yapılmıştır. Söz konusu dinî alanların yöneticilerinden bir talep olduğunda temizlik hizmetleri yapılmaktadır. Gayrimüslim mezarlıklarında talep doğrultusunda temizlik çalışmaları yapılmıştır. Ayrıca Neva Şalom Sinagogunda bombalı saldırı sonrası Belediye tarafından kapsamlı temizlik ve moloz kaldırma çalışması yapılmıştır.

Belediye Balık pazarında bulunan Üç Horan Ermeni kilisesinin bildirdiği 100 kişilik ihtiyaç sahibi gayrimüslim vatandaşa yardım yapmıştır. Ayrıca müracaat olduğu takdirde gayrimüslimler dâhil tüm vatandaşlara sosyal yardımlar yapılmaktadır.

Belediye gayrimüslim vatandaşların özel ve dinî günlerinde ruhani liderlere bizzat ziyarette bulunarak tebrikte bulunmaktadır. Ayrıca bu özel günlerinde çikolata ve çiçek yaptırılmakta, tüm dinî merkezler tebrik telgrafları gönderilmekte ve günün anlamına özel hediyeler verilmektedir.

10 1930 yılında mezarlıkların belediyelere devrini öngören kanunla, Lozan Antlaşması'nın 42. Maddesi'ne rağmen cemaat vakıflarına da uygulanmış, ileriki yıllarda gayrimüslimlere ait mezarlıkların cemaat vakıflarının elinden alınmasına dayanak sağlamıştır. Mezarlıkların idaresi cemaatlerine bırakıldıysa da, gayrimüslimler bu idare hakkında yararlanmada siyasi iradeden tamamen bağımsız olamadıkları iddia edilmektedir. Buna bir örnek olarak; cemaatlerin dinî yönetimleri tarafından aforoz edilen kişilerin, belediye yönetimlerinin kararlarıyla kiliselerin iradeleri alınmadan cemaatlere ait mezarlıklarda defnedilmeleri gösterilmektedir. Bu konuda ilginç bir örnek, 'Bağımsız Türk Ortodoks Patriği' Selçuk Erenerol'a, Şişli Rum Ortodoks Mezarlığı'nda yer tahsis edilmesidir. 'Bağımsız Türk Ortodoks Patrikliği,' İstanbul Rum Patrikhanesi'ni zayıflatmak, onun ekümeniklik sıfatını zedelemek ve ona karşı bir denge oluşturmak amacıyla 1922'de devlet tarafından kurulmuştur. Yine devlet tarafından bu 'patriklik'in başına getirilen Erenerol, ailesinin diğer fertleri gibi, İstanbul Rum Patrikhanesi tarafından aforoz edilmiştir. Dolayısıyla Rum Ortodoks Cemaati'ne ait mezarlıklara defin edilme hakkını kaybetmiş olan Erenerol, buna rağmen İçişleri Bakanlığı nezdinde girişimlerde bulunmuş ve cemaate ait bir mezarlıkta yer edinmeyi başarmıştır. İstanbul Büyükşehir Belediyesi, İstanbul Emniyet Müdürlüğü'nün ricası üzerine, Erenerol'a Şişli Rum Ortodoks Mezarlığı'nda bir yer tahsis edilmesine karar vermiş, böylece Rum Ortodoks cemaatinden aforoz edilmiş bir kişinin, Patrikhanе'nin itirazlarına rağmen, bu cemaate ait bir mezarlıkta defnedilmesini sağlamıştır." (Kurban; Hatemi).

Müslümanlara ait dinî bayram ve Ramazan ayı boyunca yapılan iftar etkinliklerine ve Şeb-i Arus törenlerine gayrimüslim din adamları, kanaat önderleri ve ruhani liderleri de davet edilmektedir.

Beyoğlu Belediyesi sınırları içerisinde gayrimüslim vatandaşlarla ilgili ilişkilerde herhangi bir sorun yaşanmamış olup, gayet dostane ilişkiler mevcut olduğu görülmüştür. Beyoğlu'nda yaşayan gayrimüslim vatandaşlar ile Müslüman vatandaşlar arasında gayet sıcak ve dostane ilişkiler mevcuttur. Karşılıklı ilişkilerde herhangi bir sorun yaşanmamıştır.

c. Su ve Kanalizasyon Hizmetleri

2560 sayılı İSKİ (İstanbul Su ve Kanalizasyon İdaresi) yasasına göre, kilise, sinagog, havra ve mezarlıklar grubuna ait sözleşmeler bedelsiz grup altında olup fatura basımından muaf tutulmuştur. Diğer gruplarda olan okul hastane dernek ve vakıflar ise, İSKİ tarifeler yönetmeliğine göre belirlenen birim fiyatlar ile fatura yapılmaktadır.

G. Azınlıkların Bayramları ve Belirli Günleri

Dinî bayramlar ve belirli günler, inanlar için önem taşır. Bu çerçevede; Hz. İsa'nın doğumu ve vaftiz edilişinin yıldönümü Fener Rum Patrikhanesi ile Ortaköy'deki Ayios Fokas Rum Ortodoks Kilisesi'nde düzenlenen ayinlerin ardından yapılan İstanbul Boğazından haç çıkarma törenleriyle kutlanmaktadır. Bu kutlamalar, halka açıktır ve sürekli yapılmaktadır. (<http://www.milliyet.com.tr/bogazin-dondurucu-suyunda-hac-gundem-1995135/>) Devletin resmî haber ajansı olan Anadolu Ajansı, İstanbul'daki Hristiyan cemaati Saint Esprit Kilisesi'nde düzenlenen ayinle Noel'i kutlamıştır. Harbiye'deki Saint Esprit Kilisesi'nde düzenlenen ayine katılan cemaat, dualar ve ilahiler eşliğinde Noel'i kutlamış, mum yakmıştır. Türkçe, İngilizce ve İtalyanca dualar edilerek, İncil'den bölümler okunan ayine çok sayıda yabancı turist de katıldığı görülmüştür. (http://www.radikal.com.tr/istanbul_haber/istanbulda_noel_ayinleri-1258390)

Yahudilerin Kaşer düzenlemeleri günümüzde de uygulanmaktadır. Osmanlı döneminde 1910 tarihli İçişleri Bakanlığı tezkiresi ile Museviler için hayvan kesim yetkisine ve kaşerlik (veya koşer) damgası vurmaya yetkili kasapların gabile resmî almaları hakkında bakınız: Ergin, O. Nuri. 8/4265.

Devletin desteğiyle Yahudilere ait 500. Yıl Vakfınca çeşitli programlar düzenlenmiştir. Zülfaris Sinagogu restore edilerek Türk Musevileri Hoşgörü Müzesi hâline getirilmiştir. İstanbul'da Türk-Yahudi kökenli müzik devam etmektedir (Mills, 304). Diğer etnisite müzikleri de sürmektedir.

H. İstanbul Müftülüğü ile Gayrimüslim Cemaat İlişkileri¹¹

Diyanet İşleri Başkanlığı Dış İlişkiler Genel Müdürlüğüne bağlı “Dinler ve Kültürlerarası İlişkiler Başkanlığı” mevcuttur. Bu dairenin görevleri şöyledir:

a) Diğer dinlerin mensupları, kurum, kuruluş ve topluluklarıyla ilişkiler kurmak, bu çerçevede ortaya çıkan yaklaşımları izlemek ve değerlendirmek.

b) Farklı din mensupları arasında barış ve hoşgörü kültürünü yaygınlaştırmayı amaçlayan ulusal ve uluslararası etkinlikler düzenlemek, yurt içinde ve yurt dışında düzenlenen etkinliklere temsilci gönderilmesi ile ilgili işleri yürütmek.

c) Yurt dışında İslam dinî ve diğer dinlerle ilgili gelişmeleri, ilmi çalışmalarını ve yayınları takip etmek ve değerlendirmek, gerekli görülen yayınları temin etmek.

ç) Yurt dışındaki vatandaş ve soydaşlarımıza yönelik proselitizm, ayrımcılık ve ırkçılıkla ilgili gelişmeleri takip etmek, bu konudaki bilgi, belge ve şikayetleri değerlendirmek.

d) Ülkemizdeki diğer dinlere mensup toplulukların dinî, kültürel, sosyal ve kurumsal yapılarını araştırmak ve bunlarla ilişkileri geliştirmeye yönelik çalışmalar yapmak.

e) Avrupa Birliği ile ilişkiler çerçevesinde Başkanlığın görev alanına giren konularda çalışmalar yapmak.

f) Görev alanıyla ilgili konularda Başkanlık yurtdışı teşkilatından periyodik raporlar almak ve değerlendirmek.

g) Görev alanıyla ilgili verilen diğer görevleri yapmaktır.

İstanbul Müftülüğü'nün farklı din mensupları ile ilişkileri şöyledir:

İstanbul'da Yaşayan Farklı Din Mensupları

İlimizde bulunan farklı din mensubu (Hristiyan, Musevi gibi) din adamları ve yabancı ülke temsilcilikleri (Başkonsolosluk) ile barış ve hoşgörü kültürünün geliştirilmesi için çalışmalar yapmak. Bu kapsamda;

Karşılıklı nezaket ziyaretlerinde bulunmak.

Dinî bayramlarda (Ramazan, Kurban, Noel, Paskalya, Evharistiya gibi) karşılıklı ziyaretlerde bulunmak.

Toplumunu ilgilendiren güncel dinî sorunlara ortak çözüm aramak.

11 Bilgiler, İstanbul Müftülüğünden alınmıştır.

Diyabet İşleri Başkanlığının Misafirleri

Diyabet İşleri Başkanlığı'nın yurtdışından gelen farklı din mensubu misafirlerinin, İstanbul'da buldukları süre zarfında programlarının düzenlenmesi, karşılanması, işe-ibate ve intikallerinin sağlanması, ziyaretler ve temaslar esnasında kendilerine rehberlik edilmesi.

Yurtdışında bulunan dinî temsilcilikleri (Müşavirlik, Ataşelik ve Koordinatörlükler) aracılığı ile ve özel olarak ülkemize gelen söz konusu ülkelerde eğitim gören papaz adayları ve din adamlarının İslam Dini, Türkiye'deki Din Eğitimi ve Dinî kurumlarının tanıtılması ile uluslararası ilişkilerin geliştirilmesi amacıyla ülkemize düzenledikleri gezilerin İstanbul bölümlerinde koordinasyon ve rehberlik edilmesi.

Tarihi ve Turistik Camilerin Ziyaretleri

Tarihi ve Turistik Camilerde yerli ve yabancı misafirlerin, ziyaretlerini ibadethanelerin ruhuna uygun bir şekilde gerçekleştirmeleri yönünde gerekli tedbirlerin alınıp, cami rehberleri ile İslam'ı ve Camiyi tanıtıcı bilgiler verilmesi.

Devlet kurumlarını (Cumhurbaşkanlığı, TBMM, Başbakanlık, Dış İşleri Bakanlığı, Emniyet Genel Müd. Jandarma Genel Kom. gibi) yurtdışından gelerek ziyaret eden farklı din mensuplarına, ilgili kurumlardan gelen resmî ziyaret talepleri doğrultusunda söz konusu camilerde gerekli tedbirlerin alınarak, kolaylık sağlanması ve rehber görevlendirilmesi.

Sultanahmet Cami'nde (sibyan mektebi) uzman personel tarafından her gün belirli program çerçevesinde yabancı misafirlere İslam Dinî ve Sultanahmet Camii hakkında bilgilendirici sunumlar yapılmaktadır.

I. Hızlı Kentleşme

Osmanlı yerleşim düzeni, millet sistemine göre oluşturulmuştu. İstanbul'da kent-sel ayrışma da gelire göre olmayıp dinî cemaatlere göre şekillenmiştir: Yahudiler Balat ve Kuledibinde Rumlar Fener'de, Kurtuluş (Tatavla) ve Beyoğlu'da, Ermeniler ise Samatya'da oturuyorlardı. Levanten Latin kökenli Katolik Avrupalılara verilen isim olup, her Avrupalıya bu isim verilmemiştir. İstanbul 'kapitalist kent' niteliği oluncaya kadar, insanlar gelirlerine göre farklı mahallelere ayrılmamışlardır. 1960'lı yıllara kadar elit semti yoktu: bütün semtlerin içinde paşa, sütçe, aşçı vs. bir arada otururdu (Uğur. s.128).

Tarihimizde mahalleler çok önem taşır. Nitekim toplumsal ilişkilerin en iyi temsil edildiği yerler 'mahalleler'dir. Buralarda komşuluk ilişkileri de büyük önem taşır. Mills'e göre, 1955 yılına kadar Kuzguncuk'ta gayrimüslimler ile Müslümanlar arasında, iyi komşuluk münasebetleri sürmüştür. Misafirperverlik mahallenin göstergelerinden birisiydi. Mahalle, kozmopolit kent yaşamının üretildiği, gayrimüslimler dâhil yöne-

tim politikalarının mekânsal yansımalarını göstermesi bakımından önem taşıır (Mills, 77). Mills, Osmanlı döneminde gayrimüslimlerin yarı özerk hâlde olduğunu ama son yüzyılda Türkleştirme ve kentleşmenin İstanbul'un azınlık mahallelerini önemli ölçüde dönüştürdüğünü iddia eder (Mills, 92).

Sonuç

Anadolu'nun Selçuklular tarafından fethedilmesiyle Müslümanlar gayrimüslim yerli halkla beraber aynı coğrafyada yaşamaya başlamışlardır. Hristiyanlığın en eski dönemlerinden olan inançlara, eserlere hürmet edilmiştir. Bunlara ait eserlerin önemli bir kısmı hâlâ ayaktaadır. (Oysa Amerika kıtasında yerlilere, İspanya'da farklı inançlara ait eserlere rastlanmamaktadır). Haçlı seferleri, ayrılıkçı akımlar ve savaşlarla beraber Hristiyanlar varlıklarını hâlâ korumaktadır. Ayrıca, farklı coğrafyalardan (İspanya'dan Musevi göçü gibi) yeni gayrimüslim nüfus ülkeye yerleşmiştir. Din esaslı üzerine kurulan sistemde farklı dinler, kültürler ve ırklar hayatlarını sürdürmüşlerdir.

Tanzimat Fermanı ile Müslümanlarla eşit vatandaş statüsünü kazanan gayrimüslimlerden bazıları yabancı ülkelerin himayesine girerek ve misyonerliğin derin etkisinde kalarak devlet ve Müslüman halk aleyhine önemli faaliyetlere girişmişlerdir. Bunun yanında Osmanlı ülkesinin dağılmasıyla özellikle Balkanlarda milyonlarca Müslüman öldürülmüş veya mağdur edilmiş, yurtlarıyla ilişkileri kesilmiştir.

Farklı inanç grupları ve etnik gruplar arasındaki ilişkiler tek düze olmayıp, karmaşıktır. Bu sebeple gayrimüslimlerle ilişkileri, temel insan hakları çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Diğer yandan da sadakat prensibi aranır.

Türkiye'de gayrimüslim cemaatlerle ilgili son yasal değişikliklerle vakıf mülkiyetleri geri verilmiş, okulların sayısı artmıştır. Lozan Antlaşması gereği benzer adımların, bu antlaşmaya taraf olan devletler tarafından da atılması beklenir. Bununla ilgili olumlu veya olumsuz bazı tartışmalar olacaktır.

Kaynaklar:

Avrupa Konseyi Yerel ve Bölgesel Yönetimler Kongresi. (2008) Avrupa'da yerel düzeyde kültürlerarası ve dinlerarası diyalog. 'Gods in the city-intercultural ant inter-religious dialogue at the local level. 2008 Strasbourg' (Türkçe çevirisi editörü: Adem Esen). Türkiye Belediyeler Birliği yayını, Ankara.

Bebiroğlu, Murat. (2008) Osmanlı Devletinde gayrimüslim nizamnameleri, İstanbul.

Bozkurt, Gülnihal. (1989), *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914)*. Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Ergin, O. Nuri. (1995), *Mecelle-i Umur-i Belediye*. İstanbul, İBB Kültür Dairesi yayını.

Eryılmaz, Bilal. (1990), *Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Teb'anın Yönetimi*. İstanbul, Risale yayınları.

http://www.ab.gov.tr/files/AB_Iliskileri/AdaylikSureci/Kob/Turkiye_Kat_Ort_Belg_2007.pdf

http://www.ab.gov.tr/files/ilerlemeRaporlariTR/2014_ilerleme_raporu_tr.pdf

<http://www.dernekler.gov.tr/>

<http://www.ibbgenclikmeclisi.com/Kurumsal/Makaleler/Ayrinti/688-Genclik-Meclisinden-Azinlik-Okullarina-Ziyaret>

<http://www.milliyet.com.tr/bogazin-dondurucu-suyunda-hac-gun-dem-1995135/>

http://www.radikal.com.tr/istanbul_haber/istanbulda_noel_ayinleri-1258390

<http://www.suryaniler.com/konuk-yazarlar.asp?id=940>

İbrahim Hakkı. 1312 (1896/1897), *Hukuk-u İdare*. İstanbul, ikinci baskı. Karabet Matbaası.

Komsuoğlu A.; Örs, B. (2009), *Armenian women of Istanbul: notes on their role in the survival of the Armenian community*. Gender, Place and Culture. Vol. 16, No. 3, June, 329–349

Kurban, D.; Hatemi K. (2009), Bir 'Yabancı'laştırma Hikâyesi Türkiye'de Gayrimüslim Cemaatlerin Vakıf Ve Taşınma Mülkiyet Sorunu. TESEV. <http://www.tesev.org.tr/Upload/Editor/TESEV-vakiflar-rapor.pdf>

Mills, Amy. (2014), *Hafızanın Sokakları İstanbul'da Peyzaj, Hoşgörü ve Ulusal Kimlik*. (Çeviren: C. Soydemir) Koç Üniversitesi yayınları, İstanbul.

Parizyanos, Andon. (2015), Rum Azınlık Okullarında Eğitim Sistemi – Okullar – Sorunlar ve Etkileri. Şubat. <http://www.guncelhukuk.com.tr/dergi/>

Şimşek, Halil. (2006), Lozan'ın Getirdiği Statü ve Türkiye'de Azınlıkların Durumu (1923-1974) Hacettepe Üniversitesi, doktora tezi.

Turan, N. S. (2005), *16. Yüzyıldan 19. Yüzyıl Sonuna Dek Osmanlı Devletinde Gayrimüslimlerin Kılık Kıyafetlerine Dair Düzenlemeler*. Ankara Üniversitesi SBF Dergisi 60-4. S.240-267.

Uğur, Aydın. (2010), *İstanbul'un Son 50 yılı: Değişim ve Dönüşüm* İstanbul Kent ve Medeniyet. Editörler: R. Bozdoğan, N. Yılmaz, A. Can) İstanbul-Marmara Belediyeler Birliği.

Venedik Komisyonu Raporu. (2010), *Türkiye'de Din Cemaatlerinin Hukuki Statüsü ile İstanbul Ortodoks Patrikliğinin 'Ekümenik' Sifatını Kullanma Hakkına Dair Görüş*. (Çeviri: TBMM Araştırma Merkezi)

OTURUM BAŞKANI – Evet, biz de çok teşekkür ediyoruz Prof. Dr. Adem Esen Bey'e.

Adem Bey Osmanlı dönemindeki azınlıklara verilen haklardan ve 1915 olaylarıyla başlayan problemlerden bahsetti. Hakikaten Osmanlı'nın farklı din mensuplarına İslami gelenekten gelen anlayışla çok yüksek seviyede haklar verdiği ve onların toplumda rahat yaşamalarını sağlayacak ortam sunduğu bilinen bir husus. Ama daha sonra Osmanlı'nın zayıflamasıyla birlikte diğer ülkeler bunu kendi lehlerine kullanmak istediler. Fransızların Katolikleri, Rusların Ortodoksları, İngilizlerin Protestan ve Angelesleri kullanmaları sonucunda çok kötü bir noktaya geldiğini biliyoruz. Çok uzağa gitmeye gerek yok, 1914-1924 yıllarına kadar Anadolu'daki şehirlerimizin şehir merkezlerine bakılacak olursa, buralarda gayrimüslimlerin oranının epey yüksek olduğu görülür. Örneğin, Ankara, Konya, Erzurum, Trabzon, İstanbul gibi şehirlerimizin, yüzde 50'ye yakınının Hristiyan olduğu görülür. Bu bize Osmanlı'nın onlara verdiği hakları göstermesi bakımından önemlidir. Ama 1914 Cihan Harbi'nden sonra dış müdahâlelerle tebayı sadıka konumunda olan bu insanların kısmı azamı onların güdümüne girince iş değişmiş ve bu noktalara doğru gelmiş. Tabii, bir de Fransız İhtilali'nden sonraki milliyetçi akımlar, ulus devlet olgusuyla harekete geçmişlerdir. Cumhuriyet'ten sonra ulus devlet anlayışı farklı yaklaşımları ortaya getirmiş ve 1923'teki Lozan Antlaşması, 1924'teki mübadele Türkiye'deki, Anadolu'daki Hristiyan nüfusun sayısını yüzde 1'lere kadar, hatta belki daha aşağı indirmiştir. Bunun müsebbibi biz değiliz, Türkiye'de yaşayan Müslümanlar değil en azından, kendileri bu işe çanak tutmuşlardır, onu da görmek gerekiyor, Adem Bey bunları bize özetlemiş oldu, çok teşekkür ediyoruz.

Şimdi, üçüncü konuşmacımız Yrd. Doç. Dr. Zeynep Özcan Hanımefendi, Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. Birlikte Yaşamın İmkânı Olarak Ötekini Anlamak konusunda bize tebliğlerini sunacaklar.

Buyurun Zeynep Hanım.

BİRLİKTE YAŞAMANIN İMKÂNI OLARAK “ÖTEKİ” Yİ ANLAMAK

Yrd. Doç. Dr. Zenep ÖZCAN

Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

İnsan diğer insanlarla ilişki ve etkileşim içerisinde yaşamak zorunda olan toplumsal bir varlıktır. Varlığını sürdürebilmesi için başkalarının varlığına muhtaç olan insanın bir diğeri olmadan fiziksel ve psiko-sosyal ihtiyaçlarını karşılaması düşünülemez. Başka bir ifadeyle, birlikte yaşama ihtiyacı âdeta genetiğine kodlanmış olan insanın kendini gerçekleştirerek insan olma sürecini tamamlaması, ancak “öteki” ile mümkündür. Gruplar hâlinde var olan, beyinleri birbirine kenetli ve ancak karşılıklı ilişkilerle büyüeyebilen insanlar için “öteki”nin olmadığı bir toplum arayışı anlamsızdır.¹ O hâlde bu zorunlu birlikteliğin nitelikli bir hâl alabilmesi için, insanın var oluşuna eşlik eden “öteki” ile sağlıklı bir iletişim içerisinde bulunması bir zorunluluk olarak ortaya çıkar.

İnsanın tüm düşünce geleneklerinde birer toplumsal varlık olarak tanımlanması belki de “öteki” ile girdiği iletişimin, benliğin kurucu bir unsuru olmasından ileri gelmektedir.² Çünkü “öteki”; “ben’in bilincinde, ben’den farklı olmaktan vazgeçmeksizin

1 Hayati Hökelekli, “Müslüman ve Öteki: Farklı Dinî Grupların Birbirini Algılama Biçimi”, *Kur’an-ı Kerim’de Ehl-i Kitab, (Tartışmalı İlmî Toplantı)*, 12 - 13 Kasım 2005, İstanbul 2007, s. 405-407, Merve Tekgürler, “Öteki Nedir, Nasıl Oluşmuştur?”, *Boğaziçi Üniversitesi, Avrupa Çalışmaları Merkezi Öğrenci Forumu Bülteni, Dosya: Ötekileştirme*, Sayı: 3, Ocak 2015, s. 7, Nuri Bilgin, *Sosyal Psikoloji*, 4. Baskı, Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir 2011, s. 131-133, Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Günümüzde İnsan ve İnsanlar (Sosyal Psikolojiye Giriş)*, 12. Baskı, Evrim Yayınları, İstanbul 2010, s. 23, 71, “Kemal Sayar ile Göç ve Göçmen Psikolojisi Üzerine” <http://kemalsayar.com/KategoriDetay-Kemal-Sayar-ile-goc-ve-gocmen-psikolojisi-uzerine-57.html>, 10.03.2015.

2 İsmet Özel, “Anlam Alanının İmkân Olarak Öteki ile İletişim”, *Din ve Hayat*, Sayı: 22, Haziran 2014, s. 51-53.

ben olan bir başkasıdır”, yani insanın varlığının kendisi ile anlam kazandığı kişidir.³ Bu tanımlama “öteki”yi, hukukunu en ufak bir ihlale yol açmaksızın korumak zorunda olduğumuz varlık hâline getirmektedir. Bu anlamda etik sorumluluğumuzun başladığı sınır da diyebileceğimiz ötekilik, felsefi ve sosyolojik zeminde insana dair sorumluluklar üreten varoluşsal bir gerçeklik olarak kabul edilebilir.⁴

Farklılaşmanın Aracı Olarak “Öteki”

“Öteki” ile ilgili tanımlamalar her ne kadar belirsiz bir karakter arz etse de,⁵ bu kavramın tarihsel gelişim sürecinde olumsuz bir anlama doğru evrilerek kültürel bir ayrışmanın tezahürü olarak algılandığı ve bu çerçevede olumlanmış bir dairenin dışında kalmışlığı ifade ettiği görülmektedir. Zamanla subjektivizmi ve her türlü ön yargıyı yansıtan bu kavram, kendi dışımızda kalanın, bizimle aynı vasatı paylaşmayanın ve düşman olanın kurgulandığı bir resme dönüşmüştür.⁶ Böyle olunca da düzen bozma, istikrarsızlık getirme ve toplumsal normların içini boşaltma potansiyeline sahip bir tehlike olarak algılanmıştır.⁷ Bu algının oluşmasında hayatını bir gruba ait olarak sürdüren insanın, diğer grup üyeleri hakkında gerçek bilgiler yerine zamanla kendi grubu içerisinde oluşmuş kalıp yargılara ve eksik şematik temsillere dayalı bir düşünce geliştirmesinin etkisi vardır. Farklı grup üyelerini aşağılayıcı, küçümseyici, ayrımcı tutumlar, ileri derecede düşmanlığa ve karşı grubu ortadan kaldırmaya varan fiziksel saldırılara kadar varabilmektedir.⁸ İlginç olan ise her grubun, kendisini ayrıştırdığını düşündüğü kesimleri ötekileştirerek bu tecrübeyi içselleştiriyor olmasıdır.⁹ Aslında bir farklılıklar alanı olan toplumda insanların birbirleri hakkında farklı algılar geliştirmeleri doğal olsa da, “mensup olunan grubun üstünlüğüne inanma” düşüncesi zamanla insanları “biz” ve “onlar” şeklinde sosyal bir kategorizasyona tabi tutmaktadır. Bu sürecin ise neticede kendi grubunu kayırıp diğerlerini dezavantajlı duruma düşürmek gibi bir sonucu berabe-

3 Dominique Schnapper, *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki*, Çev: Ayşegül Sönmezay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2005, s. 188.

4 Yasin Aktay, Ahmet Kızılkaya, *Hepimiz Ötekiyiz! Türkiye’de Kimlikler ve Algılar*, 1. Baskı, Tezkire Yayınları, İstanbul 2014, s. XV, 70.

5 Sevil Özçalık, “Ötekileşme ve İşlevleri”, *Karaburun III. Bilim Kongresi, (Bu günü anlamak)*, 4-7 İzmir, Eylül 2008, s. 2.

6 Necdet Subaşı, “Öteki”nin İnsan Hakları, <http://www.necdetsubasi.com/index.php/makale/48-otekinin-insan-haklari>, 15/01/2015,

7 Özçalık, “Ötekileşme ve İşlevleri”, s. 2.

