

FOURTH INTERNATIONAL CONFERENCE OF
THE ASIAN PHILOSOPHICAL ASSOCIATION



ICAPA 2009

*THE PATH TO ALLIANCE OF CIVILIZATIONS
THROUGH THE ASIAN COMMUNITY*



UNIVERSITAS INDONESIA
veritas, probitas, iustitia

4 - 6 NOVEMBER 2009



FATİH UNIVERSITY PRESS

2009

**PROCEEDINGS OF THE FOURTH INTERNATIONAL
CONFERENCE OF ASIAN PHILOSOPHICAL ASSOCIATION**



**THE PATH TO ALLIANCE OF CIVILIZATIONS
THROUGH THE ASIAN COMMUNITY**

Editors on behalf of the Organizing Committee

Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç, Fatih University, Turkey

Prof. Dr. Choi Woo-Won, Pusan National University, Korea

Organizing Committee

Prof. Dr. Bambang Wibawarta, Dean, Faculty of Humanities, University of Indonesia

Prof. Dr. Komaruddin Hidayat, Rector, Syarif. Hidayatullah State Islamic University

Prof. Dr. Muhammad Amin Abdullah, Rector, Sunan Kalijaga State Islamic University

Prof. Dr. Ishii Yasuhito, Kyushu University, Japan

Prof. Dr. Nurten Gokalp, Gazi University, Ankara Turkey

Prof. Dr. Muhammet Akdis, Rector, Suleyman Demirel University, Kazakhstan

Prof. Dr. Sanjaadorj Molor-Erdene, National University of Mongolia

Assist. Prof. Dr. engul elik, Fatih University, Istanbul, Turkey



FATİH UNIVERSITY PRESS

Jakarta-Istanbul-Seoul

2009

Fatih University Library Cataloguing-in-Publication Data

Açıkgeç, Alparslan

Proceedings of the Fourth International Conference of Asian Philosophical Association

Türkiye, İstanbul: Fatih University, 2009

i-xi; 438 s., 27 cm. (Fatih University Press)

I. Asian Philosophical Association II. Asian Philosophy III. Asian Studies

TABLE OF CONTENTS

Welcoming Message	vii
Sunardji, Vice Rector for Research, Development and Industrial Cooperation, UI	
Greeting Message	viii
Demir Timurtas, Chairman, PASIAD Indonesia	
Introduction	ix

Part I Philosophical Perspectives in Asian Alliance of Civilizations

1. University in the Twenty First Century: the Role of Integration and Global Collaboration Gumilar Rusliwa Somantri, University of Indonesia, Jakarta, Indonesia	3
2. The New World Civilization in Unity: Prospects and Plan of Action for <i>UNIWOC</i> Alparslan Açıkgenç, Fatih University, Istanbul, Turkey	11
3. Alliance of Civilizations for Human Rights and World Community CHOI Woo-Won, Pusan National University, Busan, Korea	17
4. An Epistemological Coupure to Globalize the Korean Political Philosophy Jeong-Won Nah, KangWon National University, Chuncheon, Korea	23
5. Towards a Common Philosophy of Asia Şengül Çelik, Fatih University, Istanbul, Turkey	25
6. What is the Name of our Present Day Civilization? The Fear to Denominate the Contemporaneous Civilization Teoman Duralı, Kırklareli University, Kırklareli, Turkey	29

Part II Civilizational Perspectives of the Asian Community

1. Spiritual Values of the Asian Community Akjarkın Abuova, Süleyman Demirel University, Almatı, Kazakhstan	37
2. Madina/City, Civilization and the Islamic Civilization: From Madina/City to <i>Madaniyya</i> /Civilization Bayram Ali Çetinkaya, Eskisehir Osman Gazi University, Eskisehir, Turkey	41
3. Shakarim's Worldview: Confluence of East and West Kosherbay Yelekul, Eurasian University, Astana, Kazakhstan	65
Gülnara Yeleukulova, Süleyman Demirel University, Almaty, Kazakhstan	
4. Eastern and Western Civilizations: Religious Aspect and Toleration Salahaddin Halilov, University of Azerbaijan, Baku, Azerbaijan	69
5. Precedent Condition of Continentalization in the Asia for An Acquaintance of Civilizations: Overcoming the Dilemma of Ethnocentrism Versus Xenocentrism Vehbi Başer, Sakarya University, Adapazarı, Turkey	75

Part III Education and Asian Universities in World Context

1. Intellectual Problems in the Turkic World and Social Sciences Abulfez Süleymanov, Azerbaijan Academy of Sciences, Baku, Azerbaijan	91
2. The Role of Education in the Realization of Child Rights Nasser Khameneh, University of Payambar Azam, Tabris, Iran	97
3. Moral and Justice Education from Civilizational Perspective Süleyman Doğan, Fatih University, Istanbul, Turkey	103
Samettin Gündüz, Abant İzzet Baysal University, Bolu, Turkey	

Higher Education in Post-Soviet Central Asia; Search for New Identities Golam Mustafa, The Kazakhstan Institute of Management, Economics and Strategic Research	109

Part IV Cultural Identity of the Asian Community and Philosophical Outlook

1. The Great Thinkers of the Kazakh Steps: Sheshen-Beys Damira Ibragim, Fatih University, Istanbul, Turkey	127
2. Politics of Regionalism and Korea Seong Min Hong, Dong-A University, Busan, Korea	133
3. Syllogism in our Culture: Examples for Syllogism in Qur'an and Hadith İbrahim Çapak, Sakarya University, Adapazarı, Turkey	149
4. Alienation and Miscommunication Nurten Gökalp, Gazi University, Ankara, Turkey	159
5. Mystical Philosophy as the Source of Ottoman Tolerance: The Case of Ismail Hakkı Bursevi's Doctrine of Being İdiris Danişmaz, Kyoto University, Kyoto, Japan	163

Part V Asian Perspectives in World Economy and Ecology

1. A Comparison and Analysis of the Gild System with Total Quality Control Ahmet Taşkın, Fatih University, Istanbul, Turkey	175
2. Ecological Conception in Mawlana Rumi and Other Asian Religions Cihan Okuyucu, Fatih University, Istanbul, Turkey	185
3. The Energy Security Policies of the Asian Countries Havva Çaha, Fatih University, Istanbul, Turkey	191
4. The Significance of GIS Technology in Shaping the Asian Community Mohammed Akhter Ali, Osmania University, Hyderabad, A.P. India	199
5. Foreign Direct Investment in Asia in the Era of Globalisation: Some Issues Tirukovela L. N. Swamy, Osmania University, Hyderabad, A.P. India	207
6. The Shifting of Economic Power towards Asia Vildan Serin, Fatih University, Istanbul, Turkey Bülent Gökay, Keele University, Stoke on Trent, UK	211
7. Korean Miracle 2 Yong Yoon, Director of Korean Solidarity for Anti-Corruption, Korea University, Seoul, Korea	225

Part VI Literature and Linguistic Aspects in Context

1. The Similarity and Influence between Gujarati and Korean Lipi Doo-Sang Cho, Pusan National University, Busan, Korea	231
2. Carriers of the Common Culture Between Turkey and Indonesia: Words Mehmet Gümüşkılıç, Fatih University, Istanbul, Turkey	237
3. The Tradition of Ambiguous Discourse in Classical Culture and Poetry Yusuf Çetindağ, Fatih University, Istanbul, Turkey	241
4. The Reform Introduced to the Law of War by Muhammad as a Peace Prophet Davut Ayduz, Sakarya University, Adapazarı, Turkey	247

Part VII Tolerance, Respect, Human Dignity and Asian Response

1. Religious Tolerance (Tolerance In Islam)
Ali Ünsal, State Islamic University University Syarif Hidayatullah, Jakarta, Indonesia 267
2. The Concept of Tolerance in Islam
Kazım Sarıkavak, Gazi University, Ankara, Turkey 279
3. Rumi's View of Tolerance from the Perspective of Religious Pluralism
Mustafa Çevik, Adıyaman University, Adıyaman, Turkey 283
4. Fethullah Gulen on Dialogue and Tolerance Between Religions
Nagima Zh. Baitenova, Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan 287
A. A. Demeuova, Mangistau Institute Bolashak, Aktau, Kazakhstan
5. Democracy and Human Rights in Mongolia
Sarantuya Dagvadorj, Democracy and Human Rights in Mongolia 293
6. The Religion of Islam and Tolerance
Şahin Doğan, Çankırı Karatekin University, Çankırı, Turkey 297

Part VIII Historical and Local Aspects of the Asian Community

1. The Socio-Cultural Analysis of the Non-Muslim Population (i.e., Greek, Armenian and Jews) in Contemporary Istanbul
Mehmet Kara, Mehmet Karakuyu, Fatih University, Istanbul, Turkey 303
2. The Role of the Media in the Westernization Experience From the Ottoman Period to the Early Republic
İlbeyi Özer, Fatih University, Istanbul, Turkey 311
3. The Causes of Religious Radical Movements in Muslim Countries
Mehmet Dalkılıç, Istanbul University, Istanbul, Turkey 323
Ramazan Biçer, Sakarya University, Adapazarı, Turkey

Part IX Religious Perspectives in Asian Civilizations

1. The Role and Significance of Miracles in the Success of Prophets
Halil İbrahim Bulut, Sakarya University, Adapazarı, Turkey 337
2. The Traditional and Changing Image of Korean Buddhist Temple
Jin-Oh Lee, Pusan National University, Busan, Korea 343
3. A Proposal for a Masonic Approach to Religious Beliefs
Yasuhito Ishii, Chikushi Jogakuen University, Dazaifu, Japan 349

Part X New Trends of Asian Community in Arts

1. Similarities and Common Points in Korean and Turkish Arts
İlhan Özkeçeci, Fatih University, Istanbul, Turkey 355
2. A Study on Effectiveness of Art Therapy and Dance Meditation/Motion Therapy on Stress Relieving and Well-Being Revitalization of the Aged in Aging Society
Jung Hee Jo, Catholic University of Daegu, Daegu, Korea 371
3. Festivals in Korea
Joong-mae Choi, Freelance Writer, Seoul, Korea 375

Part XI Malay World and Aspiration for Civilizational Unity as Indonesian Perspective

1. Peranan Pendidikan tinggi di Tingkat Global Kebijakan Pendidikan tinggi Indonesia Menuju Globalisasi
Didik Rachbini, Universitas Mercu Buana dan Universitas Indonesia; Jakarta, Indonesia
Yuli Retnani, Adalah dosen, IPB, Bogor, Indonesia 381
2. Antara Ilmu Kesehatan Mitigasi Bencana, Dan Masyarakat Sosial
Felix Kasim 389
3. Islam, Dialogue And Global Ethic
Joko Nurkampo 399

Part XII Sociological and Anthropological Context in the World Asian Community

1. The Role of the Elderly as “Social Capital” in Social Transformation
Ayşe Canatan, Gazi University, Ankara, Turkey 405
2. Max Weber and Asian Civilization
Ernest Wolf-Gazo, American University in Cairo, Cairo, Egypt 409
3. The East and the West: The Moment of Unity of Two Poles
Kenul Bunyadzade, National Academy of Sciences of Azerbaijan, Baku, Azerbaijan 419
4. An Analysis of the Civilizational Conflict Thesis: Alliance of Civilizations and Turkish Contributions
Mevlüt Uyanık, Hitit Üniversitesi, Çorum, Turkey 427
5. The Wise in *Kutadgu Bilig*
Mustafa S. Kaçalin, Marmara University, Istanbul, Turkey 439

WELCOMING MESSAGE

Sunardji
Vice Rector for Research, Development and Industrial Cooperation
Universitas Indonesia

Prof. Choi Woo Won, President, Asian Philosophical Association,
Prof. Alparslan Acikgenc, co-chair, Asian Philosophical Association, Vice Rector Fatih University,
Bapak Demir Timurtas, Chair, Pasiad Indonesia,
Scholars from Asian Universities,
Deans, directors and Colleagues from Universitas Indonesia,
Distinguished guests and ladies and gentlemen.

It is my great pleasure to witness this gathering of scholars and philosophers at the “4th International Conference of the Asian Philosophical Association: The Path to Alliance of Civilizations through the Asian Community” today. On behalf of Universitas Indonesia, I wish to extend warmest and cordial welcome to all of you to this event in Jakarta, Indonesia.

Your presence and participation in this conference signifies the spirit of new humanism in the region. Scholars from Philosophy as well as other disciplines gather here to discuss and exchange views about the current state of forging Asian community. This is an important conference as Asia is increasingly gaining its status as the 21st century key player in the world. The topics cover a wide range of issues from the path of alliance of civilizations to different perspectives of contemporary challenges Asian face. I am sure we will gain insights and challenges to our pre-conceptions of being Asian in this conference.

I would like to take this opportunity to encourage further collaboration between our university scholars and all distinguished scholars here. I imagine the creation of new knowledge and innovation in understanding Asia and its positions in the world in all its complexities. The knowledge of which could be crucial in building the new future of our humanities. As the axes of our civilization are changing, we must question and critically build and implement new understanding of the change with the hope that we can wisely play our parts.

I would also like to extend my appreciation to the organizing committee, steering committee, Pasiad Indonesia, Faculty of Humanities, and our International Office as well as all other sponsors and parties that have made this conference a successful one. Last but not least, I wish you an intellectually-stimulating and inspiring conference and hope you enjoy your stay in Jakarta.

Thank you very much for your attention.

GREETING MESSAGE

Demir Timurtas, The Chairman of PASIAD Indonesia

It is our great pleasure to be a part of this prestigious organization. We are pleased to welcome you and greet the distinguished guests of the Fourth International Conference of the Asian Philosophical Association. I would like to take this opportunity to introduce our organization, Pacific Asia Economic and Cultural Cooperation (PASIAD) which originated in Turkey, a country, which bridges between Asian and European continents. In Turkish tradition they call their land “Anadolu” which means “the place where beloved mothers reside”. As a real understanding of this meaning Anadolu people compete in helping students who need scholarships; so, they can continue their education and become doctor, lawyer, teacher, engineer, etc. And for the students who cannot continue their education they train them at least to serve their own society. They open houses, dormitories and schools so students can stay and learn. For those students who complete their studies are encouraged to help other students by giving them scholarships too. This understanding has been spread all over the world. They always strive to give education based on international standard.

This is a story about happiness which can be found in other people’s happiness. Happiness that can be felt when others are happy. This is the happiness of people who keep helping others even when they have never seen or known the ones they have helped. Only for God’s sake and self-satisfaction they expected. With this target they sacrifice their belongings such as money, companies, and others. The point is they want to share with love and happiness.

Anadolu’s people help with sincerity and pure intention. We are only the bridge which helps distributing those aids. Anadolu’s people with Indonesia whom they consider as their closed brothers, through PASIAD Indonesia attempt to strengthen their relationship in education, health, economy and other fields in general. The core of these works and ties is truly pure and solid. That’s why if something improper happen, it is merely our faults and weaknesses as a connector. We ask for forgiveness if we unintentionally stand as a hindrance instead as a connector. We eagerly expect your ideas and comments for the best of our future works. Let me in this regard introduce our vision, mission and some of our activities developed in accordance with this outlook.

Our Vision

Establishing PASIAD as a golden bridge between Turkish and Asia Pacific societies through cooperation in education, technology, culture, economy, and social in order to reinforce a harmonious link and unity towards the world peace.

Our Mission

- Extending cooperation with local organizations in education field by opening numerous international-standard academic institutions.
- Promoting culture, language and tourism of Asia Pacific countries through cooperation with various mass media.
- Supporting economics cooperation through sharing information and acting as a mediator in any cooperation in the field.
- Escalating the quality of human resources in Asia Pacific countries through seminars, workshops and skill trainings.
- Maximizing cooperation in technology through exchanging information of technology, which can be utilized in human skill improvement.
- Organizing social activities by helping others without considering their religion, race, ethnic and groups.

We cooperate with many institutions, some of which are the following:

1. YENBU Indonesia FOUNDATION

This cooperation which has started since 1995, result in Pribadi Educational Institution in two places: Depok and Bandung. This institution organizes formal education from Play Group to High School.

2. UNIVERSITY OF INDONESIA (UI)

Since 8th October 2008 we have started to cooperate in the field of education and culture including: exchanging information, research, exchange student program, ISPO, scholarship distribution, BIPA, and exchange professor and academician.

3. Al-Firdaus FOUNDATION (Semarang)

Establishing cooperation with Al-Firdaus Foundation by founding SEMESTA Educational Institution, which organizes Junior and Senior Boarding School in Gunung Pati Semarang.

4. Indonesia National Ministry of Education

Establishing cooperation in 13th March 2000 in the field of education, social and culture as well as officially opening PASIAD representative of Indonesia.

5. Jakarta State University (UNJ)

Through students exchange program between Indonesia-Turkey we signed an agreement with Jakarta State University in 19th October 2001.

6. Semarang State University (UNES)

Cooperate with Semarang State University through students exchange program, scholarship distribution, research, education fair, and ISPO (Indonesian Science Project Olympiad). The agreement was signed on November 2007.

7. Kharisma Bangsa FOUNDATION

Cooperate with Kharisma Bangsa Foundation by founding Kharisma Bangsa School, which organizes Kindergarten, Elementary, Junior and Senior High School. The agreement was signed in 2nd September 2004.

8. Aceh Province Ministry of Education

Cooperate with Aceh Province Ministry of Education through founding Fatih Bilingual School which organizes Junior and Senior High School. The agreement was signed in 29th May 2005.

9. Syiah Kuala University (Aceh)

Cooperate with Syiah Kuala University through students exchange program Indonesia-Turkey. The agreement was signed in 9th May 2006.

10. Indonesian Education University (UPI)

Cooperate with Indonesia Education University, Bandung through several events such as students exchange program, scholarship distribution, and ISPO (Indonesia Science Project Olympiad). The agreement was signed on November 2007.

11. State Islam University “Syarif Hidayatullah” Jakarta

Cooperate with State Islam University “Syarif Hidayatullah” Jakarta through several events such as students exchange program, scholarship distribution, research, education fair and ISPO (Indonesian Science Project Olympiad). The agreement was signed on November 2007.

12. LIPI (Indonesian Science Institution)

Cooperate with LIPI through various researches and ISPO (Indonesian Science Project Olympiad) organization. The agreement was signed on November 2007.

13. South Sulawesi Province Government

Cooperate with South Sulawesi province local government through initiating education in level elementary and junior high. The agreement was signed in 13th August 2008.

14. Eleventh March University of Surakarta (UNS)

Cooperate with Eleventh March University of Surakarta (UNS) through several events such as students exchange program, scholarship distribution, education fair, and ISPO (Indonesian Science Project Olympiad). The agreement was signed in 1st September 2008.

SOCIAL ACTIVITIES

PASIAD social activities have been being done and will always be done with the focus on social helps such as *qurban* giving for the poor, helps for disaster victims, helps for orphan, main food giving for the poor and also massal circumcision. These kinds of help come from Turkish entrepreneurs for Indonesian people. These helps also are given to the people who need it in cooperation with Social department of Republic Indonesia, Social Ministry, orphanage, religious organizations and other non-governmental or governmental organizations.

A CIRCUMCISION PROGRAM for ORPHANS

The event took place in Sultan Selim II building, Banda Aceh. This program with the theme “The Beauty of Affection” was followed by 200 orphans from several districts in Banda Aceh. Specifically, the aim of the program is to show care and affection towards orphans and needy people. The program was also supported by KIMSE YOKMU, a social organization in Turkey. Many people were involved including: PASIAD representatives, rectors and academicians from several universities, and local government representatives. The municipal of Banda Aceh, Ir. Mawardy Nurdin, MEng. Sc. opened the program. As well as received medical services from paramedics from Turkey, the orphans also were given several present such as bicycle and clothes during the program.

DONATION for ORPHANS

3,480 orphans from several places were given a package consists of clothes, pants, bags, stationeries, soaps, shampoo and toothpastes and brushes. This program was organized by PASIAD in five different locations, which are: Jakarta, Depok, Bandung, Semarang and Banda Aceh. This program was attended by local Governor and Municipal. The aim of the program is to increase our empathy towards others.

Taking Care of Natural Disaster Victims

If our brothers/sisters become victims of natural disaster we will also feel their problems. Recently, many disasters, which affect our brothers and sisters, have touched PASIAD to directly give helping hands. In taking care of those victims, PASIAD Indonesia directly goes to the location and does survey before deciding what program fit the best of them. PASIAD sympathy toward victims of natural disaster in Aceh, Jember, Yogyakarta, Sragen and Bengkulu were proved by providing various aids.

DONATION FOR ACEH

In order to ease our brothers/sisters’ pains subsequent to the tsunami and earthquake in Naggroe Aceh Darussalam, PASIAD Indonesia actively distributing aids. In this activity PASIAD Indonesia collaborated together with several organizations such as: KIMSE YOKMU, KIZILAY, DENIZ FENERI, Istanbul Municipality, and KONYA Municipality.

DONATION For JEMBER

The flood, which overtook some villages in six different districts, Jember municipality in the early January 2006 killed many people. This incident reflects the reality that human can only plan something but at the last God decides the end. As in any other disasters, this calamity has brought back people attention to help and lessen their brothers and sisters’ misfortunes including PASIAD Indonesia. Collaborating with other organizations from Turkey like KIMSE YOKMU, PASIAD Indonesia distributed donation in the form of foods and daily needs.

DONATION FOR YOGYAKARTA

An earthquake, which took place in Yogyakarta with 5,9 the Richter scale, has touched PASIAD Indonesia to, again, feel the tragedy upon those who lost their family members or material possession. With the spirit of brotherhood, PASIAD Indonesia opened an emergency tent in Plered village, Bantul and Prambanan to give health services and kitchens which provide foods for more than 2000 people everyday. Beside that, PASIAD Indonesia has also collaborated with KIMSE YOKMU to open an emergency school in order to fulfill children education program.

BREAKING THE FAST TOGETHER

During ramadhan, Pasiad Indonesia held many activities, one of them is an activity of breaking the fast together. Not only held an activity of breaking the fast together with the colleagues and partners of Pasiad, but also breaking the fast together with the poor like the one which is held in Istiqlal Mosque Jakarta, Baiturrahman Mosque Banda Aceh, and also in the schools of Pasiad in Depok, Tangerang, Bandung, Semarang and Banda Aceh. In holding the activities, pasiad cooperated with Social Department of Republic Indonesia, City Mayors, Islamic Borading Schools, Home for the aged, Orphanage and other social organizations.

Every day there were 1500-2000 poor people come to break the fast by eating the foods which are served by pasiad Indonesia. Not only attended the invitations from Pasiad's colleagues but Pasiad also invite the relations and partners to have a breaking the fast activities in Grand Melia Hotel Jakarta. Pasiad has invited 69.296 people in the activity of breaking the fast together with the poor people, orphans, Legislative members, House of representative members, rector and other important people.

INTRODUCTION

Human world needs peace and order. Aspiration for this just and good cause should be realized through also peaceful means. For this reason the world needs the project of the Alliance of Civilizations. This requires us to reflect upon many things and try to analyze world events and social issues to see how we can save the future of humanity; a future which does not end in simply material existence. This is indeed the Asian response to many issues today. We need to study these issues and offer solutions hoping that they may be implemented by the policy makers. When we briefly turn our face toward the world events we immediately see many different kinds of violence in various degrees of intensity being rampant all over the world. As scholars, psychologists, sociologists and philosophers we must try to find a solution for this. We are now convinced that a new understanding of love and respect based on knowledge must be developed and integrated into the educational systems of the world community at large. This understanding is inherent to every world religion provided that these religions are not interpreted on the basis of human carnal desires. Let us try to see this at least from one perspective and examine the solution offered for human violence in Indonesian culture based on Islamic civilization carrying its Asian characteristics from all other religions of Asia common in Indonesia.

Let us for a moment leave behind the political and sociological approach to violence because these approaches will not reveal the solution a religion and particularly Islam offers for this problem. If so then we may attempt to analyze man's true nature to understand why some people prefer violence to solve their problems or to reach their desired end. Therefore, a psychological approach is more suitable to reveal the stand of religion in relation to violence. As far as man is concerned, it seems that violence is actually a state of mind which is found in animal nature. This nature is given to man as to all other animals to protect themselves from the outside dangers. This purpose of the animal nature is known to animals instinctively and thus not violated. But human beings need to learn the purpose of this animal nature as well as other similar states of mind in order to be able to bring them under their control. This can be illustrated by an example: a child usually does not know he or she needs to share his/her belongings, toys, for instance, with their friends. Sharing is only one aspect of human social coexistence, and without such behaviour our society cannot fully function. Therefore, we need to teach the child how to share and that sharing is good for us. This way the child is able to grasp the purpose of his/her behaviour. Later in life every person may be able to understand that the state of mind which reflects the attitude of not sharing is naturally given us to protect ourselves against outside dangers. But if this attitude is used in every social behaviour then it leads to chaos. Violence and aggression are similar states of mind which are extended over to areas for which they are not intended, and thus they need to be cured. Now we shall try to see how it can be remedied.

We must understand that since violence is a state of mind which our animal nature possesses biologically, it is not a characteristic that is given to individuals by their culture or religion. But it is possible to develop a culture based on this animal nature; a culture of violence. The interesting point is that this kind of a culture cannot establish a civilization, because a civilization in the religious sense has human values which cannot be nurtured under such circumstances. In order to remedy this disease of the psychological state of human personality we need to deeply analyze our inner self so that our total inner reality becomes transparent to ourselves. In this analysis all evil feelings are laid bare before the person so that he can be attentive for the Truth, because it is those evil feelings that block his mind to understand and passionately appreciate the Truth. When we mention "passions" and indeed "emotions" as well philosophers and perhaps sociologists will also react. But we must understand that tolerance, love and respect are not possible if we do not pay attention to the emotional aspect of humans. Humans are not made up of only thinking substance, to use the Cartesian term. We are composed of mind and body endowed with emotions and feelings all of which together make a complete human being. Let us then try to explain within this context the psychology of animal nature reflected in many other states of mind which we consciously or unconsciously project.

Generally speaking the content of human mind is what we call knowledge. This content is also that which gives form to our thinking. When something is affirmed and accepted by the person then his mind begins to take the form of that knowledge. The affirmation of that knowledge also brings with itself certain other problems concerning it. Then the mind attempts to solve these problems. Through time the mind finds answers to those problems because it cannot remain indifferent to them. Usually in this process of acquiring the content, a worldview in its totality begins to take shape. No human mind can ever remain without holding a worldview however naive and simple it may be. The content of the mind is then not so simple; for it is "knowledge in its totality". Although this knowledge is the content yet after developing this primary knowledge into a worldview, the human mind becomes the content, and the knowledge as worldview becomes like a mold and a receptacle for the mind. In this way the mind takes the form, more allegorically the shape, of that knowledge. The mind in this state may become so hardened that it can no longer adopt itself to understanding another explanation offered for reality. Sometimes human mind may become so blind that it will not even consider the alternative view no matter how close this view may be to the truth. This is the "prejudiced mind" in its hardened state.

There is a softer prejudice in human mental states, which is psychological and has a moral dimension. In this case the person considers other opinions acting as if he is willing to understand; but actually he wants to examine them closely in order to find more ways to refute them, not to understand them. Neither can human mind ever understand and appreciate those opinions in this state. For the totally unprejudiced human mind is like wax which can easily take the form of every mold; whereas the prejudiced mind is like metal which, once taking the form of a mold, can take other forms only with extreme hardship. The knowledge that we mentally acquire thus plays the role of a mold. Although in the process of acquiring knowledge it is our mind that is actually active (because it is the willing subject) yet at the end it becomes passive and thus the knowledge becomes active in molding our mind: a psychological disease against which we must be very cautious.

The first step the Qur'an takes in breaking the bondage of prejudice and thus clearing the way for the Truth by sharpening the human faculties making them "receptive" of it is to establish a mutual relationship between man and Truth. In this relationship man is represented as the "receiver" of Truth, whereas religion is represented as the "giver" of Truth (i.e., guidance; the Qur'anic term, for example, is *hidayah*). The "receiver" must perform his responsibilities because the "giver" has already done so. Those responsibilities are all subjective experiences some of which may fall within the scope of morality; for he/she has to be sincere, for example, in searching the Truth and willing to acquire it.

Then the religion tries to sharpen human feelings in searching Truth. Both, human mind and feelings must be affectionately directed to Truth. Never in the history of ideas are human feelings (or emotions) asserted as faculties of discernment in the search for truth, although they have always been imbedded in us just like our mental states. It is the eternal divine decree that requires every individual to sharpen and develop his/her faculties by making effort from within himself/herself. This effort cannot be only a mental effort; it must also be a psychological (or emotive) effort. For humans consist of a mind and a heart, which may be taken as the faculty of feelings. It is now clear that in the first instance the religion wants to clear human mind from prejudices of animal nature and human heart from "unwillingness" and its evil tendencies which make it difficult to be attentive to the Truth; and thus prepares the ground for the second step which is more rational and requires clear proofs for the Truth.