8 Hökelekli, “Müslüman ve Öteki: Farklı Dini Grupların Birbirini Algılama Biçimi”, s. 405-407.

9 Aktay, Kızılkaya, *Hepimiz Ötekiyiz! Türkiye’de Kimlikler ve Algılar*, s. 315.

rinde getirdiği bilinmektedir.¹⁰ Şunu belirtmek gerekir ki bu yanlış algı sadece günümüz insanının problemi değildir. Zira “öteki”ne değer vermeyiş, antik Yunan’dan günümüze dek var olan tarihsel bir gerçekliktir. Başlangıçta diğer etnik kökenden gelenler “barbar”, “yarı insan” veya “insan-altı” diye kabul edilirken, “öteki”ne yönelik tutumu monoteist dinlerle birlikte ağırlıklı olarak metafizik hakikat algısı yönlendirmiştir. Farklı dinlerden ve bu dinlerin beslediği farklı kültürlerden olanlar birbirlerini doğru bir hakikat algısına sahip olmadıkları için “öteki” olarak görmüş, yanlış yolda olduklarına hükmederek, hakikatin takipçisi olan “ben” ile eşit olamayacakları sonucuna varmışlardır. Böyle bir okuma ne yazık ki ben’in “öteki”ne olan üstünlüğüyle ve “öteki”nin “ben” içinde eritilme isteğiyle karşılık bulmuştur.¹¹

“Benlik” Krizi ve Yaşanılan Olumsuzluklar

Kişinin kendi ben’ini merkeze koymasıyla kendi dışındaki tüm dış dünyayı ve dolayısıyla başka ben’leri bir nesne şeklinde ele alıp onlar üzerinde tahakküm kuran bir algıyı benimsemesi, insan hakları ihlallerini de beraberinde getirmektedir. “Öteki”yi ötekileştirerek şiddeti zihninde meşrulaştıran bir insanın ruh hâline ışık tuttuğunuzda gergin, enerjik, saldırgan, kaygılı ve korkak olduğu dikkat çekmektedir.¹² Çünkü bu insana göre “öteki”yle karşılaşmak, özellikle de kendisine kolayca boyun eğmeyen, aynılaştırma çabalarına direnç gösteren ve benliğini dönüştürme potansiyeli taşıyan “öteki”yle karşılaşmak, oldukça ürkütücüdür. Tipik bir özgüven yoksunluğuna işaret eden bu ruh hâli, “öteki”yle yaşanan iletişimsel problemlerin aslında kapalı bir “benlik sorunu” olduğuna işaret etmektedir. Daha açık ifade etmek gerekirse “nerede monolog, nerede nefret, nerede şiddet ve nerede hoşgörüsüzlük varsa orada benlik krizleri vardır”.¹³ Günümüz toplumlarında kendisini derinden hissettiren bu benlik krizlerinin etkisiyle “öteki”nin değersizleştirilmesi, şiddete meşruiyet kazandırmış, biz’den olmayanların

10 Hökelekli, “Müslüman ve Öteki:Farklı Dini Grupların Birbirini Algılama Biçimi”, s. 405-407, Asım Yapıcı, “İçimizdeki Öteki: Kimlik ve Önyargı Kısacında Sünni-Alevi İlişkileri”, *Dem Dergi*, Yıl: 2, Sayı: 6, s. 54-59, Bahset Karşı, “Toplumsal Birlikteliklerde Öncelikler: Kabullenme ve Dışlamanın Sosyo-Psikolojik Temelleri, (Alevilik – Sünnilik Örneği), *Birey ve Toplum*, Güz 2013, Cilt: 3, Sayı: 6, s. 102,127-129.

11 Hakan Gündoğdu, “Çok Kültürlü Bir Toplumda Ötekiyle Yaşamak ve Hoşgörü”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 12, sayı: 37, Güz 2008, s. 76-77.

12 İlhami Güler, “Batıdaki “Öteki” Korkusunun Analizi ve İslam Dünyasında Direnişin “Terör” e Kaymasının Psikanalizi”, *İslamofobi, Kollektif Bir Korkunun Anatomisi, (Sempozyum)*, 18-19 Kasım 2011, s. 153. Mehmet Yüksel, “İslamofobinin Tarihsel Temellerine Bir Bakış: Oryantalizm ya da Batı ve Öteki”, *İÜHFMC. LXXII*, S. 1, ss. 189-200, 2014, s. 195.

13 Gündoğdu, “Çok Kültürlü Bir Toplumda Ötekiyle Yaşamak ve Hoşgörü”, s. 76-77.

“temizlenmesi” anlayışını beraberinde getirdiği için savaş, gasp, katliam, yağma, işgal ve sömürü gibi olumsuzlukların yaşanmasını kaçınılmaz kılmıştır.¹⁴

“Öteki”yle kurulacak diyalojik ilişkinin “öteki”ye atfedilen anlam çerçevesinde şekillendiği düşünüldüğünde bu ilişkinin alacağı rengi tahmin etmek zor değildir. Herşeyden önce kendini üstün gören ve bu üstünlüğünü korumak isteyen ben’in “öteki”ni eşiti olarak kabul edip değerlendirmesi mümkün olamayacağı için en masum öğrenme ve anlama isteğinin bile izin vermek, ezmek, meşruiyet tanımak, yasaklamak ve doğrulamak gibi tutkulara dönüşmesi söz konusu olur.¹⁵ Böyle bir atmosferde ise mevcut önyargılar, karşılıklı restleşmeler, hak ihlalleri, korku ve tedirginlikler şiddeti kendince haklı gösteren bir kutuplaşmayla buluşarak herkes için kaygı üreten bir düzeye ulaşır hayatı âdeta bir kaosa sürükler.¹⁶

Kaostan Birliğe

Dinler, insanlığın içine düştüğü kaostan kurtulması hususunda farklı öneri ve yol haritaları sunmaktadır. İlahi mesajın yönlendirici ve düzenleyici etkisiyle yeniden evrensel birlik duygusunun güven veren atmosferine ulaşmak elbette ki mümkündür. Çünkü ilahi mesajlar, insanlığın karşı karşıya olduğu evrensel sorunların ortadan kaldırılması için ortak hedefler belirleme ve insanlık için hayır yarışında öne geçme düşüncesinin hâkim olduğu bir dindarlık anlayışını geliştirme noktasında fonksiyon icra ederler.¹⁷ Öyleyse insanlar arasındaki farklılıkları ve dilsel ayrılıkları aşan bir mesaj olarak yaratıcının buyruklarını bizim için “öteki”yi anlamanın en temel aracı olarak kabul etmek, benimsenecek en mantıklı yaklaşım olacaktır.¹⁸

Şu bir gerçektir ki son ve hak din olan İslam, hem ontolojik birliğe hem de ahlaki özneye vurgu yapmaktadır. Yani İslam’ın değer normlarında ontolojik bir ötekileştirmeye yer yoktur. Zira İslam, tüm insanların “eşit” yaratılıştta, “kardeş” olduğunu bildirmekte, farklılıkları ise “ortak iletişim, var kılma ve tanışma”nın vasıta ve fırsatları olarak kabul

14 Masoud Kamali, “Avrupalı Bir İnkilap, “Biz” ve “Onlar” Kategorizasyonu”, *Sabah Ülkesi*, Sayı: 42, Ocak 2015, s. 32. Güler, “Batıdaki “öteki” Korkusunun Analizi ve İslam Dünyasında Direnişin “Terör”e Kaymasının Psikanalizi”, s. 153, Mahmut Aydın, “Hristiyan Batı Dünyasında “Öteki”ne Yönelik Diyalog ve Uzlaşma Düşüncesinin Ortaya Çıkışı: Cusali Nicolas (1401-1464) Örneği, XI. Ve XVIII. Yüzyıllar İslam-Türk Medeniyeti ve Avrupa Uluslararası Sempozyum, 24-26 Kasım 200, s. 342-343.

15 Gündoğdu, “Çok Kültürlü Bir Toplumda Ötekiyle Yaşamak ve Hoşgörü”, s. 76-77.

16 Subaşı, Alevi Çalıştayları Nihai Rapor, Ankara 2010, s. 34.

17 Hökelekli, “Müslüman ve Öteki: Farklı Dini Grupların Birbirini Algılama Biçimi”, s. 420, Edward Hulmes, “Ötekiliğe” Hristiyan Bir Cevap”, *Sabah Ülkesi*, Sayı: 42, Ocak 2015, s. 18.

18 Özel, “Anlam Alanının İmkânı Olarak Öteki ile İletişim, s. 51-53.

etmektedir.¹⁹ Dolayısıyla “öteki”nin “ap-ayrılığı, bam-başkalığı ve öp-ötekiliği” daha Allah’ın varlığını kabul ile başlar. Çünkü Allah dillerin, renklerin ve milletlerin çoğul olmasını bizzat kendisi murad etmiştir.²⁰ Bu anlamda çoğulculuğun, başlangıcından beri insanlık tarihinin bir gerçekliği olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.²¹ Bu düşünceden gücünü alan ve ilahi mesajla şekillenen İslam kültürü, tarih içinde -Osmanlı, Selçuklu ve Endülüs deneyimleriyle- farklı sosyo-politik şartlar altında farklı kültürleri farklı coğrafyalarda Müslüman olmaya zorlamadan bir hoşgörü ortamında barış içinde birarada yaşatmıştır.²²

Toplumsal hafıza yoklandığında ecdadın çok dinli, çok kültürlü ve çok milletli yapılarla bir arada yaşama sanatını en makul ve adil bir şekilde nasıl uyguladıklarının pek çok örneğiyle karşılaşılır. II. Mahmud’un dinî çeşitliliğiyle birlikte tüm halkını kucaklayan mesajı, bu konuda verilebilecek en çarpıcı örneklerdendir: “Ben teb’anın Müslümanını camide, Hristiyanını kilisede, Musevisini de havrada fark ederim. Aralarında başka günâ bir fark yoktur. Cümlesi hakkındaki muhabbet ve adaletim kavidir ve hepsi hakiki evladımdır.”²³ Yine Fatih Sultan Mehmed’in, Bosnalı ruhbanlara hitaben söylediği sözler bizim için örnek teşkil etmektedir: “Kiliselere korkusuzca ibadet ve memleketimizde korkusuzca ikamet edin. Ne vezirlerimden ne de halkımdan kimse bunları incitmesin ve rencide etmesin. Allah’a, Peygamber’e, Kur’an’a ve kuşandığım kılıca yemin olsun ki, canları, malları ve kiliseleri bana itaat ettikleri sürece güvencem altındadır.” Bu sözler, hoşgörü altında “öteki”ye verilen değerlerin bir göstergesi olarak algılanmalıdır.²⁴ Zira aksi bir durum sözkonusu olsaydı, bugün bu coğrafyalarda İslam dışında bir başka dinî görüntüye rastlamak mümkün olmayacaktı.²⁵

19 Güler, “Batıdaki “öteki” Korkusunun Analizi ve İslam Dünyasında Direnişin “Terör”e Kaymasının Psikanalizi”, s. 154-155, Ömer Yılmaz, “Öteki” ile Diyalojik İlişkinin Gereği”, *İslami Araştırmalar*, Yıl: 1 Sayı: 1, 2008, s. 138-139, Yaman, Ahmet, “Ben ve Öteki”, Kur’an’ın “Öteki” ile İlişkilerde Öngördüğü Dengeli Barış Teorisi”, *İslami İlimler Dergisi*, Yıl: 3, Sayı: 1, Bahar 2008, ss. 99-106, s. 102.

20 Bkz: Hucurat, 49/13; Rum, 30/22.

21 Abdurrahman Güneş, “Toplumsal Bir Zorunluluk: Bir Arada Yaşamak”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10:2 (2005), ss. 89-103, s. 94. Güler, “Batıdaki “öteki” Korkusunun Analizi ve İslam Dünyasında Direnişin “Terör” e Kaymasının Psikanalizi”, s. 154-155.

22 Gündoğdu, “Çok Kültürlü Bir Toplumda Ötekiyle Yaşamak ve Hoşgörü”, s. 85-86.

23 Reşat Kaynar, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, 2. Baskı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1985, s. 100, Ayrıca bkz: Ali İhsan Karataş, Osmanlı Devleti’nde Gayrimüslimlere Tanınan Din ve Vicdan Hürriyeti, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 15, Sayı: 1, 2006, 267-284, s. 276.

24 Gökkuşbuca Altında Birlikte Yaşamak, Belgelerin Diliyle Osmanlı Hoşgörüsü, Ed: Cevat Ekici, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006, s. 3.

25 Gündoğdu, “Çok Kültürlü Bir Toplumda Ötekiyle Yaşamak ve Hoşgörü”, s. 85-86. Mehmet Aydın, “Türk Toplumunda Dini Hoşgörünün Temelleri, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı-

Müslümanlar için “öteki” ya da ötekiler, mutlaka bertaraf edilmesi gereken bir düşman kitlesi değildir. Şüphesiz ki bu durum Kur’an’ın öteki dinleri vakıa olarak tanıması, dışlamaması ve ilişki temelli bir diyalogu esas alması itibarıyladır. Bu diyalogun temeli ise ahlaki ilkelere dayanmaktadır.²⁶ “Ey Müminler! Allah için, her daim adalet ve hakkaniyet sahibi olun; bir topluluğa yönelik öfkeniz, adaletsiz davranmanıza yol açmasın; (dosta düşmana karşı) hep adaletli davranın. Bu Allah’a karşı gelmekten sakınmaya daha yakındır...”²⁷ Kur’an-ı Kerim’deki ilahi mesajların, farklı din ve inanç gruplarıyla ilgili niteleme ve açıklamaları, Müslümanların zihninde hiç bir zaman “kalıp yargılar” oluşturmaya yönelik olmamıştır. Çünkü bütün insanların barış, huzur ve güvenlik içerisinde yaşadığı bir dünyayı var etmek İslam’ın en büyük gayesidir. De ki: Ey kitap ehli! Sizinle bizim aramızda ortak olan şu söze/ilkeye geliniz: Allah’tan başkasına kulluk etmeyelim, O’na hiçbirşeyi ortak koşmayalım ve Allah’ı bırakıp da birbirimizi rabler edinmeyelim. Eğer onlar yine yüz çevirirlerse, deyin ki: “Şahit olun biz Müslümanlarız.”²⁸ Bu ifadeler, Müslümanların, inançlarından dolayı kendilerine savaş açmayan, kendilerini yurtlarından çıkarmaya kalkışmayan “öteki”lerle iyi ilişkiler kurmanın ve onlara adaletli davranmanın önünde bir engel bulunmadığını vurgular.²⁹

Öncelikli olarak ahlaka dayalı bir toplum inşasını hedefleyen İslam dinî, birlikte yaşama ahlakı ve hukuku hakkında temel kriterleri ortaya koymuş ve tarihsel süreç içerisinde bunları pratiğe dökmüştür. İslam’ın son Peygamberi, her konuda olduğu gibi bu konuda da en güzel örneğimizdir. Zira biz, farklılıkların birer dışlama ve ötekileştirme aracı değil bilakis zenginlik kaynağı olduğunu, farklılıkları “hatırlamadan, hatırlatmadan, unutarak ama yok saymadan” iletişim kurabilmenin mümkün olduğunu Hz. Peygamber’in İslam pratiğinden öğreniyoruz.³⁰ Hz. Peygamber Veda Hutbesi’nde “Muhakkak ki Allah katında en değerli olanınız, O’ndan en çok korkanınızdır...”³¹ ayetini pekiştirmek istercesine, hepimizin aynı özden yaratıldığını ve Arabın Arap olmayana herhangi bir üstünlüğünün bulunmadığını hatırlatmaktadır: “Ey insanlar! Sizin Rabbiniz birdir, babanız da birdir. Haberiniz olsun ki takva dışında hiçbir Arap’ın Arap olmayana, hiçbir Acem’in Arap’a, hiçbir siyahın beyaza, hiçbir beyazın siyaha karşı bir üstünlüğü yoktur.

VIII. Konya 1999, s. 15-17.

26 Mustafa Öztürk, İslamın/Müslümanların Ötekisi/Ötekileri, *Sabah Ülkesi*, Sayı: 42, Ocak 2015, s. 23-25., Burhanettin Tatar, Gerçek ile Kurgu Arasında Öteki, *Milel ve Nihal*, Yıl: 2 Sayı: 2 Haziran 2005, s. 11, İsmail Çalışkan, “Dini Bir Tutum Olarak Ötekine Yaklaşımın Kur’anı Temelleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/1-2007, ss. 7-28, s. 9, 28.

27 Maide, 5/8.

28 Ali İmran, 3/64.

29 Mümtehine, 60/8.

30 Erkan Tufan Aytav, *Türkiye’de Öteki Olmak*, 2. Baskı, Mavi Ufuklar Yayınları, İstanbul 2011, s. 114.

31 Hucurat, 49/13.

Şüphesiz ki ilahi huzurda en değerliniz en muttaki olanınızdır.”³² Bu sözler, üstünlüğün ancak takvada ve insanı insan yapan evrensel ahlaki değerlere bağlılıkta olduğunu ifade etmektedir. Sözün özü ise İslam dininde ötekiliğin ontolojik bir gerçeklik değil vasıfsal bir durum olduğudur.³³

Toplumsal Normlar ve Hz. Muhammed (s.a.s.)

Medine’ye hicretten sonra on bin kişilik bir şehirde sadece bin beş yüz kişilik varlığıyla toplumda “normalin normlarını” belirleme ve anayasa yapma ayrıcalığını elde eden Hz. Peygamber, bu güce güvenilirlik ve tutarlılık gibi üstün kişilik özelliklerinin yanısıra sevgi ve adalet temelli ahlak anlayışı sayesinde ulaşmıştır.³⁴ Katı ve tutucu düşünceye hiçbir zaman uygulamalarında yer vermeyen Hz. Peygamber bir Yahudi cenazesi geçerken ona sırf insan olduğu için değer verip ayağa kalkarak tüm zamanlarda bütün insanlığa örnek bir mesaj vermiştir.³⁵ Bu mesaj, her bireyin insanlık ailesinin doğal bir üyesi olması hasebiyle değerli olmayı ve saygı gösterilmeyi hakettiği gerçeğidir.³⁶ Bu gerçeğin yanısıra bireysel farkındalıkları artırarak varsa her türlü önyargılardan arınıp kalpten kalbe giden yolu sevgi ile inşa etmeye verilen değeri hatırlamak gerekir.³⁷ Zira “öteki”yle girilecek her türlü ilişkinin temelinde sevginin önemine vurgu yapan Hz. Peygamber, “birbirinizi sevmedikçe iman etmiş olmazsınız” buyurarak, sevgiyi aynı zamanda iman etmenin ön şartı olarak kabul etmiştir. “Öteki”yi anlamak ve onunla sağlıklı bir iletişime girebilmek için ilahi vahyin sevgi ve merhamet yüklü mesajını yüklenmek elbette ki bir sorumluluğu da beraberinde getirir. Nitekim “İman edenlere söyle: Allah’a kavuşup, yaptıkları her şeyin hesabını vereceklerine inananlara karşı daha müsamahalı olup, onları bağışlasınlar.”³⁸ ayeti, anlayış, hoşgörü ve sabrın, “öteki”yle girilecek ilişkinin sorumluluk alanımıza yansıyan değerler olduğunu vurgulamaktadır.

32 Mehmet Şener, “Veda Hutbesi’nin İnsan Hakları Yönünden Kısaca Tahlili”, Doğu’da ve Batı’da İnsan Hakları (Kutlu Doğum Haftası: 1993-1994), Ankara 1996, s. 128.

33 Ömer Yılmaz, “Öteki” ile Diyalojik İlişkinin Gereği”, s. 141-142, Tatar, “Gerçek ile Kurgu Arasında Öteki”, s. 12.

34 Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, Çev: Mehmet Yazgan, Beyan Yayınları, İstanbul 2004, s. 162, Tayyip Okıç, “İslamiyette İlk Nüfus Sayımı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: VII, 1958, s. 11-20.

35 Saffet Sancaklı, “Hz. Peygamber ve İnsan Hakları”, *Dimbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, III (2003), Sayı: 2, s. 29.

36 Ertuğrul Yaman, “Kavmiyet ve Milliyet Kavramları Üzerine”, *Diyanet Aylık Dergi*, Sayı: 270, Haziran 2013, s. 19.

37 Kemal Göz, “Toplumsal Değerler Bağlamında Yaşama Hürriyeti”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Mart 2014, Yıl: 1, Sayı: 1, ss. 85-101, s. 98.

38 Casiye, 45/14.

Çeşitliliği ve çoğulculuğu bir tehdit, güvensizlik ve çözümsüzlük sebebi değil de ilahi yaratılış hikmetinin bir parçası olarak toplumsal varlığı geliştirme ve yeni sentezlere varabilme imkânı olarak algılamak gerekir. Çünkü bireylerin ve insan topluluklarının çeşitliliği, kendimizi, birbirimizi ve yaratıcıyı daha iyi anlamak için sunulmuş bir imkândır.³⁹ Hz. Peygamber'in hicret sonrası "biz" ve "onlar" düşüncesinin zeminini oluşturan algıları değiştirerek işe önce "öteki" ile yaşamının mümkün olduğunu göstermeyle başlaması, bu bağlamda zikredilmeye değerdir. Nitekim Medine'ye hicretinin hemen akabinde Müslim ve gayrimüslim unsurların haklarını gözetmek ve farklı din ve düşüncedeki insanların birarada kardeşçe yaşamalarını temin etmek için bir uzlaşma metni imzalayan Hz. Peygamber, bu metinle tüm insanlığa örnek olabilecek bir toplumsal projenin de temellerini atmıştır.⁴⁰ "Yaradana itaat, yaradılana şefkat" prensibi çerçevesinde paylaşımcı, katılımcı ve uzlaşmacı bir ruhla hazırlanan bu proje, İslam'ın adalet anlayışının da bir göstergesidir. Zira eşit olan insanların eşit olmayan muamelelere maruz kalmalarını adaletsizlik olarak kabul eden İslam'a göre, "öteki"nin farklılıklarını yok sayarak onları dışlamak, aşağılamak ve tek tipleştirmeye çalışarak yaratılış kanunlarına aykırı gelmek zulümdür. Hilmi Ziya Ülken, bu tavrı benimseyenleri zalim olarak nitelendirerek şöyle bir tanımlama yapmıştır: "Zalim, eşitliği kurmak için insanları bir boya getirmek sevdasına düşen ve tabiat buna isyan edince kiminin başından, kiminin ayağından keserek cümlesini aynı kalıba dökmek isteyendir."⁴¹

Adalet, Farklılıkları Gözetmek ve "Öteki"yi Anlamaktır

Birlikte yaşamının imkânı, ancak ötekiyi anlamaktan geçer. Şüphesiz ki anlamak yoğunlaşmayı, sorunlarla yüzleşebilmeyi, özgür düşünmeyi, kendini keşfetmeyi, ötekiyi hissetmeyi ve ortak değerleri açığa çıkartmayı gerektirir.⁴² İnsanlığın ihyası için zorunlu olan bu kıymet ölçülerinin günümüz insanının ahlaki yapısının birer bileşenleri olduğunu iddia etmek oldukça zordur. Zira önyargıların ve ayrımcılığın dünyanın her yerinde nefret suçlarına kaynaklık edecek düzeye ulaştığı ve hayatı yaşanılmaz hâle getirdiği bilinen bir gerçektir. Bu ise dinî algıyı yeniden gözden geçirmeyi ve kendini yeniden sorgulamayı zorunlu kılar. Zira dinin geliştirici fonksiyonlarının ortaya çıktığı bir dindarlıkta ötekileştirmeye asla yer olmadığı gibi, insanlar birbirinin rakibi değil yoldaşlardır.

39 Şevket Yavuz, "Öteki" ile "Beriki" Arasındaki Salınımında Dinlerde Birlikte ve Beraber Yaşamının Teolojik ve Pratik İmkânı", *Milel ve Nihal*, Cilt: 6, Sayı: 2, Mayıs-Ağustos 2009, s. 47.

40 Güneş, "Toplumsal Bir Zorunluluk: Birarada Yaşamak", s. 90.

41 Hilmi Ziya Ülken, *Aşk Ahlakı*, 3. Baskı, Demirbaş Yayınları, 1971 Ankara, s. 223.

42 Subaşı, Alevi Çalışmaları Nihai Rapor, s. 32-33.

Hız Peygamber'in hayatına ve vermiş olduğu mesajlardaki inceliklere bakıldığında "öteki" ile nasıl bir ilişki geliştirilmesi gerektiğine dair altın kurallara ulaşılır. Bu kurallar çerçevesinde yapılması gereken ilk şey "öteki"yi, dışlanması gereken bir nesne olmaktan çıkarıp anlamaya ve iletişim kurmaya layık bir özne konumuna yükseltmektir.⁴³ Yani eşitlik duygusu üzerinden duygusal, zihinsel ve ahlaki yakınlaşmayı sağlamaktır.⁴⁴ Mesafelerin kapanması ve yakınlaşmanın sağlanabilmesi için de her türlü üstünlük iddiasından vazgeçip geleneksel önyargıları ve klişeleşmiş kabulleri gözden geçirerek, "öteki"yi, kendini anladığı ve anlamlandırdığı şekilde anlamaya ve onu olduğu gibi kabul etmeye hazır olmak gerekir. Şu bir gerçektir ki bunu yapabilmek için önce tanımak ve bilmek önemlidir. Önyargıların çoğunun temelde bilgisizliğe dayandığı düşünülürse güvensizliğe ve tedirginliğe kaynaklık eden yetersiz ve yanlış bilgiden kurtulup doğru ve objektif bilgiye sahip olmanın önemi daha iyi anlaşılabilir.⁴⁵

Eksik ve kusur aramadan gösterilecek ilgi ve anlama çabasının, ortak yönleri keşfe yöneldiği ölçüde yürekten hissetmenin de kapılarını aralayacağı ve böylece birbirimizden hareketle kendimizi keşfetmenin yollarını açacağı muhakkaktır.⁴⁶ Farklılıkları basitçe lütfederek tahammül edilmesi gereken hatalı görüşler ve davranışlar olarak değil de, kültürel ve toplumsal değer sistemlerinin farklı tezahürleri olarak tanımak Müslümanca bir tavır gereğidir.⁴⁷ Bu ise ancak küçük yaşta başlayacak bir eğitimle kazanılabilir. Zira "Biz ve onlar" duygusu çocukluktan itibaren anne babanın, yakın çevrenin ve medyanın etkisiyle içselleştirilmeye başlar. Bu içselleştirilme sürecinde kültürel öğeler kimliği şekillendirme özelliğine sahip olduğu için benzerliklerin ve farklılıkların küçük yaşta bünyeye bir zenginlik olarak mal edilmesi gerekir.⁴⁸ Çünkü ayrıştırıcı ve dışlayıcı kalıp

43 Güliz Uluç, Nazım Ankaralığıl, "Duygusal Zeka ve Öteki'yi Anlamak: Doğu- Batı Üzerine Bir Çalışma", *Duygusal Zeka ve İletişim, II. Uluslar arası Sempozyum*, İzmir 2008, s. 457.

44 Zygmunt Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, 10. Baskı, Ayrıntı yayınları, İstanbul 2014, s. 50-58.

45 Schnapper, *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki*, s. 136-137, Asım Yapıcı, Kadir Albayrak, "Ötekini Algılama Bağlamında Dini Gruplar Arası İlişkiler", *Dini Araştırmalar*, Eylül-Aralık 2002, C: 5, ss. 35-59, s. 46.

46 Aytav, *Türkiye'de Öteki Olmak*, s. 8-9, Oya Paker, "Günlük Hayatta Önyargılar ve Ayrımcılık", *Diyanet Aylık Dergi*, Sayı: 270, Haziran 2013, s. 26-28, Etyen Mahçupyan, *İçimizdeki Öteki*, 1. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2005, s. 13, 23, İrfan Başkurt, "Eğitimde Çocuk ve 'Öteki'nin Kimliği Problemi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 5, İstanbul 2002, s. 141.

47 Gündoğdu, "Çok Kültürlü Bir Toplumda Ötekiyle Yaşamak ve Hoşgörürü", s. 79.

48 Abdülkadir Çevik, "Mağduriyet Psikolojisi ve Toplumsal Yansımaları", *21. Yüzyılda Sosyal Bilimler*, Sayı: 2/12-13, s. 77, Beyza Bilgin, "İslamda Ötekine Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XLII, s. 20-22.

yargılar oluştuktan sonra bunlarla mücadele etmek yerine henüz onlar oluşmadan yani çocuklara aktarılmadan bu olumsuz transferin engellenmesi çok daha anlamlı olacaktır.⁴⁹

Küçük yaştan varlığı sindirilen ve benliğin kurucu bir unsuru hâline getirilen “öteki”yle, insanlığın ortak çıkarı için beraber hareket etme bilinci geliştirmenin de birbirimizi tanımada ve anlamada çok önemli bir rol oynayacağı tartışılmazdır. O hâlde hem yerel hem de ortak evrensel değerlerin keşfi, inşası, korunması ve sürdürülebilmesi adına beraberce sarf edilecek her gayretin takdir görmesi ve teşvik edilmesi önemlidir. Özetlemek gerekirse sadece insan-insan ilişkilerinde değil, aynı zamanda insan-Allah ve insan-evren ilişkilerinde de tanımanın, hissetmenin, anlamının ve zikretmenin bir bütün olarak içinde bulunduğu empatik iletişim dilini geliştirerek, ayrımcılığın ve ötekileştirmenin olmadığı bir dünyada hep birlikte kardeşçe yaşamayı mümkün hâle getirmek, tamamen insanoğlunun elindedir.⁵⁰

KAYNAKÇA

Aktay, Yasin- Kızılkaya, Ahmet, *Hepimiz Ötekiyiz! Türkiye’de Kimlikler ve Algılar*, 1. Baskı, Tezkire Yayınları, İstanbul 2014.

Aydın, Mahmut, “Hristiyan Batı Dünyasında “Öteki” ne Yönelik Diyalog ve Uzlaşma Düşüncesinin Ortaya Çıkışı: Cusali Nicolas (1401-1464) Örneği”, *XI. ve XVIII. Yüzyıllar İslam-Türk Medeniyeti ve Avrupa Uluslararası Sempozyum*, 24-26 Kasım 2006.

Aydın, Mehmet, “Türk Toplumunda Dinî Hoşgörünün Temelleri”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: VIII. Konya 1999.

Aytav, Erkan Tufan, *Türkiye’de Öteki Olmak*, 2. Baskı, Mavi Ufuklar Yayınları, İstanbul 2011.

Başkurt, İrfan, “Eğitimde Çocuk ve “Öteki” nin Kimliği Problemi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 5, İstanbul 2002.

Bauman, Zygmunt, *Sosyolojik Düşünmek*, 10. Baskı, Ayrıntı yayınları, İstanbul 2014.

Bilgin, Beyza, “İslamda Ötekine Bakış”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 42, 2001.

Bilgin, Nuri, *Sosyal Psikoloji*, 4. Baskı, Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir 2011.

49 Yapıcı, Albayrak, “Ötekini Algılama Bağlamında Dini Gruplar Arası İlişkiler”, s. 55.

50 Zeynep Özcan, “Empati ve Dini İnanç Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Erzurum 2007, s. 27-48.

Çalışkan, İsmail, “Dini Bir Tutum Olarak Ötekine Yaklaşımın Kur’ani Temelleri” *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/1-2007, ss. 7-28.

Çevik, Abdülkadir, “Mağduriyet Psikolojisi ve Toplumsal Yansımaları”, *21. Yüzyılda Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 2, Aralık-Ocak-Şubat, 2012-2013.

Gökkubbe Altında Birlikte Yaşamak, Belgelerin Diliyle Osmanlı Hoşgörüsü, Ed: Cevat Ekici, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006.

Göz, Kemal, “Toplumsal Değerler Bağlamında Yaşama Hürriyeti”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Mart 2014, Yıl: 1, Sayı: 1, ss. 85-101.

Güler, İlhami, “Batıdaki “Öteki” Korkusunun Analizi ve İslam Dünyasında Direnişin “Terör” e Kaymasının Psikanalizi”, İslamofobi, Kolektif Bir Korkunun Anatomisi, (Sempozyum), 18-19 Kasım 2011.

Gündoğdu, Hakan, “Çok Kültürlü Bir Toplumda Ötekiyle Yaşamak ve Hoşgörü”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 12, Sayı: 37, Güz 2008.

Güneş, Abdurrahman, Toplumsal Bir Zorunluluk: Bir Arada Yaşamak, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 10: 2 (2005), ss. 89-103.

Hamidullah Muhammed, *İslam Peygamberi*, Çev: Mehmet Yazgan, Beyan Yayınları, İstanbul 2004.

Hökekleli, Hayati, “Müslüman ve Öteki: Farklı Dinî Grupların Birbirini Algılama Biçimi”, *Kur’an-ı Kerim’de Ehli Kitap*, (Tartışmalı İlmî Toplantı), 12-13 Kasım 2005, İstanbul 2007.

Hulmes, Edward, “Ötekiliğe” Hristiyani Bir Cevap”, *Sabah Ülkesi*, Sayı: 42, Ocak 2015.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem, *Günümüzde İnsan ve İnsanlar* (Sosyal Psikolojiye Giriş), 12. Baskı, Evrim Yayınları, İstanbul 2010.

Karataş, Ali İhsan, “Osmanlı Devleti’nde Gayrimüslimlere Tanınan Din ve Vicdan Hürriyeti”, *Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 15, Sayı: 1, 2006, ss. 267-284.

Karşlı, Bahset, “Toplumsal Birlikteliklerde Öncelikler: Kabullenme ve Dışlamanın Sosyo-Psikolojik Temelleri, (Alevilik – Sünnilik Örneği), *Birey ve Toplum*, Cilt: 3, Sayı: 6, Güz 2013.

“Kemal Sayar ile Göç ve Göçmen Psikolojisi Üzerine” <http://kemalsayar.com/KategoriDetay-Kemal-Sayar-ile-goc-ve-gocmen-psikolojisi-uzerine-57.html>, 10.03.2015.

Kamali, Masoud, “Avrupalı Bir İnkilap, “Biz” ve “Onlar” Kategorizasyonu”, *Sabah Ülkesi*, Sayı: 42, Ocak 2015.

Kaynar, Reşat, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, 2. Baskı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1985.

Mahçupyan, Etyen, *İçimizdeki Öteki*, 1. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2005.

Okiç, Tayyip, “İslamiyette İlk Nüfus Sayımı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: VII, 1958.

Özcan, Zeynep, “Empati ve Dinî İnanç Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Erzurum 2007.

Özçalık, Sevil, “Ötekileşme ve İşlevleri”, *Karaburun III. Bilim Kongresi, (Bugünü anlamak)*, 4-7 İzmir, Eylül 2008.

Özel, İsmet, “Anlam Alanının İmkânı Olarak Öteki ile İletişim”, *Din ve Hayat*, Sayı: 22, Haziran 2014,

Öztürk, Mustafa, “İslamın/Müslümanların Ötekisi/Ötekileri”, *Sabah Ülkesi*, Sayı: 42, Ocak 2015.

Paker, Oya, “Günlük Hayatta Önyargılar ve Ayrımcılık”, *Diyanet Aylık Dergi*, Sayı: 270, Haziran 2013.

Sancaklı, Saffet, “Hz. Peygamber ve İnsan Hakları”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, III (2003), Sayı: 2.

Schnapper, Dominique, *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki*, Çev: Ayşeğül Sönmezay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2005.

Subaşı, Necdet “Öteki”nin İnsan Hakları, <http://www.necdetsubasi.com/index.php/makale/48-otekinin-insan-haklari>, 5/01/2015.

Subaşı, Necdet, *Alevi Çalıştayları Nihai Rapor*, Ankara 2010.

Şener, Mehmet, “Veda Hutbesi'nin İnsan Hakları Yönünden Kısaca Tahlili”, *Doğu'da ve Batı'da İnsan Hakları (Kutlu Doğum Haftası: 1993-1994)*, Ankara 1996.

Tatar, Burhanettin, “Gerçek ile Kurgu Arasında Öteki”, *Milel ve Nihal*, Yıl 2, Sayı: 2, Haziran 2005.

Tekgürler, Merve, “Öteki Nedir, Nasıl Oluşmuştur?”, *Boğaziçi Üniversitesi, Avrupa Çalışmaları Merkezi Öğrenci Forumu Bülteni, Dosya: Ötekileştirme*, Sayı: 3, Ocak 2015.

Ülken, Hilmi Ziya, *Aşk Ahlakı*, 3. Baskı, Demirbaş Yayınları, Ankara 1971.

Uluç, Güliz, Ankaralığıl, Nazım, “Duygusal Zeka ve Öteki’yi Anlamak: Doğu-Batı Üzerine Bir Çalışma”, *Duygusal Zeka ve İletişim, II. Uluslar arası Sempozyum*, İzmir 2008.

Yaman, Ahmet, “Ben ve Öteki”, Kur’an’ın “Öteki” ile İlişkilerde Öngördüğü Dengeli Barış Teorisi”, *İslami İlimler Dergisi*, Yıl: 3, Sayı: 1, Bahar 2008, ss. 99-106.

Yaman, Ertuğrul, “Kavmiyet ve Milliyet Kavramları Üzerine”, *Diyanet Aylık Dergi*, Sayı: 270, Haziran 2013.

Yapıcı, “İçimizdeki Öteki: Kimlik ve Önyargı Kıskaçında Sünni-Alevi İlişkileri”, *Dem Dergi*, Yıl: 2, Sayı: 6.

Yapıcı, Asım, Albayrak, Kadir, “Ötekini Algılama Bağlamında Dinî Gruplar Arası İlişkiler”, *Dinî Araştırmalar*, Eylül-Aralık 2002, Cilt: 5, ss. 35-59.

Yavuz, Şevket, “Öteki” ile “Beriki” Arasındaki Salınımda Dinlerde Birlikte ve Beraber Yaşamının Teolojik ve Pratik İmkânı”, *Milel ve Nihal*, Cilt: 6, Sayı: 2, Mayıs-Ağustos 2009.

Yılmaz, Ömer, “Öteki” ile Diyalojik İlişkinin Gereği”, *İslami Araştırmalar*, Yıl: 1 Sayı: 1, 2008.

Yüksel, Mehmet “İslamofobinin Tarihsel Temellerine Bir Bakış: Oryantalizm ya da Batı ve Öteki”, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, C. LXXII, Sayı: 1, 2014, ss. 189-200.

OTURUM BAŞKANI – Evet, Zeynep Hanım’a biz de teşekkür ediyoruz, hem zamanı çok iyi kullandı hem de güzel mesajlar verdi. Gerçekten ötekiyle ilgili proble-mimiz doğumla birlikte başlıyor. Daha sonra aldığımız eğitimle ya ona baskı uygulayarak onu yok etme, değiştirme, dönüştürme şeklindeki sosyolojik sonuçlara doğru gidiyor -dolayısıyla tabii nefret suçlarına kadar varan negatif ortamlar oluşuyor- ya da empatiyle, sevgiyle, saygıyla Efendimizin öğrettiği adalet, ihsan duygusuyla -Yahudi cenazesi örneği çok önemli- insan olması noktasından baktığımız zaman gerçekten farklı güzellikler ortaya çıkıyor, birlikte yaşamının hazzı da gerçekleşmiş oluyor. Doğrusu insanların birbirinin kurdu olmadığı, birbirinin yurdu olduğu ilkesini yaygınlaştırmak çok gerekiyor. Geçen hafta Kosova’da bir Melami dergâhını ziyaret ettik, orada bir Türk kökenli Melami şeyhi üç kelimedede bizim yolumuzu özetleyebiliriz dedi, çok hoşuma gitti. Zeynep Hanım’ın ontolojik birlik vurgusu da ona çok uygun düşüyor. Melami şeyhi dedi ki: “Biz üç şeyle uğraşyoruz; bir eneyle, bir nahnüyle, bir hu ile. Eneyi aşır nahnüyü yani beni bırakıp bizi oluşturmaya çalışıyoruz, ondan sonra da O’na (Allah’ın rızasına) ulaşmaya çalışıyoruz.” Hakikaten insanlara bu anlayış verilebilse yani insanlar

beni aşıp biz, bizi de aşıp O'nun rızasına uygun yaşayabilseler herhâlde sizin söyledikleriniz daha kolay gerçekleşmiş olur. Burada o arkadaşı da hayırla yâd etmiş olalım.

Çok teşekkür ediyorum.

Şimdi son konuşmacımız yine bir hanımefendi, Yrd. Doç. Dr. Nebile Özmen Hanım, Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. Kùltürler Arası İletişim ve Din: Müslüman Türk Göçmenlerin Bir Arada Yaşama Tecrübelerini anlatacak bize değerli Hocamız.

Buyurun Nebile Hanım.

KÜLTÜRLERARASI İLETİŞİM VE DİN: AVRUPA'DAKİ MÜSLÜMAN-TÜRK GÖÇMENLERİN BİRARADA YAŞAMA TECRÜBESİ

Yrd. Doç. Dr. Nebile ÖZMEN

Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Giriş: Kültürlerarası İletişimin Bugün Kazandığı Anlam

Günümüzde, kitle iletişim araçları, sosyal medya, malların dolaşımı, uluslararası etkinlikler ve organizasyonlar, işgücü ve beyin göçleri, turistik geziler, çeviri çalışmaları kültürlerin karşılaşma yollarını hem sayıca artırmakta hem de mahiyeti bakımından zenginleştirmektedir.

Şüphesiz bu denli yoğun göç, etnik ve sosyo-kültürel bakımdan homojen toplumlardan söz etmenin neredeyse imkânsız hâle geleceğinin habercisidir. Bu göçlerin nedenleri ne olursa olsun, hem göçmenler hem de göç alan toplum açısından çok önemli sosyo-kültürel sonuçlara yol açması kaçınılmazdır.

Bu suretle gerçekleşen kültürel karşılaşmaların kazandırabileceği iletişim ve etkileşimin yanı sıra yol açabileceği çatışmalar da görmezlikten gelinemez. Zira, göç sürecinde birbirinden farklı kültürler, farklı sosyal katmanlar ve farklı insanlar karşılaşmaktadır. Yaşanan çatışma ve sorunlar, bir arada yaşayan, aynı mekânları, sosyal ortamları ve imkânları paylaşmak durumunda kalan toplumları ve yöneticileri çözüm üretme vazifesi ile karşı karşıya bırakmaktadır.

Göç alan ülkelerde kamuoyunun genellikle yabancıları hem ekonomilerine yük olarak hem de ulusal ve kültürel miraslarına tehdit olarak algıladıkları bilinen bir gerçektir (Friedman, 2002: 178). 1960'lı yıllardan itibaren daha yoksul dünya ülkelerinden Avrupa ülkelerine gerçekleşen göç sürecinin tüm aktörleri bu göçü ekonomik amaçlı ve geçici olmakla nitelendirmiştir. Gerek politikacılar ve gerekse bilim adamları tara-

findan ortaya konulan strateji ve teorilerin ekonomik düzlemde, sosyo-kültürel düzleme taşınması, ancak sosyal hayata ve kültürel etkileşimlere ilişkin problemler ortaya çıktığında gerçekleşebilmiştir.

Kültürlerarası etkileşim sürecinde, tüm taraflar için en dirençli kültür öğelerinden biri kabul edilen dinin süreçteki rolü ise genellikle çatışmayı çağrıştıracak tartışma ve olaylardan sonra gündeme gelmiştir. Bu minvalde Hungtinton'un "Medeniyetler Çatışması" tezi ve Amerika'da gerçekleşen 11 Eylül saldırıları öncü olmuşlardır. Danimarka'da 2005 yılı Eylül ayında meydana gelen "karikatür krizi" de dikkatleri bu konuya yoğunlaştırmada dönüm noktalarından biridir.

Yankıları evrensel olan bu olaylar, kültürlerarası iletişime duvar örme arzularına zemin hazırlamış, hakeza mevcut korkuları pekiştirmiş, uyumda veya kültürlerarası iletişimde Müslümanların, çokkültürlü toplumların başarısız aktörleri olarak yargılanmalarına, meselenin çok boyutlu ve çok taraflı oluşunun gözardı edilmesine yol açmıştır.

Farklı kültürel özelliklere sahip bir ülkeye göç etmiş ve çokkültürlü bu ortamlarda ailevi, mesleki ve sosyal hayatını sürdüren göçmenler ve onların sonraki nesilleri açısından din, geçmiş ile gelecek arasında köprü olmanın yanı sıra, yeni toplumda yaşayabilecekleri referans kaybına da bir cevap vazifesini ifa etmektedir (Kastoryano, 2000: 136). Avrupa'daki Türklerle ilgili araştırmalar, onlar için dinin, etnisitenin en önemli unsurlarından olduğunu göstermektedir (Abadan, 2002: 68). Dinin sosyalleştirici ve bütünleştirici özelliği sayesinde, göçmenler beraberlerinde getirdikleri dinî ve kültürel değer ve sembollerini yabancı ülkede de taşımaya devam etmektedirler (Perşembe, 2005: 51). Öyle ki göçmenlerin yabancı toplumda iken, dinî ve millî kültürel değerlerine, daha fazla önem atfetmeleri, onların daha muhafazakâr görünmelerinin nedenlerindedir. Mesela, göçmenler için cami, bir sığınma ve muhafazakâr kimlik oluşturma aracı olarak görülmekte, dinî ve kültürel kimliklerini kaybetme endişesi ve dayanışma ihtiyacı camiye, Kur'an kurslarına ve derneklere ilgiyi artırmaktadır (Abadan, 2002: 15; Günay, 2003: 59). Türklerin göç ettikleri Avrupa ülkelerinde kurdukları ilk sivil örgütlerin dinî kaynaklı olması dikkat çekicidir. Almanya'da yaklaşık 2500'e yakın cami derneği bulunduğu bilinmektedir. Danimarka'da yaklaşık 50 cami bulunmaktadır.

Bilhassa göçmenlerin uyum problemleri bağlamında, ev sahibi toplumların Müslümanların dinî yaşayışlarına dair olumsuz söylemleri, gerek medya ve gerekse diğer platformlarda dile getirilmektedir. Böylece dinin kültürlerarası karşılaşma süreçlerinin açıklanmasında, temel bir kavram olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Ancak farklı kültürlerin iletişimi, diyalogu ve uyumunda dinin tek belirleyici, tek parametre olduğunu iddia etme indirgemeciliği konunun diğer boyutlarını ihmale, sorunlara yanlış teşhisler koymaya, buna dayanılarak geliştirilen çözümlerin etkisiz kalmasına yol açabilir.

Çokkültürlü ortamlarda, iletişimin kültürle ilişkisi büyük önem kazanmaktadır. Birey sosyalleşme sürecinde kendi kültürüne özgü iletişim yollarını içselleştirmektedir. Bu süreç durağan olmasa da, birey farklı kültürlerin iletişim tutumlarını algılamada, yorumlamada ve onlarla iletişim formlarında kendi kültürünün rehberliğinde hareket eder. Çünkü "... kültür insanların kimliğinin asli kurucu/biçimlendirici öğelerinden birisi, hatta en önemlisidir, diyebiliriz. Diğer tüm kimlik referansları ve/veya rolleri (sınıfsal, cinsel, kişisel) bünyesinde biçimlendikleri kültürün damgasını taşıyacaktır ister istemez." (Özbudun, 2003:315). Hâkim toplumun genellikle azınlık üzerinde etkisinin daha fazla olduğu düşünülmeyle beraber, yine de iletişim ve uyum çok taraflı etkileşim sonucu oluşmakta ve sonuçta tüm tarafları etkilemektedir.

Kültürlerarası iletişim kavramı farklı kültür mensuplarının birbirleriyle konuşma/dil vb. gündelik iletişimi ile sınırlı değildir. Algıları, düşünceleri ve hayatın her alanındaki tutumları kapsamaktadır. Bu nedenle, "kültürlerarası ilişkilerin, kitle iletişim araçları başta olmak üzere, ekonomi, teknoloji, bilim ve turizm alanındaki gelişmeler, iş gücünün devingenliği ve göçler nedeniyle dünya çapında yoğunlaştığı bir dönemde, yalnızca dil bilmenin başarılı bir iletişimi ve anlaşmayı garanti etmeyeceği açıktır. Başarılı bir iletişimin/anlaşmanın gerçekleşebilmesi için, kültüre bağlı diğer davranış biçimleri hakkında da bilgi sahibi olunması gerekir." (Oksaar, 2008, 2).

Gerek konuşmayla ve gerekse tutum ve davranışlarla iletişim yolları, sözlerin, selamlaşmanın, teşekkür etme biçimlerinin, iltifatların, susmanın, bakışların, el ile yapılan jestlerin hatta mimiklerin bile kültürden kültüre farklılık arzemesi, kültürlerarası iletişimi başarıyla gerçekleştirmenin sanıldığı kadar da kolay olmadığını göstermektedir. "Bir kültüre göre "uygun" ya da "yerinde" bir dil davranışı, diğerine göre "uygunsuz", "yersiz" bir davranış olarak görülebileceği için, kültürlerarası karşılaşmalarda karşı tarafa göre uygun olmayan bir selam veya hitap şekli, iletişimin başarısızlıkla sonuçlanmasına, hatta henüz başlamadan bitirilmesine yol açabilir. Böyle bir olay, karşılıklı olarak ön yargıların oluşmasını da beraberinde getirecektir." (Selçuk, 2005: 16).

Kültürlerarası İletişimin Sosyo-Kültürel Pekiştiricileri ve Engelleri

Farklı kültürlerin bir arada yaşamaları sürecinde, toplumun ortak dilini ya da çoğunluğun dilini kullanabilme becerisi, eğitilmiş olmak, ülkedeki farklı topluluklara ve bireylere karşı önyargılı olmamak, korkular üzerine inşa edilmiş düşünce ve tutumlardan uzak olmak ve dolayısıyla toplumsal mesafenin çok açık olmamasına dikkat etmek, toplumsal ve siyasi süreçlere katılım gerçekleştirmek gibi tutumlar uyumun veya sağlıklı iletişimin parametreleri kabul edilebilir.

Tarafların tarihsel arka planlara dayandırılan önyargıları, karşılıklı ötekileştirmeler, yabancı korkusu, İslam korkusu, azınlıkların haklarını engelleme girişimleri, hayatın

birçok alanında dışlanma ve ayrımcılığa maruz kalmaları da iletişimin başlıca engelleri arasında sayılabilir.

Bu pekiştiriciler ve engellerin kimi bireysel ve toplumsal insiyatiflerle oluşmakta kimi ise devletlerin siyasi felsefe ve tutumları ile geliştirilmektedir. Göçmen kabul eden devletler barındırdıkları etnik ve kültürel grupların kültür, kimlik ve etnik farklılıklarından doğan problemleri çözmede çeşitli stratejiler üretmek zorunda kalmaktadırlar. Gruplar farklılıkları ile birlikte iletişim kurabilecekler midir? Kültürel farklılıklar tanınmayıp zamanla ortadan kaldırılıp asimile olmaları mı beklenecektir? Kültürel farklılıklar desteklenip teşvik edilecekse toplumda bütünlük ve dayanışma nasıl sağlanacaktır? Kültürlerin hangi oranda birbirlerinden etkilenmeleri beklenecektir ve hangi taraftan ne kadar fedakârlık talep edilecektir? Bu soruların öne çıkmasının nedenlerinden biri, kültürün öneminin küreselleşen dünyada azalmak yerine artmasıdır. Bunun en dikkat çekici vurgusu Hungtinton'ın medeniyetler çatışması tezinde görülmektedir. Ona göre kültürel farklılıklar büyük önem kazanacak, bu nedenle tüm toplumlar kültüre fazla önem vermek zorunda kalacaktır. Ancak onun yanıldığı nokta kültür farklılıklarının mutlaka çatışmaya yol açacağı tezidir. Fukuyama, Huntington'ın iddiasını, farklı kültürlerin rekabetinden yeni çözümler ve değişimlerin üretilebileceğini öne sürerek eleştirir (Fukuyama, 2000: 21).

Danimarka'da yaptığımız alan araştırmasında Türklerin uyum süreçlerini, aile (intermarriage v.b), eğitim, dil, ekonomi, sivil kültüre katılım, örgütlenme düzeyi ve türleri, siyasi hayata katılım (seçme seçilme, vatandaşlık hakları vb.), Danimarkalılarla sosyal mesafe ve iletişim düzeyleri gibi temel parametreler aracılığı ile araştırdık.

Danimarka'daki Türkler örneğinde gerçekleştirdiğimiz çalışmada, katılımcıların uyum düzeyleri doğum yerine göre değişim göstermiştir. Danimarka'da doğanların uyum düzeyi %69 iken, Türkiye'de doğanların uyum düzeyi %62 bulunmuştur. Danimarka'da doğanların, sosyalleşme süreçlerini gerçekleştirdikleri kültürel gruplar, dil becerisi, eğitim, daha çok sayıda Danimarkalı ile iletişim gibi nedenlerle entegrasyon düzeyleri Türkiye'de doğanlara oranla yüksektir.

Katılımcıların uyum düzeylerinin yaşa göre değişimine baktığımızda, 46-85 yaş grubunda olanların entegrasyon düzeyleri %56,3 ile 16-25 yaş grubu %66,3, 26-35 yaş grubu %69,8 ve 36-45 yaş grubunda (%64) olanların entegrasyon düzeylerine göre anlamlı olarak düşük bulunmuştur. Kuşakların her birinin uyum düzeyi, sosyalleşmelerini tamamladıkları toplumun farklılığı, yaş farklılığı ve eğitim düzeyinin de etkisi ile farklılaşmaktadır.

Öte yandan belirlenen entegrasyon puanlarına göre ikinci ve üçüncü neslin uyum düzeyi daha yüksek görünmekle birlikte suç işleme ve toplumsal düzeni bozma konu-

sunda üçüncü kuşağın daha olumsuz görüntü sergilediği söylenebilir (Hussain, 2005: 60). Suç işleme entegrasyonda olumsuz bir parametre kabul edilecekse birinci kuşağın toplumsal ve yasal kurallara uyma bakımından daha uyumlu oldukları ifade edilebilir. Kanada ve Avustralya gibi kapsamlı çokkültürlülük politikaları olan ülkelerdeki tecrübe de, kültürel miraslarından gurur duyan birinci ve ikinci kuşak göçmenlerin aynı zamanda yeni ülkelerinin en vatansever vatandaşları arasında olduğunu göstermektedir (Kymlicka, 2008: 214).

Katılımcıların uyum düzeyleri cinsiyetlerine göre değişim göstermemiştir. Ancak teorik bilgiler ve diğer bazı araştırmalara göre, erkekler kadınlara oranla daha kolay iletişim kurmaktadır. Mesela, Yvonne Mørck yaptığı araştırmada göçmen erkeklerin sosyal hayata daha fazla katılımlarını ve kızlara nispeten daha özgür olduklarını değerlendirerek onların kolaylıkla Danimarkalılarla arkadaşlıklar kurabildiklerini ifade etmektedir (Mørck, 1998: 139). Birinci kuşak kadınları iş hayatına girmediklerinden ve Danimarka toplumu ile iletişimi gerektirecek etkinlikleri sınırlı kaldığından entegrasyon konusunda zayıf kalmış olabilirler. Ancak ikinci kuşaktan itibaren kadınlar da eğitim ve çalışma hayatına katılmışlardır. Nitekim kızların eğitime katılım düzeyleri her yıl artış göstermektedir (Seeberg, 2004: 2). Dolayısıyla uyum düzeyleri artmıştır. Kadınların iş hayatı yanında aile içi sorumluluklarının fazlalığı nedeniyle, sosyo-kültürel faaliyetlere erkekler kadar zaman ayırmamaları çevreleri ile ilişkilerini ve sivil örgüt faaliyetlerine katılımlarını sınırlı tutmaktadır. Danimarka'daki Türk kadınlarının son dönemlerde bu engeli aşmaya çalıştıkları ve gerek etnik gerekse de kültürlerarası sosyo-kültürel faaliyetlere katıldıkları görülmektedir.

Katılımcıların uyumu, eğitim düzeyleri ile doğru orantılı değişim göstermiştir. Eğitim düzeyi arttıkça uyum puanı da artış göstermiştir. Danimarka'da göçmen çocuklarını eğitime teşvik için bazı çalışmalar yapılmaktadır. Bunlardan biri de iki dilli öğrencilerin çokluğu dikkate alınarak bunlara daha iyi yardımcı olacağı düşünülen iki dilli göçmenlerin öğretmenlik mesleğine yönlendirilmesidir.

Araştırmaya katılanların uyum düzeyleri Danca bilme düzeylerine göre değişim göstermiştir. Danca bilmeyenlerin entegrasyon düzeyleri %47 oran ile, Danca bilme düzeyi çok iyi olup %70 entegrasyon düzeyinde olanların entegrasyon düzeylerine göre düşük bulunmuştur. Dilin kültürlerarası iletişimi kolaylaştırmada etkisi büyüktür. Farklı kültüre mensup bir birey, hâkim toplumun dilini bildiği hâlde kültürüne aşına olmadığından dolayı iletişim açısından hatalı tutumlarda bulunsa bile bu hâkim toplum mensupları tarafından nezaketsizlik olarak görülmez, kültürel farklılıktan kaynaklandığı anlaşılır. Zira iletişim aracı olarak dilin sadece amaca götüren bir araç değil, konuşmacının sosyal aidiyetini ifade eden bir araç olduğunu unutmamak gerekir (Oksaar, 2008, 19).