With this approach human personality, with its mental and psychological states, is satisfied. Since this satisfaction does not come about with prejudice, human mind is not afflicted with the same diseases of animal nature. The human person at this state is called by the Qur'an "satisfied soul" (*al-nafs al-mutma'innah*), because he/she has been acquainted with truth: "We shall show them our proofs in the horizon, and in themselves until it is clear to them that it is the Truth" (41/Fussilat, 53).

Then a principle is also set to show the actual approach of a person endowed with authentic human nature: "...Those who restrain anger and forgive people [are given abundant reward]. For, God loves those who accomplish goodness." (3/Al Imran, 134) Such is the peaceful solution offered by religions to violence. On the other hand we must emphasize that within this peaceful understanding individuals

must be educated so that they do not give in to their animal nature. From this perspective a scholarly approach to the new initiative Alliance of Civilizations becomes important. Four years ago the first steps were taken by DaeDong Philosophical Association of Korea, Fatih University and Kobe University to establish the Asian Philosophical Association. Under the aegis of this Association it was decided to have annual conferences that are devoted to a comparative study of the phenomenon of civilizations that takes its main perspective from the continent of Asia. The first conference was held in Istanbul at Fatih University with the agenda of “The Vision of the Asian Community”. The first conference thus convened with the objective to understand the phenomenon of glocalism and to examine the possible consequences of this movement on scholarship in humanities, the value systems and civilizations of the Asian continent.¹ In this context, *glocalism* was interpreted as the attitude towards the phenomenon of global rapprochement between all societies and civilizations sustaining at the same time their local characteristics and identity. Papers were presented on the new paradigm of Asian community in the humanities; changing philosophy in the age of Asian community; how religions and literature face glocalism in the Asian community; re-Interpretation of world history in the age of Asian community; linguistics and anthropology vs. glocalism in the Asian community; Asian value systems; the politics and economics of Asian community and heritages and future perspectives of Asian cultures; Asian community and world peace; Asian community and civilizational dialogue.

After the success of the first conference The Second International Conference of the Asian Philosophical Association took place at Pusan National University, Korea between 26-29 October 2006 with the general topic “The Rise of Asian Community and the New Dialogue between Past and Future of the World”.² At this conference it was decided to issue an International peer reviewed online journal. The first number of the journal was issued online at www.asianpa.net. In the closing session of the conference it was unanimously agreed to have the Third International Conference of the Asian Philosophical Association (ICAPA 2008) in Almaty, Kazakhstan on 24-27 October 2008 in cooperation with Al-Farabi Kazakh National University. Fatih University of Istanbul, DaeDong Philosophical Association of Korea, Kobe University of Japan and Suleyman Demirel University of Kazakhstan decided to jointly organize the conference in order to facilitate a wider participation. The main theme of the conference was chosen as “Ideals of the Asian Community: Aspirations for a Harmonized World Order.” The Introduction to the Proceedings of the Third International Conference of the Asian Philosophical Association (ICAPA 2008) ended with the following statement:

The Fourth International Conference of the Asian Philosophical Association will take place in Indonesia. We expect that these efforts will help global peace and the rise of a new consciousness to carry the Asian understanding of mutual respect and peaceful coexistence.

As we are now in Jakarta, we came here with the same aspiration, vigor and understanding to discuss the main theme of the conference "The Path to Alliance of Civilizations through the Asian Community". As our organizational tradition of the conference we have three sub-topics under which numerous issues are offered for discussion in the following manner:

I. The Glocal-Historical Perspectives

1. The Opening of the New World of Asian Community
2. Religious Tolerance
3. Problems of Human Rights and Democracy in Asia
4. Globalization and Asia

II. Educational and Philosophical Perspectives

¹ For more information see www.icapa2005.fatih.edu.tr

² For more information see www.icapa2006.daedong.pnu.edu.

1. The Idea of the University of Asian Community
2. World Universities and the Role of Higher Education in the Global World
3. Asian Philosophers: Past and Present
4. The Changing Philosophy in the Age of Asian Community
5. Comparative Study of Asian and other world Philosophers

III. Social and Economic Perspectives

1. Problems and Prospects of Asian Civil Society
2. Asian Community And Civilizational Alliance
3. Aging Problem in Asian Communities
4. Socio-Economical Aspects of Asian Dialogue
5. Inter-Asian Relations and Cooperation
6. The Role of International Institutions in Asian Integration

We hope that this Asian initiative will continue in this manner to be a messenger of love and respect wrought with knowledge and wisdom. With this final words we would like to announce that The Fifth International Conference of the Asian Philosophical Association will take place in Japan with again the hope that these efforts will preserve global peace and lead to the rise of a new consciousness to unfold the Unity of a world civilization aspired by this organization.

Prof. Dr. Der. Soz Gumilar Rusliwa Somantri
Rector, University of Indonesia
Jakarta, Indonesia

Prof. Dr. CHOI Woo-Won
President, DaeDong Philosophical Association
Pusan National University
Busan, Korea

Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç
Vice Rector Fatih University
Department of Philosophy
Istanbul, Turkey

P A R T I

**PHILOSOPHICAL PERSPECTIVES
IN ASIAN ALLIANCE OF
CIVILIZATIONS**

UNIVERSITY IN THE TWENTY FIRST CENTURY: THE ROLE OF INTEGRATION AND GLOBAL COLLABORATION

Gumilar Rusliwa Somantri
University of Indonesia, Jakarta, Indonesia

A. Introduction

Universitas Indonesia (UI) has set a fundamental requirement to transform itself from multi-faculty to university, as has been explicitly stipulated in its decree numbered SK 005/SK/MWA-UI/2007. Similar to college traditions in Britain's Oxford University, UI started off with a compilation of higher-learning institutions. Indeed, each system has its advantages and weaknesses. However, in regard to different cultural and social reality contexts between Indonesia and Britain, college system or multi-faculty can be a liability for UI.

UI is a case study of how a fragmented multi-faculty system may lead to unfortunate conditions such as disunity in capacity building, lack of science convergence, and inefficacy in resource sharing. An atmosphere of multi-faculty severely affected the university's day-to-day management. Thus, the university is required to undertake planned and measurable strategic actions to overcome this multi-faculty issue.

Key to our successful change is integration, which comprises of three derivative angels, i.e. internal consolidation, horizontalism, and collaboration. Internal consolidation is related to steps that are required to lift up administrative barriers to productive resource-sharing; horizontalism refers to integration of substance and organization; while collaboration translates into cooperation of the university with other actors at national and international levels, based on mutual respect, benefits, and understanding.

While some of these actions plans have been accomplished, others are still left undone. The purpose of this paper is to report what UI has achieved and will work to accomplish in accordance to the three strategic actions.

B. Internal consolidation

Internal consolidation is broken down into four policies, comprising of financial centralization, human resources management integration, infrastructure and information system integration. Financial centralization will be accomplished through central management of university's accounts and tax payers' number distributed among the university's units and departments. Up to December 2008, UI's Directorate of Finance has shrunked the amount of tax payers' numbers down to just two numbers, for state budget funds (00.012.967.6-412.000) and others (02.486.770.7-412.000), while number of bank accounts has been shrunked from seventy to nineteen bank accounts.

Financial integration is also accomplished through application of cash management, which basically refers to effective utilization of funds that have not been spent through saving schemes. Cash management is also required manage cash flow so as to improve efficiency in each of the units under the university. Since 1 October 2009, all faculty's bank accounts must be closed and their funds must be transferred to the university's bank accounts.

Faculty-level financial administration is strictly limited to disburse payments for daily operations that are assumed to be small amounts of money. Meanwhile, salaries and more significant amount will be paid by the university directly. Faculty can only open new bank accounts under rector's permission and for strictly limited reasons. Since February this year, an external auditor has been invited to audit UI's financial report for the fiscal year 2008, and it has certified UI's finance record with the best qualification in financial audit.

Integration of human resources management has been achieved through application of IMHERE concept in the arrangement of career tracks, performance evaluation, and remuneration. Supporting infrastructure for remuneration arrangement was tested in early 2009, with final test conducted in September 2009. What followed after remuneration arrangement is academic ethics arrangement among academic staff members of the university. Starting in 2010, UI will have its own ethics commission. More importantly, academic staff members are also encouraged to pursue higher learning, up to doctoral level. It is expected that by 2012, 80% of our academic staff members have acquired doctoral degree and qualified to gain professorship of a certain expertise. Meanwhile, non-academic staff members will also be subjects of gradual and systematic remuneration and ethics re-arrangement, as well as skill improvement. Non-academic staff members' skill improvement has started since September this year and will be repeated in 2010.

Finally, integration of information system will be accomplished through establishment of single information system which performs as a portal for various information systems at UI, comprising of SIPEG, SIAK NG, SIMAF, SIRIP, and DATA.UI.AC.ID

C. Horizontalism

Problems with multiple variables that UI has been engaging means the need to develop horizontalism, which means a focus on science convergence based on knowledge without walls principle. Its two targets are to solve problems in a more accurate and comprehensive way and to develop new and more specific fields of study.

Horizontalisme terbagi menjadi dua bentuk: horizontalisme dalam substansi dan horizontalisme dalam struktur organisasi. Horizontalisme substansi diaplikasikan dalam dua bidang yakni riset dan pendidikan. Di bidang riset, horizontalisme diwujudkan melalui pembentukan kelompok riset (*research cluster*) berdasarkan topik yang terkait dengan berbagai persoalan global dewasa ini. Berikut adalah daftar kelompok riset UI.

There are two branches of horizontalism: substance and organizational structure. Horizontalism of substance is applied to two workfields: research and education. In reasearch, horizontalism is accomplished through creation of research clusters based on topics that are related to current global problems, as listed below.

UI's Research Clusters

No	Titles	Research Clusters	Person in charge
1	Configuration of Multiband Cannal Allocation with RFID System Antenna	Information and Communication Technology	Dr. Muhammad Asvial
2	Sustainable Production of Food Supplements from Micro Algae of <i>Chlorella vulgaris</i> Buitenzorg	Food for poverty alleviation	Dr. Anondho Wijanarko
3	Polimorfism and isoform Gonadotropin Gene Receptor and Steroid for Sexual Hormones: implications on fertility and reproduction health.	Medicine and health	Prof.Dr. Purnomo Soeharso
4	Development of Cooling System on electronic components by using peltier module, heat pipe, and Nano fluids.	Renewable energy	Dr. Nandy Putra
5	Plasma reactor configuration for solid waste gassification as synthetic gas production system as well as alternative substitute for incinerators.	Waste management and environment	Dr. Setijo Bismo
6	The Invisible Victims: Anak-Anak Dari Perempuan Yang Berada Dalam Penjara Invisible victims: female children who served time in prisons.	family	Prof. Dr. Muhammad Mustofa
7	Basic and applied reserach on TiO ₂ Photocatalyst Novel realization (chemical oxygen demand) sensors based on photoelectrocatalysis and TiO ₂ film-layered wall (self-cleaning material) as healthy roo provider.	Medicine and health	Dr. Jarnuzi Gunlazuardi
8	Nuclear physics and theory of particles: changing research paradigme in UI	Renewable energy	Dr. Terry mart

In 2010 research clusters will be optimezed with research agendas focusing on:

1. Medicine and herbal medicine: stem cell, contagious tropical diseases, traditional drugs, etc.
2. Poverty alleviation: strategies, techniques, and methodes in poverty alleviation and empowerment of the poor.
3. Population stability: family planning, reproduction health, citizenship policy.
4. Climate change: national policy formulation on climate change, cost-benefit analysis on climate change stabilization efforts, climate change and bio-diversity and environmental-friendly transporation alternatives.
5. Recovery of environmental supporting capacity: protecting bio-diversity, forest recovery, waste and polution.
6. Renewable energy and its alternatives: environmental friendly alternative energy sources and fossil fuel usage reduction
7. Governance, democratization, and bureaucracy, election research, legal studies, welfare state system.

Each of the research clusters employs one professor who guides several associate professors and assistant professor from various disciplines related to research topics. Climate change research cluster for example, included a professor of environment studies, environmental politics and environmental ethics. Nevertheless, a research cluster must not be exclusive and an interface between clusters should be accommodated. This interface includes herbal, nutrition *infectious disease, climate change, marine resource, energy and environment, indigenous studies, constitutional democracy, aging, governance, ASEAN and East Asia.*

Horizontalism in education is accomplished through development of liberal arts that should be embedded in a modified Basic Education for Higher-Learning (PDPT) modules that students are obliged to undertake during their fresh-man year. PDPT modules are important in developing students' intellectual character and personality that are expected to be broad-minded but also rooted in Indonesian identity. Liberal-arts-embedded PDPT modules comprised of several modules that are available in the first and second semesters, as listed below:

SEMESTERS	
1	2
Integrated Personality development module (6 credits)	Religion (2 credits)
Arts/sport module (1 credit)	English (3credits)
	Liberal Arts (6 credits)

Since 2009, liberal-arts-embedded PDPT modules have been available. In 2010, a major-minor curriculum is expected to see its implementation, which will be followed by taylor-made curriculum in 2011.

Horizontalism in organization is accomplished through reorganization of academic structure as reflected in re-definition of existing structure and adding up new ones. These structures will comprise of:

I. Science Branch Committee (KRK)

UI's current organizational structure has not yet given a slot for Science Branch Committee (KRK), a unit that comprises of faculty professors from a certain branch of science. Branch of science committee is to be defined as follows:

Branch of science committee is a forum that coordinates development of a certain branch of science which includes multidisciplinary and inter-disciplinary research, with members comprising of Heads of Expert Group from one branch of science.

II. Faculty

A standardized definition of faculty is administrator of academic activities in the university that are related to a specific discipline. We propose to re-define faculty as follows: Faculty is an administrator of academic activities in the university in one or more disciplines.

III. Department or Expert Group

A standardized definition of department is administrator of academic resources for development of science either in part or for the whole branch of science, technology, and art. As its current definition is still ambiguous, department's scope of administration only goes to the extent of administering managerial aspects such as lecturers, students, and facilities. Department's main function is to develop science through research and publication. Department is administrator of expert group that is dedicated to teaching activities. Meanwhile an Expert Group (note the capitals) is part of a department that develops science. Lecturers' obligations are therefore to publish scientific works prioritized by Expert Group. There will be tenure tracks for lecturers, researchers, and laboratories.

In re-arrangement plan, department function is transformed from knowledge management to knowledge creation. Thus, department is now Expert Group and one department may contain two or more expert groups. We propose a new definition of department as follows: Expert Group is a group of scholars who attain a common interests or history of expertise and focus on development of knowledge in terms of teaching as well as research.

IV. Course

Current definition of course is a union of study plans that are dedicated to generate and/or apply knowledge, technology, culture, and art through knowledge delivery. In regard to our new understanding that a course is functional rather than structural in nature, positions of head and secretary of a course are no longer needed.

D. Collaboration

Global problems are characterised by complex inter-connection of old problems. Increasing number of population leads to other problems of deforestation, high emission, food shortages, poverty and other problems. Transnationalism is another character that indicates global problem's causes and consequences. Global problems' solutions are therefore impossible to overcome by a nation single-handedly, and will rather require regional efforts. Various global problems are increasingly related to one another in ways we never anticipated before they surface to our attention. Climate change for example, is now related to prevalence of infectious diseases.

Global problems, therefore, require collaboration among centers of science the world can offer. UI, as world-class university, shares this burden of civilization. International research collaboration is anything but new for UI, thus we are reporting below a list of international research collaboration that involved our researchers up to August 2009.

UI International Collaboration Research Projects, Fiscal Year 2009

No.	Lead researcher	Proposed year	Research Title	Category
1	Bambang Hermanto	2009	An Evaluation of the Indonesian insurance industry: Social security policy rejuvenation through accelerated growth in the insurance industry	AIGRP
2	Bachtiar Alam, PhD	2009	The Program To Prevent The Job Stress, Social Cultural Stress and To Improve The Coping Mechanism of The Indonesian Nurses Who Work in Japan	Kyushu/JSPS
3	Dr. Amarila Malik, Apt., Msi	2009	Studi molekuler respons bakteri asam laktat terhadap antibiotik dengan teknik RNA	International Collaborative Laboratory-based research grant
4	M .Idrus alhamid	2009	Design of Methane storage Prototype with Activated Carcon (AC) from Indonesian Coal as Adsorbent	International Collaborative Laboratory-based research grant
5	Dr.rer.nat Dra. Asmarinah, M.Si	2009	Korelasi Ekspresi VDAC dan protein penanda apoptosis pada kanker prostat, suatu kajian mekanisme molekuler terjadinya kanker prostat	International Collaborative Laboratory-based research grant
6	Widjojo A. Prakoso, PhD	2009		ITSF Toray
7	Dr.Ir. Akhmad Herman Yuwono, M.Phil.Eng	2009		ITSF Toray
8	Dr. Silvia Surini, M. Pharm. Apt	2009		ITSF Toray

In the years ahead, global collaboration must be dedicated to generate noble research that can contribute to human civilization. UI must therefore map out its strengths and weaknesses in research in order to undertake more beneficial international collaboration. Global collaboration between research clusters of world's best universities must be developed. It's worth noting that paradigm of collaboration should not be asymmetrical (advance and developing states) but rather symmetrical-reciprocal one. This paradigm is mutually reinforcing and symbiotic cooperation based on mutual respect, understanding and mutually benefitting principles.

UI for example, have strengths on research on herbal drugs for tropica diseases. Cooperation with global partners is dedicated to strengthen research on this topic so as to optimize UI's efforts to contribute

to civilization. On the other hand, UI's lack of development in nanotechnology must be covered by collaboration that enhances UI's capability in research for this topic. So that UI may have a research cluster in nanotechnology that is sound and ready to conduct inter-disciplinary research on other topics like marine studies or tropical diseases.

Projects of research collaboration are predicted to be ready to be conducted between 2010 and 2012. Thus UI has sufficient time to finish internal consolidation and horizontalism. By 2012, UI will confirm its lot among world's best research universities.

E. Conclusion

Three strategic actions that are dedicated to accomplish UI as world-class research university with important contributions for the world comprise of internal consolidation, horizontalism and collaboration. These actions are required to complete UI's transformation.

Internal consolidation is incorporation of capacity building that is dedicated to unite all reliable resources that are previously scattered and independent from each other. Horizontalism is integration of science and academic organization horizontally that is required to accomplish competence in research and teaching. Horizontalism will require complete internal consolidation that enable the implementation of knowledge without walls principle

Collaboration refers to UI's collaboration with partner universities based on principles of mutual *respect, understanding and benefit*. Global collaboration requires incorporation of capacity building and horizontalism. Upon accomplishment of these two missions, UI will have clusters of most demanded research that are attractive for community of scholars globally and be able to produce noble research. UI's vision to become world-class research university is therefore no longer merely written words but rather an actual possibility with accurately calculated measurement of success.

References

- Brubacher, John S., and Rudy, Willis. 1999. *Higher Education in Transition: A History of American Colleges and Universities*, 4th edition. New Brunswick, NJ: Transaction.
- Franek, Robert, et al. 2001. *The Best 331 Colleges*. New York: Princeton Review.
- Koblik, Steven. 1999. "Foreword." *Daedalus* 128 (1):13.
- Lucas, Christopher J. 1994. *American Higher Education: A History*. New York: St. Martin's Griffin.
- Myers, Michele T. 2001. "Preparing Students for an Uncertain Future." *Liberal Education* 87 (3):22–26.
- "The Yale Report of 1828." 1989. In *ASHE Reader on the History of Higher Education*, ed. Lester F. Goodchild and Harold S. Wechsler. Needham Heights, MA: Ginn.

THE NEW WORLD CIVILIZATION IN UNITY PROSPECTS AND PLAN OF ACTION FOR *UNIWOC*

Alparslan Açıkgenç
Fatih University, Istanbul, TURKEY

There are at present many theories concerning the relations between nations at the world scene. Some of these theories are based on interpretation of civilizational phenomenon. The most outstanding among these is the one known as "the clash theory" defended primarily by Huntington. We shall not concentrate on whether Huntington is correct in this theory. The purpose of this paper is primarily to defend the unity of a new world civilization in diversity. My aim is in a sense is trying to develop a philosophical basis for the present ventures concerning the alliance of civilizations. I shall also try to search for prospects of what I shall identify as "The Unitarian World Civilization (UNIWOC)". The ground of this one world civilization with a variety of cultural colors is love, respect and knowledge. All these are good qualities in human nature. If we promote and spend all our efforts in nurturing human love, respect to each other all of which can be balanced with knowledge supported by science then we may aspire for a global peace which is the only atmosphere tolerating The Unitarian World Civilization. By defending a unitarian world civilization I do not wish to argue that there should be only one civilization on earth. I rather argue that if there is a global peace given the atmosphere of world integration all civilizations will carry more or less the same characteristics with their minimal local cultural tinge of colors. In order to explain this I need to dwell upon this most comprehensive human phenomenon called "civilization".

The idea of civilization was first introduced by the French thinkers in the eighteenth century in order to distinguish between barbarism and a civilized society.¹ Three main criteria was introduced then to distinguish between a culture (a primitive society) and a civilization (a civilized society); 1. settled vs. nomad, 2. urban vs. rural, 3. literate vs. illiterate. If this is the case, then a civilization cannot be defined conclusively because the French approach seems to concentrate on how to distinguish the civilized from the uncivilized, whereas a culture may perfectly be civilized without being a civilization. Therefore, we need a definition of civilization which broader in its scope. If we examine past civilizations we will see that it is externally hard to distinguish them from cultures except that they are much broader and include more than one culture. If we consider a civilization as the totality of human achievements in a social context then a civilization is in the true sense a culture. The only difference remaining is the historical fact that a civilization encompasses a number of cultures. In that case, a civilization may be defined as "a universalized culture." This means that a civilization is no longer limited to its local and national confines as this is the case with cultures. In this sense we are claiming that a culture somehow develops and universalizes itself and as such it begins to include within its boundaries many sub-cultures, all of which are very much colored by the foundational culture that has become an all-embracing culture, which we call "civilization." It is possible to find such a culture in the ultimate analysis of every true civilization. Our definition of a civilization enables us to distinguish the following criteria for civilizations: universality; multi-culturality; having an official language that characterizes its literature, whether scientific or artistic. If a culture does not have these characteristics it cannot be called 'civilization'. It is clear that the most important aspect of a civilization is its universality; and in fact all other aspects can be reduced to this one. That is why we have tried to give our definition of civilizations in terms of universality alone.

What is it that renders a culture universal? There are primarily two phenomena that may elevate a culture to the level of universality: one is religion, the other is science or scientific activities. Depending on the foundational culture, either one of these or they both together may render a civilization universal.

¹ Samuel P. Huntington. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996), 40.

In case of Islamic civilization, for example, it is primarily the religion that has universalized the Arab culture into a universal status. Of course it is not the scientific achievements of the Early Muslims that eventually rendered Arabic as the official language of this civilization, but rather the fact that it was the language of Revelation. As a result of this, all scientific and literary activities were also carried out in this civilization in Arabic; whether the author was an Arab or not was irrelevant. Because the Islamic civilization began to include, as a result of its universality, many other national cultures, the original Arabic culture which was universalized in the form of a civilization began to lose its Arabic character, it was thus blended with a universalistic color that made up the Islamic civilization. Since we are not dwelling upon the characteristics of the foundational Arabic culture that was universalized in the form of Islamic civilization, there is no need to point out here that this foundational culture was modified greatly by the revealed religion Islam.

In case of the Aegean civilization, on the other hand, it is primarily the scientific activities that rendered it universal. Since the original foundational culture of this civilization was the Greek culture, all scientific and literary activities were carried out in this language, which then became the official language of this civilization until its fall. The Western civilization is, on the other hand a more complex phenomenon which requires more historical analysis. If we take Christianity as the main element in the rise of this civilization, it is possible to identify the Roman culture as its foundational culture, whose language, Latin, became its official language for the first phase of it. Although in the second phase of this civilization, through the rise of nationalism the Latin language was given up, English began to take its place as the official language of this civilization. Although Christianity is the main element of this civilization, the date for the rise of Christianity cannot be taken to be the date for the rise of the Western civilization. The conversion of the first Roman Emperor into Christianity may be taken to be the official date for the rise of this civilization. But still the religion by itself was not able to universalize the Roman culture; it was the scientific activities in the Middle ages which universalized only the Roman heritage, since by that time the Roman culture was very much diversified into many European cultures in the form of Christian customs.

If there is a foundational culture which gradually becomes a universal culture called ‘civilization’, then there is a process that can be identified as the ‘rise of a civilization’. On the other hand, just because there are civilizations in the past that has fallen, we may infer on the basis of the rise of civilizations that there must be also a process that can be identified as the ‘fall of a civilization’. In this context I am more concerned with the universalizing dynamic principles which lead to the rise of a civilization. If these principles are identified correctly, there is no reason to look for such principles for the fall of a civilization, because the fall must follow upon the lack or insufficiency of the dynamic principles that lead to the rise of it. We shall argue, moreover, that although the course civilizations take for their rise and fall may vary greatly, it is possible to discern general law-like principles from their histories that govern their rise and fall.²

First of all, when we examine the process for the rise of a civilization, we shall clearly see an element that universalizes the foundational culture of that civilization. If, therefore, in case of the Islamic civilization, for example, that universalizing element is the religion Islam, then it can be identified as a dynamic principle for the rise of this civilization. Islam as a religion, on the other hand, includes many things and as such it is a complex phenomenon and therefore, it would be evading the problem to just point out to a complex phenomenon without analyzing it as a dynamic force for the rise of a civilization.

² For a somewhat more treatment of this subject see the present author’s “Yeni Dünya Düzeni Arayışlarında İslam Medeniyetine ne Oldu?”, (What Happened to the Islamic Civilization in the Quest for a New World Order), paper presented to the “Kutlu Doğum Haftası I. Uluslararası İlmî Toplantısı, 21-23 Nisan 1994, Ankara”; published in the *Türk Yurdu*, 14: 8 (1994); and “The Conceptual Foundation for the Emergence of Islamic Civilization”, Seminar on Islamic Civilization: Present and Future Challenges, 29-30 August 1994; Institut Kefahaman Islam Malaysia, Kuala Lumpur, Malaysia; published in the *Proceedings* of the Symposium.

It must be certain principles which Islam brought that played the role of these dynamic principles for the rise of Islamic civilization. In fact, when one examines the Qur'an, one can find certain implications for the existence of such principles within a society that are identified as '*sunnatullah*'.

Secondly, the universalizing element is able to give a dynamism to the society into which it is born. This dynamism takes place at different planes; of which two are extremely important: first is the social plane, which causes certain unrest and stirring within the society as if the whole structure of the society is re-shaping itself and thus every social institution is affected by this dynamism; but most importantly, the political and educational institutions are re-organized as a result of this unrest; second is the plane of learning and it is this dynamism which causes a lively exchange of ideas on scientific and intellectual subjects among the learned of the community. How this dynamism itself as *sunnatullah* is produced remains a very complex phenomenon which must be studied more carefully in relation to each society.

For instance, in case of Islamic civilization we explain how it was internally generated by the thought of the Qur'an through its dissemination within the first Muslim community. But here what we are trying to look for is whether there are any universal rules governing the generation of that dynamism, because we are trying to apply it to an international conflict of our time; the Jerusalem issue. I shall now try to show that these dynamic forces within the foundational culture are *natural* phenomena and therefore they are deeply rooted within the human personality. It is for this reason that we have included them in the meaning of the Qur'anic concept *sunnatullah*. Accordingly, we distinguish so far two fundamental phenomena as corresponding to what we term 'the universalizing elements' as the basis of social mobility in the original foundational culture: the first one can be conceived here as moral dynamism, and the other as intellectual dynamism, both of which fall within the domain of *sunnatullah*. This is what we shall now demonstrate because we have stressed in this context two concepts that are vital for The Unitarian World Civilization: 1. universality; and 2. dynamism. Both of these concepts are decisive for the civilizational growth. For it is clear that without universalizing element there can be no unity and hence no Unitarian World Civilization. We shall attempt now to show this point.

With respect to moral dynamism it is possible to divide the members of a given society into three groups: 1. morally sensitive people, 2. the common mass, 3. selfish or morally insensitive people. Among these three classes usually the first and the third group are dynamic. For the former class struggle to restore morality and good order in a society, whereas the selfish class remain indifferent to this end by spending their dynamism to their own ends. The masses, on the other hand, are driven to either sides. In the midst of these chaotic struggles the emergence of certain intellectual activities is almost inevitable, as both the moral and the selfish sides will try to justify their ends rationally in order to draw more supporters. But since for the selfish the end is more important than the means, they will definitely try use other attractive means to draw supporters. Therefore, in this struggle it is still the morally sensitive that is primarily intellectually and spiritually productive. This leads to an immense intellectual dynamism. By the 'intellectual dynamism' we mean the 'dynamism inherent within originality and novelty' (of ideas and doctrines) such that the foundational culture had never seen of their like before.