Bu konuda bir problem de azınlığın kendi anadilini çocuklarına öğretmesinin gerekli olup olmadığıdır. Kymlicka anadil iyi öğrenilmişse ikinci dilin öğrenilmesinin daha kolaylaşacağını ifade etmektedir. Göçmenlerin dillerine karşı tavır alınır anadillerini öğrenmeden yabancı dili öğrenmeleri beklenirse bunun ardında ırkçılık aranabilmektedir (Kymlicka, 1998: 158-159). Danimarka'da okullarda anadil okutulmadığı gibi şimdilerde bazı siyasetçiler göçmenlerin evde de Danca konuşması gerektiğini dile getirmektedirler. Oysa göçmenin ev sahibi toplumun ana dilini, kendi ana dili gibi öğrenmesi ve her ortamda hâkim dil ile iletişim kurması yüksek bir beklenti sayılır. Çünkü dillerin günlük pratik kullanımı yanında bir de tarihsel ve kültürel arka planları ile anlamsal bağları bulunmaktadır. Bu nedenle göçmenlerin en rahat iletişim kurdukları ve tüm duygu ve düşüncelerini ifade edebildikleri dil sonradan öğrendikleri dil değil, anadilleri olacaktır.

Katılımcıların uyum düzeyleri istihdama göre de değişim göstermiştir. Emekli olanların ve işsiz olanların uyum düzeyleri düşüktür. Emekli olanların uyum puanları % 52,9 iken, düzenli bir işte çalışanların puanı %68,1 çıkmıştır. İşgücü piyasasına katılım uyumun en önemli göstergelerinden kabul edilmektedir. Bazen işsiz bazen geçici işlerde çalışanların puanı ise % 51,3'tür.

Yaşadığı ülkenin vatandaşlığına geçmek de uyumu kolaylaştırmaktadır. Çifte vatandaşlığı ev sahibi ülke ile bütünleşmenin artırılması gagesiyle kaldıran Almanya, Danimarka gibi ülkelerde bu durum Türklere bir kısmının Türkiye vatandaşlığında kalması yaşadıkları ülkedeki birçok sosyal ve siyasi katılım alanlarından uzaklaşmasına neden olmaktadır. Yine araştırmamızda siyasi katılım gerçekleştirme, oy kullanma oranı ile uyumun da doğru orantılı olarak gerçekleştiği görülmüştür. Vatandaşlık statüsünde olanların uyum puanı % 69 iken, Danimarka vatandaşlığına geçmeyi düşünmeyenlerin uyum puanı % 52,5'dir.

Kültürlerarası iletişimde ve uyumda etkisi en az eğitim, dil, istihdam, siyasi katılım kadar önemli olan bir olgu da önyargıdır. Hatta önyargı bu parametrelerin gerçekleşmesini engelleyebilme özelliğine sahiptir. Burada önyargı kavramının etimolojik tahliline girmeyeceğiz. Konumuz açısından baktığımızda önyargıların aslında sosyal grup hakkında ortak kanaati ifade etmesi ve böylelikle bu grup söz konusu olduğunda zihinlerde çağrıştırdığı nitelikleri içermesi bakımından önemlidir. Böylelikle, önyargının ferdi farklılıkları önemsemeyen bir grubun bütün üyelerine aynı olumsuz kanaati genelleme (Yapıcı, 2004: 13-15) özelliği ile davranışa dönüşmesi ve sonunda ayırıcılığa ve dışlamaya yol açması esas sorunu teşkil etmektedir. Önyargılı olma durumu analiz edilecek olursa aileden ve kültürden, toplumdaki elde edilen bazı bireysel özellikler de mutlaka belirleyici olacaktır.

Farklı etnik ve kültürel geçmişe sahip gruplar eğer hâkim toplum tarafından önyargı ve stereotiplere dayanılarak tanımlanıyor ve bu tanımlar doğrultusunda ötekileştiriliyorsa, azınlık grupları ve bireyleri dışlanmışlık duygusu içinde, kendilerini ana toplumdandan izole edeceklerdir. Şayet farklı etnik ve kültürel geçmişe sahip gruplara vatandaşlık haklarının yanında kültürel haklar da tanınıyorsa (Toksöz, 2006: 32) ve ayırıcı söylemlerden de uzak duruluyorsa uyum o derece kolaylaşacaktır. Bu anlamda, medyada azınlıklara dair yayınlanan olumsuz olaylar da önyargıyı pekiştirerek, hoşgörüyü engellemektedir. 2003 yılında Danimarka'nın sekiz gazetesi ve üç televizyonunu 17-23 Kasım tarihleri arasında inceleyen bir araştırmanın sonuçlarına göre, bu sürede, etnik azınlıklar ile ilgili 141 yazı ve haberin %63'ü göçmenleri bir problem olarak resmetmiş, sadece %7'si göçmenlerin durumunu iyileştirmeye yönelik çözüm önerileri sunmuştur (Darin, 2008: 54). Yine 17 Ekim 2007 tarihli Ekstra Bladet gazetesinde yer alan bir yazıda Türkler barbar olarak nitelendirilmiş, bunun üzerine Kopenhag büyükelçiliği bu yazıya cevap yazmak durumunda kalmıştır (Haber, 1832). Danimarka toplumunun özellikle de medyanın bir bölümünün, genel olarak Müslümanların ve Türklerin kültürel değerlerinin evrensel değerlere uymadığını ve değerlerini terk etmedikleri sürece uyumun mümkün olmadığını dile getirmeleri, Batı'nın kendisini ahlaki, kültürel ve medeniyet açısından üstün görmesi, diğer milletleri de bu alanlarda Batı'nın rehberliğine muhtaç görmesi felsefesi ile yakından ilişkilidir. Parekh bu durumu Batı'nın 'duyarsızca kabadayılık yapmak' tutumu olarak nitelemektedir (Parekh, 2002: 228).

Sosyal bütünleşmeyi tanımlayan özelliklerden biri de gruplar arasındaki sosyal mesafenin toplumun işleyişini çıkmaza sokmamasıdır (Bilgin, 1997: 16). Türklerin Danimarkalılar ile sosyal mesafelerini ölçmeye yönelik sorularımıza gelince; katılımcıların %93,6'sı Danimarkalılarla arkadaşlık yapabileceğini ifade etmiş, %69,6'sı iş nedeniyle görüştüğü Danimarkalıların bulunduğunu belirtmiştir. Türklerin Danimarkalılarla aralarına aşılmaz sınırlar koymadıkları, onlarla iletişime açık oldukları anlaşılmaktadır. Katılımcıların %87,3'ü Danimarka devletine ve yasalarına bağlılığı Danimarkalı arkadaşları ile ortak yönleri olarak görmektedir. %55,9'u Danimarkalı arkadaşları ile insanlık değerlerinin ortak olduğunu belirtmiştir. Araştırmaya katılanlar çoğunlukla Danimarkalı arkadaşlarının veya tanıdıklarının çalışkan, hoşgörülü, dürüst, akıllı ve milliyetçi olduğunu ifade etmişlerdir. Danimarkalılarda bulunduğunu düşündükleri olumsuz niteliklerin de çoğunlukla "biraz" düzeyinde olduğunu ifade etmeleri dikkat çekicidir. Yani Danimarkalılar hakkında çok olumsuz sayılabilecek bir ifade kullanmaya özen göstermişlerdir. Danimarkalıları "dürüstlük" vasfı ile nitelendirenlerin oranı %71,5, "çalışkanlık" vasfı ile nitelendirenlerin oranı ise %74'tür. Buna karşılık "ırkçılık" gibi olumsuz bir vasfı ile nitelendirenlerin oranı ise sadece % 26,5'tir.

Katılımcılar çoğunlukla Türklerin Danimarka'ya olumsuz özellikler taşımadığını, Türklerin Danimarka'ya katkılarının daha çok ekonomik ağırlıklı olduğunu ifade

etmektedirler. Türklerin olumsuz nitelikleri olarak en yüksek oranda %26,1 ile “sosyal güvenlik sistemini suistimal” öne çıkarılmıştır.

1977’de yazılan bir eserde şöyle denilmektedir: “Yakın bir gelecekte işçilerimiz, yüksek derecede toplumsal hareketlilik kazanan bir toplumun uzmanlaşmış mesleki yetenekleri, dünya görüşleri ve değerler sistemini temsil edecek yetenekte olmak üzere ülkemize döneceklerdir. Böylece, gelişmiş sınai ülkeleriyle az gelişmiş olan ülkemiz arasında bir çeşit kültür taşıyıcıları rolünü oynayacaklardır. ...yalnız bu işçi grubu kazanılan statüleri nedeniyle toplumumuzda, bir üst sınıfa tırmanırken ve burada yerini alırken, sadece gelir faktörüne dayalı olduğu için sınıf kültürünü kapsayan: güzel sanatlar, bilim ve edebi kültürden yoksundurlar. ...Ancak bir süre sonra gelecek kuşaklar, maddi olanakların da desteği ile üst düzeyde eğitim ve kültürleşme sürecini gerçekleştirdikleri takdirde statüler arası süreklilik sağlanmış olur.” (Türkdoğan, 1977: 122-123). O tarihlerdeki bu öngörülerini incelediğimizde, bugün Avrupa Türklerinin kültürel alışveriş ve sosyo-ekonomik sızramalarıyla tahminlerin ötesinde olumlu bir tablo sergilediklerini söyleyebiliriz.

Türkler göç ettikleri Avrupa ülkelerinde geçici olmayı planladıkları ilk dönemlerde sosyalleşmelerini akraba ve arkadaşlarıyla kahvehanelerde, lokantalarda, cami lokallerinde, düğün ve sünnet törenlerinde gerçekleştirmekteydiler (Kaya, 2000: 52). Buralarda sıkıntılarını paylaşmakta, çözüm üretme yollarını tartışmakta, yaşadıkları topluma uyum konusunda tecrübe alışverişinde bulunmaktaydılar. Oysa günümüzde içerisinde yaşadıkları toplumların hemen tüm unsurları ile iletişime geçmiş, ekonomik, sosyal ve siyasi örgütlenmelerinde uluslararası boyutlara ulaşmışlardır. Bu süreçte ülkelere farklı kültür unsurlarını taşıdıkları gibi kendi kültürel unsurlarını da evrensel alanlara aktarmışlardır. Öte yandan zaman geçtikçe ne göçmenin kültürü, memleketinden geldiği günkü gibi kalacaktır ne de ev sahibi toplumun kültürü kendini göçmenlerin kültürlerinden uzak tutabilecektir. Karşılıklı etkileşimler süreç boyunca devam edecektir. Ancak, buna rağmen her birinin kültürü kendine özgü olduğunu ve rengini koruyacaktır.

Araştırmamızı gerçekleştirdiğimiz Danimarka’da özellikle güvenliğin ağırlıklı olarak gündeme gelmeye başladığı 11 Eylül 2001 olayından sonra gerek medya ve yazarlar, gerekse halk arasında yabancılar, göçmenler, mülteciler, Müslümanlar ve en kalabalık yabancı nüfus olarak Türkler çokça konuşulmaya başlanmış, devletin ve toplumun hoşgörüsü, çokkültürcülüğü ve fazla hümanist oluşu sorgulanmaya başlanmıştır. Bu dönemden itibaren, toplumdaki yabancılar, onların hakları, kültürleri, dinleri, yaşayışları ve Danimarka toplumundaki yerleri ülkenin en önemli gündemi hâline gelmiştir. Görüştüğümüz Türklerin çoğunluğu, medyada sıklıkla ve olumsuzluklarla gündeme getirilmelerinden rahatsız olduklarını dile getirmişlerdir. Tartışmaların ana eksenini ülkede yaşayan ve Avrupa Birliği ülkeleri dışından gelenlerin ülkenin değerlerine, yaşam

kültürüne ve ekonomisine zarar verdiği düşüncesidir. Yani ülkenin homojen yapısını koruyamayacağından endişe edilmektedir. Oysa hâkim toplum evrensel bazı ilkelerin sosyal bütünleşme için gerekli olduğunu ifade ediyor ve bu ilkeler de sadece kendi anlayışı doğrultusunda belirleniyor ise, çokkültürlü bir toplumdan söz etmek de anlamsız olur (Touraine, 2000: 223). Çokkültürlü bir toplumda da, bireylerin geldiği kültürel dünyada yaşamayı sürdürebilmesi ve çocuklarını da aynı dünyada yaşatabilme konusunda imkânlarının olması beklenir. Aksi hâlde eşit haklarla bir arada yaşamdan bahsedilemez (Habermas, 2002: 131).

Kültürlerarası İletişim ve Uyumda Dinin Rolü

Bilhassa büyük dinler inanç dışında, yaşamın pek çok alanı konusunda zengin muhtevaya sahiptirler. Çünkü insanı, insan hayatını ilgilendiren alanlarda dinlerin belli felsefeleri ve bu doğrultuda düzenleme ve buyrukları bulunmaktadır. Dinin sosyal hayat üzerindeki tesirinin nedeni belki de dinin kültürün hemen her alanına dair öğretilere sahip olmasıdır. Freyer bunu bireyin dünyevi davranışlarından o bireyin dindar olup olmadığını, hatta hangi dine mensup olduğunu anlamanın mümkün oluşu ile izah etmektedir (Freyer, 1967: 75). Böylece din toplumsal örgütlenmelerden gruplaşmalara kadar birçok alanda etkisini gösterir. Modernizm gibi genellikle hümanist kültüre örnek verilen bir kültürün bile aslında değerleri ve söylemleri Hristiyanlığın etkisinden kurtulamamıştır (Parekh, 2002: 189).

Din birey ve toplum açısından kimliğin kaynaklarındanır. Roy dinin kimlik için kod sağladığını ifade etmektedir (Roy, 2001: 92). Dinin bu rolü yabancı toplum içinde kimliğin krizde olduğu ve bireylerin kendilerini tanımlayacakları bir dayanak aradıkları esnada daha fonksiyonel olmaktadır. Göçmenlerin kimlik niteliklerinden en dirençli olanları kültürün, milliyet, din ve dil gibi unsurlarıdır. Yabancı toplumdaki birey ve grupların yaşamlarında dinin öne çıkması zamanla etnisiteyi ikinci planda bırakabilmektedir (Gümüş, 1996: 248). Toksöz de göçmenlerin kimliği üzerinde belirleyici olan din ve milliyet unsurlarından milliyetin zamanla zayıflayacağını, dinin ise konumunu koruyacağını, fakat bunun istisnasının Türklerde görülebildiğini belirtir (Toksöz, 2006: 40-41). Danimarka'daki dinî örgütlenmelerde etnik kimlik de dinî kimlikle birlikte temsil edilmektedir. Zira Türk camileri, Pakistanlıların camileri ve diğer etnik gruplara mensup Müslümanların camileri ayrıdır.

Dinin bireylerce ve toplumlarca algılanışı ve yaşanması aynı dinin hatta aynı mezhebin bireyleri arasında bile farklılaşmaktadır. Böyle olunca bazı birey veya grupların dinî çatışmacılığa yol açan yorumları her zaman bulunacaktır. Dinin toplumlar arasında çatışmalara yol açtığını iddia edenlerin başında S. Huntington gelmektedir. Ona göre her dinin mensupları kendi dindaşları ile özdeşliğini artıracak ve diğer dinî cemaatlere

karşı düşmanlık besleyecektir. Oysa hem dinî gruplar kendi aralarında bu denli kuvvetli özdeşim ve işbirliğine gidecek kadar homojen değildir hem de günümüz demokratik ve laik ortamında din eksenli çatışmanın bu denli artmasına olanak bulunmamaktadır. Kymlicka din farklılıklarının çatışma ve büyük düşmanlıklara yol açacağı yönündeki tezlerin yanılığını, tarih boyunca dinler arası çatışmalardan ziyade aynı dinin farklı grupları arasındaki çatışmaların yaşandığı gerçeği ile ortaya koymaktadır (Kymlicka, 1998: 242).

Homojen yapıdaki grup içinde, sosyal bütünleşmeyi güçlendirmesi dinin en önemli toplumsal fonksiyonlarından. Çokkültürlü toplumlarda da dinin bazı ahlaki öğretileri gereği, inananları uyumu engelleyecek tutumlardan uzak tutması beklenir. Mesela dinin ırkçı eğilimleri eleştirisi, bu tür eğilimlerin yol açabileceği saldırıları kontrol etmeye sevk edebilir (Parekh, 2002: 417). Yine dinin, doğruluk, dürüstlük, yardımseverlik, merhamet, adalet gibi değerleri emreden hükümlerinin birarada yaşamayı kolaylaştırıcı olacağı düşünülmektedir.

Dinin uyumu güçleştirdiği alanlar ise genellikle yeme içme alışkanlıkları, kültürel etkinlikler, bayram ve dinî günlerle ilgili ritüeller, dindar ailelerin çocuklarını okul gezilerine, yüzme derslerine göndermek istememeleri, anaokullarına göndermek istememeleri, spor derslerinde duş almalarında sakınca görmeleri gibi günlük yaşamın bazı alanlarıdır (Gümüş, 1996: 250).

Dinde bulunan muhafazakârlık özelliği diğer kültür unsurlarında da bulunmaktadır. Farklı dine mensup topluluk içinde kültürün diğer unsurları gibi bireyin dinî algıları ve tutumları da zamanla değişime uğrayabilmektedir. Bazen dinin yabancı toplumda yaşanan ayırmacılığa karşı sığınma işlevi gördüğü veya toplumu protesto amacıyla da dine sarılmaların olduğu böylece dinin özünü kaybederek sembolikleştiği görülmektedir. Dinî böylece sembolleştirerek protesto aracı olarak kullanma genellikle üçüncü kuşakta görülen bir tutumdur.

Göçmen grupları arasında demokrasiye aykırı talepleri bulunan, dinî veya etnik açıdan radikal olan grupların varlığı da hep olagelmıştır. Pedersen, Danimarka'daki bazı Müslümanlar için İslam'ın sadece sosyal kimlikte marjinal bir rol oynamakta olduğunu ancak dinin günlük hayatlarının önemli bir parçası olmadığını belirtmektedir. Mesela sadece bayram namazlarını kılip, onun dışında belki hiç camiye gitmeyen (Pedersen, 1998: 83) bazı kesimler İslam'ın en ciddi savunuculuğunu yapabilmektedirler.

Klausen, Türk kökenli Müslümanların Güney Asyalı Müslümanlardan daha fazla orta yolu desteklediklerini ifade etmektedir (Klausen, 2008: 129). Kastoryano Türklerin bu özelliğini kendi ülkelerindeki Anayasal laiklik ve bunun yanı sıra Türklerin İslam

dinî ile derinlemesine özdeşleşen bir millete aidiyeti ile açıklamaktadır (Kastoryano, 2000: 140).

Din bireye ahlaki değerler sağladığından, dindar insanın çevresindekilerle ilişkilerinde ahlaki olması beklenmektedir. Bilhassa çoğunluk toplumu, azınlıkların bütünleşmeyi olumsuz etkileyen davranışlarını hep din kaynaklı göstermemelidir. Din ile birlikte birçok değişken uyumu etkilediği gibi, dinin farklı yorumları ve yaşanırları, dindarlığın farklı düzeylerde olması, dinî örgütlenmelerin türleri, hâkim toplumun dinî azınlıkların dinî hak ve özgürlüklerine yaklaşımı, azınlık dinlerinin hâkim toplumun yasalarındaki statüsü ve azınlık dininin hâkim toplum nezdindeki saygınlığı ve daha birçok neden din-iletişim-uyum ilişkisinin yönünü, derecesini belirleyebilmektedir.

Şeyla Benhabib'in Fransa'da başörtüsü yasağına maruz kalan öğrenciler örneği ile ilgili şu sorusu din ve uyum arasındaki ilişkiyi tespit etmede yardımcı olabilir: "Dinine bağlı bir Müslüman kadın hem iyi bir Fransız vatandaşı olup hem de önceden taşıdığı özelliklerin hepsine sadık bir kişi olabilir mi? Öte yandan iyi bir Fransız vatandaşı olmak tam olarak ne anlama gelir? Bu noktada koşulları tanımlayan kimdir?" (Benhabib, 2006:190). Bu son soruya cevap vermeye çalışma endişesi Avrupa devletlerinin çoğunda uyumu da, iyi vatandaşın niteliklerini de muğlak bırakan bir husustur.

Fransa'daki katı laiklik modeli Müslümanlar başta olmak üzere dinî cemaatlerin uyumunu engelleyici nitelikte olmasına rağmen Almanya'da anayasada eşitlik öngörmenin yanı sıra dinî gruplara ılımlı yaklaşım uyumu kolaylaştırmaktadır. Nitekim Kaya&Kentel'in araştırmasında Almanya Türklerinin daha dindar ve cemaatçi olduğu, Fransa Türklerinin daha seküler olmasına rağmen Almanya Türklerinin sosyal, siyasi ve kültürel açıdan daha uyumlu oldukları sonucuna ulaşılmıştır (Kaya, 2007: 237).

Özellikle Batılı ülkelerde kültürlerarası iletişime, diyaloga en önemli engeli oluşturan bir olgu da İslamofobidir. İslamofobi kavramı ilk olarak, bir İngiliz düşünce kuruluşu olan, Runnymede Trust tarafından 1997'de yayımlanan bir raporda kullanılmış, "İslam'dan korku duyma veya nefret etme ve bu korku nedeniyle, Müslümanların hepsi veya çoğundan korkma veya hoşnutsuz kalma" şeklinde tanımlanmıştır (Allen, 2006: 144).

2006 yılında yapılan bir araştırmaya göre, Amerikalıların ve Avrupalıların yarıdan fazlası İslam'ın değerlerinin demokrasiyle bağdaşmadığını düşünmektedir. Burada İslam'dan kastın sadece teolojik yönüyle din olmadığı anlaşılmaktadır. Zira Amerikalı veya Avrupalı halkın İslam'ı teolojik yönüyle, felsefi ve hukuki yönleriyle analiz ederek böyle bir kaniya vardığı düşünülemez. Bu düşünceye varmalarının nedeninin Müslüman halkların yaşam biçimi, ahlaki ve toplumsal tutumları olduğu tahmin edilebilir (Kalin, 2007: 138).

Danimarka'da İslam'ı seçenlerin artışından da endişe duyulmaktadır. Resmî rakamlar 2005'te 2500 kişinin İslam'a geçtiğini, bu sayının 2007 yılında 4000'e yükseldiğini göstermektedir (Gümüsel, 2007: 53). Ekstra Bladet gazetesi 22 Kasım 2004 tarihinde Danimarka Halk Partisi (Dansk Folkeparti)'inden bir politikacının şu sözlerini nakletmektedir: "Henüz İslam'ı seçen Danimarkalı sayısı azdır. Ancak şüphe yok ki bunlar Orta Doğu'dan gelen Müslümanlardan daha tehlikelidir. Çünkü bunları sınır dışı etmek mümkün değildir." (Jensen, 2008: 390).

Karikatür krizinden sonra İslam ve Müslümanlar Danimarka'da neredeyse en çok konuşulan konu olmuştur. Ancak bilhassa Kur'an-ı Kerim'e ve İslamî yayınlara ilgi de artmıştır. 2006 yılında Danimarka'da en çok satan kitap, Kur'an-ı Kerim'in Danca yayınlanan yeni basımı olmuştur (Gümüsel, 2007a: 52). Durumun olumlu denebilecek yönü Müslümanları yakından tanıma taleplerindeki artışın kültürel mesafeyi azaltmaya ve uzun vadede tarafların önyargılarını azaltmaya katkı sağlayacak olmasıdır.

Karikatür krizi sırasında çıkan olaylarda Orta Doğu ve Afrika ülkelerinde toplam elli kişi ölmüştür. Yine bu süreçte Danimarka başbakanı özür dilemezken, Şubat 2006'da mezarlıkların Müslümanların defnedilmiş olduğu kısımlarına saldırılar düzenlenmiş buna karşın Danimarkalı bazı gruplar da Müslümanlardan özür dilemek amacıyla yürüyüşler yapmışlardır. Karikatür krizi sonrası meydana gelen olaylar, Müslümanların tepkilerinin çeşitlilik arzettiğini göstermektedir. Nitekim Danimarka'daki Müslümanların tepkisinin dünyanın diğer bölgelerindeki Müslümanların tepkisine kıyasla sınırlı kaldığı gözlenmiştir.

Ancak, 11 Eylül ve karikatür meselesinden önce de Danimarka'da İslam fobisinin yaşandığını gösteren araştırmalar bulunmaktadır. Klausen'in naklettiği ve 20 Mayıs 1997 tarihli Morgenavisen Jyllands-Posten gazetesinde yer alan ve 1348 kişiyle yapılan kamuoyu araştırması yapmıştır. Araştırmaya göre Danimarkalıların %48'i ülkelerindeki Müslümanların, 'Danimarka dinine ve kültürüne tehdit' oluşturduğuna inanmaktadır. Böylece Danimarka'da Müslümanları tehdit olarak görenlerin oranı bir azınlığın ötesindedir (Klausen, 2008: 184). Müslümanlara yönelik korku ve endişenin başlangıcı kabul edilen 11 Eylül 2001'deki saldırılardan önce Danimarka halkının böyle bir düşüncede olması düşündürücüdür. 2004 yılı sonunda Avrupa'da Müslüman karşıtlığını ölçmek amacıyla Wall Street Journal tarafından yapılan araştırmada Danimarka'da Müslüman karşıtlığı %67 oranında çıkmıştır (Klausen, 2008: 185).

Danimarka'da İslam korkusunun nedenleri olarak gösterilen meseleler çok evlilik, töre cinayetleri ve kız çocuklarının sünnet edilmesidir. Oysa kız çocuklarının sünnet edilmesi Afrika'dan gelen bazı Müslümanların geleneklerinden biridir (Kuyucuoğlu, 2005: 194). Çok evlilik ise Danimarka'daki Müslümanlar arasında neredeyse hiç görülmemektedir. Töre cinayetleri elbette önemli bir sorundur. Ancak bu gibi cinayetler

İslam'ın tasvip etmediği, Müslüman âlimlerin ve önderlerin şiddetle karşı çıktığı bir olgudur.

Danimarka'da dinî gruplar, ibadethane, okul, dernek vb. kurmak amacıyla gayri menkul satın alabilmektedirler. Yine kitap yayımlama ve dinlerini tanıtmaya haklarına sahiptirler. Danimarka'da Müslüman kız öğrenciler ilkokuldan üniversiteye kadar başörtüsü ile okuma imkânına sahiptirler. Ayrıca, dinî bayramlarda okula gitmeyen öğrenciler devamsızlık yapmış sayılmamaktadır. Devlet kurumlarında çalışan memurların kılık kıyafeti sorun olmamaktadır. Katolikler, Metodistler, Baptistler ve Museviler yasal olarak tanınmış inanç grubu statüsündedirler. Müslümanların bu statünün dışında olması belli bir tarihten sonra artık devletin bu şekilde bir statü verme yetkisinin kaldırılmasına bağlanmaktadır. Danimarka'da diğer gruplara kendi mezarlıklarını inşa etme hakkı verildiği hâlde, Müslümanlar ancak 2006 yılında kendi mezarlıklarını inşa edebilmişlerdir. Üstelik bu zamana kadar mezarlıkların ateistlere ayrılan kısımlarında gömülmelerine izin verilen Müslümanlara, ancak 2002 yılında ölülerini, Kilise Bakanlığına başvurma ve kilise konsilleri izin verirse tabutsuz gömme hakkı tanınmıştır. Hatta Müslümanların ateist mezarlıklarına gömülmesine bile, ateistlerin naaşları yakarak az yer, Müslüman cenazelerinin ise çok yer kapladığı gerekçesiyle itirazlar olmuştur (Klausen, 2008:161-162).

Danimarka kültürü ve Türk kültürü, birbirinden ayrı coğrafi mekânlarda ve süreçlerde, farklı din, tarih ve medeniyetin etkisiyle gelişmiş kültürlerdir. Bu kültürler arasında birbirini tanımama söz konusu olunca farklılaşma daha da derinleşebilmektedir. Danimarka toplumu Hristiyan değerleri ile şekillenmiş bulunan bir kültür söz konusudur. Bu durumda, kültürel farklılık büyük oranda dinlerin farklı oluşundan da kaynaklanmaktadır. Bundan dolayıdır ki Danimarkalı katılımcılarımız, ülkelerinde yaşayan Polonyalılar veya Bulgaristanlılarla kültür farklılığı açısından hiçbir sıkıntı yaşamadıklarını ifade etmişlerdir.

Bazen gündelik hayatın ayrıntılarındaki bir farklılık bile farklı grupların birbirlerinden uzaklaşıp, iletişimi kesmesine neden olabilmektedir. Danimarka'da iş ortamı ve diğer sosyal ortamlarda kara mizah kültürünün bir parçasıdır (Danimarka'da Yurttaş, 2003: 124). Görüşüğümüz bazı Türk öğrenciler sadece bu nedenle Danimarkalılarla arkadaşlık etmekten çekindiklerini ifade etmişlerdir.

Alan araştırmamızda, katılımcıların %27'si Danimarka'da ırkçılık ve ayrımcılık yapıldığını belirtmektedir. %41'i ise bu sorunun varlığını kısmen kabul etmektedir. Ancak ırkçılık göstergesi olan örneklerin görülmesi, olaylar münferit olsa da genelleştirilebilmekte ve azınlıklarda tepki ve önyargıların oluşmasına da neden olmaktadır.

Katılımcıların %44'ü dinini yaşayamadığını söylemiştir. Bunların bir bölümü dini görevlerini yerine getirmelerine engel olarak iş yoğunluğunu, bazı iş yerlerinin ibadet özgürlüğü tanımamasını ve sosyo-kültürel çevrenin kendilerini dinlerinden uzaklaştırması olarak belirtmişlerdir. Yasal açıdan dini özgürlüklerinin kısıtlandığını belirtenler ise azınlıktadır.

Araştırmamızda katılımcıların inanç düzeyleri ile uyum düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir. Ancak ibadet ve dinî geleneklere uyum sıklığı fazla olan deneklerin uyumun bazı parametrelerinde zayıf görüldükleri bulgularımız arasındadır.

Görüştiğimiz Danimarkalıların çoğu ise, Türklerin genellikle toplumda uyum gösterdikleri, Türk komşularından hiçbir şikâyetlerinin bulunmadığı, kiralarını zamanında ödedikleri ve saygılı insanlar oldukları yönündeydi. Danimarkalı katılımcılarımızın hemen hepsi Türklerin olumlu yönlerinin güleryüz ve cömertlik, olumsuz yönlerinin ise illegal istihdam veya çalışmak istememeleri olduğunu belirtmişlerdir.

İletişim ve uyumda azınlığın kültürü ile yaşam tarzı ile birlikte kabul görmesi ve ev sahibi toplum tarafından kültürel ve sosyal mesafenin azaltılması önemlidir. Fukuyama'nın da ifade ettiği gibi, huzurlu bir toplumun oluşması ekonomik veya askerî başarılarla olduğu gibi yasalarla elde edilebilecek bir husus değildir. "Başarılı bir sivil toplum, bireylerin alışkanlıkları, âdetleri ve ahlaki değerlerine dayanır. Siyasi politikalar, bu özellikleri yalnızca dolaylı yoldan biçimlendirebilir. Ama bu niteliklerin geliştirilmesi esas olarak kültürel değerlerin farkına varıp, saygı göstermekle mümkündür." (Fukuyama, 2000: 20).

Bireyin veya grubun din algısının, tutumlarının, dinî faaliyetlerinin ve örgütlenmelerinin uyum ile ilişkisini gündelik hayat içerisinde kesin sınırları ile tespit etmek son derece zordur. Herhangi bir dinî kurala bağlılığından dolayı farklı kültüre sahip toplumsal grupla birlikteliğini sınırlaması ferdin sosyal hayatında uyumunun tek göstergesi değildir. Aynı fert iş hayatında veya komşuluk ilişkilerinde gayet uyumlu olabilmekte, hâkim toplumun dilini kullanabilmekte, yüksek eğitim sahibi olabilmekte, sadece kendi dinî gerekliliklerini engelleyen sınırlı alanda katılım gerçekleştirememiş olabilmektedir. Yine bu kişi dinin hoşgörüsü, adalet, dürüstlük, helal kazanç gibi toplumsal uyumu destekleyen yönlerinin etkisiyle yaşadığı toplumda kurlsız, olumsuz tutumlardan uzak kalabilmektedir. Bununla birlikte daha radikal dinî algıya sahip başka bir birey, dinî yaşantısına uymadığı gerekçesiyle toplumsal yapıya ve yasalara başkaldırabilmekte, hatta bunları değiştirmek amacıyla her yolu meşru kabul edebilmekte, uyumsuzluk şöyle dursun toplumda terör bile estirmekten çekinmemektedir. Diğer bir birey de çevresiyle uyum pahasına bazı dinî ritüellerini ihmal edebilir. Göçmenlerin entegrasyonunda hâkim toplumun yasaları ve göçmenlere yerli halkın yaklaşımının rolünün bulunduğu da düşünülecek olursa meselenin boyutları daha da çeşitlenecektir. Kaldı ki

ülkesinden geldiği günden itibaren yeni toplumda hiçbir değişime uğramamış ve kendi kültürünü tüm yönleriyle koruyan göçmenlerden bahsetmek söz konusu değildir. Bu açıdan grupların etnik, kültürel ve dinî niteliklerinden soyutlanması beklentisi içinde olmaksızın, karşılıklı ön yargılardan uzak bir şekilde hoşgörünün ve iletişim sıklığının artırılması, mevcut problemlerin en aza indirgenmesini sağlayacaktır.

SONUÇ

Bugün gelinen noktada, göçlerin ekonomik ve siyasi boyutlarından daha önemli olan yönünün insanî boyutu olduğu anlaşılmıştır. Bu insani tarafın en çok ihmal edilen kısmı ise hiç şüphesiz kültürel farklılıklara sahip insanların bir arada yaşarken birbirlerine karşı yargıları, tutumları ve bir arada huzurlu olup olmadıkları meselesidir. Bu düşünce ve tutumlar devletin ya da hukukun düzenlemelerinden öte bir olgudur. Kendiliğinden gelişebilecek ama aynı zamanda siyaset, hukuk, eğitim, medya hatta entelektüellerin tutumu ile dolaylı olarak şekillenebilecek bir süreçtir. Genellikle hâkim toplumun kontrolünde olan bu kurumların ve hâkim toplumun bireylerinin algıları, tanımlamaları, tutumları göçmenlerin toplumda kendilerini huzurlu, yabancı veya toplumun her türlü üretiminde aktör olarak algılayıp algılamamalarında çok etkilidir.

Hoşgörülü kişilik özelliğine sahip bireylerin farklılıklara tahammülü daha fazla olabilir. Ancak sosyal psikologlara göre toplumdaki farklı birey ve gruplara önyargı beslemek tamamen kişilik özellikleri ile ilgili değildir. Hoşgörülü bireyler ırk ilişkilerinin önemli olduğu bir toplumda hoşgörülü tutumlarını yitirdikleri gibi, otoriter kişilikler de, hoşgörülü ortamlarda, farklı gruplara karşı hissettikleri düşmanlık duygularını ifade etmekten çekinirler. Bireyler aidiyet duydukları grupların kurallarına göre tutum belirlemektedirler (Schnapper, 2005: 145).

Gerek Müslümanlar gerekse batılıların birbirlerini tek kategoride vasıflandırmaları önyargıların nedenlerinden biridir. Bazı devletlerin ülkelerindeki Müslümanları bir dinî topluluk olarak resmen kabul etmeme gerekçelerinde sürekli onlar adına bir muhabata istenmesi ve ne denli farklılaştıklarının görmezlikten gelinmesi bu niyetin en önemli belirtilerindendir.

Uyum sürecinin başarısında tarafların birbirlerine karşı önyargıdan uzak olmaları ve kültürel farklılıklarını birer zenginlik olarak görmeleri önemli rol oynamaktadır. Kültürel çatışmaların hiç olmadığı bir toplum düşünülemez. Aynı kültürel grupların kendi içinde bile, kişilik farklarından, eğitim düzeylerinden, geleneklere bağlılığın çeşitlilik arz etmesinden kaynaklanan çatışmalar az çok mevcuttur. Her toplumda kuşaklararası çatışmalar ve sınıflar arası çatışmalar da belli oranda görülmektedir.

Çokkültürlü toplum içindeki farklı etnik ve kültürel geçmişten gelen grup ve bireylerin farklılıklarına rağmen, adalet, özgürlük, demokrasi, sadakat, dayanışma, hoş-

görü gibi bazı ortak değerlere ve toplumun normlarına uymaları kültürel uyum için kaçınılmazdır. Kültürel uyumun başarılı olabilmesi için, göçmenlerin anavatanları ve toplumlarıyla “göbek bağlarını kesmeleri” (Heckman, 1997:283) şart koşulmamalıdır. Hiçbir toplumun diğer toplumlarla iletişim kurarken, diyaloga geçerken kendi kültürünü terk etmesi zorunlu değildir, hatta kendi kültürüne dayanması, onu kültürlerarası iletişimde daha başarılı kılacaktır.

Bir arada yaşayan farklı etnik, kültürel ve dinî geçmişe sahip grupları huzur ve barış ortamında bulundurmak için devletlerin çeşitli politikalar üretmesi zorunludur. Bu politikalar, göçmenlerin ne şartlarda ülkeye kabul edileceğinden, onların sosyal güvenlik hizmetlerine ve onlara karşı yapılabilecek ayrımcılığı önlemeye kadar geniş yelpazedir. Kymlicka, devletin uyum için azınlıklara yasal eşitliklerin sağlanmasının yanı sıra göçmenlerin medyadaki, okul kitaplarındaki tasvirlerinde bile ayrımcılıkla ve önyargılarla mücadele etmesi gerektiğini, hatta dinî gün için hafta tatili talepleri gibi istekleri doğrultusundaki düzenlemeleri yapması gerekebileceğini belirtir (Kymlicka, 1998: 158). Yine azınlık grubu, sorun çıkaran ve entegre edilmesi gereken grup olarak işaret edildiğinde bazen bu durum grubun ayrımcılığa uğramasına ve toplumda yabancı düşmanlığının artışına neden olmakta, grubun öz kimliğini mitleştirilmesi ve hâkim toplumdan uzaklaşması sonucunu beraberinde getirmektedir (Beaud&Noiriel, 2003: 21-23). Bir yandan eşitlik, özgürlük, farklı kültürel, etnik veya dinî ifadeler ve faaliyetlere serbestlik tanınmalı, öte yandan ayrımcılık, dışlama ve yalıtma gibi uyumu engelleyici unsurları önlemeye yönelik normlar belirlenmelidir. Adalet ve hoşgörü de çokkültürlü toplumda vazgeçilmez değerlerdir (Barth, 2001: 19). Devletin adaleti gözetmesi, sosyal bütünleşme için zaruridir. Azınlık mensupları kendilerini dezavantajlı hissettikleri sürece çoğunluğa mesafeli yaklaşacaktır, dahası dışlanmışlık duygusuna kapılarak çatışmalara yol açacaktır (Parekh, 2002: 270). Bu durumları göz önünde bulunduran toplumda bireyler de diyaloga açık bir ılımlılık anlayışı taşımaları ve çözülmemiş bazı anlaşmazlıklara rağmen birlikte yaşayabilme becerisi kazanmaları yolu ile ahlaki erdemler geliştirebilmektedir (Parekh, 2002: 286).

Öte yandan, dinin inanç ve ibadet boyutu ile yaşanması, yani dindarlık kültürlerarası iletişimde bir miktar mesafeye yol açsa da, günümüzde gerek Huntington gibi teorisyenlerin ve gerekse medya ve siyasetçilerin iddia ettiği gibi başlıca çatışma unsuru değildir. Ancak söz konusu bu çevrelerin “din”i ısrarla çatışmanın, problemlerin temel nedeni olarak öne sürdükleri görülmektedir. Kültürlerarası iletişim söz konusu olduğunda taraflarca -genellikle hâkim toplum- uyum konusunda çaba göstermek ve mevcut sorunları çözmek yerine, tarihsel önyargılar eşliğinde, dinin gerekçe kılınması daha pratik ve elverişli bir yol olmaktadır.

KAYNAKLAR

Abadan-Unat, Nermin (2002). *Bitmeyen Göç: Konuk İşçilikten Ulus Ötesi Yurttaşlığa*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Allen, Chris (2006). "Islamophobia and It's Consequences", Samir Amghar vd., *European Islam Challenges for Public Policy and Society*, 2006, Brussels: Centre for European Policy Studies, 144-167.

Atalay, İrfan (2008). "Avrupa'da Türklere Karşı Önyargıların Tarihsel Gelişimi ve Bunların Yazınsal Yapıtlarda Yansıması" *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Erzurum, Cilt: 11, Sayı: 1, 39-48.

Barth, Fredrik(ed)(2001). *Etnik gruplar ve sınırları: Kültürel Farklılığın Toplumsal Organizasyonu* (çev. A. Kaya, S. Gürkan), İstanbul: Bağlam Yayınları.

Beaud, Stéphane & Gérard N.(2003). "Göçmenlerin Bütünleşmesini Düşünmek" (çev. D. Fırat), *Toplumbilim*, 2003, Sayı 17, 15-24.

Benhabib, Seyla (2006). *Ötekilerin Hakları: Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, (çev. B.Akkıyal), İstanbul: İletişim Yayınları.

Bilgin, Vejdi (1997). *Sosyal Çözülme ve Din*, Samsun: Etüt Yayınları.

Danimarka'da Yurttaş (2003). *Ministeriet for Flygtninge, Indvandrere og Integration*, København.

Darin, Lisa (2008). *Immigrant Integration in Denmark*, MA Thesis in Department of Geography, Central Connecticut State University New Britain.

Faist, Thomas (2003). *Uluslararası Göç ve Ulusaşırı Toplumsal Alanlar*, (çev. A. Z. Gündoğan-Can Nacar), İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Freyer, Hans (1967). *Din Sosyolojisi*, (çev.T. Kalpsüz), Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları.

Friedman, Lawrence M. (2002). *Yatay Toplum*, (çev. A. Fethi), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Fukuyama, Francis (2000). *Güven: Sosyal Erdemler ve Refahın Yaratılması* (çev. Ahmet Buğdaycı), 2. bs. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Gümüüş, Adnan (1996). "Göç, Din ve Asimilasyon", *Göç ve Toplum - II. Ulusal Sosyoloji Kongresi*, Mersin, 20-22 Kasım 1996. T.C. DİE/ Sosyoloji Derneği Yayını, 243-251.

Gümüüşel, Semin, (2007). "Danimarka Türkiye Olur mu?", *Yeni Aktüel*, sayı:118, 11-17 Ekim 2007, Merkez Gazete Dergi Basım Yayıncılık San., 50- 62.

Gümüřel, Semin, (2007a). "İkinci Kuşak Göçmen Çocukları Köktendinci Örgüt-
lere Yöneliyor: Danimarka'da Graffiti Minareler", *Yeni Aktüel*, sayı 119,18-24 Ekim2007,-
Merkez Gazete Dergi Basım,Yayıncılık San., 48- 55.

Günay, Ünver (2003). "Göç, Din ve Değişme: Batı Avrupa'daki Türk İşçileri Ör-
neği", *Bilimmame*, III, 35-64.

Haber,1832.(<http://haber.dk/anasayfa/modules.php?name=News&file=print&sid=1832> erişim: 22.10.2007).

Habermas, Jurgen (2002). *Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak*, (çev. İ. Aka), İstanbul:
Yapı Kredi Yayınları.

Heckman, Friedrich (1997). "Göçmenlerin Almanya'da Ulusal Kimliği ve En-
tegrasyonu", *Türk-Alman Sempozyumu*, 1997 , Hamburg: Körber-Stiftung., 279-284.

Hussain, Mustafa (2007). *Muslims in EU: Cities Report Denmark*, Open Preliminary
Research Report and Literature Survey, Society Institute Monitoring and Advocacy
Program. ([www.eumap.org/topics/minority/reports/eumuslims/background_](http://www.eumap.org/topics/minority/reports/eumuslims/background_reports/download/denmark/denmark.pdf)
[reports/download/denmark/denmark.pdf](http://www.eumap.org/topics/minority/reports/eumuslims/background_reports/download/denmark/denmark.pdf) erişim: 04.06.2007)

Jensen, Tina G. (2008). "To Be 'Danish', Becoming 'Muslim'": *JO-Journal of Ethnic
and Migration Studies*, Routledge, Contestations of National Identity, 34/3, 389-409.

Kalın, İbrahim (2007). *İslam ve Batı*, İstanbul: İsam Yayınları.

Kastoryano, Riva (2000). *Kimlik Pazarlığı: Fransa ve Almanya'da Devlet ve Göçmen
İlişkileri*, (çev. Ali Berktaş), İstanbul: İletişim Yayınları.

Kaya, Ayhan (2000). *Sicher in Kreuzberg Berlin'deki Küçük İstanbul:Diyasporada
Kimliğin Oluşumu*, İstanbul: Büke Yayınları.

Kaya, Ayhan & Ferhat Kentel (2005). *Euro- Türkler Türkiye ile Avrupa Birliği Ara-
sında Köprü mü Engel mi?: Almanya Türkleri ve Fransa Türkleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir
Çalışma*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Kaya, Ayhan & Bahar Şahin (ed)(2007). *Kökler ve Yollar Türkiye'de Göç Süreçleri*,
İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Klausen, Jytte (2008). *İslam'ı Yeniden Düşünmek: Batı Avrupa'da Siyaset ve Din*. (çev.
M. Aydın) İstanbul : Liberte Yayınları.

Köse, Ali (2009). *Avrupa ve İslam*, İstanbul: İz yayıncılık

Kula, Onur Bilge (2002). *Batı Düşününde Türk ve İslam İmgesi*, İstanbul: Büke Ya-
yınları.

- Kula, M. Naci (2001). *Kimlik ve Din*, İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- Kuyucuoğlu, İsa (2005). “Danimarka’da İslam ve Müslümanlar” K. Canatan, (ed.),2005, *Avrupa’da İslam*, İstanbul: Beyan Yayınları, 180- 199.
- Kymlicka, Will (1998) *Çokkültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Libarel Teorisi*, (çev. A. Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kymlicka, Willy & Wayne Norman (2008). “Vatandaşın Dönüşü: Vatandaşlık Kuramındaki Yeni Çalışmalar Üzerine Bir Değerlendirme”, A. Kadioğlu (ed) (2008). *Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara*, (çev. C. Cemgil), İstanbul: Metis Yayınları, 185-217.
- Mørck, Yvonne (1998). “Gender and Generation: Young Muslims in Copenhagen ” Steven Vertovec&Alisdair Rogers (ed.) (1998), *Muslim European Youth: Reproducing Ethnicity, Religion, Culture*, England: Ashgate Publishing Ltd., 133-144
- Nielsen, Jorgen (2004). *Muslims in Western Europe*, 3.bs, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Oksaar, Els (2008). *Kültürlerarası İletişim Bağlamında Kültür Kuramı*, (çev. A. Selçuk) Çizgi Kitabevi: Konya.
- Özbudun, Sibel (2003). *Kültür Hâlleri: Geçmişte, Ötelerde, Günümüzde*, Ankara: Ütopya Yayınları.
- Parekh, Bhikhu (2002).*Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek:Kültürel Çeşitlilik ve Siyasal Teori*, (çev. Bilgi Tanrıseven), Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Pedersen, Lars (1998). “Islam and Socialization Among Turkish Minorities in Denmark: Between Culturalism and Cultural Complexity” *Muslim European Youth: Reproduction Ethnicity, Religion, Culture*; Steven Vertovec & Alisdair Rogers, England: Ashgate Publishing Ltd., 77-86.
- Perşembe, Erkan (2005). *Almanya’da Din ve Entegrasyon*, Ankara: Araştırma Yayınları.
- Roy, Olivier (2001). “Kimliğin Yeniden Oluşumu Neden Dinsel Tabanda Gerçekleşir?”, (çev: S. Peker), *Birikim*, Ekim, 2001, 91-95.
- Schnapper, Dominique (2005). *Sosyoloji Düşüncesinde Öteki ile İlişki*, (çev: Ayşegül Sönmezay), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Seeberg, Peter, “The Educational Performance of Turkish Youths in Denmark Reflections on Segmented Assimilation and Education Strategies” *Conference On The*

Integration Of Immigrants From Turkey In Belgium, Denmark, France And Sweden, Boğaziçi University, İstanbul (26-27 March 2004).

Selçuk, Ayhan (2005). “Kültürlerarası İletişim Açısından Gündelik İletişim Davranışları”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2005, 1-17, http://www.sosyalbil.selcuk.edu.tr/sos__mak/articles/2005/13/ASELCUK.PDF

Servantie, Alain (2005). “Batılıların Gözünde Türk İmajının Geçirdiği Değişimler: Cehennem Teolojisinden Demokrasi Derslerine” (çev. S. Çağlayan), Özlem Kumrular (yay. Hazırl.), *Dünyada Türk İmgesi*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 27-85

Toksöz, Gülay (2006). *Uluslararası Emek Göçü*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları .

Touraine, Alain (2000). *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?*, (çev. O. Kunal). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Türkdoğan, Orhan (1977). *Batı Almanya’da Köy Kalkınma Modelleri Ve Türk İşçilerinin Sosyo-Ekonomik Yapısı*, 2. Bsk., İstanbul : Dede Korkut Yayınları.

Yapıcı, Asım (2004). *Din Kimlik ve Önyargı: Biz ve Onlar*, İstanbul: Karahan Kitabevi.

OTURUM BAŞKANI – Evet, biz de teşekkür ediyoruz Nebile Hanım’a.

Yaptığı çalışma gerçekten özgün bir çalışma. Özellikle Danimarka ekseni olması ve araştırmaya dayalı bir çalışma olması dolayısıyla önemli sonuçlar elde etmişler, kendilerine teşekkür ediyoruz.

Tabii, çatışma, başka kültürlerle beraber olduğunda ister istemez kaçınılmaz bir noktaya geliyor. Bunun için bir önceden yetişmişlik kesinlikle zaruri ve önemli, bunlar hep konuşuldu. Özellikle Danimarka’da başka kültürlerle birlikte yaşama ve hoşgörünün, ekonomik ve sosyal statünün çok iyi olmasına rağmen karikatür krizinden sonra yaşananlar gerçekten anlamlı. Tabii 11 Eylül bunu tetikleyen özelliklerden birisi oldu ama enteresan bir şey söyledi Nebile Hanım, birinci neslin üçüncü nesle göre daha uyumlu olduğunu, üçüncü nesilde suça karışanların sayısının daha çok olduğunu ifade etti ki demek ki Avrupa bizi bozmuş. Biz Avrupa’nın daha modernleştireceğini, daha eğiteceğini düşünüyorduk Nebile Hanım, siz farklı bir şey söylediniz. Ama eğitim düzeyi arttıkça insanlarda, karşı tarafı tanıma, özellikle dinî ve dili bilenlerin sayısı arttıkça bu hoşgörünün ve birlikte yaşama algısının da arttığını söyledi. Bizim vatandaşlarımızdan orada vatandaşlığa geçmek isteyenlerle oy kullananların da keza uyuma daha büyük katkı sağladıkları konusunda tespitlerde bulundu. Türklerin özellikle ayrımcılık konu-

sunda ve ırkçılık konusunda medyada haberlerle yapılan birtakım etkilerle bundan çok rahatsız olduklarına işaret etti ve Türklerin ötekileştirme konusunda diğer toplumlara göre daha duyarlı ve bilgili olduğunu, özellikle Orta Doğu'dan ve Afrika'dan gelen bazı grupların bu konuda daha problem yaşadığını söyledi.

Tanımanın kültürler arasındaki iletişimde önemli bir katkısı olduğunu yani tarafların birbirini tanımalarının, örf ve âdetlerini dinlerinin bilinmesinin önemli bir nokta olduğunu da araştırmalara dayalı olarak söyledi.

Çok teşekkür ediyoruz Nebile Hanım'a bu değerli tebliğinden ve bilgilerinden dolayı.

Şimdi geldik bu dört tebliğin müzakeresi faslına. Bu müzakere konusunda da malumlarınız iki müzakerecimiz var, Sayın Doç. Dr. Enes Kabakçı ve Sayın Doç. Dr. Nurullah Ardıç.

Ben Doç. Dr. Enes Kabakçı Hocamızı değerlendirmelerini yapmak üzere kürsüye davet ediyorum.

Buyurunuz Enes Bey.

MÜZAKERE

Doç. Dr. Enes KABAKÇI

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Müzakereme, tebliğ sahibi konuşmacılara teşekkür ederek başlamak istiyorum. Sempozyumun bu son oturumunda sunulan dört tebliği de son derece besleyici bulduğumu, her birinden ayrı ayrı istifade ettiğimi belirtmek isterim.

Sunumları burada dinlemeden evvel, tarafıma daha önce ulaştırılan tebliğ metinlerini okuma fırsatı bulmuştum. Gerek metinleri okurken gerekse az önce sunumları dinlerken dikkatimi çeken, altını çizmek ve burada tartışmak istediğim hususları ve bu meyanda zihnimde beliren soruları sizlerle paylaşmak istiyorum.

Müsaade ederseniz sıralamaya herhangi özel bir anlam atfetmeden fakat konuşmamın akışını kolaylaştıracağını düşünerek müzakereme son tebliğden başlayacağım. Müzakeremde bazı tebliğlere nispeten daha fazla yer ayırmamın, diğerlerinin daha az önemli olduğu anlamına gelmediğini de peşinen belirtmek isterim.

Yrd. Doç. Dr. Nebile Özmen'in Danimarka örneğinden hareketle "Müslüman Türk göçmenlerin bir arada yaşama tecrübesini" ele aldığı sunumu, adı geçen ülkede yürütülmüş bir saha araştırmasına dayanmakta. Gerek metinde, gerekse sunumunda sahasıyla ilgili başta örneklem olmak üzere yeteri kadar malumat vermemesine rağmen Özmen'in paylaştığı araştırma sonuçlarının son derece zengin bir veri kümesine dayandığı anlaşılmalı. Metni okurken altını çizdiğim ve sunumu dinlerken dikkatimi çeken, üzerine düşünmemiz gerektiğine inandığım bazı hususları belli başlıklar altında burada tartışmaya açmak istiyorum.

Üzerinde durmak istediğim ilk mesele "entegrasyon" kavramının göç araştırmalarında –hâlâ! – merkezi bir yer tutması. Nitekim söz konusu kavram Özmen'in sunumunda da tekrar tekrar karşımıza çıktı. Göç araştırmalarında özellikle de Batı Avrupa ülkelerine

göç etmiş Türkiye kökenli göçmenlerle ilgili çalışmalarda merkezi bir konumu haiz bu kavramın belli bir söylemin parçası haline geldiğini, bu nedenle de kullanımında daha temkinli olmak gerektiğini düşünüyorum. Birçok araştırmacının kullanmayı artık tercih etmediği neredeyse ideolojik bir form kazanmış sorunlu bir kavram “entegrasyon”. Entegrasyon kavramından artık vazgeçilmesinin temel nedeni, bu kavramın – uzunca bir zamandır – sorun çıkartan, entegre edilmesi/ olması gereken bir grubu işaretlemek, damgalamak, stigmatize etmek için kullanılıyor olması. Bu kavramın göç araştırmalarında merkeze oturtulması, beraberinde daha fazla ayrımcılık ve yabancı düşmanlığını getirmekte. Nitekim Özmen de bu hassasiyete Beaud ve Noiriel’in ortak bir çalışmasına referansla kısmen değiniyor.

Bu kavramı kullanmanın yol açtığı bir diğer sorun, özellikle göç veren ülke menşeli araştırmacıları savunmacı, apolojetik bir söyleme sevk etmesi. Söz konusu araştırmacılar entegrasyon söylemi vasıtasıyla meselenin genellikle tek bir veçhesine odaklanmakta ve göçmenlerin neden entegre olmadıkları, nasıl olabilecekleri meselesini sorunsallaştırmakta. Oysaki çift yönlü bir süreç söz konusu olan: göçmenlerin entegrasyon kapasiteleri ve göç edilen/varılan toplumun kabul kapasitesi. Entegrasyon kavramının merkeze alındığı araştırmalarda ihmal edilen işte bu ikinci yön ...