Since we empirically know that there are in every society without exception morally sensitive people, the masses and the selfish, we need not prove their existence as *sunnatullah*, i.e. natural. But the fact that originality and novelty inherently possess dynamism may not be so easily accessible and in fact this is the main problem with the Islamic civilization today; hence we must show that intellectual dynamism is also a *sunnatullah*. In order to do this we need only to refer to some previous cases in civilizations where this was demonstrated. In the Aegean civilization, for example, we claim that if there were not in each case a new and fresh outlook, the intellectual dynamism would have not flourished and thus the flair of Greek intellectualism would have died out long before Plato. Moreover, just because there is hardly any original theory and doctrine after Aristotle, the Greek intellectualism began right after him to decline. The same is also true for both the Islamic and Western civilizations, but the way this intellectual dynamism, as a *sunnatullah*, is manifested in all these civilizations of course vary. What we are showing here is the idea that originality inherently possesses dynamism, and as such it can contribute essentially to the rise of intellectualism which gradually leads to the advancement of scientific and

literary learning, i. e. elements that are universalizing factors within the foundational culture. Thus without it no culture can be universalized; but with it alone it is not possible for the foundational culture to emerge as a civilization as there are other conditions to be met in this process. One should not, therefore, interpret our claim with regard to the intellectual dynamism that even if there is a lively exchange of original and fresh ideas, theories or doctrines it may still not lead to the emergence of the foundational culture as a civilization. For it is possible that there may be originality without necessarily leading to a civilization, because as we have already pointed out, we are examining the causes of intellectual progress individually, namely without reference to the other universalizing factors. But within the foundational culture these factors produce the desired end only when they are altogether present.

All these dynamisms, either together or one after another will yield what I shall call 'institutional dynamism'. When these universalizing dynamic forces are at work, a tremendous social mobility in the foundational culture begins. It is the dynamism of individuals working together to lead the society as a whole to a morally better situation that we call 'social dynamism'. On the other hand, these social activities will gradually lead to the re-organization and betterment of social institutions including the political and economic ones as well. For social dynamism is reflected necessarily onto the social institutions. How can, for example, an intellectual who is active in educating the individuals of his society not attempt reforming his educational system upon observing that his work somehow is not effective and realizes that this is because of the structure of his educational system? It is this re-formative and enlightened efforts at all organizational levels that we call 'institutional dynamism'. It is clear that all these dynamisms are indeed the universalizing factors of a culture. When all these universalizing factors are active together, then the foundational culture is necessarily set into a scientific progress that follows upon intensive intellectualism that is present within the culture. Of course besides these universalizing factors, different societies may exhibit some other different universalizing factors; such is the case with Western civilization which has Islamic influences also as a cause for the rise of Western intellectualism. Whereas in the Islamic case, the causes are found only within the foundational culture in which a tremendous social mobility is produced as a result of the newly emerging religion.

Institutional dynamism as a universalizing factor takes place at the level of social institutions; the most significant of these being the educational institutions, a great reform and re-organization in accordance with the knowledge produced by the intellectual dynamism is required of all the educational institutions. Usually there seems to be a relation, although not a necessary one, between the political body and the educational reform. Either the political body brings about the educational reform at the request and directions of the intellectuals, or intellectuals themselves take the initiative and produce educational dynamism, which may in turn lead to a re-organization of the political body and thus produce a great political mobility within the political institutions. These activities which also includes the legal undertakings can be called 'political dynamism'. Among these institutional dynamisms as universalizing factors we must mention also economic activities. Similar reformations take place in the economic institutions yielding thereby to improve the prosperity of that society and thus can be called 'economic dynamism'.

We have thus distinguished three kinds of universalizing factors for the emergence of a civilization out of its foundational culture:

1. The initial universalizing factors which are necessarily prior to the rest of the factors, and they are two;
 - a) the moral struggle, and
 - b) the original intellectual activities;
2. Social dynamism;
3. Institutional dynamism, which is the last step of the process for the emergence of the foundational culture as a civilization and they are primarily three:
 - a) educational dynamism,
 - b) political and dynamism;

c) economic dynamism.

The last three dynamisms include within themselves with a varying degree of intensity all the universalizing factors explained above, and as such they are the ones that produce culture. As soon as the universalizing factors are at work effectively within the original society, then the foundational culture is no longer what it was before. To give an example, the *Medinan Muslim* society and the *Jahiliyyah* culture, which is in fact the foundational culture of the Islamic civilization, but as it was in its original state it could have never lead to the rise of a civilization. We need to provide an explanation here; Islam can never see itself as a continuation of the *Jahiliyyah* society, which is true. Our claim here is only an anthropological explanation, or rather an historical one. It does not therefore amount to saying that Islam is actually a continuation of the *Jahiliyyah* belief and customs as pre-Islamic Arabian culture. The fact is that historically a civilization needs a foundational society which is gradually transformed by the moral struggle into a society other than what it was before; otherwise how could it emerge as a civilization if it remains the same? For if it was possible for the pre-Islamic Arabian culture to emerge as a civilization, before Islam it should have emerged as such. It was, therefore, greatly modified by Islam which started a sufficient social dynamism in that society to lead it to the emergence of a civilization. Hence, if a culture retains its dynamisms as a result of these universalizing factors long enough such that the foundational culture no longer becomes restricted to one society and region, then it turns into a civilization. Therefore, cultures are usually restricted to a certain span of time and region or society. But civilizations cannot be so restricted. But if a civilization does not retain its dynamism, then all institutions begin to deteriorate and as a result dynamism to the opposite direction begins to take place; first, the selfish gains the majority of the masses and intellectuals become corrupt, then the moral struggle gives in. The civilization thus collapses and all of its institutions gradually become corrupt; a phenomenon which can be observed both in the Ancient Greek civilization and Islamic civilization of today. If we examine the bygone civilizations of the past we shall see many similarities between them and the present Islamic civilization. In fact, today there is no more a civilization that deserves the name Islamic civilization. A culture can be called civilization only if it is dynamic morally in the first place and intellectually (namely, scientifically) in the second place. In this respect we classify civilizations into dynamic ones, stagnant ones and dead or bygone civilizations. Today there is only one dynamic civilization, the Western civilization; indeed a civilization by definition is dynamic and lively. Otherwise it does not deserve the name civilization. A stagnant civilization is the one that has died recently, such as the Islamic civilization, which died with the World War I. A dead civilization means a culture that is neither morally nor scientifically dynamic, such as the Indian, Greek and Chinese civilizations. Scientifically static does not mean that there is no scientific activity within these cultures. It rather means that there is hardly anything original produced by that culture that can be considered native to that culture. Most scientific activities today are carried out almost in every culture within the western terminology and creative work. This means that all other cultures are stagnant entities moved by the Western civilization. The situation is the same for Islamic civilization as well because in case of Islamic civilization both dynamisms were propelled by the religion; this leads us to infer that the collapse of the Islamic civilization must have come upon the collapse of the religion, namely misinterpretation of the religion or its mythologization which eventually led to the ineffectiveness of Islam within the civilization. This gradually led to the downfall of all institutions, including the military and political ones.

What happens if a civilization dies? The most important factor in Islamic civilization is of course religion, but in order to generalize this to all civilizations, we shall pose the fact that the moral dimension dies within those societies that are included under that civilization. Selfishness rules supreme, individuals think of their own ends only; as a result, social institutions do not function properly. Everyone thinks of himself rather than the ideal end, which was the Cause of Allah, in the Islamic civilization. Everyone prefers himself over his *brother (or sister)*; ideal principles such as *all believers are brethren* become simple words of mouth with great meaning but with no application in real life. Then, intellectual life also becomes corrupt, because educational institutions, as we have seen, are integral part of a civilization, once they are corrupt no serious intellectual will be produced; as a result

scientific activities will no longer be creative. This will yield inefficiency to deal with social problems; and no new concepts will be invented to express new interpretations of meaningful phenomena in human life and culture. These concepts may be borrowed from other civilizations and lead to confusion as they will not cover all aspects of human existence within that civilization. The scientific downfall will lead to technological backwardness which will lead to military weakness. Every other people around that civilization will try to get their share from the falling civilization. The people and the geography of the falling civilization become like a dead corpse of an animal upon which vultures and many other scavengers rush to get their share.

The lesson we must derive from the rise and fall of civilizations should provide us with a conceptual background for The Unitarian World Civilization (UNIWOC). Considering all the elements of universalizing factors and providing dynamism to a society we can derive three concepts that are vital for the contemporary society. In the first place globalization appears to take the place of dynamic principle of universalizing values, such as morality and intellectualism. But this leads to the lack of love for humanity. The other universalizing factor is religion as we have seen. This provides respect for humanity. We may ask in this respect how much love and to what extend respect. As far as these are dynamic universalizing factors let no one put a limit for these elements. On the other hand, intellectualism in the sense of scientific activities all which can be represented by a comprehensive concept of "knowledge" accompanied with its moral embodiment can provide "limits". In this sense every person is responsible to make up his/her own limits based on *knowledge*. How can we then represent what we called The Unitarian World Civilization (UNIWOC)?

We must realize that the abundance of different cultures makes life enjoyable and breaks the monotonous flow of events in history. But the beauty of diverse cultures lays the burden of bearing differences. This is because the moral aspect of human nature is left free without any boundaries. Therefore, if they are not controlled there will arise injustice and violations. That is why each aspect of human nature must be kept under control. I think this can be done by taming the lower aspect with the good use of its next higher aspect. In that case, the animal aspect is controlled by the good use of the emotional aspect and the emotional aspect is controlled by the good use of the rational aspect; and in turn the rational aspect is controlled by the spiritual aspect which is nourished by divine revelation. If the final phase is the greatest good then religion as the divine revelation is the greatest good providing tolerance for differences. Therefore, if different cultures arise within a civilization of religion then we can tell that the religion is fulfilling its function as cared by divine will. But human beings must also perform accordingly to tolerate different cultures, or rather differences in general.

We may then briefly express our point: human nature is diversified giving him a rich inner world to be realized within a social context. When it is realized it leads to rich cultures which may eventually turn into a significant civilization. But since the realization of the inner world would be manifested at different planes in different communities there will be necessarily differences which open a challenge for humanity to face. Today the world is moving towards globalization which poses a greater challenge for the diversity of cultures. In the past people knew of different cultures but today we face and live with different cultures. That presents a challenge every day at every place. This puts on us greater moral responsibility to tolerate cultures and differences within even the same culture. It is this diverse goodness in our nature that is reflected into our social contexts with the formidable challenge that I have tried to present here as the beauty of difference. I believe that the human destiny depends on our realization of this beauty to face it with the challenge to accept and tolerate cultural variety. That is why I would like to express this with a romantic motto with its philosophical connotation: difference is beautiful.

When we approach the problem of UNIWOC from this perspective then we would like to argue that due to the irresistible phenomenon of globalization there will be in future just "One World Civilization". We would like this to be the UNIWOC which embodies within itself the diversity of culture with its beauty. But we, the community of world scholars, must try to establish with knowledge, albeit scientific knowledge the conceptual and moral ground for this new world civilization. We may even set up its political structure by drawing no boundaries between nations with their political agenda that the world belongs to all nations and races, then why draw boundaries? For, it is animals that draw boundaries to defend their territorial rights. We can learn how to share with knowledge and I hope that we can thus establish The Unitarian World Civilization.

ALLIANS OF CIVILIZATIONS FOR HUMAN RIGHTS AND WORLD COMMUNITY

CHOI Woo-Won

Pusan National University, Busan, Korea

1. The Direction of History

The notions of human rights and World Community are inseparably linked. It is on the mutual trust that we can construct the World Community, so it is quite natural that the respect of human rights is the basic condition of the member countries. The World Community is aiming at making a peaceful global village where the lives of people are mutually encouraged and the diverse merits of different civilizations are shared together. The true human welfare should imply in its concept the harmony between all existences.

In the history of the world, we can see the irresistible current moving towards the realization of human rights and World Community. The great religious awakenings leading various civilizations have taught this way of social life from the beginning. It is most important to see that these awakenings, in spite of their outer difference of shapes, coincide in their inner essential spirit of love and tolerance. Following diverse paths, finally they arrived at the same world of the Being, Life in itself. This is the fundamental reason why we can discuss on the alliance of civilizations.

Even if we accept this affirmative development of history in the long run, we should be always alert to the dangers and traps on the road. There have been many cases of frustration and reversion by strong counteractions or self-deceptions. In the actual situation of its age, humanity has been always at the crossroads. It is the duty of philosophy and history to shed light on the situation and present a direction.

2. Asia and West in Alliance

To achieve the true World Community, each of us should widen our vision of the world and, at the same time, deepen our knowledge and thought so as to touch the inner essence of the Being. The consciousness of this level will make it possible for us to start a new dialogue between civilizations. Each civilization will be able to contribute to the World Community with its own merits and virtues, and by comparative reflection, it will diagnose itself to solve its problems.

In this way, the dangerous uniform Globalism¹ prevalent today can be resolved into a higher dimension of multilateral Glocalism where the characteristics and merits of each civilization can be exchanged and respected. This is the reason why we judge that the Western civilization which has been developed under the strong influence of Identity Philosophy cannot lead the new age of Glocalism.

The history of philosophy shows that Western rationalism, obsessed by monistic tendency, has degraded into a linear one-dimensional level, while the same kind of fault has confined the Western religion to the boundary of intolerant dogmatic orthodoxy. The cultural tendency of excluding, exploiting, oppressing, and annihilating the otherness has increased with these faults of philosophy and religion.

Here, we do not want to reduce or devalue the Western contribution to the world. In scientific area, the development achieved by Western civilization is most remarkable in history, and today's world thank to the Western free democracy gained through the long struggle against despotism and tyranny to secure the human rights. But it is equally important to note that the Western leap in science was possible on the basis of the scientific development achieved earlier in Asia, that the respect of life immanent in

¹ The world-wide economic crisis caused by the total bankrupt of the financial market of U.S.A. demonstrates the danger of uniform Globalism. The heartless pursuit of interest which is ready to sacrifice others brought about its own collapse. Considering this crisis, we are inclined to recognize the merits of the Islamic banking system.

the awakenings of ancient Shamanism, Buddhism, and Taoism is the origin of the philosophy of human rights, and that Western civilization was not at all democratic in its relation to other civilizations.

We should not fail to see the fact that in West science has conflicted with religion. This phenomenon means that science, no less than religion, has gone the wrong way. We think that there is no reason why science and religion should conflict each other, because they are on the same way of quest for truth, and they have the same foundation and origin in the experience. In the history of Western philosophy, it is clearly shown that neither science nor religion rightly understood the nature and meaning of experience. In the previous paper, we have already pointed out the fact that the Western epistemology did not enter in the elementary level of the truth concerning consciousness until the end of 19th century.² The conflict in modern epoch between science and religion in West was actually that of politics between one and another kind of dogmatic totalitarianism. The stray church went far, even in the inverse direction, from the teachings of Jesus Christ, and, as the opponent camp, the immature science fell too hastily in the pitfall of mechanism and materialism.

The most serious problem of Western civilization vis-à-vis other civilizations is that it has destroyed other civilizations and religions. The dichotomic way of thinking, led by social instinct of pure identity, has resulted in the apartheid, exclusion, oppression, and annihilation of others.

All these philosophical faults and misbehaviors of Western civilization come from the lack of the verity of the true Being and Life. The recognition of this fact can be the good starting point of the alliance of civilizations. If the Western civilization contributed to the world with science and technology, then the Asian civilization can save it from the desperate trap of *Seinsvergessenheit*. Already we could see the possibility of this alliance in the philosophy of H. Bergson. His excellent diagnosis of Western civilization and his prescription of fundamental transformation of metaphysics in the dimension of real time, *durée pure*, show the influence of Buddhism and Taoism.³

3. Epistemology of the Being

Here, we need to remark on the two stages of epistemological development. Ordinarily we are accustomed to think of the world as an aggregate of mutually isolated solid things. We will call it “the stage of simple objectivity”. In this level of consciousness, as all existences stand in relation of mutual confrontation, the true community cannot be realized.

Men representing themselves as atoms of selfish desires, the social relations can be no more than an exchanging system of equal prices, like market. Residing in the superficial state of self-consciousness, not being able to open the gate to their real inner self, men cannot escape from the fate of wandering in anxiety.

But, as the true Being is our hidden nature, if we really want to see, we can see it, and if we really want to hear, we can hear it. When we concentrate our consciousness to dig into inner self, the introspection shows that the representation is the field of interpenetration between us and the world, and that our existence is established by the penetration of the universe. With these thoughts, we are entering in the stage of awakening. We come to realize that the image of solid things mutually isolate by their contours is only the artifact cut from the reality by sense organs. It is cut artificially from the natural stuff by the need of bodily action. The recognition of interpenetrating world, even if in mystical form in its birth, already began to develop into the attitude of coexistence and harmony. In the previous paper, I remarked that this awakening has permeated in Asian morale and culture from the ancient time long

² When H. Bergson introduced the new epistemological theory based on the concept of unconsciousness in *Matière et Mémoire* (1896), it was severely criticized as irrational. This fact shows well how superficial the Western traditional rationalism has been during its long history.

³ See my previous paper “Epistemology for a Harmonized World Order”, *Ideals of the Asian Community: Aspirations for a Harmonized World Order*, Proceedings of the 3rd International Conference of the Asian Philosophical Association, pp. 8-10, Fatih University Press, Istanbul, 2008.

The chapter □ of *L'évolution créatrice* of H. Bergson is most important for the fundamental transformation of Western metaphysics.

before the beginning of Buddhism and Taoism, and its origin is found in ancient Siberian Shamanism of Würm glacial stage (BC 53000~BC 10000).⁴

Inheriting the awakening, Buddhism and Taoism developed it into more refined religions. In these famous phrases of *Prajuāpāramitā hṛdayasūtra* (般若波羅蜜多心經), ...色不異空 空不異色 色即是空空即是色 受想行識 亦復如是.....空中無色 無受想行識 無眼耳鼻舌身意 無色聲香 味觸法 無眼界乃至 無意識界⁵... , Buddha teaches us that, if we overcome our vain greed and desires, by our clear mind we can come nearer to the true reality. And, as well as Buddhism, Taoism has emphasized the spirit of cosmic integration.

Concerning our subject of the alliance of civilizations, it is interesting to see the influence of this awakening on the philosophies of Hegel, Bergson, and Heidegger. In his dialectic of *an und für sich*, the highest level of consciousness where the invisible interconnections are recognized and realized, Hegel shows the manifest influence of Buddhism on his philosophy.⁶ And, in Bergson, we find a more thorough reflection on Buddhism. In his metaphysical and epistemological theories of *durée pure*, *intuition philosophique*, *mysticisme*, *élan d'amour* etc., Bergson came much nearer to the Buddhist awakening of Being than Hegel. His preachment to the Western philosophy that it should return to its origin of Greek epoch, and should recommence after correcting fundamentally its false notion of Being hidden in its root is very significant for today's subject of the alliance of civilizations. It is natural that Heidegger, deeply influenced by Bergson, was absorbed in Zen Buddhism in his later part of life. The important ideas of Heidegger such as *Seinsvergessenheit*, *Heimatlosigkeit*, and *Holzwege*, showing the influence of Bergson and Buddhism at the same time, make us understand the dangerous situation of Western civilization.

For the future World Community, we need the alliance of civilizations, and, for the true alliance, we need the spirit of harmony and mutual encouragement of life. We can approach together to this spirit when we have the right notion of Being and Life. That is why we are focusing on the philosophy of Being and discussing the cultural tradition of Asia. With these ideas in mind, we will study the Buddhist Philosophy of Being.

Buddhism encourages us to find our true self. The verity of Being, though neither visible nor audible because of the many folded thick strata of confusions and desires, can be felt anyway, even if faintly, in our heart, through its vibration from the deepest self. Even in our ordinary life, there are some special occasions to contact directly the world of Being. When we are deeply moved by human relations, music, literature, arts, or religion, we are actually at the entrance of the world of Being. Though we do not know the fact, we are, for a short period, in a state of Buddhahood. Such occasions can be the starting point of our seeking after truth.

Here, we should be awakened to the true meaning of love. When we love someone truly, the love reaches the entire world, embracing all the existences of the universe. Through the intermediary of a particular love, we are led into the universal love. No matter what it may be called, the transcendental God, or inner Awakening, this universal love is the essence, meaning, and purpose of Being.

Buddhism tells us that, when we attain to the ultimate awakening, our true self and the universe are unified as one verity. The ordinary conceptual thinking which opposes me against others, subject against object will be replaced by the direct intuition of the oneness of universe. The essence of the universe

⁴ *Ibid.*, pp. 11-12.

⁵ Here, the void(空) means the absence of eternal substance. The phrase is translated as follows. ... *as the sensible phenomenon is not different from the void, and as the void is not different from the sensible phenomenon, the sensible phenomenon is the void, and the void is the sensible phenomenon. Likewise, the sensation, perception, volition, and cognition, all is the void. ... In the ultimate dimension of the thing in itself, the void, there is no sensation, perception, volition, cognition. There is no vision, audition, smell, taste, touch, volition, principle. There is even no subjective world of consciousness. ...*

⁶ The relation between Buddhism and Hegel is well explained in the work of Murti. Murti T.R.V., *The Central Philosophy of Buddhism-A Study of the Madhyamika System*, George Allen & Unwin, London, 1958

being that of my mind, all of the universe is unified in the ultimate verity of ‘眞如佛性’ (*the truth is the same with Buddha's nature*). This awakening naturally makes us go forward to practice the universal love and embrace others.

4. The Cultural Basis of Community

As we can see through Shamanism, Buddhism, Taoism, Islam, and Hinduism, the spirit of harmony and mutual encouragement of life has characterized the time-honored Asian cultural traditions. This spirit is symbolized in the ideal of unifying the heaven, earth, and man. We should recognize the significance of this Asian ideal for the future of World Community. A true alliance of civilizations is possible only when we regard others not as a means but as an end. The great religious masters of Asia have always taught that we should take thought for others like our brothers and sisters.

It is important to note the difference of cultural traditions between Asia and West. While the Western tradition has a strong tendency of opposing subject and object, the Asian cultural traditions have respected the spirit of holistic integration. The important messages of Asian traditions for today's world are coming from this spirit. The great Asian teachers have warned against the ordinary habit of regarding the world as an aggregate of separate entities. Our society should not be understood as a gathering of atoms of selfish desires. We exist not for struggle and hegemony, but for charity and love. The Asian ideal of harmony and mutual encouragement of life is connected with their vision of the world. Through a deep meditation, they came to recognize that the universe is an integrated whole within which there exists an invisible relationship of interpenetration and interdependence between part and whole. Their teachings permeated deep in the sub consciousness and culture of the Asian people. For example, the Korean folkloric custom of *Gosirye* shows the ordinary attitude of living together with others.⁷

Following these teachings, the Asian tradition of respecting the nature as the bosom of life has been formed. The Asian conception of community is the harmonious integration to nature. This Asian wisdom will make us get out of the Western idiocy of regarding the nature only as an object of exploitation. Naturally, at the same time, the attitude of living together, tolerating others became the merit of a great person in Asian ethics. These spiritual cultures should enlighten the desolate techno-scientific civilization menaced by the mechanistic way of thinking. Our philosophical efforts should be concentrated on illuminating the true world of the Being and Life forgotten by the superficial Western rationalism.

We can see that the experiences and awakenings of mysticism which have generated the open religions are the same. In the form of ecstasy, there emerged the following awakening that between universe and me there is an inseparable link, that in my existence the universe participates, that all the existing things of the universe interpenetrate one another, that all the living beings, regardless of their different forms, have the same value, and finally that the ultimate nature of Being is charity and love.

Whether this meeting with the Divinity would be expressed in terms of the theology of absolute transcendental God, or explained as the coincidence with the ultimate true self unified with the universe in oneness, can vary, depending on the historical conditions and situations of the time when the religion came into being. And, sometimes, it happens that, after several hundred years, a religion takes a theological system totally different from that of its birth time. These differences in appearance should not be the cause of conflict any more. Here, what is most important is the spiritual message toward life that the vivid mystic awakening delivered, not the exterior theological system. This spiritual message is the very foundation of the alliance of civilizations, and, of the World Community. Knowing this essential, the tolerant mind will be able to cherish these religious varieties as the richness of our human creativity.

⁷ When Korean people eat something in the field or in the mountain, we throw a small part of the food to the nature, saying “Gosirye”. We give something to eat to other small living beings. It is a good custom of taking thought for others. “Gosi” is the name of an ancient master who took charge of the agriculture, and “rye” means manner or etiquette.

5. Communism against Community

To attain the ideal of World Community, we should not neglect to see the actual obstacles blocking our way. Among the obstacles, the crime against humanity is the worst. It is a universal principle that the intellectuals have a duty to do their best to stop the crime against humanity. Not to make our ideal of World Community nothing more than a diplomatic word, we should not turn a blind eye to the crimes against humanity committed in other countries. We should be ready to denounce together those terrible crimes and unite world opinion against the criminals.

The entire world felt to be thunderstruck by the report on the massive organ harvesting from the living bodies of Falun Gong practitioners in Red China.⁸ By the order of the Communist regime, at least 87,000 living Falun Gong practitioners were killed by organ harvesting, and the Communist Party officers made money of those organs. Manifestly, it is even worse than Auschwitz Holocaust. We cannot help asking questions how the safety of the foreign tourists and businessmen can be assured in a country where the official hospitals commit such unthinkable crimes. It is known that already several Korean tourists fell victims to that horrible crime.

What makes the problem more serious is that, even though they are fully informed of this evil crime, the professors, religious leaders, United Nations, foreign governments, and journalists are shut up, except some rare exceptional cases, so most of the world do not know what is happening in Red China. We should not be afraid of the unjust menace of the Communist regime of China. We should not abandon the human rights because of the worry of losing economic interests in Red China. Through the long history, the high spirit of Asia has always taught us that, when we are to choose between justice and interest, we should not hesitate to follow the way of justice. Knowing well that every act of unjust violence against one man hurts all mankind, and that the moral basis of our World Community is the respect of human rights, all of us will be in one mind to unite world opinion to save the innocent victims from the criminals.

It is a shame of our epoch that the horrible tyranny in North Korea is preparing a succession to 3rd generation under the patronage of Red China. It is known that, in spite of the economic aids worth more than 60 billion USD from the world during 10 years, more than 6 million people starved to death while the royal family of the tyrant enjoyed the unprecedented luxury. If only 5 percent of the foreign economic aids have been rightly used and distributed to people, there would have been no people who starved to death in North Korea. This means that the massive starvation in North Korea is obviously a genocide calculated by the tyrant regime. The fact is that, on the pretext of famine, the regime committed genocide to prevent the possible revolution of the people.

The news on the terrible situation of the people detained in the concentration camps in North Korea made the whole world weep over the misery of them. It was the story of a situation much worse than Auschwitz, unprecedented in world history. We could understand why the North Korean women refugees in China, even if they are sold as actual slaves at the price of mere 40 USD, resist with a convulsive effort to the deportation to North Korea.

These terrible actualities of Red China and North Korea reveal the nature of Communism. Pirating the name of community, the Communism went in the inverse direction. The world history shows that the Communism destroyed communities, making people flee from it.

Among the many reasons why the Communism has failed, the following ones are worthy of note. First, we are to indicate that the apparent utopian image of a rational communist society is nothing more than a superficial self-deception. The uniform total command system may appear at first sight scientific, rational, and efficient, as it reminds us of the exact and efficient machinery. But we should not fail to see that such a central command system is no other than another form of strict totalitarianism. As the

⁸ BLOODY HARVEST, Revised Report into Allegations of Organ Harvesting of Falun Gong Practitioners in China, by David Matas, Esq. and Hon. David Kilgour, Esq., 31 January 2007, <http://organharvestinvestigation.net/>

political power is beyond the will of the people and the whole system moves uniformly by downward order, it is a matter of course that there is neither freedom nor democracy. Already in principle, the Communism is incompatible with freedom and democracy.

Second, it is obviously seen that the basic emotion of Communism is hatred, not love. The history of Communism shows the endless hatred and vengeance. It is the nature of a totalitarian regime that it arouses hatred and vengeance to fortify its power. It is running in the opposite direction of the true community whose basic principle is love and charity.

Third, as a metaphysical basis, the Communism has the materialism, a false theory. The problem of this superficial theory pirating the name of science is that it blocks the way to the recognition of the true Being and true relations. It is a product of the immature modern reason, and, like other Western philosophies, shares the same fundamental fault of confusing the original notion of the Being.

As we have continuously discussed from the establishment of our Asian Philosophical Association, to make a true World Community, we should be obliged to get over the obstacles of the wrong philosophies and deformed knowledge. In this point, the new education of philosophy and history has the fundamental importance. To cultivate a more enhanced consciousness capable of pioneering a new dimension of World Community, the universities should shift the wrong paradigms of the humanities. Here, the case of philosophy education in Korea can be a very suggestive example. Clinging too much to those wrong stupid philosophies like analytical philosophy and phenomenology, the philosophical society had to pay a high price of collapse. In many universities, the department of philosophy had to disappear. As we have pointed out previously⁹, the problem of history education is also serious. The history deformed by West-centrism and Sino-centrism is an invisible grave hindrance to our navigation to the Asian Community and World Community. The deformation of world history is an important part of international hegemony politics. Its hidden dichotomy of spotlighted center and unmentioned periphery coincides with the logic of the dominator and dominated. These wrong paradigms of West-centrism and Sino-centrism concealing hegemonism should disappear for the future of our World Community. To realize our ideal of the World Community, the education should enhance the level of the general consciousness.