Kaldı ki entegrasyon, ölçütleri pek de belirli olmayan, toplumdan topluma değişen bir süreç. Örneğin Fransa’da bazı resmî kurum ve sosyal bilim çevrelerince entegrasyonun en temel kıstası olarak karma evlilikler ileri sürülüyor. Bir topluluğun entegrasyon kapasitesi veya başarısı mensuplarının göç ettiği toplum üyeleriyle yaptıkları – karma – evliliklerle ölçülüyor. Neden böyle olsun ki? Entegrasyon sürecinde karma evlilikleri göç edilen ülkede alınan eğitim, o toplumun diline vuküfiyet, ekonomik ve siyasal yaşamına katılımdan daha önemli kılan şey nedir? Buna kim, nasıl karar verebilir? Kısacası entegrasyon son derece öznel kriterlerle ölçülen bir süreç...

Özmen’in tebliğinde ilgimi çeken ve dikkatlerinize arz etmek istediğim ikinci nokta kuşaklar meselesi. Avrupa’daki Türkiye kökenli göçmenler hakkında yapılan araştırmalarda kuşaklar, kuşak farklılıkları dikkate alınması gereken çok önemli bir husus. Bu nedenledir ki “göçmenler dini-millî kültürel değerlere daha fazla önem veriyorlar” şeklindeki genelleyici ifadelerden uzak durarak bu tür değerlendirmeleri kuşaklara göre rölative etmemiz gerekir diye düşünüyorum. Bu meyanda ikinci ve özellikle üçüncü kuşakları potansiyel suçlu gören, kriminalize eden ya da en hafifinden “iki kültür arasında kalmış”, “marjinal insan” şeklinde değerlendiren yaklaşımlara da ihtiyatla yaklaşmamız gerektiğine inanıyorum. Bu tür değerlendirmelerin varacağı nokta, söz konusu kuşakların son tahlilde “şizofren” olarak nitelendirilmesi olacaktır. Neden bu gençler “şizofren” olarak değerlendirilsin ki? Bilakis, her iki vasatta da (yani hem yaşadıkları ülkede hem de Türkiye’de) var olabilen, oyun kurabilen bir kuşaktan söz etmek de pekâlâ mümkündür

ki bu tür örnekler hiç de az bir yekûn teşkil etmemekte. Marjda/sınırdaki olmak, her durumda şizofreni veya parçalanmış bir benlikle sonuçlanacak diye bir kaide olamaz. Aksine, bu durum bir ayağı yaşadığı ülkede diğer ayağı köken ülkede olan çok yönlü bir insan profili de üretebilir. Hatta köken ülke (Türkiye) mensubiyetlerini yaşadıkları ülkede bir kültürel sermaye unsuru hâline getirmeyi başaran, bu taktik sayesinde statü devşiren göç kökenli yeni bir kuşaktan bahsetmek de mümkün.

Tartışmak istediğim bir diğer nokta, Özmen'in Türklerin Avrupa'ya göçünden sonra Batı'daki Türk-Müslüman algısının olumluya doğru yol katettiği yönündeki iddiasıdır. Oysa bizzat Özmen'in de tebliğinde belirttiği gibi gerek 2003 yılında Danimarka'da gerekse 2006'da Avrupa geneli ve ABD'de yapılan araştırmalar bize bunun aksini göstermektedir. Bu araştırmalara göre söz konusu toplumlarda göçmenler genellikle bir problem olarak görülmekte ve İslam'ın demokratik değerlerle uyuşmadığına inanılmaktadır. Bugün itibarıyla de durumun daha iyiye gittiğini söylemek pek mümkün değildir.

Özmen'in tebliğini okurken ve az önce sunumunu dinlerken kendime sorduğum en temel soru Danimarka'nın Türkiye'den göç alan diğer ülkelere nazaran farklı/özgün bir durum arz edip etmediği oldu. Tebliğ sahibinin değerlendirmesine göre "dinî gruplara karşı daha ılımlı" Almanya ve "katı laiklik modelinin uygulandığı" Fransa karşısında/arasında Danimarka nasıl bir yerde durmaktadır? Tebliğde cevabı tam olarak bulunmayan fakat kanaatimce son derece önemli bu sorunun yanıtı ancak karşılaştırmalı bir perspektifle yapılacak araştırmalar sonucunda verilebilir.

Özmen'in tebliği bağlamında işaret etmek istediğim son nokta, Türkiye'den Avrupa'ya göçle ilgili araştırmalarda artık bir perspektif değişikliğine ihtiyaç olduğu. Bakış açımızı –göçmenleri tabii ki tamamen ihmal etmeden – göç alan topluma doğru çevirmenin vaktinin geldiği hatta geçtiğini belirtmek istiyorum. Doğrudan Türkiyeli göçmenleri konu alan araştırmalar şüphesiz gerekliydi. Bugün bu konuda yapılmış çok sayıda araştırmaya ulaşmak mümkün; yeni araştırmalara hâlâ ihtiyaç olduğu da inkâr edilemez. Ancak diğer yandan göç edilen ülke toplumları ve devlet politikalarıyla ilgili ampirik araştırmalara da ihtiyaç olduğuna inanıyorum. Zira Danimarka veya Alman, Fransız, Hollanda, Belçika toplumlarının kabul kapasiteleri hakkındaki değerlendirmelerimiz genellikle ampirik olarak desteklenmeyen birtakım genel kanaatlerin ötesine geçemiyor. Söz konusu ülkelerde göçmenlik ve göçmenlerle ilgili uygulanan/geliştirilen kamu politikaları hakkındaki bilgilerimiz de son derece kısıtlı. Gerek üniversitelerin gerekse ilgili kamu kuruluşlarının bu konularda araştırmalar yapmak üzere acilen seferber olmaları/edilmeleri gerektiğine inanıyorum.

Konuşma planıma göre ikinci sırada, Prof. Dr. İlyas Üzüm'ün klasik modernleşme kuramlarını "İslam içi yapılar" bağlamında yeniden gözden geçirmeme vesile olan tebliği yer almakta. Üzüm, uzun erimli tarihsel bir perspektiften bakarak geleneksel-İslamî

istilahlr ile modern sosyolojik kavramları bir arada fakat anakronizme düşmeden kullandığı tebliğinde modern kent hayatının, İslam içi yapıların birbiriyle ilişkilerinde *tarihsel* şartlarda oluşan kural ve anlayışlarda *esnemeye* yol açtığını ileri sürmekte. Üzüm, kentleşmenin dinî hayat üzerindeki etkisinin en fazla kapalı/senkretik gruplarda gözlemlendiğini belirterek modernleşme diye de tabir edebileceğimiz bu sürecin toplumsal bütünleşmeye vesile olabileceğini vurgulamakta. Söz konusu “esneme”nin de bizatili “tarihsel” olarak nitelenebileceği kaydını düştükten sonra, sosyolojinin en temel sorun alanlarından biri olan modernleşme-toplumsal bütünleşme ilişkisine dair literatürde bazı noktalarda birbirlerinden radikal bir şekilde farklılaşan yaklaşımlara rastlamanın mümkün olduğunu belirtmek isterim. Örneğin sosyolojinin kurucu figürleri arasında yer alan Durkheim, düşüncesinin merkezine sanayileşme, kentleşme veya genel olarak modernleşmenin toplumsal bütünleşme noktasında ortaya çıkardığı sorunları koymakta ve bunları çözmeye yönelmektedir. Fransız sosyolog, modernleşme sürecinin toplumsal parçalanma ve anomi riski barındırdığını, nitekim on dokuzuncu yüzyıl sonlarında Batı’da yaşanan toplumsal sorunların da temelinde bunların yer aldığını ileri sürer. Kentleşme-modernleşmenin olumsuz sonuçlarına dair bir diğer değerlendirme Marx’tan gelir. Alman düşünür – kapitalizm bağlamında – modernleşme sürecinin “yabancılaşma” ürettiğini; söz konusu süreçte bireyin kendisine, topluma ve üretim sürecine yabancılaştığını belirtir.

Modernleşmenin (sanayileşme, kentleşme, kapitalizm) toplumsal parçalanma, anomi veya yabancılaşmaya yol açtığını ileri süren yukarıda adı geçen sosyologlara mukabil başka bir Alman düşünür Simmel, modernleşmenin son tahlilde toplumsal bütünleşmeye hizmet eden bir süreç olduğunu iddia etmiştir. Kendi kavramlarıyla ifade etmek gerekirse bireyselleşmenin zayıf olduğu “organik” (geleneksel) topluluktan bireyselleşme/farklılaşma ve mensubiyetin hür seçimle gerçekleştiği “rasyonel” (modern) topluluğa geçiş, neticede toplumsal bütünleşme sürecine katkı sağlamaktadır. Kentleşme-modernleşme süreci ile toplumsal bütünleşme arasındaki ilişkiye dair Üzüm’ün tebliğinde ortaya konulan yaklaşım, Simmel’in analiziyle paralellik arz etmektedir.

Üzüm’ün tebliğinde ortaya koyduğu problematik ve bu çerçevede ileri sürdüğü tezin günümüzde sadece senkretik değil tüm dinî grup, yapı ve hareketleri anlama ve analiz etme noktasında son derece önem arz ettiği kanaatindeyim. Ancak, bu noktada Durkheim vb. düşünürlerin modernleşme süreciyle ilgili çekincelerinin de hesaba katılması gerektiğini ve daha da önemlisi sağlıklı tahliller yapabilmemiz için ancak ampirik araştırmalardan elde edilebilecek nesnel verilere ihtiyaç olduğunu belirtmek isterim.

Modernleşme-toplumsal bütünleşme ilişkisi ve buna dair tartışmaları bir kenara bırakırsak, Üzüm’ün tebliğinde ilgimi çeken ve tartışmak istediğim en temel husus, kırsaldan kente gelişle birlikte inançlarla ilgili ortaya çıkan sorunlara dair.. Üzüm tebliğinde

bu sorunların en başında, senkretik grupların temel öğretilerinin modern bilimin verileriyle irtibatının kurulamamasının geldiğini belirtti. Tartışmaya açmak istediğim mesele tam olarak şu: Modern bilimin giderek daha fazla sorgulandığı post-modern durum, senkretik grupların günümüzde kendilerini temel öğretileri bağlamında düşünsel olarak yeniden kurmaları ve üretmeleri bakımından mümbit bir vasat teşkil edebilir mi? Bu tartışmayı, post-modern/küresel çağda kimliklerin – alt-kimliklerin – belirginleştikleri, önem kazandıkları ve yeni taleplerle ortaya çıktıkları gerçeğini hatırlatarak açıyorum. Bu yeni/post-modern durum, yukarıda belirttiğim özelliklerinden dolayı toplumsal bütünleşme sürecine bir tehdit olarak karşımıza çıkabilir mi?

Yrd. Doç. Dr. Zeynep Özcan ise tebliğinde, birlikte yaşamının/yaşayabilmenin öteki'yi anlamaktan geçtiğini vurguladı. Metni okurken altını çizdiğim ve gerek Özcan'ın tebliği gerekse genel olarak sempozyumun teması bakımından en kritik hususlardan biri olduğunu düşündüğüm mesele şu: “Normalin normlarını belirlemek”. Özcan'ın da belirttiği gibi Hz. Muhammed bu ayrıcalığa/güce; sınırları tutarlılık, güvenilirlik ve adalet kavramlarıyla çizilmiş dairenin dışına çıkmadığı ölçüde sahip olmuştur. Öteki'yi anlamak, peki ya sonra? Tabii ki buradaki “anlamak” onaylamak, hoş görmek anlamına gelmiyor. Öyleyse tutum, tavır ve eylem noktasında nasıl bir güzergâh izlenecek? İşte tam da bu noktada sabiteler, temel ilkeler devreye girmekte – girmeli – ve “normalin normlarını belirlemek” önem arz etmekte. Özcan farklılıkları kültürel ve toplumsal değer sistemlerinin farklı tezahürleri olarak tanımanın Müslümanca bir tavrın gereği olduğunu ifade ediyor. Peki, söz konusu olan yavaş fakat etkili bir şekilde gündemimize giren nevezuhur kültler, yeni dinî hareketler, post-modern tarikatler vb. oluşumlar ise bunlar hangi şartlarda, nasıl “tanınacak”? Bunların taleplerine ne ölçüde ve hangi kriterler, “normlar” çerçevesinde cevap verilecek? İşte bu nevezuhur toplulukların “birlikte yaşama” adına öne sürecekleri talepler karşısında hazırlıksız yakalanmamak için – acele etmeden fakat ertelemeyen de – evrensel olarak kabul edilebilir normlar belirlemek üzere düşünmeye, kafa yormaya başlamak gerekir diye düşünüyorum. Sadece burası için değil, yani meseleyi yerelle sınırlamadan, evrenseli gözetken normlar ortaya konulmalı. Aksi hâlde Prof. Dr. Adem Esen'in – yine uzun erimli tarihsel yaklaşımla kurguladığı – “Günümüzde İstanbul'da Gayrimüslim Cemaatler” başlıklı çalışmasında da görüldüğü gibi Tanzimat süreci ve sonrasında Büyük Güçlerin, yakın geçmiş ve günümüzde ise AB'nin değişik siyasi ve kültürel mülahazalarla ileri sürdüğü ölçütlere mahkum olma durumuyla karşı karşıya kalırız. İşte bu dışsal saik ve basınçları beklemeden, iç dinamikleri gözeterek ama esas olarak evrenseli hedefleyerek adalet merkezli “normalin normlarını” belirlemeye yönelmeliyiz.

Konuşmama son verirken; bana son derece zengin ve ufuk açıcı bu tebliğleri müzakere etme imkânı veren sempozyumun düzenleyicilerine teşekkür ediyor, organizasyona emeği geçen herkesi tebrik ediyorum.

OTURUM BAŞKANI – Peki, çok teşekkür ederiz Enes Kabakçı Bey’e, eksik olmasın, dört müzakereyi biraz adil davranmayarak ... İlkine çok zaman ayırdı. Pardon, adil davranarak, eşit davranmayarak diyelim, öncekine fazla zaman ayırdı ama tabii o hakikaten önemliydi. Bir de sanıyorum, kendi çalışmalarıyla da doğrudan alakalı bir konuydu, o yüzden güzel şeyler de söyledi. Özellikle bu entegrasyon konusunun artık gündemimizden düşmesi gerektiğini ve bunun giderek yaftalaşmayı beraberinde getirdiğini vurguladı ki gerçekten önemli bir konu. Nasıl, diyalog konusu artık bayatladı ve demode olduysa bu entegrasyon konusu da bizim göçmen Türkler ve Müslümanlarla ilgili, gerçekten o konuya dönüştü.

Bir de tabii, defansif olmaktan çok ofansif olmayı öneren bir tavır içerisinde oldu. Yani hep sorgulanmaktan öte biraz da biz sorgulayalım, Danimarka ne yapıyor, onlardan ne haber gibi ki hakikaten güzel bir şeydi.

Teşekkür ediyoruz Enes Bey’e.

Şimdi efendim, Doç. Dr. Nurullah Ardıç Hocamızı davet ediyoruz, İstanbul Şehir Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Öğretim Üyesi. Onun da bu dört bildiriyle ilgili müzakeresini, değerlendirmelerini alacağız.

Buyurunuz Nurullah Bey.

MÜZAKERE

Doç. Dr. Nurullah ARDIÇ

İstanbul Şehir Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Öğretim Üyesi

Teşekkürler Sayın Başkan.

Bu sempozyuma davet edilmemden ötürü ilgililere de teşekkürlerimi sunuyor ve hazirunu saygıyla selamlıyorum.

Ben de çok fazla vaktinizi almadan –son konuşmacı olmak zordur malum, dinleyiciler yorulmuştur- kısaca bütün tebliğler hakkında görüşlerimi tek tek paylaşmak istiyorum. Önce hanımlardan başlayacağım müsaadenizle, en başta da Zeynep Hanım’dan; çünkü görebildiğim kadarıyla buradaki ortak bir tema, ötekileştirme, öteki meselesi ve azınlıklar yani azınlıkların nasıl görüldüğü ya da azınlık hakları meselesidir. Zeynep Hanım’ınki en teorik olan tebliğ, o yüzden bu tebliğden başlamak istiyorum.

Başlarken “öteki” kavramıyla ilgili bir görüşümü kısaca ifade etmek istiyorum. Zeynep Hanım’ın tebliği de bu açıdan oldukça güzel, olumlu bir katkı yapmış oldu. Şimdi, ötekileştirme bahsi tartışılırken İslami kesimdeki entelektüellerde genel olarak şöyle bir tepkisellik durumu gözlemliyorum naçizane: “Batı medeniyetinin ötekisi vardır, İslam medeniyetinin ötekisi yoktur” gibi tepkisel bir ayrıştırma yapılıyor. Bence belki -yine mesleki deformasyon, Enes Hocanın da ifade ettiği gibi- sosyoloji çalışmaktan gelen bir dürtüyle bu konuda bir şeye dikkat çekmek istiyorum. Şimdi, “öteki” meselesinin, kavramın daha felsefi derinliklerine de giden bir tarafı vardır, ancak kısaca ifade etmek gerekirse, bir kimlik oluşturma sürecinde öteki’nin mevcudiyetini varsaymak zorunludur; yani öteki’nin varlığı kimliğin ve hatta benliğin, sosyal-psikolojik anlamda “benlik”in oluşumu için gerekli bir unsurdur. Çünkü biz insanlar kendimizin, kendi benlik ve kimliğimizin farkına ancak “kendi bedenimizin dışına çıkarak” varabiliyoruz; bu sebeple bir anlamda kendimizi nesneleştirmemiz gerekiyor kendimizin farkına varmamız için.

Dolayısıyla, “kimlik”le “tanınma” kavramları hep iç içe, beraber gidiyor; bunun yanı sıra bu “tanınma”nın da bir öznesi olması lazım, işte bu özneye “öteki” diyoruz. Yani biz aslında öteki’nin gözünden kendimizi tanımlayabiliyoruz. Dolayısıyla, öteki’nin varlığı kaçınılmazdır; fakat burada kritik olan nokta ötekileştirmenin içeriği, yani nasıl yapıldığıdır. Bu anlamda elbette biliyoruz ki Batı medeniyetinin, özellikle modern dönemdeki tarihinde ötekileştirme meselesi çok sorunlu olmuş, Batılı toplumların çoğunun öteki’yle karşılaşmalarında çok katı hiyerarşiler kurulmuştur. Bütün bir oryantalizm literatürü bize bunu (da) anlatır. İslam medeniyetine baktığımız zaman ise teoride, ilim geleneğimizde vs. bu ötekileştirmenin adalet prensibine dayandırılmaya çalışıldığını görüyoruz. Yani öteki’ni nesneleştirmekten ziyade öteki’nin karşılıklı etkileşime geçilecek bir özne olarak kurulduğunu gözlemliyoruz. Dolayısıyla, karşımızdaki öteki’yi nesneleştirmek, yani aramızda bir sert hiyerarşi kurmak zorunlu bir durum değildir, her ne kadar uygulamada bu durum yaşanmış olsa da. Zira tarihi yapan unsurlardan biri insan iradesidir ve öteki’nin nasıl kurulduğu büyük ölçüde bizim elimizde olan bir konu diye düşünüyorum.

Zeynep Hanım da tebliğinde bu noktaya kısmen değiniyor. Yani ötekiyle olan ilişkilerde hiyerarşi yerine eşitliğin ve empatik iletişimin gerekliliğini vurguluyor, ki bence bu açıdan oldukça başarılı. Aynı zamanda, bunu temellendirirken Kur’an’dan, Hazret-i Peygamber’in uygulamalarından, hadislerden ve tarihten örnekler veriyor. Bu açıdan da çok faydalı bir tebliğ olduğunu düşünüyorum.

Fakat eksik ya da açıklanmaya ve/ya geliştirilmeye muhtaç gördüğüm bir-iki noktayı da belirtmek istiyorum. Gördüğüm kadarıyla, genel olarak iki gündür bu sempozyumda dikkatimi çeken -Zeynep Hanım’ın tebliği de dâhil olmak üzere- yaygın bir eğilim söz konusu: Argümanlarımızı temellendirirken tarihten daha ziyade olumlu örnekleri seçerek almaya yatkın gibi görünüyorum. Hâlbuki biliyoruz ki öteki’yle ilişkiler konusunda tarihte hep olumlu örnekler yok. Mesela Zeynep hoca millet sisteminden bahsediyor; aynı şekilde Adem Hoca da tebliğinde millet sistemini güzel bir şekilde anlatmış; fakat aslında millet sistemi çok da eşitlikçi bir sistem değil, bunu biliyoruz. Bu sistemde bir hiyerarşi, bir hukuki eşitsizlik durumu söz konusu. Fakat Osmanlı hukuk sisteminin uyguladığı bu pratik her ne kadar eşitliği içermese de benim gördüğüm, bildiğim kadarıyla tarih boyunca hakkaniyete yakın sistemlerden biri gibi görünüyor. Zira tarihteki eşitlik/eşitsizlik anlayışları da bugünkünden oldukça farklı olabilir. Aynı şekilde, yine tebliğde işaret edilen bir husus olarak Hazret-i Peygamber’in uygulamaları da tamamen eşitlikçi olmayabiliyor. Mesela Medine’deki diğer dinî gruplara yönelik uygulamalar zannımca eşitlikten ziyade adalet kavramıyla açıklanabilir. Dolayısıyla, tarihe bakarken anakronizm ve mistikleştirmeden uzak duran, biraz daha dengeli bir bakış ve üslup benimsenmesi, tarihî olayları romantize etmeksizin daha soğukkanlı bir dil kullanılması faydalı olur diye düşünüyorum. Fakat dediğim gibi, her dört tebliğden ve Zeynep Hanım’ın tebliğinden de çok faydalandım.

İkinci olarak kısaca Nebile Hanım'ın tebliğinden bahsetmek istiyorum. Tebliğ çok uzun fakat bir o kadar da doyurucu bir metindi; 30 sayfa civarında yazılmış, oldukça öğreticiydi benim için. Metinde ele alınan birçok tema var -hocam kendi konuşmasında da bunların çoğunu hızlıca anlattı- Türkiye'den Avrupa'ya göç meselesi, buradaki kültürler-arası etkileşim ve uyum problemi, entegrasyon meselesi gibi konular. Özellikle bu tebliği benim için çok çekici kılan taraflarından biri ampirik bir araştırmaya dayanıyor olmasıydı. Tebliğ sahibinin Danimarka üzerine yaptığı kendi araştırması bence çok önemli, oradan elde edilen verilerin bize sunulması oldukça öğretici oldu. Fakat metod konusunda keşke Nebile Hanım bize biraz daha fazla bilgi verseydi –gerçi bu da belki benim mesleki deformasyonumdan kaynaklanıyor ... Yani Danimarka üzerine yapılan bu araştırmada mesela örneklem kaç kişiden oluşuyordu, kimlerden oluşuyordu, genel niceliksel yaklaşımın bir parçası olarak kullanılan spesifik yöntemler nelerdi gibi noktalardan kısaca bahsedilseydi daha iyi olurdu. Zira tebliğ formatında da olsa, bu tür ampirik araştırmaların rapor edildiği metinlerde bir metod tartışması gereklidir. Yine de dediğim gibi, çok faydalı bir araştırma. Zira tebliğ bu ülkedeki Türklerin doğum yerine, bulunduğu kuşağa göre, yaşına göre, cinsiyetine, dindarlık seviyesine, eğitim seviyesine, dil bilip bilmemelerine göre uyum süreçleri nasıl yaşanıyor, bu faktörlerin söz konusu süreçlere etkisi nelerdir vs. konusunda güzel veriler sunuyor. Fakat bazı değişkenlerin, mesela, istihdam değişkeni, vatandaşlık, siyasi katılım gibi değişkenlerin uyuma etkisi konusunda veriler bulunmuyor tebliğde; bunlar konusunda sadece genel ifadeler var, keşke somut verileri de görseydik diye düşündüm.

Nebile Hanım'ın üzerinde durduğu bir başka önemli nokta ön yargı konusudur, ki azınlıklar meselesinde, yine ötekiyle olan ilişkilerde de hakikaten çok kritik bir noktadır. Kendisinin hem tarihî ön yargılar hem de güncel ön yargılar konusundaki vurguları son derece önemliydi. Özellikle de Avrupalıların Müslümanlara ve Türklere karşı sahip oldukları ön yargılar konusunu ayrıntılı bir şekilde tartışmış, özellikle karikatür krizi ve 11 Eylülün önemini de burada vurgulamıştır. Fakat burada keşke biraz da orada yaşayan Türkiyelilerin Avrupalılara karşı, Danimarkalılara karşı olan kendi ön yargılarından bahsedilseydi –daha fazla bahsedilseydi ya da. Çünkü İlyas Üzüm Hoca'nın da tebliğinde belirttiği gibi, her zaman hâkim olan, çoğunluk olan toplumda değil azınlıklarda da diğerlerine karşı bolca ön yargı görüyoruz.

Bu konuyla ilgili olarak ikinci nokta da şudur: Dediğim gibi, Nebile Hanım siyasi olayların bu ön yargı meselesi üzerindeki etkilerinden bahsetmiş, fakat burada genelde literatürde bahsedilen önemli bir olgu daha var: küreselleşme süreci. Küreselleşme, ön yargıların artmasında, özellikle Batı'da azınlıklara karşı var olan ön yargıların artmasında çok önemli bir faktör; bu konuda yapılmış araştırmalar bunu ortaya koyuyor. Öte yandan, aynı sürecin farklı gruplar arasındaki kültürel etkileşimi artırdığı yönünde de bulgular var, fakat bildiğim kadarıyla literatürde birinci yönde yani olumsuz etkileri

olduğuna dair bulgular daha güçlü. Belki bu faktör de incelenebilirdi ve özellikle Danimarka'da küreselleşmenin etkisi nasıl anlaşılabilir, hangi yöndeki etkileri daha baskındır, açıkçası bunları merak ediyorum.

Son olarak, üslupla ilgili işaret edebileceğim bir nokta var: Zaman zaman tebliğde objektif değerlendirmeyeyle normatif değerlendirmenin sınırının bulanıklaştığını görüyoruz. Mesela, istatistiksel veriler ışığında ampirik bilgiler aktarılırken Avrupalıların, Danimarkalıların yerel ve siyasi yöneticileri ya da STK'ları şöyle yapmalılar, böyle yapmamalılar gibi normatif cümleler var; bunların olması yanlış değil fakat benim kanaatime göre ayrı bir bölümde, tebliğin ya da makalenin sonunda özel bir tavsiyeler başlığı altında yapılabilirdi.

Fazla vaktim olmadığı için biraz hızlı gidiyorum; Adem Esen'in tebliğine kısaca değineceğim. Kendisi İstanbul'da yaşayan gayrimüslimlerin hukuki statülerini, kanunlardaki haklarını güzelce tartışıyor, nüfus istatistiklerini, eğitim kurumlarına dair bilgileri veriyor; ayrıca belediyelerin ve STK'ların faaliyetlerini de çok doyurucu bir şekilde aktarmış. Fakat tebliğin başında Türkiye'deki gayrimüslimlerin sorunlarından çok kısaca bahsediyor, Sayın Hocamızın onu biraz daha açması iyi olurdu diye düşünüyorum. Mesela azınlıkların karşılaştığı birtakım sorunların olduğunu ifade ediyor, fakat o sorunların tam olarak ne olduğunu göremiyoruz, keşke tebliğde bu konuda daha fazla bilgi olsaydı.

İkincisi de: Bu sorunların kaynağı meselesi biraz muğlak kalmış gibi geldi bana. Yani Hocamız bir yerde kanunlarda yapılan, özellikle son dönemde yapılan değişikliklerin olmasına rağmen zihniyet meselesinin dönüştürülemediğini söylüyor, ondan sonra da cemaatlerin tüzel kişiliğinin olmamasının temel sorun olduğunu söylüyor. Yalnızca bir yerde ifade edilen bu unsurların her ikisi de önemli faktörler gibi görünüyor, fakat tebliğ sahibinin bunları -ve varsa diğer faktörleri de- biraz açması iyi olurdu diye düşünüyorum.

Son olarak İlyas Üzüm Hoca'nın tebliğine gelmek istiyorum. Kendisi tebliğinde kentleşmenin dinî gruplar, özellikle senkretik gruplar üzerindeki etkilerinden, daha ziyade de Aleviler ve Nusayriler üzerindeki etkilerinden bahsediyor. Bu çerçevede, tarihte yaşanmış bazı acı olayların bu gruplar arasında birtakım ilkeleri ("teberri" gibi, soya bağlılık, evlilik yasağı, inanç ve erkani sır sayma vesaire gibi ilkeler) ortaya çıkardığını, daha sonra da kentleşmenin bu ilkelere bir esnemeye yol açtığını belirtiyor. Mesela, konuşmasından da sırrın ifşası örneğini verdi; evlilik meselesindeki esnekliklerden bahsetti. Fakat tebliğde bu etkilerin, esnemelerin tam olarak nasıl ve hangi mekanizmalarla, hangi süreçlerle gerçekleştiğini görmek iyi olurdu diye düşünüyorum.

İkinci olarak: İlyas Hoca'nın bu esneme vs. gibi sonuçlar bağlamında kentleşmenin etkilerinden bahsederken söylediği şeyler daha ziyade mantıksal çıkarımlara dayalı gibi görünüyor. Yani bunları destekleyecek somut ampirik verilerin olması gerekirdi, ki elbette işaret ettiği hususlar bence de çok doğru tespitler, ancak somut delillerin olması argümanını daha da güçlendirebilirdi.

Son olarak bir hususa işaret edip bitirmek istiyorum: Sayın Hocam bazı tespitlerinde biraz fazla iyimser gibi geldi bana. Özellikle, Sünni ve Alevilerin Türkiye toplumunda bir arada, uyumlu bir şekilde yaşadığı tespiti; kent hayatının, kentleşmenin ön yargıları büyük oranda kırdığı tespiti... Enes Hoca az önce Zimmel'den bahsetti, ben biraz daha Durkheimciyim bu konuda, çok fazla iyimser olamayabiliyorum. Zira tarih boyunca bu ilişkiler karşılıklı olarak iyimser olmayı gerektirecek bir seyir takip etmemiş, birçok çatışmalar yaşanmıştır. Yine mesela gettolaşma diye bir olgu var malumunuz; bunun yanı sıra kentlerde insanların öteki'yle yüzleşmesiyle ön yargıların daha da perçinlenmesi de söz konusu olabiliyor. Dolayısıyla, bu konuda ben biraz kötümserim, diyerek sözlerime son vermek istiyorum.

Tebliğ sahiplerine ve organizasyon heyetine tekrar teşekkür ediyor ve haziruna saygılarımı sunuyorum.

OTURUM BAŞKANI – Evet, Nurullah Bey'e de teşekkür ediyoruz.

Dört tebliğcimizin tebliğlerini ayrı ayrı müzakere ederek değerlendirdiler ve hepsiyle ilgili kanaatlerini söylediler. Özellikle Zeynep Hanım'la ilgili söylediği ötekileştirmenin ve ötekinin kaçınılmaz olduğunu belirtip, bununla ilgili hakikaten insani bir tarif yaptı, hakikaten insan öteki olmadan kendini tarif edemez, ötekiyle var olduğunun farkına varır çünkü bu dünya zıtların kaim olduğu bir dünyadır, zıt olan şey bizim varlığımızın meydana gelmesini sağlar. O yüzden hemen üstadın şiirini hatırladım, "Ey düşmanım, sen benim ifadem ve hızsımsın; gündüz geceye muhtaç, bana da sen lazımsın." Yani insanın düşmana da ihtiyacı var yerine göre, ötekine daha çok ihtiyacı var. Dolayısıyla, öteki konusu, ötekiyle bir arada yaşayabilme meselesi bizim ana konumuz. O konudaki katkılarından dolayı bütün katılımcı arkadaşlarımıza, tebliğ sunan hocalarımıza, değerlendirme yapan hocalarımıza ayrı ayrı teşekkür ediyorum. Siz değerli dinleyicilerimize de -2-3 günden beri salonu doldurarak dinliyorsunuz- çok teşekkür ediyorum.

Şimdi, bu oturumu bitiriyoruz. Bir on dakikalık ara, ondan sonra bu salonda Yaşar Yiğit Hocamız, Muharrem Kılıç Hocamız, Ahmet Ağırakça Hocamız ve İsmail Hakkı Ünal'la birlikte bu üç günlük tebliğlerimizin, tartışmalarımızın ve sempozyumumuzun değerlendirmesini yapacağız.



2015
kutludoğum

DEĞERLENDİRME VE KAPANIŞ OTURUMU

OTURUM BAŞKANI
Prof. Dr. Hasan Kâmil YILMAZ
Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı

19.04.2015
PAZAR

Prof. Dr. H. Kâmil YILMAZ– Bismillahirrahmanirrahim.

Çok değerli katılımcılar, değerli misafirlerimiz, değerli konuklar; bugün üçüncü gün, cumadan beri, cuma, cumartesi, pazar hakikaten yoğun tempoyla birlikte yaşama hukuku çerçevesinde çok önemli tebliğlerin sunulduğu, değerli müzakerelerin yapıldığı dolu dolu bir sempozyum yaşadık. Tabii, birlikte yaşama ahlaki ve hukuku konusu aslında çağımızın dayattığı bir konu. Özellikle de Fransız İhtilali'nden sonraki süreçte etnik ayrışmalar olmuştur; Batı'da tarih boyunca hiç gerçekleştirilemeyen farklı din mensuplarıyla bir arada yaşama meselesi bilinen bir husus ama bizim dünyamızda, İslam dünyasında Efendimiz (a.s.)'dan sonraki süreçlerde kurulan devletlerin her birinde devletlerin birleştirici kimliği ve farklı din mensuplarına gösterilen ilahî ve nebevi buyruklar çerçevesindeki hassasiyetler çok önemli bir medeniyet oluşturmuştur. Fransız İhtilali'nden sonraki döneme gelinceye kadar baktığımızda İslam ülkelerinin devlet adları da genellikle aile adıyla anılmıştır, Emeviler, Abbasiler, Selçukiler, Osmanlılar gibi. Tabii, bu isim hem din mensuplarını hem de etnik kimlik sahiplerini asla ayırtırmayan, ötekileştirmeyen bir birleştirici unsur olarak karşımızda durmaktadır. Ama Avrupa'da daha çok etnik kimliğe dayalı ülkelerin oluşması, Fransa, İngiltere, İtalya, İspanya gibi daha çok etnik kimliğe dayalı ülke anlayışlarının oluşması ve tabii bu güçlerin o günün önemli ülkesi olan ve Osmanlı kimliğiyle bütün kültürleri, din mensuplarını eşitlik ortamında, hürriyet ortamında kendi şemsiyesi altında barındıran Osmanlı'nın bir şekilde istismarına sebep olmuş ve sonraki süreçte problemler yaşanmıştır. Aslında ecdad bunu etnik kimliği, dini kimliği bir kenara bırakarak bir üst kimlik çerçevesinde çözmenin önemli olduğunu görmüştür. Bugün dediğimiz vatandaşlık kimliği var ama bir Osmanlı kimliği, bir Selçuklu kimliği, onun altında herkesin kendi dini kimliği veya etnik kimliği var, ki etnik kimlik o kadar çok önemli değil o zamanlar. Ama şimdilerde daha çok etnik ayrımcılığa dayalı bir devlet anlayışı oluştu. Avrupa'da. Daha sonraki dönemde Türkiye'de de Türkiye adının olmuş olması belki bu konuların konuşulmasını gerekli kılmıştır. O bakımdan, bugün birlikte yaşama konusunda ortak bir adres bulmak, ortak temel esaslar oluşturmak, kriterler oluşturmak önemli konudur.

Önceki gün sanıyorum Ekrem Bey de buradaki hazırına ve arkadaşlarımıza ifade etmişler, ben de onu paylaşmak istiyorum: Yani bizim yeniden farklı din mensuplarıyla kendi ülkemizde ve farklı yerlerde yaşayabilmenin temel şartlarını oluşturan bir çalışmaya ihtiyacımız var. Adı Mardin Kriterleri mi olur, Kudüs Kriterleri mi olur, Medine Kriterleri mi olur, Ankara Kriterleri mi olur, önemli değil ama önemli olan İslami bir bakışla farklı din mensuplarının bir arada yaşayacakları temel kriterleri bulmaya çalışmalıyız. Bunun çözümlerinden birisi işte o kimlik meselesidir bana göre. Bir vatandaşlık üst kimliği, onun altında dinî kimlikler ve daha aşağıda etnik kimliklerin olduğu bir algı mesela bana uygun gelen bir şeydir. Yani herkes vatandaşlık üst kimliğiyle, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı veya işte, falan ülkenin vatandaşı üst kimliğinde, onun altında dinî kimliğini, onun altında etnik ve belki de mezhebî kimliğini ifade edebilmelidir ama etnik kimliğini veya mezhebî kimliğini veya dinî kimliğini o vatandaşlık üst kimliğinin üstüne çıkardığı zaman problemlerin oluşacağını görmesi gerektiğini düşünüyorum. O bakımdan, böyle bir alt zemin buluşması sağlamak lazım, ondan sonra da ona bağlı, işte, bu sene bizim hepimiz birbirimize, daha doğrusu “Dünya bize, biz bize emanetiz, biz birbirimize emanetiz.” algısında olduğu gibi, daha iyi bir dünya mümkün; merhamet, sevgi ve saygı ekseninde olduğu gibi. Bunları zemine alan, daha genişletilebilecek ve geliştirilebilecek kavramlar çerçevesinde birlikte yaşamaya yönelik en azından bir 15-20 maddelik, 8-10 maddelik, kaç taneyse, kriter oluşturulmasının zaruri olduğunu ifade etmek istiyorum ben bu açıla. Sanıyorum hocalarımızın da bununla ilgili katkıları olacaktır.

Şimdi bu değerlendirmelere katkı sağlamak üzere değerli hocalarımıza ayrı ayrı söz vermek istiyorum.

Önce isterseniz, izin verirsiniz hem Mardinli ev sahibi olması bakımından değerli Rektörümüz Sayın Prof. Dr. Ahmet Ağırakça Hocamızdan başlayalım, ondan sonra diğer hocalarımızla devam ederiz.

Buyurun Hocam.

Prof. Dr. Ahmet AĞIRAKÇA – Bismillahirrahmanirrahim.

Birlikte yaşama hukuku ve ahlaki dedik, dünden beri, evvelsi günden beri bunu konuşup duruyoruz. Gayet tabii ki bir değerlendirme toplantısında bütün konuşmaların özeti mahiyetinde bir şeyler söylemek gerekir. Bu işin zübdesi, son kaymağı nasıl olmalı ve hangi mesajları vermeliyiz?

Ben kendi düşüncelerimi ifade edecek olursam: İslam son vahiydir ve dolayısıyla Cenab-ı Allah'ın burada bizlere verdiği emirler ve mesajlar vardır, bizim için yaptığı düzenlemeler vardır. Ben olaya şahsen şöyle bakılmasından yanayım: Belki bu çok farklı gelebilir ama gerçeği de bu yansıtır, “ennel arda yerisuhâ ibâdiye's-salihûn” “Şüphesiz arza salih kullarım varisçi olacaktır.” Şark da bizim, Garp da bizimdir çünkü Cenab-ı Allah bu ayeti kerime ile yeryüzünü bize teslim etmiştir. Müminlere, son peygambere ve onun ümmetine teslim etmiştir. Eğer bu ümmete teslim edilmişse yeryüzü, o hâlde diğerlerini idare etmek ve onlarla birlikte yaşamak Müslümanların görevi ve hakkıdır. Ama şu an için sadece İslam'ın yayılmış olduğu bölgelere baktığımız zaman büyük bir parçalanmışlık, son vaka olarak dünyanın geldiği durum biraz daha bu ayetin tatbik edildiği dönemlerden farklı bir hâl yaşamaktayız. İlk dönemimize baktığımız zaman İslam ulus devlet anlayışını, biraz daha o günkü teknik tabiriyle ifade edecek olursak cahiliyenin getirdiği ve cahili anlayışın ürünü olan kabilecilik anlayışını yıkmıştır. Bunun da tam karşılığı bugün ulus devlettir. Dolayısıyla, ulus devlet anlayışını yıkıp, kabilecilik anlayışını yıkıp hiçbir ırkı tanımadan, bütün ırklara hitap ederek, Selman'ıyla, Sinan'ıyla, Bilal'ıyla birlikte bütün Kureyşiler ve Ensariler ve Evs kabilesinin bütün fertleri ve hatta bütün Arap toplumuyla birlikte bir ümmet oluşturan Resulullah (a.s.) ümmeti bu şekilde oluşturmuş ve devamını istemiştir.

Bu çerçevede, bu din ümmet dinidir. Bütün ırkları bünyesinde barındırır. Bir ırk dinî değildir, bir millet dinî değildir, bir grup dinî değildir; ümmet dinîdir. Ümmet dinî olunca bütün insanlığın tek bir yönetim altında toplanmasını teorik olarak emretmiştir, bu da hilafet makamıdır, emir-ül mümininlik makamıdır. Dolayısıyla, emir-ül mümininlik makamının olması hâlinde o üst şemsiye kendiliğinden oluşuyor. Bu üst şemsiyenin altında ise Resulullah (s.a.s.)'in dün de ifade ettiğim gibi “ihfadunu fi zimmeti” hadisiyle

bu üst kimlik olan İslam'ın şemsiyesi altında gayet tabii ki diğerlerine kucağını açacak, onlara merhamet gözüyle bakacak, onların ırzını, malını, canını, namusunu koruyacak ve bu ümmetin kimliğini de bu şekilde o şemsiyenin altında oluşturacaktır.

Tabii bu, Osmanlı'nın yıkıldığı, hatta 3 Mart 1924 gününe gelinceye kadar bu ümmet anlayışı eksiklikleriyle, belki ufak tefek yanlış uygulamalarıyla ne olursa olsun ama devam etmiştir. Emir-ül mümininlik makamının devam etmesi o üst kimliği koruduğu gibi ümmetin varlığını da korumuş, izzetini korumuş, İslam'a karşı olan, İslam'a düşmanlık eden kitlelere karşı izzet ve varlığını korumuştur. Şimdi, bu izzetin korunması demek ki o makama bağlıdır, emir-ül mümininlik makamına bağlıdır, İslam'ın izzeti onunla korunur. Ama 19'uncu yüzyılda özellikle Hocamın ifade ettiği şekilde Batı'da ulus devlet anlayışının ortaya çıkması ümmet toplumu olan Osmanlı İmparatorluğu toplumunu parçalamayı hedefledi. Çünkü orada Arap'ı, Acem'i, Kürt'ü, Farisi'si, Çerkez'i, Arnavut'u, Boşnak'ı ve hatta hatta Müslümanlaşmış Sırp'ını da, İngiliz'ini de, Berberi'sini de, hepsini bir arada toplayan bir ümmet anlayışı vardı. Bunu parçalamak lazımdı ve bunu parçalamak için de ulus devlet anlayışını ortaya attılar, ulus devlet anlayışıyla "Sen Kürt'sün, sen Arap'sın, sen Arnavut'sun, sen Boşnak'sın, sen Çerkez'sin, Sen Farisi'sin." diye ümmeti bu şekilde birbirinden fekkederek, parçalayarak maalesef ulus devletleri ortaya çıkardılar ve bu ulus devletler içerisinde de o kimlikler daha çok öne çıkarılmak suretiyle işte "Türkiye Türklerindir." diye slogan atıldı, hâlbuki Türkiye'de sadece Türkler yok ki. Evet, Türkler çoğunlukta olabilir ama Kürt'ü var, Arabı var, Çerkez'i var, Abaza'sı var, Boşnak'ı var, Pomak'ı var, hatta Roman'ı da var. Bütün bunlara baktığımız zaman biz, Osmanlı Devleti'nin eğer devamı ise Türkiye Cumhuriyeti ümmet toplumunun anlayışını sürdürmesi gerekirdi, sürdüremedi. Ulusçuluk anlayışı ve Türklük kimliğinin öne çıkarılmasıyla diğer kimlikler yok edildi, bunu Türkiyeli Türkiye'yi sevmeyenler, İslam'ı da sevmeyenler fırsat olarak bildiler ve kaşındılar. Kaşındı, hepimizin duyguları kaşındı, bir zamanlar Mardin'de çok kötü bir Arapçılık anlayışı vardı, CHP'li anlayışa sahip olan, aynı zamanda Arap milliyetçisi olan Nasırcılar vardı, ben bunu birkaç kez tekrarladım. Onlarla biz mücadele ettik, imam-hatip öğrencileri mücadele etti ve Mardin'deki Arapçılığı biz önledik. Yoksa bugünkü Kürtçülüğün yanında bir Arapçılık ortaya çıkabilirdi ama bu, imam-hatip öğrencilerinin İslami anlayışıyla engellendi.

Şimdi, genel olarak bugün biz diyoruz ki biz kardeşiz, "inne mel müminin ..." Kürt kardeşlerimizin, Arap kardeşlerimizi, Türk kardeşlerimizin bu anlayışı öne çıkarması hâlinde hiçbir problemimiz yok. Eğer biz birlikte yaşamayı bu şekilde planlayacak olursak bugün bakıyoruz, ümmet anlayışına sahip olan insanların böyle bir ayrımcılığı asla söz konusu değildir. Bugün Kürtlerin -biraz da bu cümlem siyasi de kabul edilse ifade etmeye çalışayım- yüzde 70'i ümmet anlayışına sahiptir, çok azı milliyetçilik duygularına kapılmıştır. Buradaki Seydalarımız bunu çok iyi bilirler. Kürt ümmeti hem dindardır hem de ümmet anlayışına sahiptir büyük bir çoğunluğuyla. Bundan bu kitlenin diğer-

leriyle asla bir problemi yoktur. Aynı şekilde, Türklerin de yüzde 80'i ümmet anlayışına sahiptir, benim kanaatim. Ama gayet tabii ki belki farklı siyasi anlayışlardan dolayı biraz farklılıklar olabilir, mümkündür. Yalnız, şunu ifade edeyim ki: Nihai noktada eğer biz ümmet anlayışını, o büyük şemsiyeyi öne çıkarır, "inne mel mümine ihvetun" ayeti kerimesini kalplere yerleştirirsek, kesinlikle huzur içerisinde, birlikte, kardeşçe ve son derece mutlu bir ülke çıkarırız.

Şunu ifade edeyim: Türkiye'nin son on yılda elde etmiş olduğu o kalkınma trendini istemeyen Batı Avrupa devletleri bazı şeyleri kaşıyorlar. Ama biz bu kaşıntıyı İslam'ın merhemiyile geçireceğiz, oraya güzel bir İslami merhem süreceğiz ve o merhemle o yarayı en iyi şekilde kapatacağız. Batıların istedikleri gibi Türkiye'yi bölmeye, Türkiye'yi kaşımaya, Türkiye'yi karıştırmaya, Türkiye'de terör estirmeye çalışmalarının önüne İslami kimlik engel olacaktır, o yanlışlıkların önüne geçecek olan İslami kimliktir. Bunun dışında başka hiçbir söylem, başka hiçbir mesaj bunu engelleyemez. Ancak ümmet anlayışı, İslami anlayış ve Hazret-i Peygamber (s.a.s.)'in Medine'de oluşturduğu toplum, ister buna Medine vesikası deyin, İslam hukuku deyin, İslam zimmi hukukuyla birlikte genel hukuk deyin bunu önleyecektir. Bu vahyin getirdiği esastır, mesaj odur, hukuk odur. Benim anlayışım, benim inancım, vahyin öne çıkarılması hâlinde, Kur'an'ın öne çıkarılması hâlinde, Hazret-i Peygamber (s.a.s.)'in uygulamalarının öne çıkarılması hâlinde kesinlikle İslam dünyasında hiçbir problem kalmaz.

Bugünkü İslam dünyasındaki çatışmaların iki sebebi vardır. Bir, ümmet son elli yılda uyandı ve konuşuyor. İslam tekrar, yeniden gündeme gelmelidir, İslam âlimleri, İslam mütefekkirleri İslam'ın gündeme gelmesi için 1924'ten bu güne kadar tekrar emir-ül mümininliğin ihyasını; konuşmaya başladı ve İslam dünyasında farklı bir yaşam ortaya çıktı. Sadece bir örnek vereyim: Bizim gençliğimizde Mardin'de ciddi olarak İslami kimlik anlayışıyla başı örtülü kız yoktu, ama bugün toplum değişmiştir. Bütün Türkiye de aynı şekildeydi. Ben İstanbul'a 1969'da gittiğimde Allah uzun ömür versin, Şule Yüksel Şenler ve onun etrafında 15 kız vardı başı örtülü. Ama bugün milyonlar var. Türkiye değişti ve Türkiye değişime uğruyor. Bunun sebebi işte, o demin bahsettiğim elli yıldan beri İslam'ı gündeme getiren İslam âlimleri ve mütefekkirleridir. Bu ise Batı'yı endişelendiriyor.

Diğer bir şey de Türkiye'nin gittikçe büyümesi ve kalkınmasıdır; kulaklarının dibinde yeni bir Japonya istemiyor Batı, bunun için kaşıyorlar ve özellikle 6-7 Ekim olaylarını kaşıyanlar Almanya, İngiltere ve İran idi, bunu çok iyi biliyoruz. Bu çerçevede, Türkiye'nin birliğini sağlamamız için İslam kimliğini öne çıkarmamız, ümmet anlayışını öne çıkarmamız, bunu işlememiz lazımdır. Var olan potansiyeli çok iyi bir şekilde eğer işlersek bu anlayış daha da yaygın hâle gelir. Bugün en azından ülkenin yüzde 50'si bence bu anlayışa son derece yakındır ve bu anlayışı korumaktadır. Bu yüzde 50'nin

üzerine önümüzdeki otuz sene içerisinde bir yüzde 30 daha eklememiz gerekir. Eğer planlı gidersek, eğer Türkiye'nin geleceğini, İslam dünyasının geleceğini düşünürsek önümüzdeki otuz sene içerisinde çok farklı İslami kimliğe sahip olan bir İslam dünyası ortaya çıkarabiliriz.

Bugün bir DAİŞ'in veya diğer bir ifadeyle IŞİD'in ortaya çıkmış olması İslam'ı kötü göstermek içindir ve bir İngiliz Britanya oyunudur. Bunun dışında hiç kimse beni ikna edemez. 1953'te Hizb-ut Tahrir'in de ortaya çıkarılması böyledir. DAİŞ ya da IŞİD Arap Baharı'nın ortaya çıkmasından sonra İslam'ı vurmak için ortaya atılmış bir silahtır ve bu bir Britanya silahıdır, bu Lawrance silahıdır ve bununla İslam'ı vurmaya çalışıyorlar. DAİŞ anlayışı İslami bir anlayış değildir. Kur'an ve sünnet anlayışını çok farklı bir tarafa çeken bir anlayıştır, bu da İslam dünyasını parçalamaktadır. İşte, bugünkü çatışmaların iki mühim sebebinden birisi İslam'ı kötü göstermek için ortaya atılan çok farklı bir örgüt, diğeri de Türkiye'nin huzurunun elde edilmesini istemeyen, barışın gelmesini istemeyen bazı Batılı ve Doğulu devletlerin devreye girmesiyle Türkiye'nin bu yarasının kaşınmasıdır. Ama biz eğer akıllı olursak, Müslüman kitle, namaz kılan kitle, Kürdüyle, Arabıyla, Türküyle, Çerkeziyle, Abazasıyla eğer akıllı bir politika ve ümmet anlayışını ortaya çıkarır, vahyi öne çıkarıp söylemlerimizi geliştirecek kesinlikle bunun önüne geçeriz, ki son 50 yılda elde etmiş olduğumuz başarı bunu göstermektedir. Bu başarının devam etmesi için Müslümanların ciddi bir şekilde çalışması, insanlarını eğitmesi, çocuklarını mutlak surette en iyi şekilde okutması, sadece lisans düzeyinde değil, yüksek lisans ve doktora düzeyinde çocuklarını okutması gerekir. İlmî birikimi olan insanların sahiplenmesiyle bu ümmet gerçekten tarihteki o eski yerini, Resulullah (a.s.) zamanındaki yerini, Emevi, Abbasi, Selçuklu ve Osmanlılar zamanındaki o izzet ve şerefine en zirvesini yakaladığı günler gibi tekrar yakalayacaktır. Birlikte yaşama hukuku derken ben şahsen bunları anlıyorum, İslami çalışmaları anlıyorum, ümmet anlayışını anlıyorum, vahye bağlılığı anlıyorum, Kur'an'a ve sünnete yapışmayı anlıyorum.

Dinlediğiniz için hepimize çok çok teşekkür ediyorum, Allah razı olsun.

Prof. Dr. H. Kâmil Yılmaz– Evet, değerli Hocamıza teşekkür ediyoruz, ağızınıza sağlık Hocam.

Şimdi efendim, Sayın İsmail Hakkı Ünal Hocamızın değerlendirmelerini alacağız.

Buyurun Hocam.

Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL

Teşekkür ederim Sayın Başkanım.

Değerli dinleyenler, davetliler hepinizi saygıyla selamlıyorum.

Üç gündür gerçekten dolu dolu bir sempozyum geçirdik. Sadece sunucular, müzakereciler itibarıyla değil dinleyenler itibarıyla da başka yerde pek görmediğimiz bir iştiyakla, bir arzuyla buraya geldi dinleyenler. Bu çok önemli, ilmi toplantılarda bu kadar rağbet olmuyor, birçok yerde bunu gözlemliyoruz. Bu da Mardin açısından hakikaten takdir edilecek bir husus. Bu sempozyumu düzenleyen herkese başta Diyanet İşleri Başkanlığımız olmak üzere, buradaki ev sahipliğini yapan müftülüğümüze, Sayın Rektörümüze ve diğer yetkililere teşekkür etmek lazım.

Arkadaşlarımız gayet güzel hazırlanmışlar, bunu gördük tebliğlerde. Uzun tebliğler hazırlamışlar, burada onları özetlediler. Müzakerecilerimiz ellerinden geldiği kadar müzakerelerini yaptılar. O açıdan, ben gerçekten verimli bir sempozyum olduğu kanaatindeyim. Evet, birlikte yaşama, bir arada yaşama, barış içinde yaşama, ötekiyle beraber olma gibi hususları daha önce de işlenmişti. Bu sempozyumda başka bir şeyi de katmak istemiş Diyanet İşleri Başkanlığımız, işin doğrusu, -sorumlu olan arkadaşlarımız da bunu söylediler- öteki dediğimiz zaman diğer din mensupları anlaşılıyor, terim olarak da bu böyle ve modern kullanımda da bu böyle. Ama biz ötekiyle kendi toplumumuz içerisinde de birbirine yabancılaşan, ailede birbirine yabancılaşan, birbirini dışlayan insanları da dikkate alarak bir birlik, beraberlik olgusuna da vurgu yapmalıyız. Mesela, aynı inanç dairesi içinde olsa bile farklı mezhepte meşrepte olan insanları da dikkate alarak bir sempozyum yapalım düşüncesiyle bu konu içerisine bu minvalde tebliğler de dâhil edilmiş. Aslında bu konular ayrı bir sempozyum da olabilirdi, çünkü bunların her birisi gerçekten önemli konulardır. Yani toplum içerisinde komşuluk ve başka konulardaki problemleri de ortaya konarak ciddi bir çalışma yapılabilir, bu da önemli bir ihtiyaç. Böyle de iyi oldu; ikisi bir arada takdim edilmiş oldu, herkes kendi alanında hazırlamış olduğu, sunmuş olduğu, konusuyla ilgili tebliğini burada gayet güzel ifade etti.