These are the reasons why we propose to establish the University of Asian Community. Our movement towards Asian Community begins to be echoed by many Asian governments and institutions, and what is most important is that all Asian people love our ideals. It will not take long time to see the fruits grown from the seeds we are sowing together. The verity of the Being will make the world free.

⁹ "Towards a New Dimension of Existence", *The Rise of Asian Community and the New Dialogue between Past and Future of the World*, Proceedings of the 2nd International Conference of the Asian Philosophical Association, pp. 10-12, DaeDong Philosophical Association, Pusan, Korea, 2006.

AN EPISTEMOLOGICAL COUPURE TO GLOBALIZE THE KOREAN POLITICAL PHILOSOPHY

Jeong-won NAH

KangWon Nat'l University, Chuncheon, Korea

The political philosophy could be supposed as a field to try to define the individual, society and State respectively, and their inter-relations at the same time in order to formulate a political thought in the level of theory and a political ideology in the level of practice. If the individual is prior to the society or to the State, the individualism comes out, if the society, the socialism, and if the State, the Statism. The individualism shares much common characters with the liberalism or the liberal Democracy, the socialism with the communitarianism or the communism, and the Statism with the nationalism. We can apply this operational definitions to the yesterday's and as well as to today's Asian world. But these arguments keep somewhat modern Western Democratic colors, because the Asiatic societies had been have historically no concept of the individual and hardly the society, and could have the individual and the society only after by the impact of the modern Western Democracy which could be called as the imperialism.

In the way to response to the Western, the Asians became politically democratized, economically industrialized and religiously or culturally secularized; modernized or westernized regardless of their general will. But they keep and are very proud of their long and old tradition or philosophy. Here lays and starts for the Koreans the prejudice or preoccupation that they have the Intelligence and their history is Unique.

Firstly, some (Oriental, Asian) Korean scholars believe that the Occidental philosophy keep unsolved its dualism between substance and phenomenon, and Deity and humanity, cause of its realistic, analytical and scientific methodology, and will eventually turn to the (Oriental, Asian) Korean harmonious holism equipped with the idealistic, mystical and intuitional methodology, and also that the (Oriental, Asian) Korean-centrism with the religious or philosophical intelligence will go beyond the limit of the Euro-centric knowledge. But the Western too is idealistic, mystical and intuitional, and the Eastern too is realistic, analytical and scientific. And the Occident have been keeping to try to find logically, for example the One in the Eleatic school, Idea in Plato, Eidos in Aristotle, Ding an Sich in Kant and Geist in Hegel whereas it's doubtful whether the Orient or Korean is successful to present logically the Being in the Confucian, Buddhistic, Taoistic, Zen or Islamic theologico-metaphysical schema: in the paradigm of 'All is in One circle', 'Not-to be Two', 'One is Many and Many is One', and Li-Ki theory. The so complex reality cannot be solved deductively by the Intelligence, and the Confucianism can explain just one part of the Asian capitalism. The Western Democracy could not be neglected in explaining the present and forthcoming Asian politics. The Asian traditional monarchy based on the Confucianism or Buddhism, which have been under-estimated as the Oriental despotism, even though 'enlightened' could be added to, cannot be modified to a New one and cannot supply the new paradigm of Democracy which could replace the trouble-making Western one. The Korean philosophical ethics and religious principles stay apart from the practice inflicted by the Western secularism.

Here we need an epistemological coupure to make to meet the East with the West in the age of globalization in order to increase the mutual understanding. We have to acknowledge that both in the Western dualism and the Eastern holism, the human being cannot testify logically the eternal One, and also that the methodologies in both sides are inter-changeable and complementary to develop each own philosophical system. Through this epistemological coupure Korean political philosophy can enhance its transmissibility by the help of the Western methodology and terminology.

Secondly, in writing the history of the Korean political philosophy, some Koreans retrace back as far as possible to the era of Myth to boast that Korean tradition is older than the Western and even the

Chinese. Korean 'Nation-State' is said to have founded in the "24th century B.C.". This kind of exaggeration is common to the three East Asian countries to have the severe history competition. The national foundation Myth could supply to the practice, to promote the national identity or for the Olympic ceremony, the political ideology which cannot be 'political', but only 'social' in theory. This is because, if we suppose that myth reflects history, the national myth treats only the societies before the State formation. The 'political' could be possible only when there is a State where the power related discourses and struggles are dynamic and active. Before the State formation exists only the individual and the society, based on the blood related family, clan and tribe. So the history of the political philosophy could treat the times and be written after the State formation. And every society is inter-related, so the isolated or independent development could not be imagined in history. To verify the State formation we can rely on the credible materials; the historical texts or literatures and the archeological findings (this second supplementary is the case when the first cannot picture the reality). If we have the scientific and comparative mind in writing history, the Western anthropology, archeology and even the climate change science should be helpful to make the Korean history more universal to be shared with others.

MÜŞTEREK BİR ASYA FELSEFESİNE DOĞRU **Towards a Common Philosophy of Asia**

Şengül ÇELİK

Fatih University, Istanbul, Turkey

Felsefe kelime anlamı olarak bilginin sevgisidir. Buradan hareketle felsefenin insan aklına gelebilecek varlık, değer, zihin, dil, bilgi, güzellik gibi her türlü temel sorunla ilgilenen bir bilim olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamda insanın kendi varlık sorgulamasından evreni tanımaya çalışmasına kadar her türlü bilginin araştırılmasını kapsayacak bir çalışmadır. Elbette insanın kendi varlığı, zihninin nasıl çalıştığı, değerleri nasıl oluşturduğu soruları insanlık tarihi kadar eskidir. Felsefenin soru ve sorunlarının hiçbirisi yeni değildir. Bu sorular tarih içinde sürekli insanlığı meşgul etmiş sorulardır. Felsefenin insanlığın temel sorunlarını sorgulayan bir bilim olarak ortaya çıkışı ise bu sorular üzerine eleştirel düşünme ve araştırma sistemi geliştirmesi ile başlar. Bu yüzden Batı felsefesinin kökeni de çok eskilere gitse de sistematik olarak bir bilim geleneği oluşturması Aristo'ya dayandırılır. Aristo felsefi düşüncenin sınırlarını konu olarak aynı soruları soran din ve mistisizmden ayırmak için akli ve mantığı kullanmıştır. Mantık aklın doğru düşünmesini sağlayan bir metottur.

İnsan gündelik hayatta çok farklı kaynaklardan bilgi edinir. En yaygın bilgi edinme şekilleri arasında duylar, akıl, duygu, sezgi, gibi kaynakların yanında batıl inanışlar, ilham gibi mistik yaklaşımlar, gelenek ve vahyi de bulunmaktadır. İnsan bu yollardan herhangi biriyle evren ve varlık hakkında bilgi elde edebilir. Felsefe bu bilgi edinme yollarını sorgular. Akıl ve duylar batı felsefesini oluşturan en temel iki yaklaşımdır. Batı felsefesi diğer bilgi kaynaklarını bilimsellik dışı tanımlamış ve uzun yüzyıllar diğer kaynaklardan yararlanmayı tercih etmemiştir.

Felsefenin ortaya çıkışı genel olarak bir grup doğa felsefecilerine atfedilir. Bu dönemin en önemli sorunu evrenin oluşumunu dini öğelerden bağımsız olarak tanımlama çabasıdır. Ortaçağ dönemi felsefenin yolunun dinle kesiştiği dönemdir. Bu dönem filozoflarının birçoğu aynı zamanda din adamıdır. Ancak sorunları ele alırken her ne kadar dinin etkisinde olsalar da kullandıkları metot felsefenin akıl ve mantığa dayanan eleştirel metodudur. Rönesans sonrası dönem, felsefe yeniden sekülerleşme sürecine girmiş Ortaçağ'da etkin olan dini konular ve kabuller etkisini yitirmiştir. Erken Modern dönemde insanı merkeze alan söylemler popüler hale gelmiştir. Modern dönem İdealizmin, Alman İdealizmi modeliyle yeniden canlanmasına şahit olmuştur. Çağdaş dönem Batı felsefesi faydacılık, varoluşçuluk, fenomenoloji, yapısalcılık, post-yapısalcılık gibi akımlarla yeni bir sürece girmiştir.

Doğu felsefesi, Batı felsefesi gibi bir başlıkta kolayca toplanabilen düşünce sistemlerinden oluşmaz. Doğunun coğrafya olarak büyük bir alanı kapsıyor olması ve tarih olarak Batıdan daha eskilere uzanması özellikle Orta-doğu adıyla anılan coğrafyanın batıya yakınlığından Batı ile etkileşiminin sürekli olması ve böylelikle doğudan çok, batı felsefesi özellikleri taşıması Doğu felsefesinin sınırlarının çizilmesini güçleştirmektedir. En genel manada Doğu felsefesini oluşturan unsurlar arasında Hint, Çin, Japon, Kore felsefelerini sayabiliriz. Bunların yanında Orta Asya, İran, Arap, ve İslam Felsefeleri özgün içerikleri olan ama batıyla da iç içe geçmiş bir tarihin ürünleridir. Doğu felsefesinin belki de en ayırt edici özelliği Batı felsefesi gibi sekülerizm iddiasının olmayışı ya da böyle bir tutumun belirleyici olmayışıdır. Doğu felsefesi, genel olarak din ve ahlak öğretileriyle ön plana çıkan düşünce akımlarından oluşmaktadır. Ancak Batı felsefesi ve felsefecilerinin doğuya artan ilgilerinden sonra yapılan karşılaştırmalı çalışmalar Doğu felsefesinde, Batı felsefesinde tartışılmış en yaygın sorunların izdüşümleri gün yüzüne çıkarılmaktadır. Bu çalışmalar sonucu bazıları doğu-batı ayrımının coğrafi bir ayırmadan ibaret olduğunu söylese de aksini iddia eden düşünürler de bulunmaktadır. Bu konuda çalışmalar yapmak için bir araya gelen Kyoto okulu mensupları doğu-batı sentezi üzerine birçok karşılaştırmalı eserler yazmışlardır.

Kyoto okulunun kurucusu Nishida Kitaro batı felsefesinin tümünü “varlık” kavramı başlığında toplamıştır.

Diğer yandan doğu felsefesi metinlerini için ise “hiçlik” kavramını kullanmıştır. Doğunun bu hiçlik kavramının mantığını “somut mantık” diye adlandırırken batı mantığına “soyut” demiştir. Bu bakış açısından “Doğu doğudur, Batı da batı” ve bunlar asla birleşemeyecek bir ikilidir. Yine Kitaro’ya göre Batı kişiyi “mutlakçı” bir yaklaşımla “nesnelleştirirken” doğu felsefesinde kişi tamamen “öznel”dir.¹ Bazı düşünürler Kitaro’nun eserlerinin doğu ile batı arasında bir bağ kurduğunu iddia etmektedirler. Kitaro doğu ve batı felsefesinin farklılığına dikkat çekmek isterken yazdıklarında hep batıdan alıntılar yapmıştır. Bu yönüyle doğunun batıyla uzlaşmaz bir yapıya sahip olduğunu iddia ederken kendi eserlerinin bu işi gördüğünü söyleyenler olmuştur.² Genel olarak Kitaro’nun vurgu yaptığı doğu felsefesinin en temel özelliği uygulamaya yönelik ve sezgisel olmasıdır.

Doğu-batı sentezi üzerine Türk-İslam perspektifinden yapılan çalışmalara çağdaş isimlerden örnek olarak Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç verilebilir.

Alparslan Açıkgenç dünya düşünce tarihi boyunca temel üç medeniyetin hüküm sürdüğünü iddia etmektedir. Bunlar Batı Medeniyeti, Yunan Medeniyeti, İslam Medeniyetidir.³ Çin, Hint, Fars, Türk medeniyetlerinin bulunmadığı bu sınıflandırma elbette Açıkgenç’in yapmış olduğu bu sınıflama onun bilim tanımına bağlıdır. Bilim tanımını “dünya-görüşü” kavramına oturtan Açıkgenç şeffaf dünyagörüşü adını verdiği basamak gerçekleşmeden bir bilim geleneğinin oluşamayacağını iddia etmektedir. Felsefenin bir bilim hatta diğer bilimlere kaynak olan bir bilim olduğu genel kabulünden hareket edecek olursak Açıkgenç’in bilim geleneği temeli ile oluşturulmuş yalnız üç medeniyetin olduğunu savunmasındaki temel iddialar bugün neden hala doğu kaynaklı düşünce sistemlerinin felsefe olup olmadığının tartışıldığını açıklamada da yardımcı olacaktır.

Batılı düşünürler bugün Çin-Hint-İslam felsefeleri ile yakından ilgilenmekte ve bu düşünce sistemlerini batı felsefesi ile karşılaştırmaktadırlar. Bu karşılaştırmaları yaparken batılı metotlarla ve batılı kavramlarla yapmaktadırlar. Bu bağlamda yapılan çalışmaların bir kısmı aslında “genel anlamda felsefe batı felsefesidir” gizli ön-kabulünü içermektedir.

Diğer yandan her iki dünyanın felsefelerini anlamada yardımcı olacak çok güzel ve verimli çalışmalar da bulunmaktadır. Ancak yine de bu çalışmaların da referans olarak batı dünyasını esas aldığı altını çizmek de fayda bulunmaktadır. Çeviri ve dil sorunun ötesinde bu karşılaştırmaların belki de en büyük sorunu “yaşam dünyası perspektifi” adını verdiğimiz bakış açısını yakalama sorunudur. Batı felsefesi, Batı dünyasında yaşayan ister dini ister dinsiz olsun genel anlamda Hristiyanlık dünya görüşünden beslenmiş bir bilimdir. Yaşam dünyasının içinde olmak, yaşam dünyasının gerçeklerini yakalamak, sorunlarıyla yaka paça olmak aslında tüm düşüncelerin temelinde vardır.

Doğu dünya görüşünü şeffaflaştırma basamağındadır. Asya bugüne kadar bilgisiyle, düşünürüyle hep yaşam dünyasının içinde kalmış, hayatın en temel sorularına, cevapları burada aramıştır. Felsefe metinleri diyebileceğimiz Anelectalar prenlere öğütler, şeklinde hayatla iç içedir. İslam felsefe geleneğinin iki temel kaynağından biri olan son Peygamber Hz. Muhammed’in söz ve davranışlarını içeren sünnet ve hadislerini de doğunun yaşam dünyası perspektifini yansıtan bir örnek olarak verebiliriz. Asyalı yaşarken öğreten düşünür-bilge modeline alışıktır. Bu yüzden doğu, batı tarzı felsefe ile karşılaştığında kendisi dahi batılı anlamda felsefe yapıp yapmadığını sorgulamaktadır. Bu yaklaşım Batı felsefesinin hayattan kopuk olduğunu göstermez. Ancak aynı tecrübeleri yaşamayan bir kültür tarafından ele alındığında hayattan kopuk hale geldiğini vurgular. Yani batı felsefesi batı yaşam dünyasından süzülerek gelmiştir. Fikirleri yöntemleri kendi yaşam dünyasına göre oluşmuştur. Doğu ise bilgiyi yaşam bilgisi olarak ele almış yaşam dünyasını düşünce alanına geçirme de batıdan farklı metotlar izlemiştir. Doğunun düşünürleri de tıpkı batılılar gibi belli bir tarihte belli bir coğrafyada belli

¹ Kitarō, Nishida. *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*. (trans) David A. Dilworth. University of Hawaii Press: Honolulu, HI. 1987. P: 140.

² P: 144.

³ Açıkgenç, Alparslan. *Scientific Thought and Its Burdens*. Fatih University Press: İstanbul. 2000.

bir kültürün etkisiyle yetişmiş ve bu kültürden yola çıkarak evrensel mesajlar verebilmiştir. Doğulu düşünürlerin bir çoğunun ortaya koyduğu anlayışlar bugün hala geçerliliğini korumaktadır. Ancak bir bilim toplumunun oluşması, bilim toplumunun medeniyet doğurması çok zengin olan yaşam dünyasının keşfedilip tarih, edebiyat, sanat gibi alanlar dahil her yerde özgün eserler verebilmesi ile mümkün olacaktır. Doğu bu alanlarda özgün eserler vermiştir. Ancak bu eserler bir gelenek perspektifinden tanımlanmamıştır. Bugüne kadar hep varolan ve varolacak olan zengin düşünce dünyasının felsefe bilimine dönüşmesi genel özelliklerde doğu felsefesini birleştirici bir metodun tanımlanmasıyla sağlanacaktır.

Yaşam dünyasının fenemolojik algılanışı bir yöntem olsa da tek başına etkin bir gelenek oluşturmaya yeterli değildir. Tarihsel süreci içinde her kültürün ortaya koyduğu evrensel mesajlar felsefi boyutta yeniden değerlendirilmelidir.

Burada dikkat edilmesi gereken husus felsefi bir gelenek oluştururken bugüne kadar felsefe alanına hakim batının kendi değerlerini bir esas olarak dayatmasıdır. Elbette post-modern yaklaşımlar sonucu düşünce alanında çok büyük yenilikler oluşmuştur. Özcülük ve temelcilik karşıtı söylemler batının prensiplerini dayatma geleneğinin geçerliliğini ortadan kaldırmaktadır. Yeni yaklaşımlara zemin hazırlanmış durumdadır. Batının akıl-mantık endeksli anlayışının yerine yeni yaklaşımlar üretmeye ve yeni sentezler yapılmaya başlanmıştır. Türk-İslam geleneğinden yetişen Açıkgenç bu hususta orijinal söylemler geliştirmiştir. Açıkgenç'in yanı sıra Sufi geleneği gelecekle buluşturmaya çalışan Kenan Gürsoy ahlak alanında güzel çalışmalarda bulunmuştur⁴. Bu tarz yeni yaklaşımlardan birisi de doğu-batı sentezine "Gönül Felsefesi" adı veren Sayın Ahmet İnam'dır. Ahmet İnam⁵ doğu felsefesinin en temel kavramı olan "gönül" kelimesini batının akılcılığıyla birleştiren bir felsefe geleneği oluşturmaya çalışmaktadır.

Bu tür çalışmaların çoğalması yaşam dünyası alanının nasıl bir ortak bilimsel gelenek içinde ele alınacağına ışık tutacaktır. Böylelikle hep var olmuş olan ancak müşterek bir yaklaşım ve metotla yani fenemolojik olarak ifade edersek yaşam tecrübesinin farkındalığı ortak bir lisanla tanımlanmamış Doğu felsefesinin sınırları belirmiş olacaktır.

Kaynakça:

Kitarō, Nishida. *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*. (Trans) David A. Dilworth. University of Hawaii Press: Honolulu, HI. 1987.

⁴ Gürsoy, Kenan. *Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?* (Edt) A. Cüneyd Köksal. Etkileşim Yayınları: İstanbul. 2006 ve

⁵ İnam, Ahmet. *Deneyen Felsefe*. Yeni İnsan: İstanbul. 2008 kitaplarına doğu- batı sentezlerini anlamak için bakılabilir.

WHAT IS THE NAME OF OUR PRESENT DAY CIVILIZATION? THE FEAR TO DENOMINATE THE CONTEMPORANEOUS CIVILIZATION!

Şaban Teoman Duralı
Kırklareli University, Kırklareli, Turkey

Historically the most remarkable civilizations have taken place on the huge Eurasian land-mass. Eurasian civilizations I arrange in two principal groups: *Oriental set of civilizations* —three stars: Ancient Chinese; Indian and pre-islamic Iranian— and *Occidental set of civilizations* —eight stars: Ancient Mesopotamian; Anatolian; Egypto-Mediterranean (Egyptian, Phœnician, Hebrew and Cretan-Mycenean); Antique Ægean; Mediæval Christian; Islamic; Modern Secular West European; Contemporaneous globalizing Anglo-Judaic.

With the demise of Western Roman Empire in 476 the Antique Ægean civilization, to which Romans belonged as well, ends and the Mediæval Christian starts to exist. The Modern secular West European civilization, which arises around in the 1500s, is not the successor to the Mediæval Christian one. Just to the contrary, it comes up to oppose the Mediæval Christian civilization.

In fact, religion had, throughout history, been the essence of all cultures and civilizations. The first not to depend on religion is the Modern West European. Instead it is basically a philosophical civilization. Philosophy's foundation stone is rationality. In turn, rationality has become the corner-stone of this new civilization.

Rationality is the pure act of thinking. Within rationality, feelings are deliberately kept out of the process. In rationality the pure intellectual process is called ratiocination. During the process a clear-cut view can be gained about how the last-appearing thought proceeds from the former one. Thereby an overt demarcation line can be drawn between a correct conclusion and an erroneous one. Where we have a clear perception about the rules that define and govern correct thinking, we speak of formalized reasoning or, in short, formalization. Philosophy-science and especially Galilean–Cartesian–Newtonian, briefly, classical mechanics is the culmination of formalization.

The founding fathers of Modern West European civilization took mechanics' analytical formalized frame out of context and tried to spread its explanatory power out to all holes and corners of nature and society. Moreover they maintained that every reasonable civilized person should think along the rules of ratiocination—that is, formalistic logic. The result is known as Rationalism.

God came to be replaced by rationality, and not reason, which already exists in the monotheistic religion. Rationalism took over the centre stage that had been evacuated by the faith. This so-called liberation from religion¹ is labeled as Liberalism.

Religion is a moral affair, whereas Rationalism is operative. Morality restrains. It is restrictive. Contrariwise, thanks to operation you can attain any possible purpose. Thus while morality inhibits, operability liberates you from restrictions and opens a wide range of prospects.

Consequently, once, society steers clear of religion (Secularism), morality in the long run, that is through public education, will be kept at bay—political and economic Liberalism: (in French) “Laissez-faire, laissez-aller”.

Modern secular West European civilization with Secularism–Liberalism as its central ideology was constructed after a paradigm derived from the Fifteenth to Seventeenth-centuries—Humanist–Enlightened—French culture by certain philosophers² who leaned on *Descartes'* method-inducing rationalist philosophy. The said civilization was the outcome of socio-politico-economic circumstances peculiar to European history; first and foremost the schism between clergy and lay; then, the ever-increasing divisions among the lay: socio-economic class structure—the nobility, land aristocracy,

¹branded by the Humanist Enlightenment philosophers as ‘ignorance’

²Charles-Louis de Seconda *Montesquieu* (1689 – 1755), Jean-Jacques *Rousseau* (1712 – 1778), François-Marie Arouet *Voltaire* (1694 – 1778), Denis *Diderot* (1713 – 1784), Claude Adrien *Helvétius* (1715 – 1771).

serfdom, bourgeoisie, proletariat. This class structure was particularly prominent in two West European countries; the perpetual rivals, England and France. So, liberal winds, in differing degrees, were already blowing in England since *Magna Carta* (1215). As an ideology, however, coming over the English channel, it reached England in the mid-Eighteenth century. It received its final touches at the hands of British philosophers like Anthony *Collins*, David *Hume* and Adam *Smith* who concomitantly put down the ideological bases of Capitalism as well.

I said Modern West European was a philosophically based civilization. To be precise, it stood on ideology. So what is, then, ideology? It is a close-circuit philosophy construction. Every independent thought-producing —and the product is called judgement— circuit in a ratiocination is an inference. In an inference there is/are (a) starting term/s. Through the middle term/s you reach a conclusion. The ‘end-point’, that is, the conclusion of an inference, according to philosophy’s principal methodology ‘dialectics’, will, eventually, assume the role of a ‘starting-point’, or premise, of a freshly initiating inference. This process goes on and on. Therefore in philosophy-science no conclusion, in the form of judgement or knowledge, can be considered as final and definite. Conclusions are there to be transferred into premises. The conclusion reached, when submitted to an unremitting, harsh test, becomes the premise of the next initiating inference and serves thereupon as the thesis. The ‘criticizing’ of the ‘thesis’ is an ‘antithesis’. The ‘encounter’ of the ‘thesis’ with the ‘antithesis’ yields the ‘synthesis’ (i.e. conclusion). If the synthesis (i.e. conclusion) is withdrawn from any further logico-empirical justification-exam, it turns into a ‘dogma’. Dogma do not remain exclusively within the frame of philosophy. They are socio-politically involved.

The logically knit network of dogma forms a doctrine; and an ideology is made up of doctrines stemming from the same author, namely philosopher, and striving towards a common socio-politico-economic denominator. No way to question the dogma constituting the doctrine or doctrines of the ideology. Each of them represent an aspect of the ultimate, undisputable truth. In religion there is always a certain space to move around —i.e. interpretation— within the various faiths which form the creed. After all the faiths are believed to be God-given. Since they are transhuman, they can and even must be brought down to the level of human reasoning. Otherwise they are left beyond human understanding. Most particularly the monotheist religion possesses self-confidence. Especially Judaism and more vehemently Islam reject transhuman mediators in worldly human shape between God and man. Therefore no human can be considered infallible. This is not the case with ideologies. They are, in fact, reason-produced, man-made items that do not find their justification and legacy in sanctity. So, they are open to all sorts of interferences coming from others. In order to enforce their authority and legacy on all members of the society they have been mystified with a touch of miracle, encircled with some sort of a halo. To strengthen the imposition of ideology’s socio-political and economic hegemony —i.e. regime— very often violent means have been on the agenda.

Now, after all these deliberations, it gets clear that ideology and freedom are not compatible. The degree of limitations of liberties alter from ideology to ideology. At the bottom line the most at-liberty-appearing ideology, as Liberalism itself, is a far cry from being liberal.

The first two rings of the chain of ideologies are Liberalism and Capitalism. The coming into being of both ideologies coincided. As told above, Liberalism’s stuff was prepared by the Seventeenth-century free-thinking French philosophers. It was then taken over to Britain, where it got worked out into a fully fledged ideology, particularly by David *Hume* (1711 – 1776) and Adam *Smith* (1723 – 1790). Coincidentally both, and to some extent Thomas *Hobbes* (1588 – 1679), laid Capitalism’s foundation stone as well. Indeed, Capitalism was going to become the backbone of the newly arising Anglo-Judaic world civilization. This new civilization that appeared from the 1790s onward could be accepted as the direct successor to Modern secular West European civilization. Just like the latter, the former took Materialism-Mechanicism, derived from classical mechanics, as its background world view. It only differed from Modern West European that it was not overtly secular any more.

The Catholic version of the entire-humanity-embracing Christianity got split into pieces. Each piece assumed the shape of a national religion. Like Judaism the single portions of Protestantism evolved as

legitimizers of national interests and aspirations. So the way got opened for the two inevitable pillars of Capitalism, namely, Colonialism and Imperialism; and globalization is a continuation of Imperialism. This process is unique in history. We do not find an example or a model in the past. It started in Britain with the English sitting at the helm of the enterprise and the Jews financing the unheard novel undertaking with money and know-how. The firsthand laboratory where this original and ambitious hypothesis had been submitted to test was New England that would later become the United States of America. Continental Europe became the springboard whence Capitalism and in its wake Anglo-Judaic civilization started their unstoppable world conquering campaign. In Continental Europe France, the leading culture and heartland of Modern West European civilization, had become Anglo-Judaic civilization's primary world view export target. Hence the 1789 French Revolution, first in its kind in history. Surely enough, the French, particularly the Parisians rose up against despotism and corruption. That was the rebellion side of the coin. What about the revolution? This, in turn, is more complex in its composition than revolt or rebellion. It needs first and foremost financial backing in order to get organized and by that to seize the political power. The French Revolution received the necessary financial support from over the channel. Mainly the Knight Templars' —who vowed revenge against French monarchy after they were massacred by the order of *Philip (IV) the Fair* (1268 – 1314) in 1307— transformed version, Freemasons were ready to run for help.

Modern West European civilization's central ideology Liberalism bore a political character. It emphasized a politicized social order in the form of State —'civitas' in Latin; thence 'civilisation' in French. The State's political order was advocated to be laic Republicanism. Laicism is the contrary of theocracy, that is, the State ruled by a so-called God-sanctioned class. This class is known to be clerical. The political power yielded by the clerics is theocracy. Secularism is the education of the upcoming generations far from religious concerns and fervour. So, while Laicism is a political order, Secularism is a social, to be more precise, educational organization. Liberalism encompasses both Laicism and Secularism. Its Republicanism differs from what we understand today under that term. The enlightened republicanist French of the Seventeenth and Eighteenth centuries translated, like the Romans, the Greek word 'democracy' into 'republic' —'res publica' in Latin, meaning 'things public', that is to say 'public affairs'. Thus a monarchy could very well be republican, that is, democratic. The English and their north European followers, the Dutch, Swedes and Danes, did not conceive 'republic' in the Latin-French sense. They, naturally, switched over to the term 'democracy' and nurtured a special distaste for 'republic' —among the factors of this 'distaste' we find the customary English antipathy towards the French. They regarded it as the form of a State's regime, while democracy came to mean the content of the socio-political order. America's philosophical founding fathers took over republic and democracy exactly in their Anglosaxon meanings. Hence the United States was to become a 'democratic republic' and not a 'monarchic' one.