Tabii, burada ötekinin kaçınılmazlığı çok açık. İnanç açısından olsun, başka anlayışlar, kanaatler açısından olsun, insanlık tarihi bakımından, insanlık tarihi açısından bu; başından beri varlığı bilinen bir olgu. Kur'an-ı Kerim buna işaret ediyor, Cenab-ı Hakk bu şekilde insanları farklı farklı yarattığını ifade ediyor. Ben şöyle bakıyorum olaya: Bir imtihan dünyasındayız. Ötekine tahammülsüzlüğü şöyle ifade etmek istiyorum ben: Allah'ın izin verdiği kullarının tahammül edememesi doğru değildir. Eğer teşbihte hata olmazsa bu imtihanı peygamberler başlatmışlar, gözetmeni de bizzat Cenab-ı Hakk fakat biz kendi içimizden de gözetmenler çıkararak problem doğurmuşuz. Aslında evet, insanların bu imtihanında birbirlerinin hakkına, hukukuna riayet etmelerini sağlayacak, birbirlerine haksızlık yapmalarını önleyecek bir otorite olması gerekir, buna amenna ama biz inancına da, ibadetine de, kanaatine de, anlayışına da karışan gözetmenler çıkarmışız kendi içimizden; sen yanlışsın, ben doğrucuyum, ben haklıyım, sen haksızsın diye. Allah doğru ve yanlış yolu bize göstermiş, peygamberleri bize bunu göstermiş ve ondan sonra hadi bakalım demiş, "liyeblüveküm eyyü-küm ahsenü amelâ" "Hanginiz daha iyi işler yapacaksınız?" diye sınamak üzere bizi göndermiş. "Veneblüveküm biş-şerri vel hayrı fitne" Bizi iyilikle ve kötülükle imtihan ediyor, sınıyor Cenab-ı Hakk ve biz diyoruz ki: Evet, sen bizi imtihan ediyorsun ama biz burada senin adına bazıları için hüküm verme hakkına sahibiz, sen yanlış yapıyorsun, sen kurallara uymuyorsun vesaire diye. Dolayısıyla, bu noktada biraz daha işin felsefi temeline inerek belki Yunus Emre gibi düşünmemiz lazım, hani diyor ya "Elif okuduk ötürü, pazar eyledik götürü, yaradılanı hoş gördük, Yaradan'dan ötürü." Hakikaten büyük bir tahammülsüzlüğümüz var insanlar olarak ve hakikati kendimizde görme noktasında benmerkezci bir yaklaşımımız var. Evet, Müslüman'ız, bununla iftihar ediyoruz, tek hak din olan İslam'ı biliyoruz, buna inanıyoruz ama inanmayanlara da müsaade edelim de onlar da o şekilde yaşasınlar, onlara da fazla müdahâle etmeyelim, onlar da kendi bildiği gibi hareket etsinler. İnadık, Müslümanlığımızı sürdürüyoruz. Ben şöyle sürdürüyorum, o böyle sürdürüyor, müsaade et de o da öyle sürdürsün, ona da fazla karışmayalım. Yani onun da bir gözetmeni var, gözetleyeni var, biz kendimize gözetmenlik görevi, denetleyicilik görevi vermeyelim. Sadece birbirimizin hukukunu korumak için bir otoritemiz olsun, o bize bu noktalarda yardımcı olsun, devlet olsun başımızda, o bu konuda yardımcı olsun, herkes sınavı istediği şekilde yapsın, kimisi boş kâğıt versin, kimisi baştan sona yanlış yazsın, ne yaparsa yapsın. Allah bizim önümüze bunu açmış, göstermiş, sermiş ve sonucu itibarıyla da ne ile karşılaşacağımızı da bize ifade etmiş. Bütün bunlara inandıktan sonra bu kadar katı, bu kadar hoşgörüsüz, bu kadar müdahâleci bir tutum içerisine girmek ne Müslüman'a yakışır, ne başkasına. Bunu ifade etmek istiyorum.

Biz, burada biraz da gönül genişliği içerisine herkesi alabilmeli, bu şekilde yaklaşabilmeliyiz; biz bunun insanlara eğitimini, öğretimini veyahut da felsefesini anlatılabilmeliyiz. Demek ki her şeyin bir değerlendiricisi var, bir hesap edicisi var, biz değerlendirme

işini ona bırakmalıyız. Biz bunu yaparsak aslında bu tartışmaların çoğu olmayacak. İşte, ayeti kerimde var biliyorsunuz, "Bir halife yaratacağım..." dediği zaman meleklerle Cenab-ı Hakk, "Sen orada, orayı fesada veren, orada kan döken birilerini mi yaratacağın ya Rabbi," dediklerinde, "Biz seni övüyoruz, övgüyle anıyoruz ve takdis ediyoruz." diyorlar. Cenab-ı Hakk da; "Ben sizin bilmediklerinizi biliyorum." Evet, bizim bilmediklerimizi, meleklerin de bilmediğini Allah biliyor, Allah bizi sınıyor ama biz bu sınavı iyi veremiyoruz, inşallah bu sınavı iyi vermek için elimizden gelen gayreti gösteririz.

Ben sözlerimi tamamlıyor, hepinize saygılar sunuyorum.

Prof. Dr. H. Kâmil Yılmaz–Evet, İsmail Hocamıza çok teşekkür ediyoruz.

Tabii dini metinleri nasıl okuduğunuz ve algıladığınız çok önemli, nasıl bakarsanız öyle görüyorsunuz. Aynı metinden birisi bakıyor nefret üretiyor, bir başkası muhabbet ve sevgi üretiyor. Bugün de olan odur, geçmişte de olan odur. Hariciler aynı metinlere baktılar, kendi dışındakileri öldürülebilir insanlar olarak gördüler. Önemli olan o metinlere nasıl bakıldığı ve o bakanların gönüllerine bizim neyi koyabildiğimiz meselesidir. Yüreklere merhamet koyarsanız, şefkat koyarsanız, Allah'ın Rahman isminin mazharı olan varlıklardır bunlar diye koyarsanız o zaman o metinleri okuyan insanlar hakikaten insanlara daha şefkatle bakarlar. Kâinatı daha imara uygun yer gibi görürler ve "Allah'tır insanoğlunu topraktan yaratan ve yeryüzünü imar etmesini isteyen." ayetine göre bir imar derdimizin bulunduğunu anlarlar. Bizim imarımız sadece fiziki kâinatın imarı değil aynı zamanda gönül imarıdır. Bu duyguyla baktığınız zaman ortaya çok farklı şeyler çıkıyor. "Yetmiş iki millete bir nazarla bakmayan şer ile (şeriata göre) evliya ise de, hakikatte asidir." diyor Yunus. Yani şeriatin diline göre evliya olabilirsiniz ama sen herkese Allah'ın yarattığı muhterem varlıklar olarak, saygın varlıklar olarak, en önemlisi potansiyel Müslümanlar olarak bakabilmektir. Böyle baktığımız zaman problem bitiyor.

Evet, şimdi, sözü bu sempozyumun hazırlanmasında değerli katkılarını gördüğümüz, çok önemli hizmetleri olan, kendisi ve başka arkadaşların da buraya katkısını sağlayan değerli dostumuz Prof. Dr. Muharrem Kılıç Bey'e bırakıyorum.

Muharrem Bey buyurun.

Prof. Dr. Muharrem KILIÇ

Teşekkür ediyorum Sayın Başkan.

Değerli hazırun, hepinizi sevgi ve saygıyla selamlıyorum.

Diyanet İşleri Başkanlığı her yıl tematik bir biçimde belli konuları Kutlu Doğum programlarında ele alıyor. Tabii bunun da belli bir tercih siyaseti var, politikası var. Bu konular; ülkemizin, ümmetin ya da genel anlamda insanlığın yüzleşmekte olduğu sorunlarla ilgili konular olabiliyor. Sadece bu coğrafyada değil, genel anlamda bütün dünya coğrafyasında yaşanan sorunlara, can yakıcı sorunlara tetabuk edebilecek, buna denk düşebilecek, buna bir anlamda karşılık gelebilecek bir projeksiyonla, bir perspektifle böylesi temalar belirlenip irdeleniyor.

Bilim Kurulu üyesi olarak ben de hem düzenleyici aklı hem de bunun Mardin'de yansımaları üzerine birkaç söz etmek istiyorum. Diyanet İşleri Başkanlığının bu konuyu isabetle seçmiş olması, böylesi bir perspektifle, böylesi bir mekânda böylesi önemli konuları bilim adamlarıyla müzakere etmesi her yönüyle büyük önem arz etmektedir ve takdire şayandır. Özellikle Mardin'in seçilmiş olmasının çok yerinde ve isabetli bir tercih olduğunu ifade etmemiz gerekiyor. Bu açıdan Diyanet İşleri Başkanlığımıza, bünyesi içerisinde buna emek veren hem Bilim Kurulu üyelerine hem de düzenleme heyetine teşekkürlerimi sunmak istiyorum.

Burada ayrıca bize, bu etkinliğe ev sahipliği yapan, özveriyle, sıcakkanlılıkla ve gerçekten çok içten bir misafirperverlikle katkıda bulunan başta Sayın Müftümüze, bütün ekibine, Sayın Rektörümüze ve oturumları ilgiyle, dikkatle takip eden bütün vatandaşlarımıza teşekkür etmek istiyorum.

Ayrıca bu salonu doldurup büyük bir ilgi, alaka ile toplantıları takip eden siz değerli katılımcılara da teşekkür etmek istiyorum.

Bilim Kurulu üyesi olmamız hasebiyle âcizane bir iki noktayı paylaşmak istiyorum. Tematik tercihin isabetli olduğunu ifade etmiştim. Bu tema tabii ki çok farklı zaviyelerden, farklı problem alanları içeriyor. Çok güncel, aktüel sorun alanları var. Bu

güncel sorun alanları insanı ister istemez o bütünlüğü yakalama noktasında, serinkanlı düşünme noktasında, ilgili problemi, sorunu düşünme noktasında savurabiliyor, farklı yönleri kanalize edebiliyor. Serinkanlılığı korumak gerçekten önemli çünkü buradan çıkacak olan hasıla, neticenin dili, retorığı, ortaya çıkan o bilimsel ya da akademik birikim büyük önem arz ediyor. Zira çıkan sonuç sadece bu salonda kalmayacak, yıllara sari bir biçimde kitaplaşacak, metin hâline dönüşecek, daha sonra da paylaşılacak farklı platformlarda, farklı ortamlarda. Buradaki perspektife, kurguya, akış planına baktığınız zaman; öncelikle teorik kurgusu, kavramsal şebekesi ve kavramsal temelleri; birlikte yaşama hukuku ve ahlaki bir bütünlük olarak Kutlu Doğum Haftası'nın ana temasını teşkil ediyor. Hepinizin takdir edeceği üzere bu akademik bir platform, akademik, bilimsel bir etkinlik. Ama bir yönüyle de bu, kitlesiyle de buluşan, vatandaşla ya da ilgililerle buluşan bir ortama da dönüşüyor. Akademinin diliyle bir anlamda halkımızın, yurttaşlarımızın dili arasında bir tetabukiyet, bir etkileşimi de temin etme adına, temas kurma adına büyük önem arz ediyor tabii ki.

Bu açıdan baktığımız zaman ortaya konulan perspektifte önce bu kavram şebekesi nedir, bunun temelleri nelerdir, birlikte yaşama hukukunu ve ahlakını var eden gerçekten biz bir kavram dünyasına sahip miyiz, değil miyiz? Bu soruların cevaplarının verilmesi önem arz ediyor elbette. Sempozyumu bu çerçevede takip ettik, felsefi anlamda, sosyolojik anlamda, farklı kuramsal zaviyelerden, ahlaki anlamda bunun temellerini sorgulamaya çalıştık. Sunum yapan, bildiri sunan değerli hocalarımızın, müzakerecilerimizin çok değerli katkılarıyla iyi bir perspektif, iyi bir çerçeve ortaya çıktığına inanıyorum ben.

Tabii ki dikkatle üzerinde durulması gereken noktalardan bir tanesi de bu kavram şebekesi noktasında ezberlerimizin, klişelerimizin, benimsediğimiz, tasvip ettiğimiz bazı kavramların yeniden düşünülmesi noktasında bazı yeni yaklaşımlar, açılımlar ortaya konuldu ve ben bunun da çok isabetli ve yerinde olduğunu düşünüyorum. Mesela, bunlardan bir tanesi entegrasyon kavramı, asimilasyon kavramsallaştırması, bütünleşme, kimlik gibi birtakım kavramlar üzerinde apolojiye düşmeden yani bir savunma psikolojisiyle ya da edası, tutumuyla değil de daha sahici bir zeminde, daha kendimize güvenerek, yaşamış olduğumuz, modern zamanda yaşadığımız öz güven yitiminden ya da öz güven kaybetme marazından biraz kurtularak daha sağlıklı ve serinkanlı bir şekilde bu kavramlar üzerine yeniden eğilmemiz gerektiğini gördük. Malumunuz kavramlar üzerine dünya inşa ediliyor; demokrasi kavramı, insan hakları kavramı, insanlık onuru kavramı gibi kavramları insanlığın ortak kavramlar olduğunu kabul ediyoruz fakat bu kavramlar manipülasyona, yönlendirmeye, iktidar ilişkileri çerçevesinde belli bir zemine, belli bir alanda meşruiyet imkânı yaratmaya elverişli kavramlar. Sevgi, hoşgörü, saygı kavramları da hakeza öyle, kullanışlılığı bu noktada yüksek. O açıdan, bu kavram dünyasına ilişkin sorgulamalarımızın derinleşmesi gerekiyor yani ciddi bir teorik yetkinliğe sahip olmamız gerektiği ortaya çıkıyor burada.

Burada takip ettiğimiz üzere, 6 oturum üzerinden, 6 ana aks üzerinden tartışmalar yapıldı, bu akademik etkinlik gerçekleştirildi, bu gerçekten önemli. Burada kritik noktalar var, bunlara da bir nebze işaret etmek istiyorum. Öncelikle ilk dönem İslam toplumu açısından baktığımız zaman İslam toplumlarında Hristiyan, Yahudi, Mecûsî örneklemi zikredildi, gerçekten bunlar bize bir çeşitlilik sağladı, bir zengin değerlendirme imkânı, zemini üretti; bizim için asli örneklem oldu; tarihimizi yeniden hatırlamak, tarihî hafızayı canlandırmak adına bunların hepsi tabii ki önemli. Daha sonra diğer tarihsel örneklemeler üzerinden gidildi. Yine Osmanlı örneğinde farklı dinî gruplarla, “öteki” topluluklarla olan ilişkiler değerlendirildi; devlet ile bu topluluklar arasındaki ilişkinin ana parametreleri nelerdir, nasıl bir tecrübe ortaya konmuştur birlikte yaşamayı mümkün kılacak zemini nasıl üretmişlerdir, nasıl bir tarihî tecrübe ortaya koymuşlardır sorularına değerli tebliğciler ve müzakereciler bütün bu sorulara cevaplar verdiler. Burada benim âcizane dikkat çekmek istediğim nokta; Endülüs meselesidir. Endülüs’ten söz ederken, bir romantizm yapıyoruz, bu sadece bir romantizm neticesinde ortaya çıkmış bir şey değil, bir tarihsel gerçekliği var bunun. Maalesef bu alanda çalışan akademisyen sayısı oldukça sınırlı. Bu nedenle bu noktada temas kurduğumuz akademisyen arkadaşlarımızın mesaisinden ötürü Endülüs’ü bu tablo içerisine ne yazık ki koyamadık, sadece ismini anarak geçtik. Bunu bir eksiklik olarak burada ifade etmemiz gerekiyor.

Fakat genel tablo itibarıyla baktığımız zaman bunların zikrediliyor olması tarihsel olarak elbette bir anlam ifade ediyor. “Ecdadımız çok güzel yapmış, ne de güzel yapmış, harika yapmış” gibi sözcüklerle sadece övünme, bununla gururlanma, onurlanma yeterli değildir tabii ki. Buradan ileriye dönük bir biçimde bir projeksiyon inşa etmemiz, yeni bir perspektif inşa etmemiz gerekiyor.

Birlikte yaşama hukuku adına bir iki noktaya daha temas etmek istiyorum. Ahlak ile hukuk noktasındaki normatif çerçeve tayin edilirken doktrinel temelleri, normatif çerçevesi ortaya konulmaya çalışıldı, gerçekten de başarılı olundu. Günümüze akse-den yönüyle bu birlikte yaşamanın ortaya çıkardığı, yaşamayı imkânsız kılan, bunu dinamitleyen -deyim yerindeyse- buna engel teşkil eden birtakım yaşanmışlıklar söz konusu, gözümüzün önünde cereyan ediyor. Burada İslamofobi, dışlama, ötekileştirme kavramsal çerçeve bazı bakımlardan ele alındı.

Son sözler olarak belki şunu söyleyebiliriz: Sempozyum bir iç hesaplaşmaya da vesile oldu. Burada sadece vitrinimizi, savunma çerçevesinde “Evet, bizim vitrinimiz güzeldir, yeniden tanzim ediyoruz.”dan ziyade bir iç hesaplaşmaya da vesile oldu bu. Her ne kadar dinî referanslar olsa da ortaya çıkan gerçekten bu kötümser tablonun, dini referans alan bu grupların, birtakım terör örgütlerinin ne kadar otantik bir referanslama çerçevesine sahip olduğuna dönük de bir değerlendirmeye vesile oldu.

Ben daha fazla sözü uzatmak istemiyorum. Bu vesileyle bu haftanın mottosu sloganı, “Sevgi, saygı ve merhamet” idi, sevgi saygı ve merhamet dileklerle hepimizi selamlıyorum.

Prof. Dr. H. Kâmil Yılmaz–Evet, Muharrem Bey’e de teşekkür ediyoruz, hem bu güzel katkılarında hem sempozyumun düzenlenmesindeki katkılarında dolayı.

Şimdi söz sırası, bu sempozyumun düzenlenmesinde çok önemli hizmetleri bulunan Din Hizmetleri Genel Müdürümüz Doç. Dr. Yaşar Yiğit Bey’de.

Yaşar Bey buyurun.

Doç. Dr. Yaşar YİĞİT
DİB Din Hizmetleri Genel Müdürü

Teşekkür ediyorum.

Hazırunu saygıyla selamlayarak sözlerime başlamak istiyorum.

Tabii, Kutlu Doğum artık bir klasik, bir gelenek hâline geldi, 25 yıllık bir geçmişi var. Kocatepe’de mütevazı bir salonda başlayan bu süreç bugün artık stadyumlara, ilmî platformlara evrilmiş durumda. Birkaç sene önce yapmış olduğumuz bir ankette halkımızın yüzde 85’i Kutlu Doğum’dan haberdar, Kutlu Doğum konusunda bilgisi var. Şüphesiz Kutlu Doğum sıradan bir kutlama değil, bizim çokça söylediğimiz, çokça dillendirdiğimiz bir husus var; anmaktan anlamaya geçiş süreci. Hakikaten Hazret-i Peygamber (a.s.) Efendimizin Mevlidi’nin ve bu bağlamda yapılan dinî, kültürel, sosyal birçok etkinliğin temel amacı Hazret-i Peygamber’in anlaşılması, örnek alınmasına yöneliktir.

Başkanlık olarak son yıllarda lokal ya da küresel ölçekte birçok sorun, problem, ahlaki ve insani erdemlerde yozlaşma gibi hususlar dikkate alınmak suretiyle temalar belirleniyor. Bu bağlamda, 2011 yılında Hazret-i Peygamber ve Merhamet Eğitimi, Hazret-i Peygamber ve Kardeşlik Hukuku 2012, 2013’te Hazret-i Peygamber ve İnsan Onuru, geçen yıl Hazret-i Peygamber Din ve Samimiyet, bu yıl da Hazret-i Peygamber ve Birlikte Yaşama Ahlakı ve Hukuku. Bütün bu temalara sistematik olarak bakıldığı zaman hakikaten gerek toplumumuz açısından gerekse insanlık açısından bunların hemen her birinin işlenmesinin ne derece önemli olduğu izaha ihtiyaç duyulmayacak derecede açıktır. Şüphesiz, bu temalarla bizler gerek toplumumuzda gerekse insanlık bağlamında bir farkındalık oluşturmaya çalışıyoruz. Şüphesiz, farkındalık oluşturmak yetmiyor, bu farkındalığın eyleme dönüşmesi gerekiyor. Bu şüphesiz, anlık bir husustur, anlık bir vurgudur ancak bu anlık durumun süreçsel hâle getirilmesi, bizim hem birey olarak hayatımıza hem toplum olarak hayatımıza bir anlamda ışık tutması gerekiyor.

Ben şöyle bir şey anlatmak istiyorum: İlk defa aya yapmış olduğu yolculuktan dönen astronot döndüğünde şöyle bir tasvirde bulunuyor, diyor ki: “Dünyadan uzaklaştıkça dünyadaki bölünmelerin, sınırların, çekişmelerin, savaşların ortamından uzaklaştığımızı hissettik. İlk defa çıplak bir gözle, insan gözü dünyanın bütünselliğini temaşa etmişti fakat dünyaya yaklaştıkça o sınırların, o bölünmelerin, o mücadelelerin, o savaşların farkına tekrar vardık.” Dolayısıyla, insanlığın bugün hakikaten dünyanın bütünselliği bağlamında kaybettiği kanı tekrar olumlu bir noktaya çekme bağlamında birtakım hizmetler yapması, birtakım etkinlikler yapması önem arz etmektedir. Şöyle bir şey anlatılır: Kızılderili ile beyaz adam sabahın erken saatlerinde atlarına binmişler çok süratli bir şekilde yol alıyorlar, neticede bir noktaya geldiklerinde Kızılderili bütün safiyetiyle beyaz adama “mola” diyor, beyaz adam “Hayırdır, yolumuz bitmedi, henüz de yorulmadık.” diyor, Kızılderili diyor ki: “Çok hızlı gittik, ruhlarımız geride kaldı.” diyor. Aslında insanlığın bugün hakikaten sahip olduğu iletişim araçları, teknolojik imkânlar hangi açıdan bakarsak bakalım bir anlamda ruhumuzu temsil eden insani ve ahlaki değerler, manevi değerlerden bir anlamda uzaklaşmamızın Bağdat’ta kana dönüşmesi, Şam’da gözyaşına dönüşmesi, Yemen’de huzursuzluğa, kana dönüşmesini ortaya çıkarıyor, intaç ediyor. Dolayısıyla, bu noktada, bu tür faaliyetlerin, bu tür etkinliklerin insanlığın ruhunu yakalamasında önemli dinamikleri ortaya koyacağını düşünmekteyiz.

Yüce Rabbimiz, burada çokça dile getirildi, insanın varoluş amacını bizlere beyan buyururken onun yaratılışını, erkek ve dişiden yaratıldığını, onun kabilelere, boylara ayrıldığını ifade buyuruyor. Kabilelere, boylara ayrılmada şüphesiz bir irade söz konusu değil ama bu ayrılışın da “litarafu” yani insani ilişkiler ya da arkadaşlarımızın ifadesiyle, normalleşmenin normlarını muhtevi bir kavram üzerinde odaklandığını görüyoruz. Taaruf bütün insanlık için genelgeçer bir husus olması gerekir. İdeal toplum bağlamında ise yüce Rabbimiz “etkakum” “takva” kavramını ortaya koyuyor, sorumluluk bilincini ortaya koyuyor. Dolayısıyla, bu iki kavramın -bir defa müminler olarak da seslenmiyor yüce Yaratıcı, insan olarak sesleniyor- bu hususların dikkate alınması önem arz ediyor.

Sunumlarda, vahiy geleneğimizden, medeniyetimizden, yakın ve uzak tarihimizden örnekler sunuldu. Şüphesiz, bunlar güzel örneklerdi. Ancak bunları bir esatir olarak ya da esatir-ul evvelin olarak telakki etmek var ya da bunları “üsveyi hasene” veya “sünen” şeklinden alıp hayatımıza uygulamak var, bunun da önemli olduğunu düşünmekteyim. Geleceğe dair geçmişteki örnekler yerine bizim geleceğe dair takdim edebileceğimiz örneklerin bulunması gerekiyor.

Şüphesiz, söylenecek çok şeyler vardır ancak ben sözü çok fazla uzatmadan tebliğ ve müzakereleri ile sempozyumumuza zenginlik katan bizi kırmayan hocalarımıza çok teşekkür ediyorum. Bu sempozyumun hazırlanmasında mesai arkadaşlarımızın çok

büyük emekleri var, çok büyük katkıları var, gizli kahramanlar olduğunu düşünüyorum ben, o arkadaşlarımıza da teşekkürü bir borç biliyorum.

Ayrıca, bize ev sahipliği yapan il müftülüğümüz ve üç gün boyunca bizleri usanmadan, sabırla dinleyen Mardinli kardeşlerimize çok teşekkür ediyorum ve hepinize saygılar sunuyorum.

Prof. Dr. H. Kâmil Yılmaz–Evet, Yaşar Bey’e de çok teşekkür ediyoruz değerlendirmelerinden dolayı.

Şimdi son olarak İl Müftümüz -kendisinin burada gerçekten birlikte yaşamının örneklerini hem şahsıyla hem ilişkileriyle gösterdiğini tespit ettik- Azeri tabirle “ürek sözlerini” söylemek, son sözleri söylemek üzere kürsüye buyursunlar efendim.

Dursun Ali COŞKUN

Mardin İl Müftüsü

Sayın Başkanımıza, muhterem Rektör Hocama, ülkemizin değişik üniversitelerinden üç gün boyunca burada tebliğleriyle, müzakereleriyle, sunumlarıyla bizleri aydınlatan değerli hocalarımıza ve muhterem meslektaşlarıma saygı ve hürmetlerimle sözlerime başlamak istiyorum.

Tabii, genelde müftüler sözü alınca bir vaaz moduna girer ama ben o moda girmeyeceğim, hemen bir iki cümleyle sözü bitirmek isterim. Başta Diyanet İşleri Başkanlığına, Değerli Başkanımız Prof. Dr. Mehmet Görmez Hocamıza ve Muhterem Başkan Vekilimiz Hasan Kâmil Hocamıza ve Yaşar Yiğit Hocamıza Kutlu Doğum Haftası münasebetiyle Hazret-i Peygamber ve Birlikte Yaşama Ahlakı ve Hukuku konulu sempozyumu Mardin’de düzenlemeleri, tensip buyurmaları, takdir buyurmalarından dolayı şükranlarımı arz ediyor, büyük onur duyduğumuzu ifade etmek istiyorum.

Tabii, ruhu olan bir şehirde böyle bir sempozyum gerçekten anlamlı. Üç gün boyunca pratiğini muhterem hocalarımız da yaşadı. Ben bir örnek vermek istiyorum: Savur ilçemizin Kullit köyü var, o köyde binlerce yıldır, -cami belki binlerce yılın aşağısı olabilir- üç kilise ve bir cami var. Orada dört mabetle binlerce yıldır, sadece bu köyümüz, şehri kastetmiyorum, kenarda kıyıda bir köyümüzde binlerce yıldır vatandaşlarımız birlikte yaşıyorlar, arazileri birlikte, bağ bahçeleri birlikte. Mardin’de de bir Müslüman’ın damı bir Süryani’nin balkonudur, bir Süryani’nin damı bir Müslüman’ın balkonudur, birbirlerinin güneşlerine engel olmamak için böyle bir komşuluk hukuku var. Özetle, aslında üç gün boyunca değerli hocalarımız bizlere ziyafet verdiler, ilim ziyafeti verdiler ve bu ziyafeti 17’indeki Grand Yay Otelі’nin 5 bin kişilik konferans salonunda -ki 5 bin kişi almadı, binlerce kişinin de salona giremeyip döndüğünü duyduk- bu sempozyum o konferansla da taçlandırıldı. Ben o husustan dolayı da başta Yaşar Hocama, Ekrem Bey Hocama ve Hasan Kâmil Hocama şükranlarımı arz ediyorum. Hassaten üç günü bir de konferansla dörde çıkardık. Dört gün boyunca da Dargeçit’ten Deri’ye kadar, diğer ilçelerimizin ismini zikredemiyorum, salonu boş bırakmayan, bu ilim ziyafetine

iştirak eden başta Değerli Rektörümüz, İlahiyat Fakültesindeki hocalarımız, Mardin genelindeki din kültürü öğretmenlerimiz, imam-hatip lisesi meslek dersleri hocalarımız, hassaten müftülerimiz, imam-hatiplerimiz, Kur'an kursu hocalarımız, müezzin kayyumlarımız ve bütün Müftülük personeline şükranlarımı arz ediyorum. Bir dua ile konuşmamı bitirmek istiyorum.

"Allah'ım kalplerimizi birleştir, aramızı düzelt ve bizi kurtuluş yoluna ilet. Ya Rab bizi karanlıktan aydınlığa çıkar ve büyük günahların açığından da, gizlisinden de bizleri muhafaza eyle."

Prof. Dr. H. Kâmil Yılmaz–Efendim, çok teşekkür ediyoruz bütün arkadaşlarımıza, hocalarımıza.

Son olarak isterseniz Yunus'la bitirelim, Yunus diyor ki: "Dört kitabın manasını okudum, tahsil kıldım, aşka gelicek gördüm bir ulu heceymiş." Yani dört kitabın manası sevgidir, saygıdır, merhamettir. Allah sevgiyle, saygıyla kalplerimizi telif eylesin, bu güzel ülkede ve dünyada kardeşçe, dostça yaşamayı nasip etsin diyorum, hepimizi saygıyla selamlıyorum.