Democracy, nevertheless, is a tricky affair. It was applied in the true sense of the term only once in history, namely, by the Athenians and their allies. So we should not see democracy as something Greek. Although Greek as well, the Spartans were not inclined towards democracy. The Fifth and Fourth-centuries B.C. Athens applied democracy in its full sense. It was every male citizen's duty —not right, but duty— to participate in all political and judicial affairs. In normal circumstances he was not entitled to delegate his political and judicial duties to someone else. Representative democracy emerged long afterwards, during Rome's republican era. When I, personally, cannot directly take part in the political and judicial decision-making process, no way to speak about democracy any more. In short, to delegate democratic duties and rights to someone else is undemocratic in itself. Democracy as it is used and applied in our days within the frame of the Capitalist Anglo-Judaic civilization is, therefore, a far cry from the sense content of this term. Well, is it applicable under the existing socio-political and demographic circumstances? Simply, no. Then, why so much fuss about it? It is an efficient weapon thanks to which the Anglo-Judaic civilization can pursue its imperialist goals. Yesterday it used its gun-boats. Today it puts into practice smokescreen-concepts like democracy, liberty and human rights. Through these concepts and the like it seeks to dupe people all over from A to Z. Concepts and ideas

have become the most lethal weapons of our time. Not to forget that the global Anglo-Judaic one is, after all, a philosophically based civilization. Where concepts and ideas do not suffice, tanks, planes, battleships and all sorts of bombs are still there ready at hand to be put into practice.

All major Eurasian civilizations have forged specific terms in order to denote that which does not conform with their cultural peculiarities and standards. In the Antique Ægean civilization it was the ‘barbarikos’, in the Mediæval Christian ‘paganus’, in Islam ‘kâfir’, and the ancient Iranian civilization denominated the outsider, stranger as ‘turanî’.³ Whoever steps beyond the permissible social, political and most importantly economic limits of the Anglo-Judaic civilization is right away a ‘terrorist’. This term, of course, has changed its meaning. In the Nineteenth century Terrorism was the name of a breakaway-ideology —from Anarchism. In the 1980s it began to assume within Anglo-Judaic civilization’s denotative context the meaning of ‘barbarism’.

The main clear-cut distinction between Modern secular West European and Contemporaneous globalized Anglo-Judaic civilizations was brought about by the principal ideologies on which each of them depended. Of course, we already come across Capitalism’s ‘seeds’ in the extending and more and more liberalized trade connections between the Islamic world and late Mediæval Christian countries of south and north-west Europe in the mid-1200s. Especially the above-mentioned trend became more manifest from the 1300s onward in Italy, France, the Netherlands, England, Denmark, Sweden and North Germany —Hansa-league. As an ideology in its own right it came into being only in the mid-Eighteenth century.

Those who masterminded Capitalism did not put aside their obligation to lay out the scheme of an alternative as well. To plan for all possible options that lay ahead is the epicentre of English and Jewish genius. Just as Theodor *Herzl* (1860 – 1904) designed the antizionist movement parallel to the zionist one in 1897, so did the British philosophers draw up Socialism as an alternative to Capitalism in the mid-Nineteenth century. With that you do not wield full control only over your own fabrication, but also on that which seems to be the opposite to it. In devising Socialism, Capitalism’s masterminds tried to imply, “o people, if you are not content with Capitalism, do not go far afield to look for an alternative; here is a legitimate one for you and that is Socialism”. Both stand on a common denominator: Materialist–mechanicist world view.

Only Stalin was an unexpected road accident. He, I mean his political and economic legacy, was overcome some forthy years later.

A direct challenge to the Contemporaneous Anglo-Judaic globalizing civilization and its two so-called rival ideologies, Capitalism and Socialism had come from another European ideology, namely Fachism. This derives from a world view called Romanticism which had been set up in order to oppose Materialism–mechanicism. Just as we can trace Materialism–mechanicism’s origine back to *Descartes* (1594 – 1650) and Frederick Julien Offray de *La Mettrie* (1709 – 1751) likewise we follow Romanticism’s way up to the Italian philosopher Giambattista *Vico* (1668 – 1744). Out of it arose in the late Nineteenth and early Twentieth centuries a new socio-political and economic system, Fachism, mainly in the hands of another Italian philosopher Vilfredo *Pareto* (1848 – 1923). It was materialized as a political and economic order by Benito *Mussolini* (1883 – 1945). Although half-witted Leftists have branded every tyranny and military dictatorship as Fachism, this is not the case. It is not to be identified with National socialism either. For Fachism national identity is to a great extent culturally based, whereas National socialism particularly derives it from an ethnic or racial source. Unlike National socialism, Fachism possesses a clear economic vision —fachist corporatism— which is antiliberal and against finance Capitalism, so much so that it approaches sometimes the Marxist version of socialist conception. Again unlike National socialism, which sees Christianity as Judaism’s offshoot and therefore

³In Turkish ‘gâvur’; Malay ‘mat saleh’, ‘orang putih’ and in —particularly the Mexican version of— Spanish ‘gringo’. In the deep collective imagination ‘gâvur’, ‘mat saleh’ and ‘gringo’ share connotative features — tall, blond, white skin men and women with blue or green eyes; generally Northerners— and a disdainful meaning.

rejects it vehemently, Fachism bears a distinct religious, particularly a Catholic, colour. Fachism is not antisemitic⁴ in nature. Although initially National socialism took the basic ideological ingredients — most importantly the political governing form— from Fachism, it, eventually, succumbed to capitalist Anglo-Judaic civilization's fundamental values and schemes against which, in fact, it, initially, vowed to fight. This you can call the irony of fate. Before everything else it was immensely influenced by the Spencerian interpretation of *Darwin's* evolutionary vision. This vision, essentially, is already a byproduct of Capitalism's way of regarding the world and society. Constant material competition and the relentless triumph of the one/s who get/s the upper hand in the process of struggle. In this context I always claim that those who had to stand trial at Nuremberg in 1945 – 46 were not only a bunch of criminals but the whole group of those intellectual godfathers of the said civilization.

The ultimate aim of the Contemporaneous globalizing Anglo-Judaic civilization is to homogenize all men. First, the socio-cultural entity human (*L humanus*) must be brought down to the biotic level of man (*homo*).⁵ Since the human is a socio-cultural entity, in René *Descartes'* terms, a “*Res cogitans*”, he himself cannot become an object of scientific research. If, after all, it is the human who conducts the said research, how could he be submitted to that?! He is, in epistemological terms, unnomologizable —i.e. the explanation of the human reality cannot be achieved through scientific law (nomology). Why? Because he is a ‘psychic’ (or ‘soulful’ or ‘mental’) being. Then, what is ‘psychic’? Any ‘event’ that can be explained or described on time – space coordinates is a fact. A psychic entity and thereby the human being is not there to be explained on time – space coordinates. Impossible to point at and repeat a psychic happening. It is a force or better said an agent the result of whose activities we perceive in certain facts which, themselves, are, of course, tangible, sensory, experiential, testable and repeatable.

An event that you are unable to sense —yet you can feel it!—, test and repeat you will not be capable to subjugate. Such an ‘event’ is not a ‘fact’, but a ‘case’. The soulful human is a case. It is impossible to explain him in terms of science; he is, after all, rationally an incomprehensible case and therefore indomitable. For the sake of exploitation, ‘human’ had to be reduced to the level of ‘man’. The hitherto ‘believing-warring human’ —‘*humanus religiosus-bellicus*’— was brought down to the biotic stratum of the ‘consuming-straying man’ —‘*homo economicus*’.

Capitalism is there to urge the individual to accumulate an ever increasing amount of material, or better, monetary assets through acquisition and then to invest them; and investment's purpose is to take the product onto the market. The span between procurement and sale is called ‘profit’, Capitalism's kernel. In Capitalism's view there is no other ideal except ‘market’ and ‘profit’. Whatever is ‘marketable’ and ‘profitable’ that can be considered ‘good’ and ‘acceptable’. The target object in the market is the ‘mouldable biotic man’. He is not asked what he wants or needs. On the contrary he is socio-culturally moulded and shaped along the lines the producer-seller wants him to be —cultural imperialism. The more his whims are inflated —consumerism— owing to a perplexing web of fabrications⁶, there will be further gains in the realm of production and sale. No halt to this vicious cycle. A virtual reality is constructed at the expense of the natural one. What the Dutchman Ian *Buruma* (1951 –) and the Israeli Avishai *Margalit* (1939 –) regard as the sublime urbanizing civilization devised by the Anglo-Judaic one is nothing else but the ‘virtual reality’. The ceaselessly squandering man's consumerist whims and the vast scope of reckless enterprises are seen, again, by *Buruma* and *Margalit*

⁴Although Arabic is also a Semitic tongue, antisemitism is exclusively being identified with intense hatred of Jewishness and has nothing to do with the Arabs.

⁵While ‘*humanus*’ (human being) a religiously tinted designation, ‘*homo*’ (man) is a biotico-evolutionary term:

“When I have fashioned him (in due proportion) and breathed into him of My spirit... (...nafahu fihi min er-Rûhî)...” —*Qur'ân*, *Al Hijr*(15)/29. Accordingly, contrary to ‘*homo*’ or ‘*bashar*’ in Arabic, ‘*humanus*’ (Ar ‘*insân*’) is not the outcome of a biotico-evolutionary process. It is directly a God-conferred attribute.

⁶Schooling, propaganda of which Joseph *Goebbels* (1897 – 1945) could be considered as one of the talented executioners, audiovisual advertisements, written publicity, the media...

as liberal Capitalism's benign liberties. Indeed, anything beyond the indicated level is submitted to harsh restrictions. A large array of prohibitions take place beneath the pretext of "how can you allow the destruction of the democratic capitalist order!?" Every other ideological system, political order or regime sets the same assertion forth.

I was told in the summer of 1970 that in occupied France of September 1940 German military authorities distributed official forms to be filled and signed by the head of the family. The form contained three questions: "Are you Jewish?", "freemason?", "homosexual?", and "are there persons in your family or among your relatives who comply with one or more of those questions confirmingly?"

In the summer of 1985 I received a grant from the United States government. In order to enter the United States I asked for an entry visa. In the application form there were three questions to be answered by the applicant: "are you or have you ever been a member of a 1) Communist, 2) Fascist party or 3) extreme religious—in its present day appellation 'fundamentalist'—community, brotherhood or order?"

Thus, seen from the outside, the regimes seem to be different, while to the core no discrepancy between them.

What a muddle! *Buruma* and *Margalit* throw Islam, National socialism and Japanese militarism into the one and same bowl! Surely the confusion is not accidental or the result of ignorance. Propaganda has so many facets, one of them is disinformation. How can an honest and a reasonable person cite a teaching that states "to kill an innocent person equals to annihilate the whole of mankind"⁷ at one stroke with those for which human life does not possess an intrinsic value? If a criminal declares himself Muslim, how much can we blame Islam itself for his murderous act/s? We must look into the heart of the teaching and judge accordingly, and certainly not by picking out single perverses and say that they represent the particular Faith. Anyone could profess anything his heart desires. Clearly *Buruma* and *Margalit*'s main target is neither National socialism nor Japanese militarism, but Islam itself. The former two are there to soften the stance and give an appearance of objectivity. Islam is not taken here as a religion antagonist with regard to Christianity, nevertheless in the form as a possible or potential rival to the Anglo-Judaic civilization. Thus hereby we come across not a clash of religions, yet that of civilizations. This is, anyhow, the very essence of the current debate, or shall we say, struggle going on worldwide.

The Contemporaneous globalizing Anglo-Judaic civilization with its ideological backbone, Capitalism, is inevitably defiling the human constitution and irremediably destroying nature worldwide.

Finally let us reiterate the fact, it should and even could not be overlooked that there is the vital necessity to explore mentally the possibilities of an alternative to the current globalizing civilization. Otherwise we are, indeed, standing on the verge of the end of history.

⁷*Qur'ân*, Al *Mâ'idah*(5)/32. On this *Âyat* *Abdullah Yusuf Ali* has to tell us the following: "...To kill or seek to kill an individual because he represents an ideal is to kill all who uphold the ideal..." —footnote no: 737, "The Holy *Qur'ân*", Amana Corporation, Brentwood, Maryland/U.S.A., 1989.

P A R T II

CIVILIZATIONAL PERSPECTIVES OF THE ASIAN COMMUNITY

ORTA ASYA HALKLARININ MANEVİ DEĞERLERİ Spiritual Values of the Asian Community

Akjarkın Abuova
Süleyman Demirel Üniversitesi, Almaty, KAZAKİSTAN

İlmin amacı, genel olarak toplumun maddi ve manevi değerlerini çağa uygun olarak geliştirmektir. Dil ve kültür manevi bir değerdir, ama günümüzdeki istatistiğe göre yaşamımızın %60-65 -ini manevi değerler, %30-35-ini ise maddi değer oluşturmaktadır. Öyleyse dil ve kültür açısından Orta Asya milletlerinin manevi değerleri araştırılmalıdır. Son zamanlarda Orta Asya ülkelerinde sosyal bilimler alanında araştırma yapan bilimadamları günümüzdeki olaylar ile tarihi olaylar arasında bağ kurmaya çalışmaktadır. Çünkü her sorunun çıkış tarihine bakarak onun çözüm yolu da bulunmaktadır. Bugünlerde bu konu üzerinde Kazakistan'da cumhurbaşkanımız Nursultan Nazarbayev'in desteğiyle kurulan "Medeni Mura (Kültür Mirası)" projesi çalışmaktadır. N.Nazarbayev "Kültür Mirası" hakkında şöyle diyor: "Kültür, milletin yüzü, manevi yapısı, canı, düşüncesi ve şuurudur. Uygar millet, ilk önce, tarihiyle, kültürüyle, halkını seven büyükleriyle, Dünya kültür bankasına kattığı değerleriyle gurur duyar. Böylece, sadece öz milli kültürü sayesinde dünyayı tanılır." Asya milletlerine ortak olan eski anıtlarımız ve günümüze kadar ulaşmakta olan edebî yadigarlarımız sayesinde tarihî, kültürel ve dil bakımından müşterek yönlerimizi bulmalıyız. Her yıl düzenlenen ICAPA (Uluslararası Asya Felsefe Birliği) konferansı böyle tarihî ve kültürel geleneklerin araştırma alanının gelişmesi, Doğu ve Batı ülkeleri arasındaki bağlantıların sağlanması için büyük bir manevi köprü oluşturmaktadır.

Asya ile Avrupayı kapsayan kıta Avrasya tarihi, kültürel ve manevi değerler açısından Türk Dünyası olarak tanılmaya başladı. Çünkü, dünyada ortak benzerlikleri ile değerleri sayesinde Batı Dünyası, Arapların Dünyası, Anglo-Sakson Dünyası ve Yeni Dünya gibi, böylelikle din bakımından İslam Dünyası ve Hristiyan Dünyası gibi birçok kavramlar ortaya çıktı.

Milli kültür tarihinin en önemli özelliği de yazı kültürüdür. Eski Türk yazıtlarının kendine ait bir gelişme tarihi var ve o binlerce yılları kapsamaktadır. Eski Anıt yazılar bugünkü Türk halklarının kültürünün ve dilinin tarihidir. Tüm Orta Asya halklarına ortak bir gelenek var. Açıklayacak olursak, bir ailenin büyük oğulları büyüyünce evlenir ve büyüklerin iziniyle aile mirasından kendilerine düşen payı (Kazaklarda buna "eñşi beruv" derler) alarak evden ayrılırlar ve kendi evini barkını kurarlar . Ama "baba evi"nde ise (Kazalar buna "Kara şanrak" derler) ailenin en küçük oğlu veya en büyük erkek torun kalır. Böylece, Uzak Doğu ülkelerinden Baklan boğazlarına kadar yayılan Türk boylarının nesilleri için Anayurt olarak sayılan Orta Asya toprakları tüm Türk Dünyasının "kara şanragı"dır. Orta Asya'da yaşayan Türk boyları kendileriyle aynı coğrafiyi paylaşan, yani komşu milletler arasındaki ilişkiler eski devirlerden bugüne kadar diline, kültürüne ve geleneklerine aksetmektedir. Küreselleşme çağında milletlerarası ve kültürler arası diyaloglarımızın temelini manevi değerlerimizde aramalıyız. İlmin amacı, genel olarak toplumun maddi ve manevi değerlerini çağa uygun olarak geliştirmektir. Dil ve kültür manevi bir değerdir, ama günümüzdeki istatistiğe göre yaşamımızın %60-65-ini manevi değerler, % 30-35-ini ise maddi değer oluşturmaktadır. Durum böyle ise dil ve kültür açısından Orta Asya milletlerinin manevi değerleri incelenmelidir. Son zamanlarda, Orta Asya ülkelerindeki sosyal bilimciler günümüzdeki olaylar ile tarihi olaylar arasında bağ kurmaya çalışmaktadırlar. Çünkü her sorunun çıkış tarihine bakarak onun çözüm yolunu bulabiliriz . Eski devirlerden bizlere ulaşan eserler sistemli bir şekilde incelendiği takdirde kendinde gizleyen sırrı açmaya başlar. Bu nedenle ilmin eski devirlere ait eserleri inceleyen alanlarında cesaret ve bilgi çok önemlidir.

Bizim zengin tarihimizin çok değerli eserlerinden biri de Eski Türk Yazıtlarıdır. Bengütaş üzerinde oyularak yazılan yazılar Orta Asya bölgelerinde halen bulunmatadır. Eski Türk yazıtları sadece taş üzerinde yazılmamış, eski devirlerde yaşayan insanların kullandığı diğer eşyalar üzerine de işlenmiş. Bunun gibi yazılar Orta Asya ve Kazakistan topraklarının her tarafında bulunmaktadır. [Ek bkz.] Yazıyı bulmaktan ziyade onu okumak daha zordur. Böyle yazıları okumakta uzmanların kendileri de zorlanmaktadır. Eski yazıları okuma sırasında bilim adamları kendi bilgilerine dayanarak çeşitli yorumlarda bulunur. Bu nedenle yazıların okunma nüshalarının çok olması da doğaldır. Bunun bir örneği olarak Kazakistan'da Yedisu bölgesinde bulunan gümüş tabaktaki yazının birbirlerinden farklı olan nüshalarının sunulmasını söyleyebiliriz.

Uzun yıllardır Orhun – Yenisey yazıtlarının Dünyaca ünlü Türkologlar, Rus alimleri çeviren metinlerini kullanmaktayız. Kazak bilim adamları bu yönde araştırma yapmak isterlerse, bu metinlerle mutlaka karşılaşır. Bu tür çeviriler çok değerlidir. Bu alanda emek sarfeden Kazak bilim adamları G. Aydarov, M. Joldasbekov, K. Ömiraliyev'in çevirilerini milli mirasımıza katkı olarak değerlendirebiliriz.

Son zamanlarda Eski Türk Yazıtlarını sadece Türk asıllıların anlayıp, okuyabildiğine dair fikirler kalıplaşmıştır. Bu alanda çalışan pek çok bilim adamlarımız Rus bilim adamlarının çevirdiği metinlerinden bazı hataları bulup, yayınlamaktadırlar. Buna bir örnek gösterecek olursak, Altay Amanjolov Kazaistan “Habar” TV kanalında “Eski Türk Yazıtları” adlı programda şöyle bir açıklamada bulundu: “Bazı ünlü bilim adamları bile kelimenin asıl anlamını yanlış anlarlar. Ünlü Türkologlardan biri metindeki nehir adı olan “Kengeres” kelimesini bir halkın adı olarak değerlendirip, kendi çalışmasında yaşamayan bir halka tam bir bölüm ayırmış.” Bu nedenle araştırmacıların pek çoğu bilgiyle birlikte cesaretli yorumlar istenen böyle bir işe kaderini bağlamak istemezler. Eski metinleri okuma ve eski yazıtların sırrını inceleyen insan ona kendisini tamamen adamalıdır. Ama bağımsızlığını kazanan Türk Devletlerinde eski metinler üzerinde incelemeler yapan runolog (taş yazıtları uzmanı) ailmeler olsa bile, bu alanın ekolü kurulmadı.

XX. yy’ın 90’lı yıllarında Orta Asya’daki Türk Devletleri bağımsızlıklarını kazandıktan sonra Türkoloji ve diğer bilim alanlarında geçici durgunluk dönemi başladı. Çünkü eski Sovyetler Birliğinde ülkeler yönetilme rejimine alışmış, yani Türkoloji alanının yönetimi Moskova ve Petersburg’dan yapıldı. Böylece, Rusya’ya bağımlı olan Türk Halklarının yazıtlarının ilmi araştırma merkezlerinin yönetimi Türk halklarının değil, diğer halkların temsilcilerinin elindeydi. Sovyetler Birliği dağıldıktan sonra bu alanla Moskova hiç ilgilenmedi, işi yarı yolda bıraktılar. Bakü’de süreli yayınlanan “Sovetskaya Tyurkologiya” dergisi de kendi yayınlarını durdurdu. Bu alandaki çalışmaların düzenini kuran Türkologların işleri yürümedi. Sovyetler Birliğinden ayrılıp bağımsız olan devletler kendilerini toparladıkları on yıl içinde bu bilim dalının çalışmaları ilerlemedi.

Eski Türk yazıtlarını inceleme konusunda tecrübeli olan Türkiyel ibilim adamlarının katkısıyla Türkistan şehrinde iki ülke arasında açılan Ahmet Yesevi üniversitesinde Türkoloji merkezinin açılması bu alandaki çalışmaların ilerlediğini gösterir. Artık bu alandaki ilmi araştırmalar bu şehirde yapılacaktır. Bu imkânlardan Türk Dünyası, Avrupa ve Asya ülkelerindeki türkolojiyle uğraşan tüm bilim adamları faydalanabilirler. Eski Sovyetler Birliğinde yayınlanan “Sovetskaya Tyurkologiya” ve “Tyurkologicheskyy Sbornik” süreli yayınlarının görevini Türkistan’da yayınlanan “Tyurkologiya” ve Türkiye’de yayınlanan “Bilig” dergileri devralmıştır.

Türkistan’daki bu araştırma merkezinde Türkoloji konuları üzerinde kongreleri düzenleniyor. Bu kongrelerde Orta Asya, Türkiye, Rusya ve bağımsız Türk Cumhuriyetlerinin runolog bilim adamları bu sahadaki ilmi tecrübelerini paylaşıyorlar. Ve Eski yazıtları okumanın yeni metotlarını geliştirmeye başladılar.

Her sene yapılan araştırmaların ve incelemelerin sonuçları Eski Türk Yazıtlarının araştırılma alanının genişlediğini göstermektedir. Türk yazı kültürünün örnekleri sadece Orta Asya ve Kazakistan topraklarında değil dünyanın diğer yerlerinden de bulunmaktadır. Bugünlerde bu konu üzerinde Kazakistan’da cumhurbaşkanımız Nursultan Nazarbayev’in desteğiyle kurulan “Medeni Mura (Kültür Mirası)” projesi yürürlüktedir. N.Nazarbayev “Kültür Mirası” hakkında şöyle diyor: “Kültür, milletin yüzü, manevi yapısı, canı, düşüncesi ve şuurudur. Uygur millet, ilk önce, tarihiyle, kültürüyle, halkını seven büyükleriyle, Dünya kültür bankasına kattığı değerleriyle gurur duyar. Böylece, sadece öz milli kültürü sayesinde dünyayı tanılır.” Dil toplumla, onun gelişmesi ve değişmesiyle sıkı bağlıdır. Türk dilinin gelişme sorunları sınırsızdır. Halk varsa dil de var, toplum varsa onun faaliyeti de var demektir. Her devir dil bilimimin önüne kendi taleplerini sunar, ona göre de bilim adamları dili araştırırlar. Öyleyse, Türk dili tarihi ile uğraşacağım diyenler için hiç engel yoktur. Çünkü dil milletin kalbidir, onun için araştırma yapan bilim adamları da gerçekten onu seven uzmanlar olmalıdır.

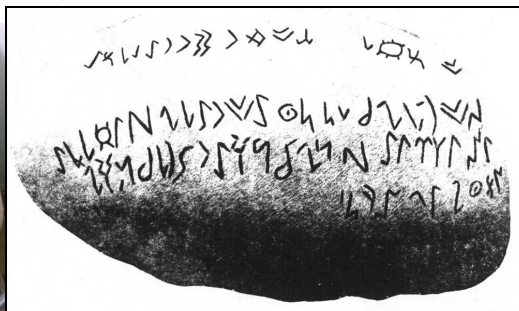
Türk yazı tarihine bakarsanız, Türk boyları yazı alfabelerini değiştirdikçe kendi öz tarihinden ve manevi değerlerinden uzaklaşıyorlar. Onun için ortak sorunları, özellikle manevi değerlerimizi muhafaza edebilmek için bir araya gelerek birlikte çözmemiz gerekir. Dil bilimi, Edebiyat ve sanat, Tarih ve etnografi, Doğu bilimi, Arheoloji, Felsefe ve siyaset, İktisat vb. Araştırma enstitüleri Sosyal bilimler çatısı altında toplanması gerekir. Asya milletlerine ortak olan eski anıtlarımız ve günümüze kadar ulaşmakta olan edebî yadigârlarımız sayesinde tarihî, kültürel ve dil bakımından müşterek yönlerimizi bulmalıyız. Her yıl düzenlenen ICAPA (Uluslararası Asya Felsefe Birliği) konferansı böyle tarihî ve kültürel geleneklerin araştırma alanının gelişmesi, Doğu ve Batı ülkeleri arasındaki bağlantıların sağlanması için büyük bir manevi köprü oluşturmaktadır. Bunun gibi manevi körüler Orta Asya halklarının sadece özgür düşünmesine yol açmıyor, geniş çapta kanatlarını yaymasına imkan tanıyor, temellerini atmasını sağlıyor. Eski Türk yazıtları büyük şerefe layıktır. Çünkü o bizim kökümüz ve zenginliğimizdir. Atalarımızın yazısını tanımak, öz tarihimizi gerçek değerlere çevirmenin garantisidir.

EK:

Kazakistan ile Kırgızistan sınırındaki Talas nehri kıyılarında bulunan eserlerdir. Bu sınırlarda şimdilik bulunan eserlerin sayısı 30'a yakındır. Ve Kazakistan'da Talas, Sırderya, İle, Ertis nehirleri kıyılarında bulunan eserler de vardır. Onlar Bişkek, Taraz, Almatı, Sank-Petersburg müzelerinde muhafaza edilmektedir.

Talas anıtları 1896-1898 yıllar arasında V.A.Kallaur, Gastev tarafından bulunmuştur. Bu anıt üzerinde araştırma yapan bilim adamları: G.Geykel, W.Radlof, J.Nemet, S.E.Malov, H.N.Orhun, İ.A.Batmanov, Ç.Cumagulov, A.S.Amaljolov. [Aşağıda bu anıtların sadece üçünün resmi ve metin transkripsyonu verilmektedir.]

I. Talas nehri kıyılarındaki anıtlar

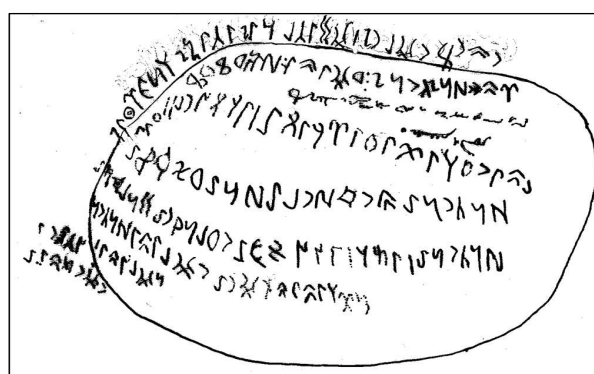
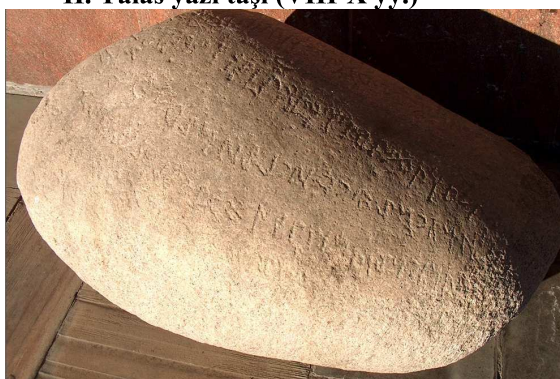


Anıtın ölçüsü: 135 x 90 x 45 sm.

Metni:

1	At izim ir a er atım Udun a esiz e	... ер атым Үдүн иесіз
2	Qatunı ekini anta tulı a qalmış	қатыны енесі сонда тұл қалған
3	Iniler Qara Barıs a Oğul Barıs	Інілері Қара Барыс, Оғұл Барыс
4	Öz anta Eşinke	өзі сонда Ешінке

II. Talas yazı taşı (VIII-X yy.)



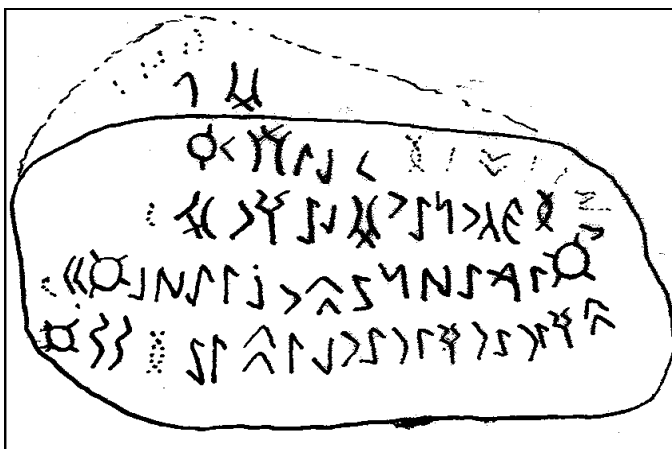
Anıtın ölçüsü: 120 x 90 x 46 sm.

Metni:

- 1 Otuz oğulan sayadıçılar(a) için el(a) egirinti
Отыз ұлан садақшылар үшін ел иірілді
- 2 Er atım Qara Ćur(a) : yağı atı : Qara Yazmaz
Ер атым Қара чұр Жау аты Қара Ыазмаз
- 3 Altı uyası bası jer ikiz(e) siñilin qasımış
Алты туысқан басы жер екі сиңілін алыстағын
- 4 Qara Ćur-A atum qul(a) Qara Yazmaz(a)
Қара Чұр атұм құл Қара Ыазмаз
- 5 Qara Ćur(a) esiz si.. özüg(y) uyalarına adırılmış(a)
Қара Чұр иесіз өзге туыстарынан айрылған
- 6 Atası atı Тоған (a) оғулї atı Qara Ćur
Атасы аты Тоған ұлы аты Қара Чұр
- 7 оғулї atı Süčüg (e)
Ұлы аты Сүчүк

- 8 oğulı atı ...
9 Ұлы аты ...

III. Talas yazı taşı



Anıtın ölçüsü: 120 x 90 x 46 sm.

Metni:

1 Atışın (a) usın (a) ol iti(a) ...dım	Атын сиырын ол итере ...
2 Beg čur oğulı Asuy	Бек Чұр ұлы Асұк
3 ...m oğulı ...	... ұлы ...
4 mš (a) qara tolı (a) qılıntı	... Қара Толы етілді

KAYNAKAR:

1. A.Kaydar, M.Orazov. "Türkitanuvğa Kirispe", Almatı, 2004
2. Hüseyin Namık ORKUN. "Eski Türk Yazıtları", Ankara, 1994
3. "Köne Türki Jazuvlarının Zertteluvi: Bügini men Bolaşağı", Astana, 2004
4. A.K.Kurişcanov, A.İbatov. "Eski Türki Jazba Eskertkişi Jaylı"// Kazak adebi tilinin kalıptasuv tarihi men damuv jaǵdayı, Almatı, 1981.
5. H.T.Heikel. Altertümer aus dem Tale des Talas in Turkestan . Travaux ethnographiques, 1918, VII. Taf. XXII-XXIV.
6. WW. Radloff. Die altturkischen Inschriften der Mongolei. S.Petersburg, 1895. P.
7. Nemet Julius. Die Köktürkischen Grabinschriften aus dem Tale des Talas in Turkestan // Körösi Csoma –Archivium . Edited by Gyula Nemeth. volume II, Budapest 1926-1932. authorized print by E.I. Brill, Leiden, 1967. pp. 134-136.
8. N.Bazılhan. Köne türük biitiktastari men eskertkişterinin jınaǵı // "Kazakstan tarihi VIII-XX ǵǵ. Türük tildi derekterde" adlı özel sayısı, II. Cilt, Almatı, 2005.
9. Orkun H.N. Talas yazıtları // Eski Türk yazıtları. İstanbul, 1936. T-II. 135 s.
10. İ.A Batmanov. Pamyatnik № 3 // Talasskie pamyatniki drevnetyurkskoy pis'mennosti. Frunze, 1971. 12-13 s. Resim-5.
11. S.E.Malov. Talasskiy pamyatnik // Pamyatniki drevnetyurkskoy pis'mennosti. Tekstı i issledovaniya. Moskova, 1951, 74-75 s.
12. A.S.Amanjolov. İstoriya i Teoriya Drevnetyurkskogo Pis'ma, Almatı, 2003

MEDİNE, MEDENİYET VE İSLÂM MEDENİYETİ
-MEDİNE'DEN MEDENİYETE-
Madina/City, Civilization and the Islamic Civilization
From Madina/City to Madaniyya/Civilization

Bayram Ali Çetinkaya
 Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Eskişehir, Turkey

Giriş

İnsanlık tarihi, aynı zamanda bir medeniyetler tarihidir. Tarih boyunca insan ve toplum, varlık alanında hayatini sürdürmek için bir mücadele ve cehd içinde olmuştur. Akıl sahibi bir canlı olarak insan, cemiyet içerisinde yaşamak zorunda olduğunu ihtiyaçları ortaya çıktıkça ve başkasına muhtaç oldukça daha fazla anlama bilincine ulaşmıştır. İnsanın gereksinimleri sadece maddi ve dıșsal ihtiyaçlardan kaynaklanmamaktadır. Nihayetinde farklı ihtiyaçlar, farklı meslekleri; farklı meslekler de farklı uzmanlara/ustalara muhtaç olmaktadır. İnsanların ömürleri de bütün meslekleri öğrenmek için yeterli bir süreye ve zamana elvermemektedir. Her halükarda bir insanın bütün meslek ve işleri öğrenmesi ve o sahada yeterli olması imkân dâhilinde değildir. Diğer taraftan, maddi ihtiyaçların dışında bir de erdemlerin gerçekleşmesi ve yaşaması için başka insanların varlığı zorunludur. Eğer başka insanlar olmazsa, insan tek başına iyiliği, hayrı, yani faziletleri nasıl fiiliyata geçirebilecektir. Hâsılı insan cemiyet içinde yaşamak zorundadır.

Cemiyetlerin kemâlata ulaşması da ancak medîne'de yaşamakla/bulunmakla mümkündür. Medîne'de yaşayan toplumlar da nihayetinde medeniyeti inşa edeceklerdir. Ancak her toplum ve cemiyet medeniyet kuramaz. Medeniyet inşa eden toplumların kadîm köklerinin bulunması elzemdir. Kadîm kökleri bulunan her toplum, medeniyet kurma potansiyeline sahiptir. Fakat erdemli medeniyet kuran toplumlar, tevhid kök ve damarına dayanan insan gruplarından teşekkül etmektedirler. İşte bu erdemli medeniyetlerin en sonuncusu, medeniyetler medeniyeti olan İslâm medeniyetidir. İslâm medeniyeti'nin en küçük birimi ve temeli ise medîne'dir.

O halde “medîne” ne demektir? Medîne'de esasî hangi ilkelere dayanır? Medîne nasıl oluşur? Medîneyi inşa eden ruh ve zihin ne tür bir vasfa sahiptir? Bu soruların cevabıyla makalemize başlayabiliriz.

I. MEDİNE

“Medîne” kelimesi Arapça'da, *yerleşmek, şehir kurmak kale inşası yapılan her yüksek yer*¹ gibi anlamlarda karşılık bulmaktadır. Kur'ânda medîne ifadesi, devletten ziyade, coğrafi bütünlüğü tanımlayan “şehir” anlamında kullanılmaktadır: “*Şehir (Medîne) halkı sevinerek yanına geldi*” (Hicr, 67); “*Derken şehrin (medîne) öbür ucundan bir adam koşarak geldi....*” (Yasin, 20)². Ancak medîne kelimesi, devletin karşılığı olarak da yazılı metinlerde yer almaktadır. Bu kapsamda Fârâbî'nin erdemli medîne/şehir projesi, siyaset felsefesi açısından kayda değer bir modeli içinde barındırmaktadır.

A. Medîne-i Fâzıla (El-Medînetü'l-Fâzıla)

Erdemli medîne/İdeal medîne sözlerinin orijinali olan *el-medînetü'l-fâzıla*³'nin isim mucidi Fârâbî⁴, *şehir (medîne)* kelimesini belli bir gaye ile bir şehirde toplanmış olan kimselerin meydana getirdiği “topluluk” olarak tanımlamaktadır.⁵

¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arap*, III. baskı, Beyrut 1994, XIII, 402; Rağîb İsfahanî, *Müfredât-u Elfâzı'l-Kur'ân*, tah: S.A. Davudî, Beyrut 1996, 763; Firuzabadî, *Kamus Tercemesi*, İstanbul 1305, IV, 760-761.

² Bayraktar Bayraklı, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, İstanbul 2000, 35. Kur'ân'da “el-medîne” (şehir) ifadesi on dört yerde (A'râf, 123, Tevbe, 101, 120, Yusuf, 30, Hicr, 67, Kehf, 19, 82, Neml, 48, Kasas, 15, 17, 20, Ahzap, 60, Yasin, 20, Münafikun, 8); el-medâin” (şehirler) ise üç yerde (A'râf, 111, Şuarâ, 36, 53) geçmektedir.

³ “*el-Medînetü'l-Fâzıla, Fârâbî'nin En Mükemmel Devletin Yurttaşlarının Görüşlerinin İlkeleri* adlı çok ünlü eserinin çevirisidir. Arapçası, *Mabâdi Arâ Ahl al-Madîna al-Fâzıla* adını taşıyan bu eseri dilimize biraz farklı biçimlerde “*En Mükemmel Toplumun (veya Erdemli Toplumun veya İdeal Toplumun) Yurttaşlarının Görüşlerinin Ana Özellikleri*” olarak da çevirmek mümkündür. Nitekim bu eseri İngilizce'ye çeviren R. Walzer'in onun İngilizce çevirisine yukarıda ilk zikrettiğimiz başlığın İngilizcesi olan *Principles of views of*

1. Medenî Siyaset

Fârâbî, özellikle İslâm siyaset felsefesi alanında belli bir çizginin, “medenî siyaset” diye adlandırılmasına uygun olan geleneğin ilk ve en önemli düşünürüdür.⁶ Siyaset ilmi; Fârâbî düşüncesinde, medîne, ümmet, erdem, meslek ve sanat gibi kavramların beraber anıldığı bir disiplindir. Bununla birlikte siyaset ilmi, önerdiği tekliflerle çift âlemin imarını ve erdemin elde edilmesini sağlar. Nihayetinde bu ilim, en yüksek mutluluğun kazanılmasının yöntem ve yol işaretlerini, taliplilerine sunar.⁷

Siyaset ilmi, erdemli olmayan başkanlık mesleklerinin sınıflarını ve kaç çeşit yönetimin bulunduğu bildirir. Bununla birlikte bu ilim, yöneticilik mesleklerinden her birinin yaptığı icraatların izahlarına yer verir. Erdemli olmayan uygulamaların, davranış ve melekelerin erdemli şehirlerin marazlarından olduğuna; bu şekil kötü yöneticilerin eylemlerinin ve siyasetlerinin erdemli yöneticilik sanatının hastalıkları içerisinde olduğuna yer verir. Dolayısıyla erdemin bulunmadığı şehirlerdeki uygulamalar, icraatlar ve melekeler, erdemli şehirlerin marazları ve zayıf yönleridir.⁸

Siyaset ilmi, erdemli yönetim ve erdemli şehirlerdeki faziletli eylemlerin reziletlerle dönüşmesinin sebep ve sonuçlarını tespit etmeye çalışır. Bu ilim, olumsuz gidiş ve gelişmelerin sebep ve sonuçlarıyla yetinmeyerek, mevcut menfi halin rehabilite ve ıslahına yardımcı olur.⁹ Yani, tespit, teşhis ve tedavinin ana hatlarının belirlenmesini yapan siyaset ilmi, yönetim anlayış ve felsefesinin erdemsiz fiillerden arındırılmasının programını verir.

Siyaset ilmi, erdemli ilk başkanlık mesleğinin en ideal anlamda yapılmasını, ancak bu yönetim sanatının küllî kaidelerinin bilinmesine, nazarî felsefe ve taakkulle bağlantı kurulmasına bağlar. Taakkula gelince; şehirlerde, ümmetlerde, topluluklarda bu sanatın eylemlerinin uzun süre yinelenmesi neticesi tecrübeden elde edilen bir yetenektir. Bu vasıf, eylemlerin, davranışların ve melekelerin cemiyetten cemiyete, şehirden şehire, ümmetten ümmete, kısa ya da uzun bir süre tespit edilmesini sağlayan şartları en iyi şekilde sonuca ulaştırma gücüdür. Siyaset ilmi, bu yetinin ilk yöneticilik mesleğinin teşekkülünü gerçekleştiren bir yeti olduğunu ifade eder. Bu mesleğe tâbi olan kanuna bağlı bir yönetim ise, tabîi olarak felsefe onun için mutlak bir ihtiyaç değildir.

Siyaset ilmi, erdemli şehirler ve ümmetler arasında en ideal ve en erdemli olanının, asırlardır birbiri ardınca ilk başkanın taşıdığı özelliklere sahip olan yöneticilerin bulunduğu şehir ve ümmet olduğunu bildirir. Bununla birlikte bu ilim, ardı ardına gelen yöneticilerin benzer erdemleri taşıması için yapılması gerekenleri ve şehir yöneticilerinin çocukları arasında ilk başkanın vasıflarını sahip bir sultan olabileceği umulan birinde aranması gereken şartları belirler.¹⁰

the Citizens of the Best State adını vermesine karşılık 1949 yılında Kahire’de Fransızca bir çevirisini yayınlamış olan R.P.Jaussen, Youssef Karam ve J. Chala onun *Idees des Habitants de la Cite Vertueuse*, yani *Erdemli Şehrin Yurttaşlarının Görüşleri* olarak kullanılan “madina” (şehir, site) kelimesinin Platon ve Aristoteles tarafından anlaşıldığı anlamda Yunanca “polis” kelimesinin karşılığı olmadığı, onu “rejim, devlet, hükümet, yönetim” olarak anlamak gerektiğini, aynı şekilde yine burada kullanılan “fâzıla” kelimesinin de “erdemli” kelimesinden anlaşılan şeyden hayli farklı olarak “mükemmellik, en üst derecede olma” fikrini içerdiğini, bundan dolayı bu kelimeyi “en mükemmel, ideal” olarak karşılamak gerektiğini söylemektedir. O halde ibarenin ruhunu uygun olarak bu eserin adını *İdeal Devlet* (veya *Yönetim*)’in *Yurttaşların Görüşlerinin Ana Özellikleri* olarak karşılamamız en doğru olacaktır.” Bkz. Ahmet Arslan, “Çevirenin Takdimi-Fârâbî Hakkında”, *İdeal Devlet (el-Medînetü’l-Fâzıla)* içinde, II. baskı, Ankara 1997, 22-23 (naklen; Badawi, “Histoire de la Philosophie en Islam II”, 557-558); ayrıca bkz. Erwin I. J. Rosenthal, “The Place Of Politics in The Philosophy of Al-Farabi”, *Islamic Culture*, v. XXIX, No. 3, July 1955, 160-161.

⁴ *el-Medînetü’l-Fâzıla*’nın Fârâbî’in son eserlerinden olduğu düşünülmektedir. Bkz. Aydın Sayılı, “Fârâbî ve Tefekkür Tarihindeki Yeri”, *Belleten*, c.XV, sayı: 57, Ocak 1951, 24.

⁵ Ahmet Ateş, “Notlar”, *İhsâü’l-Ulûm (İlimlerin Sayımı)* içinde, III. baskı, İstanbul 1990, (5 nolu not), 141.

⁶ Ahmet Arslan, “Çevirenin Takdimi-Fârâbî Hakkında”, *İdeal Devlet (el-Medînetü’l-Fâzıla)* içinde, II. baskı, Ankara 1997, 29. Ayrıca bkz. Muhsin Mahdi, “Science, Philosophy, And Religion in AlFarabi’s Enumeration of the Sciences”, *The Cultural Context of Medieval Learning*, ed. J. E. Murdoch, E. D. Sylla, Dardrecht-Holland 1975, 131-137.

⁷ Bkz. Fârâbî, *Kitâbü’l-Mille (Din Kitabı)*, çev: Fatih Toktaş, *Divan*, sayı: 12, 2002/1, 261.

⁸ Fârâbî, *Kitâbü’l-Mille (Din Kitabı)*, 269.

⁹ Fârâbî *Kitâbü’l-Mille (Din Kitabı)*, 269.

¹⁰ Fârâbî, *Kitâbü’l-Mille (Din Kitabı)*, 269.

2. Siyâset İlmi ve Medîne

Siaset ilmi, medîne'de yaşayanların eylemlerini yönetmeye talip değildir. Yalnız siyaset ilmi, hizmete uygun gruplara varıncaya kadar şehrin mertebelerini yukarıdan aşağıya doğru bir derecelendirmeye tabi tutar. Bu ilim orta derecelerde bulunan şehir gruplarının eylemlerinin, onların aşağısındaki yönetmeye ve üstte bulunanlara da hizmet etmeye elverişli eylemler olduğunu belirler. En üst yöneticiliğe yaklaşıldıkça, yetkinlik ve yatkınlık dereceleri bu konuma paralel olarak yükselişe geçer; siyaset ilmi, bu son aşamada sultanlık/hükümdarlık derecesine ulaşılacağını açıklar. Sultanlık, insana hizmete uygun bir meslek değildir; o sadece yönetmeye yönelik bir meslek ve melekedir.¹¹

Nihayetinde siyaset ilmi, medîne'deki en alt hizmet mertebelerinden, en üst yönetim mertebelerine doğru bir süreci takip eder. Söz ve nitelik bakımından daha aşağı mertebeden daha yukarı mertebelerine doğru ilerleyen siyaset ilmi, sonunda hizmet konumunda olanlara değil de, yönetici olan şehrin ilk başkanına ulaşır:

“Bu dereceden...yani ilk başkanı yöneten aklı bir varlığın (min rûhâniyyîn) derecesine ulaşır. Bu yönetici, güvenilir ruh (er-rûhu'l-emîn) olarak görülen ve şehrin ilk başkanına Allah'ın vahyi(ni) iletmesini sağlayan yöneticidir. (Siyâset ilmi) işte bu yöneticinin derecesini ve ruhânî derecelerinden hangisinde yer aldığını inceler.”¹²

3. Medîne ve Yönetim İlkeleri

Fârâbî, Yunan siyaset düşüncesindeki *site* ile *devleti* bir tutan anlayışı benimser. Hakikatte onun *milleti* (ümme), siyasî bakımdan farklı, fakat kültürel bakımdan benzer devletler topluluğunu anlatır.¹³

Fârâbî'nin yaşadığı çağda, siyaset filozoflarının “medîne” kavramını kullandığı görülmektedir. Bu ifade *site* kelimesiyle karşılık bulmaktadır. Eski Yunan'da *site*, devlet yerine kullanılmaktadır. Günümüzde *politik* ve *polis* kelimeleri, “site ile alakalı” anlamlara gelmektedir.¹⁴

Topluluk, filozofumuz için, *ya aşîret, ya şehir veya bölge, ya büyük bir ümme ya da birçok ümmetler şeklindedir*.¹⁵ Şu halde “medîne” hem şehir devleti, hem de herhangi bir tür örgütlenmiş toplum, etkili bir şekilde yönetilen ve politik olarak bağımsız olan herhangi bir topluluktur.¹⁶ *Medîne*, en küçük siyasî bir bütün olarak; yani ister geniş, ister küçük (devlet) manasında da kullanılabilir.¹⁷

Şehir (medîne) ve millet (ümme) olguları kendisine önemli ve kapsamlı alanlar açan Fârâbî için, aynı amaç ve aynı mutluluğa sahip farklı yerlerde ve coğrafyalarda, birbirinden farklı erdemli şehir ve erdemli ümmetin/milletin bulunması imkân dâhilindedir:

“...İyi bilinen şeyler her millet ve her şehir halkı için, onlarca en iyi bilinen misallerle temsil edilirler. Ancak en iyi bilinen şeyler, çoğu zaman, milletten millete göre az veya çok değişirler. Bundan dolayı bu şeyler her millet için başka bir millet için kullanılan misallerden başka misallerle ifade edilirler. Bundan ötürü de hepsi amaç olarak bir ve aynı mutluluğa sahip olan, aynı amaç peşinde koşan, bununla birlikte dinleri birbirinden farklı olan birçok erdemli millet ve erdemli şehrin var olması mümkündür.”¹⁸

B. Erdemli Medîne/Şehir Anlayışı

Fârâbî'nin medîne'si, “faziletli devletin kaynağı” olarak gösterdiği “demokratik topluluk”, Hz. Muhammed'in (s) kurduğu “faziletli devlet'in temelini ve zeminini oluşturan “Medîne” şehrini anlatmaktadır.¹⁹

Şehir, kadim düşünürler için, insanları barındıran meskeni ve meskenlerin barındırdığı insanların bulunduğu coğrafyayı akla getirir.²⁰ Ümme/millet ise, Fârâbî'ye göre, şehir devletinden daha büyük bir birimdir.²¹

¹¹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)*, 272.

¹² Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)*, 272.

¹³ Harun Han Şirvani, *İslâm'da Siyasî Düşünce ve İdare*, çev: Kemal Kuşçu, Ankara trz., 93 (1 nolu dipnot), 95 (3 nolu dipnot).

¹⁴ Şirvani, *İslâm'da Siyasî Düşünce ve İdare*, 95 (3 nolu dipnot).

¹⁵ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)*, 258.

¹⁶ Ahmet Arslan, “Açıklama ve Yorumlar”, Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)* içinde, açıklamalı çev: Ahmet Arslan, II. baskı, Ankara 1997, 243.

¹⁷ Şirvani, *İslâm'da Siyasî Düşünce ve İdare*, 96 (3 nolu dipnot).

¹⁸ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, açıklamalı çev: Ahmet Arslan, II. baskı, Ankara 1997, 121.

¹⁹ Fahrettin Olguner, *Fârâbî*, III. baskı, İstanbul 1999, 129.

Fârâbî'nin ifade ettiği toplumların listesi, şehir-devletleriyle kayıtlı değildir. Bunun yanında “millet devlet”lerinin ve dünyanın meskun olan tüm bölgelerinin dahil olduğu bir devletin varlığı söz konusudur. Bu devlet, dönemin Roma İmparatorluğu veya Sasanî İmparatorluğu gibi küresel bir güç olan büyük bir imparatorluğa benzer.²²

İslâm ülkelerinin en bariz vasfı, şehirlerinin görünüşüdür. İslâm coğrafyasında şehirler önemlidir, dinin şehirlere dayanan düşünce yapısı çok sayıda şehrin inşa edilmesine sebep olmuştur. Zaman içerisinde İslâm düşüncesinin kendisi, şehirlerin kurulmasını zorunlu hale getirmiştir.²³

Şimdi İslâm düşüncesinin en önemli siyaset filozofunun mutluluğun elde edildiği/kazanıldığı “erdemli şehri”nin tasvirine geçebiliriz:

Kötülüklerin ortadan kalkmasıyla, şehirler, iyiliklerin merkezi haline gelerek mutluluk denen dünya ve ahiretin en güzel hallerin yaşandığı mekânlar haline gelir. Erdemli/fâzıl şehrin yöneticisi, böyle matlup bir ortamı ve düzeni sağlamakla vazifesini yerine getirmiş olur. “*Başkan, mutluluğun kazanılmasında şu ya da bu biçimde yardımcı ve yararlı olanları korumalı ve artırmalı; zararlı olanları yararlı duruma getirmeye çalışmalı, bu mümkün olmazsa, onları ortadan kaldırmalı ya da azaltmalıdır. Erdemli şehir halkının her birinin, varlıkların yüksek ilkelerini, onların mertebelerini, mutluluğu, erdemli şehrin birinci derecede yönetimi ve bu yönetimin mertebelerini bilmesi gerekir. Daha sonra, mutluluğun elde edilmesini sağlayan belirli fiilleri de bilmesi gerekir. Bu fiillerin yalnızca bilinmesiyle yetinilmemeli, onlar yerine getirilmeli ve şehir halkı, onların yapılması doğrultusunda yönetilmelidir.*”²⁴

Yaratılış olarak her insan, neslini sürdürmek ve en mükemmeli elde etmek için birçok şeye muhtaç halde haledilmiştir. Zira insan bunu tek başına sağlayamaz, dolayısıyla birbiriyle yardımlaşan başka insanlara ihtiyacı vardır. “*İnsanların büyük sayıda varlığa gelmesinin ve bazıları mükemmel, bazıları eksik, kusurlu olan insanî toplumlar kurarak dünyanın oturulabilir kısmında (ma'mura) bir araya gelmelerinin nedeni budur.*”²⁵

İnsanların, şehirlerde bir araya gelmesi, âlemin bütününde cisimlerin bir araya gelmelerine benzer. Âlemdeki bir ilkeden, nasıl bütün ilkeler çıkıyorsa ve bunlar belirli bir varlık düzenini meydana getiriyorsa, benzer şekilde toplum ve şehrin içindeki her şeyde, bir ilk önder, sonra onu takip eden önderler, bu önderlere itaat eden şehirliler ve bu şehirlileri takip eden diğer şehirliler vardır.²⁶

Tek bir millet veya tek bir şehir için, ortak olan en faydalı ve en güzel şeyi keşfeden fikrî erdem, siyasî fikrî erdemdir. Fikrî erdemin bu türü, birçok millet veya bir milletin tamamı veyahut şehrin tamamı için ortak olan ve ancak uzun yıllar içinde değişen şeylerin keşfi ile ilgili olursa, daha çok kanun koyma gücüne benzer. Kısa süreler içinde değişen şeylerin keşfini gerçekleştiren fikrî erdem ise, bütün milletleri veya belli bir milleti veyahut belli bir şehri etkileyen olaylara bağlı olarak ve bu olayları göz önünde bulundurarak zaman ve özel/bireysel tedbirleri almayla ilgili kuvvettir. Bu kuvvet önce ifade edilen kuvvete bağlıdır. Bir şehrin halkı içinde belli bir grupta ilgili erdemli bir amacın gerçekleştirilmesinde en faydalı olan şeyi keşfetmeyi sağlayan kuvvete gelince, o, her biri söz konusu grupta ilgili bir çok fikrî erdemden oluşur. Örneğin ev idaresi ile ilgili fikrî erdem veya askerî fikrî erdem.²⁷ Erdemli şehir de bu siyasî fikrî erdemin bir ürünüdür.

1. Erdemli Medîne/Şehir ve Türleri

Erdemli toplumlar, büyük, orta ve küçük olmak üzere üç çeşittir. Büyük toplum, yerkürenin oturulabilir (ma'mur) tüm bölgelerinde bütün milletlerin bir arada bulunmasıyla; orta toplum, dünyanın bir bölgesinde tek bir milletin biraraya gelmesiyle; küçük toplum herhangi bir milletin yerleştiği bölgede tek bir şehir halkının bir araya gelmesiyle oluşur. Bu üçü, yetkin toplulukları oluşturur. Nitekim, şehir (medîne), yetkinlik sıralamasından ilkinin temsil eder.

²⁰ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, neşr: D. M. Dunlop, çev: Hanifi Özcan, İzmir 1987, 36.

²¹ Arslan, “Açıklama ve Yorumlar”, 243-244.

²² Arslan, “Açıklama ve Yorumlar”, 242-243.

²³ P. M. Holt, A. K. S. Lambton, B. Lewis, “İslâm Toplumu ve Medeniyeti”, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, çev: Kemal Kahraman, II. Baskı, İstanbul 1997, III, 339.

²⁴ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, çev: M. Aydın, A. Şener, R. Ayas, İstanbul 1980, 49-50.

²⁵ Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbü Arâ-i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, tah: A. Nasrî Nâdir, VI. baskı, Beyrut 1991, 117; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, açıklamalı çev: Ahmet Arslan, II. baskı, Ankara 1997, 99-100.

²⁶ Fârâbî, *Tahsilü's-Sa'âde (Mutluluğun Kazanılması)*, çev: Ahmet Arslan, Ankara 1999, 65-66.

²⁷ Fârâbî, *Tahsilü's-Sa'âde (Mutluluğun Kazanılması)*, 71.

Köy, mahalle, sokak ve ev (en küçük birlik) kusurlu/eksik bir toplumu meydana getirir. Mahalle ve köy şehir için vardır. Köy, şehirle hizmet ilişkisi içindedir. Mahalle ise, şehrin bir parçası olarak benzer hizmet ilişkisini sürdürür. Sokak mahallenin, ev ise sokağın bir parçasıdır. “*Şehir, bir milletin yaşadığı toprakların bir parçası; millet ise üzerinde yaşanan dünyanın bütün toplumların bir parçasıdır.*”²⁸

Eksik/kusurlu toplumlar içerisinde en yetkin olanı ev topluluğudur. Ev, bir sokakta oturanların bir parçasını temsil eder. Köylerdeki ve mahallelerdeki toplumların her ikisi de şehrin varlığında önemli paylara sahiptir. Ki bu iki topluluk, şehrin var olması içindir. Yalnız aralarında bir farklılık söz konusudur. Mahalleler şehrin bölümleridir. Dolayısıyla şehrin alanı içerisinde varlıklarını sürdürürler. Köylere gelince, onlar ancak şehre hizmet ederler. Medenî (siyasî) topluluk, ulusun bir parçasıdır. Ulus da çeşitli şehirlere dağılır.²⁹

6. Mutluluğa Ulaştıran Medîne

En üstün iyilik ve mükemmellik, ilk olarak ancak şehirde elde edilir. Şehirden daha küçük bir toplulukta mutluluğa ulaşamaz. İyilikler, nasıl ki, seçme ve irade ile gerçekleşiyorsa, kötülükler de aynı şekilde gerçekleşir. Dolayısıyla mutluluk her şehirde elde edilmez. “*O halde insanları kendileriyle hakikî anlamda mutluluğun elde edildiği şeyler için birbirlerine yardım etmeyi amaçlayan bir şehir, erdemli, mükemmel bir şehirdir (el-medînetü'l-fâzıla); insanları, mutluluğu elde etmek için birbirlerine yardım eden toplum, erdemli, mükemmel bir toplumdur. Bütün şehirleri kendileriyle mutluluğun elde edildiği şeyler için birbirlerine yardım eden bir millet, erdemli, mükemmel bir millettir. Aynı şekilde erdemli, mükemmel evrensel devlet de ancak içinde bulundurduğu bütün milletlerin mutluluğa erişmek için birbirlerine yardım ettikleri zaman ortaya çıkar.*”³⁰

7. Erdemli Medîne ve Canlı Organizma

Erdemli ve mükemmel şehir, bütün azâları canlı varlığın hayatını sürdürmek ve onu bu durumda devam ettirmek için birbiriyle düzen içinde yardımlaşan tam ve sağlıklı bir bedene benzer. Vücudun organları birbirinden farklı ve işlevleri birbirinden üstündür. Beden için yönetici organ kalptir ve ona yakın organlar vardır. Bunların dışında derece bakımından ikinci sıradaki organlar bulunur ki, bunlar da birinci sıradaki organların amaçlarına uygun fiillerde bulunurlar. Diğer organlar da kendilerinin derece bakımından üst organların amaçlarına uygun hareket ederler. Böylece, sadece başkalarına hizmet eden, başkasını yönetmeyen organlara kadar gidilir. Bedenin azâları arasındaki sistem, şehir için de geçerlidir. Şehirde âmir olan bir insan ve bu insana yakın olan başka insanlar vardır. Bu insanlardan her biri, kendileriyle âmirinin amacına uygun olarak fiilde bulundukları bir kabiliyet ve melekeye sahiptir.³¹

8. Peygamber’in Medînesi

Erdemli şehir beş bölümden oluşur: En erdemli olanlar, mütercimler, ölçüm işleriyle uğraşanlar, mücahitler ve zenginler.

En erdemli olanlar; hakîmler (hukemâ/filozoflar), amelî hikmet erbabı ve büyük meseleler hakkında fikir sahipleridir. Daha sonra gelen din temsilcileri ve mütercimler; hatipler, edipler, şairler, müzisyenler ve kâtiplerden meydana gelir. Ölçüm işleriyle uğraşanlar; muhasebeciler, mühendisler, doktorlar ve münecimlerdir. Mücahitler; ordu, bekçiler ve bunların sınıfından sayılan diğer kişilerdir. Zenginler; çiftçiler, çobanlar, tüccarlar ve şehirde servet kazanan diğer kişilerdir.³²

Şehrin kısımları ve kısımlarının dereceleri, sevgi bağıyla birbiriyle birleştirilir ve birbirlerine bağlanır. Onlar, adaletle kontrol edilir ve muhafaza edilir.³³ Bundan dolayı adalet, erdemli şehrin temeli ve esasıdır.

9. Erdemli Medîne ve Meslek/Sanatlar

Erdemli şehirde, her insan hangi sosyal statüde olursa olsun, tek bir sanat ve işle uğraşmalıdır. Aksi takdirde o kimseye izin verilmez. Bu kural şu gerekçelerden dolayı konmuştur:

²⁸ el-Fârâbî, *Kitâbü Arâ-i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, 117-118; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, 100; Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 36.

²⁹ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 36.

³⁰ el-Fârâbî, *Kitâbü Arâ-i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, 118; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, 100-101.

³¹ el-Fârâbî, *Kitâbü Arâ-i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, 118-119; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, 101.

³² Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 50.

³³ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 52.

“a. Her insan, her zaman, her iş ve sanat için elverişli değildir. Daha doğrusu, bir insan, bazen, diğer bir işten ziyade belirli bir iş için, diğer bir insandan daha elverişli olur.

b. Bir iş veya bir sanatla uğraşan her insan, kendisini ona vakfedip, çocukluğundan itibaren, başka herhangi bir şeye değil, sadece ona yöneldiğinde, onu daha mükemmel, daha tam(yetkin) olarak yapar ve o işte daha ehliyetli, daha becerikli hale gelir.

c. Bir çok işlerin belirli zamanları vardır. Bunlar ertelendiğinde, bu işler yapılmaz. Bazen, aynı zamanda yapılacak iki işin bulunduğu da olur; eğer bir insan onlardan birisiyle uğraşırsa, diğer birisi için hiç vakti olmaz ve ikinci bir fırsat da bulunmaz.”³⁴ Bu kurallar, aynı zamanda ticaretin ve tüccarlığın ilkelerini tespit etmektedir. Ayrıca bu prensipler, modern iktisat ve ekonomi anlayışlarını yansıtmaktadır.

Her şehrin, erdemli şehir olma zorunluluğu yoktur. Nitekim, erdemli/mükemmel şehre zıt olan şehirler de bulunmaktadır. Bu şehirler şunlardır: *Câhil şehir*, *bozuk (fâsık) şehir*, *karakteri değişmiş (mübeddele) şehir*, *doğru yolu bulamamış, yanlışlık içinde olan (dâlle) şehir*. Bu değişik şehirlerin halkı da erdemli şehre zıttır.³⁵

Erdemli şehrin üyesi olan bir kişinin kendi iradesiyle veya iradesi dışında câhil şehirde oturması mümkündür. Erdemli kişi, câhil şehirde, o şehre yabancı biridir. Câhil şehrin üyesi olup da erdemli şehirde yaşayan kimsenin durumu da bunun gibidir. Bu sebeple, önce erdemli şehirde yaşamış, sonra erdemli şehrin yokluğu nedeniyle, câhil şehirde oturmak zorunda kalmış erdemli insanların, erdemli şehre taşınmaları gereklidir.³⁶

En yüksek mutluluğun kazanıldığı erdemli şehirler, nebevî ruhun ve hikmet ışığının gölgesinde neşv-ü nemâ bulan mekânlardır. Erdemli ve ahlâkî vasıfların toplandığı gönül/kalp insanı için, geçici ve fanî haz ve ihtirasların coğrafyası olan câhil şehirler birer hapisanedir. Onların ruh ve beden özgürlükleri, ancak erdemli şehirlerde gerçekleşir.

10. Erdemli Medîne Adaletin Temini

Adalet, öncelikle şehir halkının ortak olduğu iyi şeylerin paylaşılmasında ve bunların korunmasında gerçekleşir. Bu iyi şeyler; güven, servet, şeref, rütbe ve şehir halkının diğer ortak olması mümkün olan müşterekleridir. Ortak alanların dağıtılmasında eşitliği bozacak sınırların aşılması adaletsizliği getirecektir. Taksim edilenler içerisinde, herkesin payının kendisi için korunması bir zorunluluktur. Bunu sağlayacak garantilerin ve kanunların olması gerekir.³⁷

Şehir halkından birinin iyi şeylerden kendisine düşen kısmı, onun mülkiyetinden iki şekilde çıkar: Ya kişinin o malı kendi iradesiyle satması, bağışlaması ve değiştirmesi ile, ya da isteği dışında soyulma ve gasp edilmesiyle. Her iki durumda da şehir halkının sahip olduğu iyi şeylerin muhafaza edilmesini sağlayan tedbirlerin alınması gerekmektedir. Bu olmadığı takdirde, elinden malı alınan kişiye, alıkonan eşyanın aynısı veya bir başka cinsten değer bakımından ona eşit miktarının iade edilmesi, adaleti sağlayacaktır.³⁸

O halde adalet nedir? Adalet, “Daha önce paylaştırılmış olan iyi şeylerin, şehir halkı için korunmuş olarak bâki kalmasını sağlayan şeydir.” Bunun karşısında adaletsizlik ise, şöyle tanımlanır: “Bir insanın iyi şeylerdeki payının, ya bizzat o kişiye, ya da şehir halkına onun (kıymetçe eşit olan) bir bedeli iade edilmeksizin elinden çıkarılmasıdır.”³⁹

İyi şeylerden sahip olduğu miktarı, kendi elinden veya başkasının elinden çıkarılmasına sebep olan kişi, Fârâbî’ye göre, şehre zararlı olduğundan adaletsizdir ve bundan dolayı bir takım yaptırımlarla karşı karşıya kalır. Yaptırımlar ve cezalarda, her adaletsizlik, uygun bir ceza ile takdir edilmelidir. Zulüm yapan kişiye, yaptığı adaletsizliğe eşit bir ceza ile karşılık verildiğinde adalet gerçekleşir. Yaptığı adaletsizlikten daha fazla bir cezaya muhatap olursa, adaletsizlik ortaya çıkar. Benzer şekilde şehir halkının aleyhine bir karar verildiğinde, bu kez o topluluğa yönelik bir adaletsizlik (cevr) meydana gelir.⁴⁰

Şehri yönetenlerin bir kısmı, o toplumda ortaya çıkan tüm adaletsizliklerin, şehir halkının aleyhine bir adaletsizlik olduğunu; bir kısmı da adaletsizliğin sadece haksızlığa maruz kalan kişiyi

³⁴ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 55.

³⁵ el-Fârâbî, *Kitâbü Arâ-i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, 131-134; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, 110; krş. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 52-53.

³⁶ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)*, 266.

³⁷ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 52-53.

³⁸ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 52.

³⁹ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 52.

⁴⁰ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 53-54.

ilgilendirdiğine inanırlar. Bazıları, bu çerçevede, adaletsizliği iki kısma ayırır: Birincisi, fertleri ilgilendiren adaletsizliktir. Onlara göre, bu adaletsizlik aynı zamanda şehir halkına yönelik bir haksızlıktır. İkinci tür adaletsizlik ise, bilhassa ferdi ilgilendiren ve şehir halkına geçmeyen adaletsizliktir.⁴¹

Adaleti engelleyenlere karşı ceza vermek, düzenin sağlanması için bir gerekliliktir.⁴² Hatta kendisine zulüm yapılan kişi bağışlasa da, suç şehir halkına karşı yapıldığı takdirde, haksızlığa uğrayanın affetmesi bir anlam ifade etmez.⁴³ Çünkü suç topluma/cemiyete karşı işlenmiştir.

Adalet kavramı, bazı zamanlarda daha genel bir anlamda kullanılır. Yani bir kişinin, faziletli fiilleri, başkalarıyla alakalı olarak, kullanması anlamında adalete müracaat edilir. Paylaştırılmadaki ve paylaştırılmış olanı muhafazadaki adalet, daha genel bir adalet türüdür; daha özel olan, daha genel olanın ismiyle bilinir.⁴⁴

11. Erdemli Medîne'de Yönetim

Erdemli şehrin inşâ edilmesi, onun teorisyei Fârâbî için, ancak erdemli yönetim ve erdemli reis/başkan ile mümkündür. Bu çerçevede erdemli yönetim, hükümdarın en yüksek fazileti ondan başkasıyla elde edemeyeceği bir tür erdeme sahip olduğu yönetimdir. Yöneticiler, onunla dünya ve ahiret hayatında büyük faziletler kazanırlar. Onların bedenleri ve nefisleri en üstün seviyede bulunur. Bununla birlikte yaşayışları da, diğer insanların sahip olduğu hayat türlerinin en güzeli ve en hoş olanıdır.⁴⁵

Erdemli ilk reisin görevi, nefisleri faziletlerden nasiplenmeyecek câhil insanları mükemmelleştirmek değildir. Onun amacı; nefisleri, şehir halkının faydasıyla uyumlu olacak bir erdem seviyesine yükseltmektir.

Doktorun görevi, bedenleri en mükemmel seviyelere ve en yüksek derecelere yükseltmek ise, erdemli ilk reisin görevi, mümkün olduğunca, halkını ahlâkî erdemlerle donanımlı bir hale getirmektir. Doktorların mükemmel seviyeye yükseltmeye veya o seviyede dengede tutmaya çalıştığı beden, nefis (ruh) içindir. Nefis de nihaî mükemmellik, yani faziletli olan mutluluk içindir. Dolayısıyla nefis, hikmet ve fazileti elde etmek içindir.⁴⁶

Mükemmel toplumları/halkı oluşturmak için, iyi ahlâklı bir cemiyet oluşturulmalıdır. Ahlâk ise, alışkanlık sonucunda elde edilir. Bunun da şehirlerde meydana geldiği görülmektedir. Nitekim siyaset önderleri, şehirlerin halkına iyi davranışları kazandırmak için, erdemli fiilleri alışkanlık haline getirmenin yollarını bulmakta ve onların iyi insan olmaları için gerekli olan ortamı sağlamaktadırlar.⁴⁷

12. Toplumsal Varlık Olarak Medenî İnsan

İnsan, varlığını/neslini sürdürmek ve en üstün kemâlâtı yakalamak için birçok şeye ihtiyaç duyan bir yaratılışla hayat bulmuştur. Her şeyi tek başına yapması mümkün olmayan insanın, kendisinin özel bir ihtiyacını karşılayacak çok sayıda insana muhtaç olduğu bir hakikattir. Bunun için, o mükemmellik ancak birbiriyle yardımlaşan bir çok insanın bir araya gelmesiyle elde edilebilir. Zira bu insanlardan her biri, başkalarına muhtaç olan insanın özel bir ihtiyacına karşılık verir. Böylece toplumun tamamının bu katkısıyla herkesin varlığını devam ettirmek ve mükemmelliğe ulaşmak için ihtiyaç duyduğu şeyler karşılanmış olacaktır. Nitekim, insanların büyük veya küçük, eksik veya tam insanî topluluklar oluşturarak dünyanın oturulabilir coğrafyasında (ma'mura) bir araya gelmesinin hikmeti de budur.⁴⁸

İdeal/Erdemli Şehrin teorisyei olan Fârâbî, “tek başına yiyecek, giysi ve mesken sorununu çözemediği için doğası itibariyle insan toplumsaldır” derken, insanın cemaat ve cemiyet mensupluğuna dikkat çekmektedir. İnsanın toplumsal bir varlık olması; ya beşerin bir ferdi olması itibariyle yahut zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak için kendi benzerleriyle yardımlaşarak kurduğu bir şehrin veya cemaatin ferdi olmak itibariyledir. Bunun için Fârâbî'nin en büyük topluma (=beşeriyet), orta topluma (=ümme) ve en küçük topluma (=medîneye) verdiği kapasite, kabiliyet ve donanım, yardımlaşma olgusuyla ilgili ve ilintilidir. Onun için köylerde, küçük yerleşim birimlerinde, yol kenarlarında ve

⁴¹ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 54.

⁴² Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 54.

⁴³ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 55.

⁴⁴ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 54.

⁴⁵ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 69.

⁴⁶ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 74.

⁴⁷ Fârâbî, *Tenbîh Alâ Sebîli's-Sa'ade*, çev: H. Özcan, İzmir 1993, 35.

⁴⁸ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, 99-100.

evlerde mevcut olan topluluklar, mükemmel topluluklar değildir ve kusurludur. Zira ismi geçen benzeri topluluklarda insan hayatı için gerekli olan her şey temin ve tedarik edilememektedir.

Bu eksik ve kusurlu topluluklarda sanatlar ve zanaatların çeşitli türlerinin hepsini bulmak mümkün değildir. Dolayısıyla bu toplulukların tamamı bir medîneye bağlıdır. Tıpkı medînenin ümmete, ümmetin de beşer toplumuna bağlı olması gerçeğinde olduğu gibi. Medîneye bağlılığın esasını, ekonomik bağlılık oluşturmaktadır. Toplulukların kemâl vasfını, iktisadî bağımsızlık ve özgürlükler simgeler. Mükemmellik özelliği, bu anlamda, hayatta temel ihtiyaçların karşılanması hususunda kendi kendine yeterlilik demektir. O ihtiyaçlarla insan, sosyal bir varlık haline gelmekte ve türdeşlerinin yardımıyla varlığını sürdürebilmektedir.

Fârâbî'nin zihnindeki Medîne, *temeddün* etmiş topluluktur. Daha açık bir ifadeyle “*insanların belirli sosyal, fikrî ve dinî bağlarla birbirine bağlandığı topluluktur*”.⁴⁹

Şu halde İhvân-ı Safâ'nın dediği gibi, sosyal bir varlık olarak insan tek başına yaşayamaz. Yaşasa yaşasa, sıkıntılı bir hayat yaşar. Çünkü o, iyi bir hayat sürmek için pek çok sanatlara ihtiyaç duyar. Tek bir insanın bunu yalnız başına başarması mümkün değildir. Zîrâ ömür kısadır, sanatlar ise, çok çeşitlidir. Bu yüzden her belde ve şehirde pek çok insanın bir sanatla, bir kısmının ticaretle, bir kısmının şehirler kurmakla, siyâset yapmakla, ilim ve öğretimle meşgul olmakla, kiminin, toplumunun çeşitli ihtiyaçlarını karşılamakla ilgilenmesini zorunlu hale getirmiştir. Çünkü bir evde anne, baba ve çocuklar arasındaki iş bölümü de aynı şekildedir. Herkesin böylesine iş bölümü yapması, insanları çalışmaya, sanatlar üretmeye teşvik etmek içindir. Böylece her bir insan kendi çalıştığı ve ürettiği şeyin, sarf ettiği emeğiyle orantılı olarak karşılığını alabilir.⁵⁰

13. Yaratılışı İtibariyle Medenî İnsan

İnsanın kendi kendine yeterli olması, iyi bir hayat sürdürmesi ve işlerini hakkıyla yapabilmesi için başkalarının yardımına ihtiyacı bir realitedir. Bunun için filozoflar, yaratılışı itibariyle insanın medenî olduğunu söylemektedirler. Yani, insan mutluluğu elde etmek için çok sayıda insanın bulunduğu bir şehirde, yani medînede yaşamak durumundadır. Bu açıdan her insan, tabiatının bir gereği olarak bir diğer insana muhtaçtır. Dolayısıyla beşer, diğer insanlarla iyi münasebetler kurmalı ve onları içten sevmelidir. Zira insanın özünün gereği budur.

Akıllı ve kendisini bilen insan, nasıl olur da tek başına yaşayabilir? Yalnız olarak yaşamayı tercih eden insan başkalarıyla fazilet alış verişinde bulunamaz. Fazilet, erdem ve zühd, insanlardan uzaklaşarak dağlardaki mağaralara veya çöllerdeki manastırlara çekilmekle elde edilmez. Çünkü insanların ve cemiyetlerin içine karışıp, kentlerde (medînelerde) yaşayamayanlarda iffet, yiğitlik, cömertlik ve adalet gibi ana erdemler temekkün bulmaz. Bununla birlikte o insanlarda bulunan güç ve kabiliyetler bir iyilik veya kötülüğe yöneltilmedikleri için körleşir ve dumura uğrar. Bu yetiler ve melekelerin zayıflayıp, kendilerine özgü işleri yerine getirememeleriyle, insanlar cansız varlıklar ve ölümler haline dönüşürler. Bu halin sonucunda onlar, kendilerini iffetli ve adaletli kişiler zannederler veya öyle zann edilirler. Hakikatte ise onlar iffetli ve adaletli kişiler değildir. Diğer faziletler için de aynı durum söz konusudur. Bu erdemlerin zıtları olan kötülükler de ortaya çıkmadıkları zaman, erdemli sanılan insanlar da böyledir. Dolayısıyla erdemler yokluklar değildir; onlar insanlarla birlikte olmak, birlikte yaşamak ve çeşitli toplum ilişkilerinde dâhil olmakla zâhir olan iş ve davranışlardır. Ancak biz, insanî erdemleri insanlara birlikte yaşamak onlarla bir arada bulunmak ve onların sıkıntılarına katlanmakla bilir, öğrenir ve elde ederiz. Bu erdemler vasıtasıyla henüz bizim için söz konusu olmayan başka mutluluklar kazanmamız mümkün hale gelir.⁵¹

14. Medîne'deki Devlet Başkanı/Peygamber

Çağdaş bazı Müslüman mütefekkirler, Kur'ân'da kralların bahsi geçmesinden yola çıkarak krallığın meşru bir idare şekli olduğunu ileri sürerler. Hatta Hz. Peygamber'in (s) Kur'ân'da anlatılan eski peygamber-kral geleneğinin bir halkası ve mensubu olduğunu savunurlar. İfade edilen düşünceler, Eflatun'un filozof-kral fikirlerinden esinlenerek peygamber-imam(kral) kavramını geliştiren Fârâbî'den referans bulmaktadır. Nitekim Fârâbî, Hz. Peygamber'i (s) öne çıkararak, onun (önceki adı *Yesrip* olan) Medîne'de inşâ ettiği devleti ideal model devlet olarak vasıflandırmaktadır. Filozofumuzun zihnindeki

⁴⁹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev: Said Aykut, İstanbul 2000, 95-96.

⁵⁰ İhvânü's-Safâ, *Resâilü İhvânî's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ*, neş: Butros el-Bustânî, Dâru Sâdır, Beyrut, trz, I, 99-100; II, 140-141; III, 308, 375; Filiz, Şahin, “İhvân-ı Safâ Felsefesinde İnsan”, *Makâlât*, (Kasım) Konya 1999, 57.

⁵¹ İbn Miskeveyh, *Tehzibül'l-Ahlâk (Ahlâkı Olgunlaştırma)*, çev: A. Şener, İ. Kayaoğlu, C. Tunç, Ankara 1983, 34-35.

ideal devlet, İslâm'ın Peygamberi'nin kurduğu Medîne'dir. Hz. Peygamber-kral olduğu için Müslüman topluluk, iki yönlü mutluluğu hakiki manada elde etmiştir.

Bu düşünce sahiplerinin unuttuğu veya dikkate almadığı bir yön var ki, o da şudur: Şurâ sûresinin 38. ayeti, Müslümanların işlerini istişareyle çözümlemelerini emretmektedir. Zira Allah'a göre işlerini istişareyle halledenler İslâm milletini (ümmetini) tasvir ederler. Bu anlamda Hz. Muhammed (s), bir peygamber-kral değildir. Zaten o da kendisini böyle bir vasıfla hiçbir zaman tanımlamamaktadır. O kendisini “*Ben ne bir kralım, ne de zorbayım; bilakis Kureys'ten kurutulmuş et yiyen bir kadının oğluyum*”⁵² ifadeleriyle tanımlayarak bu tür nitelikleri reddetmektedir.

Halbuki Allah, Davud peygamberi özel olarak kendisinin yeryüzündeki halife olarak tayin ettiği halde, Hz. Muhammed'e (s) böyle bir rütbe ve makam vermemiştir. Ancak Kur'an, Hz. Peygamber'den (s) yapacağı işler hususunda İslâm toplumuna (ümmete) danışmasını istemiştir: “*Yapacağı işler hakkında onlara danış karar verince de artık Allah'a dayan*”.(Al-i İmran, 159). Medîne'deki İslâm devleti; yaşayan toplulukların üzerinde anlaştıkları, Hz. Peygamber'i hükümet edecek tek idareci olarak seçtikleri ve onu seçilmiş otoritenin en tepesine yerleştirdikleri bir ortak sözleşme sonucunda hayat bulmuştur.⁵³

15. Dinlerin Toplandığı Medîne

“ ‘Müslim’, İslâma boyun eğdiğini duyuran kişidir; dışa vurduğu, içinde sakladığından farklı olabilir. Çağımızın anlatımıyla, ‘mü’min’, Müslümanlığı inanç düzeyinde, inanç yönünden olan kişidir denilebilir. Dolayısıyla ‘ümme’ içinde, bir ‘vatandaş’tır. Yalnızca ‘Müslim’ ise, Müslümanlığı ‘siyasî’ düzeyde (yeni dini ve devletin otoritesini tanıma düzeyinde) olan kişidir. Medîne’de bu ayrımı haklı kılan bir durum söz konusudur: Hem gerçek mü’minler, ki bunlar Muhacirler ve Ensar’dır, hem de ‘münafıklar’ vardır, ki bunlar da Yesrip halkından veya dışından Müslüman olduklarını söyleyen, ama içlerinde Hz. Muhammed’e ve arkadaşlarına düşmanlık ve kin besleyen bir gruptur. Müslüman olduklarını duyurduklarına göre, bu ‘İslâm’ adı, onları Muhacirler ve Ensar ile aynı ‘ümme’ (yani millet) içinde toplamaktadır. Bu, müşrik ve Yahudilerden oluşan ‘öteki’ karşılığındadır.”⁵⁴

Farklı din ve inançlara hoşgörü ve toleransla karşılık veren İslâm, Yahudilik gibi hem dinî hem de dünyevî alanları birbirinden ayıran bir din değildir. Böylece sadece ruhanî işleri ele almamış, din ile dünya arasında sağlam bir denge kurmuştur. Bu anlamda orta yolcu bir dindir. İslâm’da iki temel alanın varlığı söz konusudur. Bunlardan birincisi ibadetlere yönelik olanları ihtiva etmekten; ikincisi ise toplumsal ilişkilerin düzenlenmesi ile ilgili alandır. İlk alan, Müslümanın Rabb’iyle olan ilişkisiyle alakalıdır. İkinci alan ise, müslümanın başkalarıyla ve devletle olan ilişkisiyle alakalıdır. Her iki alan da bir diğeriyle bağlantılıdır ve tamamlayıcısı konumundadır. Hz. Peygamber (s) ilahî vahyini tebliğ ettiğinde, Medîne’de inşa ettiği İslâm devletinin başlangıcını/kuruluşunu da beraberinde getirmiştir. O, hem bir müjdeleyici hem de bir devlet yöneticisiydi. İşte böylece kurulan Medîne’yle birlikte büyük, erdemli bir medeniyetin inşası ve ihyâsı haber verilmiştir.⁵⁵

Şu halde, şehir ve medeniyet arasında cüz’î ve küllî bir ilgi bulunmakta, bu ilişki de kap ile kabın içindeki ilgiyi çağrıştırmaktadır. Benzer şekilde ev halkı, bir evin içinde bulunmaktadır. Ancak ev, ev halkından ayrı bir şeydir. Bunun gibi, şehir de medeniyetin bir parçasıdır.⁵⁶

II. MEDENİYET

Arapça’da medeniyet (madaniya) “MDN” kökünden olup, şehir (site) anlamına gelen ‘medîne’ kelimesinden türetilmiş bir sözcüktür. Dolayısıyla ‘medenî’, şehirliyi ve ‘bedevî’ ise, şehirde yaşamayan köylüyü ifade eder. Medeniyetin müteradifi de ‘hadra’ kelimesidir; bu kelime de bedevîyetin zıddı için kullanılır. Türkçe’de medeniyet kelimesi kullanılmakla birlikte ‘uygarlık’ kelimesi de kullanım alanı bulmaktadır.⁵⁷

Batı dillerinde Medeniyet kavramı, *civilisation* kelimesiyle karşılık bulur. Yani Latince’deki anlamıyla “şehirli” manasına gelen bu kelime, ‘civis’ kökünden gelir ki, ‘civis’ de site (şehir) ve vatandaş anlamına gelen ‘civitas’tan türer. Eski Yunan’da bunun eş anlamlı kavram ‘polis’tir. ‘Civilation’ kelimesi de şehirleşme demektir. Kelime, Batı dillerindeki birlikte yaşayan insan

⁵² İbn Mâce, II, 101; Hâkim, III, 47-48; Halebî, III, 43.

⁵³ J. Cavid İkbâl, “İslâm’da Devlet Kavramı”, *İslâmî Siyaset Teorisi ve Sorunlar* (ed: Mümtaz Ahmet) içinde, çev: Halim Sırçancı, İstanbul 1997, 63.

⁵⁴ Muhammed Âbid Câbirî, *İslâm’da Siyasal Akıl*, çev: Vecdi Akyüz, İstanbul 1997, 182-183.

⁵⁵ Huriye Tefvîk Mücahid, *Fârâbî’den Abdüh’a Siyasî Düşünce*, çev: Vecdi Akyüz, İstanbul 1995, 43-44.

⁵⁶ Ali Şeraiti, *Medeniyet Tarihi*, çev: İbrahim Keskin, II. baskı, Ankara 1998, I, 14.

⁵⁷ Cahit Baltacı, *İslam Medeniyeti Tarihi*, İstanbul 2005, 24.

topluluğunu ifade eden ‘civil’ kelimesinden türetilmiş olup, sözlüklerde “şehirleşme, sosyal gelişme, gelişme periyodu, kolektif olarak şehirleşmiş devlet” gibi anlamlarla bulur.⁵⁸

Temeddün kelimesi ise, seçmek, mensup olmak, dayanmak, bağlılık gibi anlamları içermektedir. Şu halde temeddün şehre bağlılığını hissetme manasını taşımaktadır.⁵⁹ “Medenî olma”, “şehirde oturma” ifadesine karşılık gelmez. Yani “şehir” tarihte, “medenî olma” ile eş anlamı taşımaz. Fakat aynı kökten gelirler ve manaları birbirine yakındır. Medenî olma; şehirli olma, şehirde oturma değildir; ancak medenî insan, şehir yerleşimi aşamasına geçmiş kişi demektir. Dolayısıyla medeniyetin küllî anlamı, insanoğlunun yaptıklarının, tasarruflarının maddî ve manevî toplamıdır. Bu insanî edimlerden amaç ise, tabiatla basit haliyle bulunmayan, insanın yaptığı şeylerdir.⁶⁰

Medenî kimseyi çağdaş refah vasıtalarını elde eden ve kullanan insan olarak tanımlamak ve tavsif etmek yanıltıcıdır. Zira medeniyet, insanın yücelme aşamalarından ibaret bir merhaleyi ifade eder. İnsan yetenek ve kabiliyetleri geliştiği nispette medenî olarak tanınacaktır. Gözle görülen bir olgu olmayan medeniyet, zihni bir olaydır. Medenileşme ise, ruhi bir olay, manevî ve fikrî bir yükselme mertebesidir. Şu halde medeniyet, fertlerin düşünce, görüş tarzı, duyuş ve bilgi düzeyleriyle orantılı bir gelişim gösterir.⁶¹

“Medeniyet, duyuş ve heyecan düzeyinde doğaya doğrudan reaksiyon tarzında fiiller yapmak değil, kendi zihin gerçeğine kavramsal düzeyde sahip olarak, fiilleri bilinçli olarak üretmektir. Şu halde, medeniyet, rasyonel bir ruhi yükselişin bilincidir; kavramsal bir inançtır. İnanç kavramsal düzeyde olduğu için, onun muhakeme planında sonuçları çıkarılır ve o sonuçlara göre fiiller üretilir. Onun için, medeniyet düzeyindeki fiiller sabit kalıplar içinde donmaz; çeşitlenir, çoğalır.”⁶²

Medeniyete imkân veren olgu, rasyonel tasarım düzeyine erişen sembolik zihin yetisinin, kültürü geliştiren bir kaynak olmasıdır. Medeniyet çerçevesinde inşa edilen toplumun yapısı da, gelişmemiş toplumun yapısı da bir inanç ve dolayısıyla bir ahlâk sistemine bağlıdır.⁶³ Geçmiş bütün medeniyetlerde bilinçli ve rasyonel muhasebesi yapılan bir inanç ve buna bağlı bir ahlâk nizamı mevcuttur. Bu inanç ve ahlâk temeli üzerine kurulan medeniyet beraberinde büyük bilim ve kültür eserlerini üretir. Nitekim her medeniyetin ayrı kimliği, meydana getirdiği kültür ürünlerinde iz bırakır.⁶⁴

Medeniyeti inşa eden inanç, rasyonel bir tasarımdır; fakat duyuş, heyecan, irade ve akıl olarak, bütün şahsiyeti kavrar. “İnanç, şahsiyetin bir parçası değil, onun kurucu prensibidir; şahsiyeti kurar ve onu bütünüyle kuşatır. Gerek şahsiyet, gerek toplumsal yaşayış planında medeniyetlere birbirinden farklı karakterini veren şey, medeniyetleri kuran inancın yoğurucu ve belirleyici etkisidir. Mezopotamya medeniyeti, Yunan medeniyeti, Hint medeniyeti, Çin medeniyeti, Roma medeniyeti, İslâm medeniyeti, Hristiyan-Batı medeniyeti birbirinden ayrı kimliklerini böyle kazanmıştır.”⁶⁵

Medeniyet kurucusu rasyonel inanç, müstakil bir değer olarak kültür eserlerinin ilhamını verir. Hakikatte bu inanç, muhakeme sonuçları çıkarılan bağımsız bir tasarım olduğu için, kültürü ilerleten, zenginleştiren, genişleten ve derinleştiren bir membaadır.⁶⁶

Medeniyetlerde mükemmellik ölçüsü, insanın önü alınamaz istek ve arzularının esiri olmaktan kurtulup, aklını iman nuruyla aydınlatması ve böylece, Allah’ın emir ve yasaklarına tabi olarak iyiliğe yönelmesi ve kötülüklerden uzak durmasıdır.⁶⁷

Medeniyet meşalesi; Mezopotamya medeniyetinin Mısır’a katkısı, Mısır medeniyetinin Yunan’a katkısı, Yunan medeniyetinin Roma’ya katkısı şeklinde el değiştirmiştir. Arkasından Hristiyanlığın ve dolayısıyla Kilise’nin devreye girmesi insan aklının özgürlüğünü ilan etmesine ve akabinde buna bilim ve teknolojinin eklenmesiyle birlikte bugünkü Avrupa medeniyeti teşekkül etmiştir. Artık eski medeniyetler ölmüş, Avrupa/Batı medeniyeti kendinden önceki medeniyetlerin mirasçısı olmuştur.⁶⁸

Bir inanç ve ahlâk nizamı olan medeniyet, aynı zamanda kültürün kaynağıdır. Medeniyet ilerlemez, kültür ilerler. Kültür de, medeniyetin verdiği ruh enerjisi ile ve telkin ettiği değerler sistemi çerçevesinde yapılan insan fiillerinin ürünü olan her şeydir. Zira tecrübeler ve muhakemeler neticesinde,

⁵⁸ Baltacı, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 24.

⁵⁹ Şeraiti, *Medeniyet Tarihi*, I, 13.

⁶⁰ Şeraiti, *Medeniyet Tarihi*, I, 13-14.

⁶¹ Ali Şeraiti, *Medeniyet ve Modernizm*, çev: Ahmet Yüksek, III. baskı, İstanbul 1995, 43-44.

⁶² Yılmaz Özakpınar, *İslâm Medeniyeti ve Türk Kültürü*, İstanbul 1997, 24.

⁶³ Özakpınar, *İslâm Medeniyeti ve Türk Kültürü*, 25.

⁶⁴ Özakpınar, *İslâm Medeniyeti ve Türk Kültürü*, 28.

⁶⁵ Özakpınar, *İslâm Medeniyeti ve Türk Kültürü*, 30.

⁶⁶ Özakpınar, *İslâm Medeniyeti ve Türk Kültürü*, 30-31.

⁶⁷ Özakpınar, *İslâm Medeniyeti ve Türk Kültürü*, 77.

⁶⁸ Özakpınar, *İslâm Medeniyeti ve Türk Kültürü*, 79.

yeni fikirler, yeni tarz ve üsluplar doğar; bunlar da yeni özgün eserlerin ortaya çıkmasına imkân ve fırsat verir.⁶⁹

Avrupa medeniyetinin bütün toplumların ulaşacağı nihaî nokta iddiası, temelsiz bir Avrupa ideolojisi. Batı medeniyeti, kendi değerlerinin üstünlüğünü savunuyor. Ancak savunduğu ve övündüğü değerler, onu huzura kavuşturmuyor. Batı medeniyeti, enerjik ve dinamik bir medeniyet, fakat dengeli ve özgüveni tam olan bir medeniyet görüntüsü vermiyor. Buna rağmen Batı medeniyeti, bütün halkların ve toplumların kendini örnek alması gerektiği fikrinin, bir siyasî ve iktisadî hâkimiyet ideolojisi olarak propagandasını yapıyor. Bu propagandanın amacı, diğer toplumların Batı medeniyetini kabullenmesiyle, Batı'nın onlar üzerindeki hâkimiyeti daha kolay ve kalıcı olması düşüncesidir. Dolayısıyla Batı tipi yaşam tarzı kabul gördükçe, Batı düşüncesi, kültürü ve ürünleri için geniş pazarlar açılacaktır. Bunun sonucunda o toplumların sömürülmesi ve yönetilmesi daha rahat bir şekilde gerçekleşecektir.⁷⁰

Batı medeniyeti, istenildiği zaman benimsenecek/sahiplenilecek bir inanç ve ahlâk sistemi değildir. Batılının bilinç ve şuurunda, Batı medeniyeti bir süreçtir. Onun teşekkülüne tarih boyunca katılmamış olan bir toplum, hakikî anlamda gerçek Batılı olamaz. Batı bunu bildiği için, kendi içindeki “aile kavgalarına” rağmen bütünlük gösteren bir tarihi olduğunu her fırsatta vurgular. Batı medeniyetinin dışında kalan diğer toplumlar ise, tarihin ürünüdür. Batılı olmanın tek yolu bulunmaktadır, o da Batı medeniyetinin ve kültürünün içinde erimek, asimile olmak ve kendi tarihini unutarak ona yabancı olmaktır. Nitekim Batı dünyası, ataları olan Eski Yunan ve Roma gibi, kendinden olmayan “ötekileri” barbar olarak kabul eder, onların medenileşmesinin imkân dışı görür.⁷¹

III. İSLÂM MEDENİYETİ

“Tarihin Sonu” tezinin sahibi Francis Fukuyama, varlığını devam ettiren en son ve tek medeniyet olarak Batı'yı (ABD ve Avrupa) ilan etti. Japon asıllı, ama Amerikan vatandaşı olan Fukuyama, böylece kapitalist ve liberal ekonomiyle tarihin sonlandığını; dolayısıyla Batı'nın tek hâkim (hegomonik/küresel) güç olduğunu ispatlamaya çalıştı.⁷²

Ancak yerkürenin yeni efendisi(!) olan Yenidünya (ve genç kıta olan) ABD'de yaşayan İslâm düşünürü İsmail Râci el-Fârûkî, eylem ve düşüncelerini seslendirdiği bu coğrafyada şehit edildi. Bu önemli İslâm mütefekkeri; insanı, toplumu ve kültürü “tevhid” ilkesi çerçevesinde yorumlamaktadır. Makalemizin bu kısmı Fârûkî'nin bu yöntemi kapsamında şekillenecektir.

A. Erdemli Tevhid Medeniyeti

Erdemli bir medeniyet olarak İslâm'ın özü ve hakikati, tevhid ekseninde gerçekleşir. O halde “tevhid” nedir? Tevhid “Allah'ın her şeyin tek, mutlak ve üstün yaratıcısı” olmasıdır.⁷³

İslâm'ın kimliğini ve bütün unsurlarını teşekkül ettiren ve bunun sonucunda medeniyet denen insanlık birikimini meydana getiren tevhiddir. Medeniyetin özünü oluşturan tevhid, farklı unsurları birbirine bağlarken, onlara kendi kalıbıyla tesir eder. Bu öz sayesinde, topluluklar ve cemiyetler medeniyet kuracak potansiyele ulaşırlar. İslâm bilgin ve araştırmacılarının tevhid konusundaki hassasiyetleri, onu en temel ilke olarak kabul etmelerinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla onlar, tevhidde İslâm medeniyetinin en temel kavramlarını belirleyen ana kaynağı keşfederler. “Allah'tan başka hiçbir ilâhın olmadığına” şahitliğin tezahürü olan tevhid, içinde çok zengin bir anlamlar dünyasını barındırır. Onun içinde kültür, tarih ve medeniyet harmanlanmıştır. Hâsılı, İslâm'ın tüm çeşitlilik ve birikimini “La ilâhe illallah” sözü ifade etmektedir.⁷⁴

Nitekim tevhidin içinde hakikat, dünya, zaman, mekân, insanlık tarihi ve geleceği gizlidir. İlâhî evrensel ilkelere boyun eğmek, öncelikle insanın kendisini sonra da toplumu ve çevreyi değiştirme sorumluluğu altında bırakır. Zira Allah'a itaatın zorunlu sonucu olan kurtuluş, huzur ve mutluluğun elde edilmesini gerektirir. O'na boyun eğmemek ise, cezalandırılmayı, acı çekmeyi, mutsuzluk ve pişmanlığı getirecektir. Aşkın Varlık Ehad'a (Tek Olan) koşulsuz teslim olmak ve boyun eğmek,

⁶⁹ Özakpınar, *İslâm Medeniyeti ve Türk Kültürü*, 81-82.

⁷⁰ Özakpınar, *İslâm Medeniyeti ve Türk Kültürü*, 86-87.

⁷¹ Özakpınar, *İslâm Medeniyeti ve Türk Kültürü*, 77-88.

⁷² Bkz. Francis Fukuyama, *Tarihin Sonu mu?*, çev: Y. Kaplan, Kayseri, trz; Francis Fukuyama, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, çev: Z. Dicleli, İstanbul 1993.

⁷³ İsmâil R. el-Fârûkî-Luis L. el-Fârûkî, *İslâm Kültür Atlası*, çev: M. O. Kibaroglu, Z. Kibaroglu, III. baskı, İstanbul 1999, 89.

⁷⁴ İsmâil R. el-Fârûkî-Luis L. el-Fârûkî, *İslâm Kültür Atlası*, 89.

tevhidle gerçekleşir. Tevhid ve vahdet olmadan (birlik) medeniyetin inşası mümkün değildir. “Bir medeniyeti meydana getiren unsurlar bir araya gelip, örölüp, birbiriyle uyumlu hale gelmedikçe bir medeniyet değil, ancak karmakarışık bir birikinti meydana getirirler.”⁷⁵

Birlikle teşekkül eden İslâm medeniyeti, kendisine bağlı olanları, düzenli ve estetik bir yapı içerisinde idare eder. Bu medeniyet, yerli ve yabancı olmak üzere tebaasını (yönettiği halkı) ayrıma tabi tutmaz. Aynı kültürün ve toprağın bir parçası olarak çeşitlilikleri ve farklılıkları büyük bir kazanım ve zenginlik olarak kabul eder; bir bütün haline dönüştürür. Bu anlamda İslâm, bünyesinde bulunan tüm unsurlar için, din, dil, ırk, etnik köken ve renk bölmelerini kaldıran erdemli bir toplum ve uygarlık kuran tevhid medeniyetidir. Vatandaşlarının inanç ve kültürlerini birbirine çatıştırmayan İslâm, en yüce Varlık olan Hâlık'ın vahdaniyetinde toplumunu birbirine bağlar ve kenetler. Bu birlik toplumunu oluşturan en üstün hakikat ise tevhiddir. O, inanan için aşkın bir mikyastır. Diğer dinler ve medeniyetlerle karşılaştığında, Müslümanlara rehberlik eden ışıktır. Ona tabi olanlar kabul edilir ve kucaklanır; reddedenler ise kabul edilmez ve dışlanır.⁷⁶

Tevhid, mutlak birliğin, yüceliğin ve Celal'in büyüklüğünü haykırır ve seslendirir. Kulluk ve köleliğin, kul ve köle olanlara yapılmayacağını hatırlatır. Yaratan'a kul olanlar, hal ve davranışlarını O'na göre düzenlerler ve ilâhî gayeye uygun hayat sürerler. Böylece yaratılan, varlık ve hayatının tesadüfî olmadığına şuurunda olacaktır. Kendisini, kaos ve kargaşanın meçhullüğüne teslim etmeyecektir. Bilakis o, zatını ve bedenini bir birliğin içine yerleştiren, bir sınır tarafından çevrilmiş tek bir kapsayıcı prensibe bağlı kalacaktır. Nihayetinde bu yaşamı ona hediye eden ise, İslâm olacaktır.⁷⁷

İslâm medeniyetinin önemli bir esası ise, aklı, ulaşabildiği sınırlara kadar kullanmaktır. Bunun gerçekleşmesi için üç prensibe ihtiyaç vardır. Birinci ilke, hakikatle uyuşmayan her şeyi reddetmektir. Bu prensip, Müslümanı zanna karşı kesin bilgiye yönlendirir. Nitekim Kur'an, doğrulanmamış bilgiyi, zan ve aldatıcı bilgi olarak kabul eder ki, Her Şeyi Bilen (Alîm) bu hali yasaklar. İkinci ilke, en son aşamadaki çelişkileri reddetmektir. Bu prensip, Müslümanı şüphe ve vesveseye karşı donanımlı ve güçlü kılar. Vahyin en doğru ve kesin bilgi olarak her türlü çelişkinin üzerinde olduğunu bildirir. Üçüncü ilke ise, yeni ve zıt delilleri kabul edebilmektir. Bu prensip de, Müslümanı tutuculuk ve durgunluk dehlizinden muhafaza eder. Onu, aklını kullanan bir tevazu örneği haline dönüştürür. Bunun sonucunda, her şeyi Bilen'in (Alîm), en doğru ve en iyinin bilgisine sahip olduğu aşık olarak bilinir.⁷⁸

Allah'ın mutlak birliğinin onaylanması anlamına gelen tevhid, hakikatin tasdiği demektir. İnsan öğrendikçe ve bilgilendikçe, Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğuna şüphesiz şahitlik edecektir. Bu anlamda bir inanç medeniyeti olan İslâm medeniyetinin önemli bir prensibi de müsamaha ve toleranstır. Bu kapsamda İslâm, Allah'ın insanlara Allah'tan başka ilâh olmadığını ve onların O'na ibadet ve itaate borçlu olduklarını, onları kötülüğe ve sebeplerine karşı uyarmak için aralarında bir peygamber göndermedik hiçbir ümmet bırakmadığını ilan eder. Nitekim, kitabî dinlerin indirildikleri hallerinin esasında, Allah'ın tüm zamanlar için gönderdiği ve geçerli ilan ettiği hanif dini, İslâm bulunmaktadır. Müsamaha, Allah'ın gönderdiği bütün dinlerin ve onlarla beraber görevlendirdiği tüm peygamberlerin varlığını unutmamaktır.⁷⁹

Allah'tan başka ilâh olmadığına şahitlik etmek, O'nun her şeyi yaratan tek Yaratıcı, her olayın ilk sebebi, her şeyin en sonu, yani ezelî ve ebedî olduğunu tüm varlığıyla benimsemek demektir. Böyle bir tanıklık, özgürce ve şuurlu bir şekilde gerçekleşirse amacına ulaşır. Her şeyin sebebini, Müsebbibu'l-Esbâb (Sebeplerin Sebebi) olarak kabul eden tevhid, Yaratan'ın dışındaki bütün ortakları ve güçleri reddeder. Bununla Allah'tan başka hiçbir güç ve kudret, sihir ve büyü ile hayata ve insana müdahale edemez. Dolayısıyla tevhid, insan ürünü din ve inançların iddialarını karşılıksız bırakır; saf ve cahil hurafelere kapıları kapatır. Onunla tabiat ve fizik bilimleri, kutsalla ilişkisini sürdürür. Dolayısıyla tevhid, bilim ve medeniyetin düşmanı olan bâtıl inanç ve hurafelerin panzehiridir. Onunla olay ve hakikatlerin, Allah'ın kudretine bağlı olduğu anlaşılır.⁸⁰

Tevhid, itaat ve ibadetin amacına uygun olarak Allah'ın her şeyi en güzel, mükemmel ve sürekli yaratan Hallâk (Çok çok Yaratan) olduğunu hatırlatır. O'na tâbi olmak, insanın varlık olma sebebi ve şerefidir. Bu çerçevede tevhid, insanın yerküre üzerinde Hâkimler Hâkimi'nin (Ahkamu'l-Hâkimin) temsilcisi olduğuna işaret eder. Nitekim Allah'ın yeryüzündeki halifesi olan insan, tevhidin sayesinde amaçsız ve gayesiz yaratılmadığını; yalnız olmadığını, Yaratan'ın ona her şeyden yakın olduğunu bilir.

⁷⁵ İsmâil R. el-Fârûkî-Luis L. el-Fârûkî, *İslâm Kültür Atlası*, 92.

⁷⁶ İsmâil R. el-Fârûkî-Luis L. el-Fârûkî, *İslâm Kültür Atlası*, 92-93.

⁷⁷ İsmâil R. el-Fârûkî-Luis L. el-Fârûkî, *İslâm Kültür Atlası*, 95.

⁷⁸ İsmâil R. el-Fârûkî-Luis L. el-Fârûkî, *İslâm Kültür Atlası*, 95.

⁷⁹ İsmâil R. el-Fârûkî-Luis L. el-Fârûkî, *İslâm Kültür Atlası*, 95.

⁸⁰ İsmâil R. el-Fârûkî-Luis L. el-Fârûkî, *İslâm Kültür Atlası*, 96-97.

Bu sebeple Rabb, insana akıl ve ruh bahşetmiştir. Tevhid, akıl sahibi olanlara insanlığını hatırlatır. Onu ilahlaştırmadığı gibi, alçaltma durumunda da bırakmaz. İnsanın kıymetini erdemleriyle değerlendirir. Bunu yaparken de “halife”nin vazifelerini ve sorumluluklarını yerine getirmesini göz önünde bulundurur. Dolayısıyla değerlerin en temel belirleyicisi olarak tevhid, kula amelleriyle ahlâkî açıdan alacağı/katedeceği mertebeleri gösterir. Erdem ve takvayı elde edenlere tevhidin verdiği cevap, dünya nimetlerinin güzelliklerinden faydalanmaları ve tatmaları şeklinde karşılık bulur.⁸¹

Hız. Adem’le başlayan dünya hayatından râzı olmak, bir medeniyeti teşekkül ettiren önemli bir husustur. Tevhid, insana dünyadan kopmayı ve var olanlardan uzaklaşmayı önermez. Tevhidin peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.)’in gösterdiği şekliyle zühd ve takvayı tavsiye eder. Ancak dünyaya kul ve bende olmayı da tümüyle reddeder. Nitekim erdemli insan da ihtiras ve duygularının esiri olmaktan uzak insandır. O, ruhunu, bedenini ve aklını sorgulayan ve rehabilite eden orta yolu seçen, disiplinli kişidir. Sağlam, kalıcı ve kendisini yenileyen bir medeniyet, ahlâk ve erdemle gerçekleşir. Hakikî medeniyet, dünya ve öte dünya çatışmayan, yaşanılan zamanı zihnen sağlıklı değerlendirebilen, aşkın bir ahlâkla donanımlı, disipline ve terbiye edilerek eğitilmiş insanların kurduğu medeniyettir. Bunu gerçekleştirecek yegane olgu, tevhiddir. Tevhid, “işte bu sizin ümmetiniz (olan tevhid ve İslâm milleti), bir tek ümmettir. Rabb’iniz de benim. Yalnız bana kulluk edin.” (Mü’minûn, 52) ilâhî ilkesini benimser. Allah için, Allah adına sevginin neşv-ü nema bulduğu, insan hak ve hukukunu önceleyen birlik toplumunu modelleştirir. Tevhid toplumu diyebileceğimiz bu cemiyet, iyilik ve erdemin yayılmasını gerçekleştirdiği gibi, kötülük ve rezaletin şüyu bulmasına da mani olur. Çünkü bu toplum, Allah ve Peygamber’ine kayıtsız ve şartsız tâbi olmuş kardeşlik topluluğudur. Tevhid toplumu, aynı duygu ve mutluluğu paylaşan millettir, yani İslâm ümmetidir. Onun içeriden ve dışarıdan görünüşü vahdet üzerine bina edilmiş bir yapı sergiler. Ümmet ise, akıl, kalp ve gücün birliğini sağlamış, aşkın amaçlar uğruna bir araya gelmiş insanlardan oluşur. Onların düşüncelerinde, kararlarında, tavırlarında, vasıflarında ve güçlerinde birlik ruhu hâkimdir. Diller, renkler, şekiller, etnik kimlikler ve kökenler, bu ortak ruhla berhavâ olup buharlaşırlar.⁸²

Evrensel kardeşlik ruhu, her türlü ayrımcı duygu ve düşünceyi yok eder. Tevhid medeniyetinde farklılık ve üstünlük, hayır, rahmet, fazilet ve takvayla gerçekleşir. Bu kardeşlik içerisinde, bir kısım yetenek, beceri ve maharete sahip olanlar, bunlardan yoksun ve mahrum olanlara katkıda bulunurlar; diğer kardeşleriyle mevcut vasıflarını paylaşırlar. Sahip olduklarında gelişme kaydedenler, diğer kardeşlerinin de kendileri gibi olmaları için var gücüyle çalışırlar. Şu halde tevhid; paylaşmak, diğerkâmlık (başkalarını düşünmek) ve îsârdır (kendi muhtaç olduğu halde başkasına vermek). Dolayısıyla ümmet ve millet olmadan tevhid gerçekleşmez. Bu anlamda ümmet; bilginin, ahlâkın, insanın halifelığının ve dünya isteğinin gerçekleştiği ortamdır. Bu ortamda, başka din ve ideoloji sahipleri de hayat hakkı bulurlar. Zira bu sistem, âlemşümül bir düzeni tasvir ve tasavvur eder. Tevhid düzeni dediğimiz bu sistem, fikir hürriyetinin ve sermayenin belirli sınıf, grup ve ailelerin tekellerine girmesine fırsat ve izin vermez. Çünkü bu sistem, açık ve şeffaf bir yönetim ve toplumu gerçekleştiren bir barış düzenidir. Bir anlamda sosyal bir düzen olan ümmet, diğer taraftan bir dünya nizamıdır. Nitekim İslâm medeniyetinin esas ve temeli, onun üzerine bina edilmiştir. Hülâsa tevhid, bir arada yaşamının ve birbirine tahammül edebilmenin formüllerini insanlığa hediye eder.⁸³

Birlik içindeki medenî toplumun beraberliğini sağlayan Yaratıcı, var olan ve var edilen her şeyden üstündür. Estetiğin birinci ilkesi olan tevhid, bu anlamda Allah’ın, var edilenlerden ayrı tutulmasının gerekliliğini öğretir. Yaratılan her şey zaman ve mekânla sınırlı ve kayıtlıdır. Tevhid, Yaratıcı ile yaratılan arasındaki hiçbir anlamdaki bütünleşmeyi onaylamaz. Zira o Azîm’dir (Her şeyin üzerindedir, yücedir) ve hiçbir şey ona benzemez; onu sembolize ve temsil edemez. Bunun için tevhid medeniyeti, insanı tanrılaştırma yönündeki tüm açılımlara karşı tedbirlerini almıştır. Yaratıcı ile yaratılan arasındaki ilişki, sonlu (fani) ve sınırlı arasındaki farkı belirgin bir şekilde gösterecek vasıftadır. Bir takım sanatlar karşı Müslümanların mesafeli duruşunun altında bu kaygı bulunmaktadır. Ancak tevhid; sanata, güzelliğe, estetiğe ve insanın kendisini geliştirmesine karşı engelleyici bir tavır almaz. Bu kapsamda tevhid toplumu, mutlak güzelliği Cemal’de ve onun vahyedilen Kadîm Kelam’ında görür. Müslüman sanatçı, kelime-i tevhidden hareketle doğadaki hiçbir varlığın Allah’ı temsil edemeyeceği ve O’na benzemeyeceği bilincini taşır. İslâm sanatı, kelime-i şehadetten de yola çıkarak, tabiattaki güzellik, estetik, ahenk ve düzeni resmeder. Bununla birlikte Müslüman sanatçı, Allah’ın varlığını ve yüceliğini tabiatın her figüründe gösterir. Ancak o bilir ki, Var Eden hiçbir şekilde resmedilemez ve

⁸¹ İsmâil R. el-Fârûkî-Luis L. el-Fârûkî, *İslâm Kültür Atlası*, 97-100.

⁸² İsmâil R. el-Fârûkî-Luis L. el-Fârûkî, *İslâm Kültür Atlası*, 100-101.

⁸³ İsmâil R. el-Fârûkî-Luis L. el-Fârûkî, *İslâm Kültür Atlası*, 101.

şeklen tasavvur edilemez. Allah'ın görsel olarak ifade edilemezliği, bu açıdan en yüksek estetik hakikattir. Zira Zat-ı Barî, mutlak, yücedir. “Bir kişinin zihninde O’nu, yaratılıştaki her şeyden farklı olarak idrak etmesi, O’nu “güzel olan her şeyden farklı olarak güzel” algılaması demektir. İfade-edilemezlik; ebedilik, mutlaklık ve sonsuzluk manasına gelen bir ilâhî sıfattır. Allah'ın ‘Bekâ’ sıfatının bir ifadesidir.”⁸⁴

Her eserde Bâki'nin varlığını hissettiren İslâm sanatı, bitki, hayvan ve insan figürlerinin işlendiği yerlerde onların yaratılmış olduklarını hatırlatır. Nitekim tevhid, bölgesel ve etnik farklılıklar içinde olsalar da, bütün Müslüman sanatçıları ortak bir mihver (eksen) ve nokta etrafında buluşturur.

Şu halde tevhid medeniyeti, Allah, insan, toplum ve tabiat arasındaki ilişkileri, makul ve meşru sınırlar içerisinde belirlemiştir. İnsanın ve tabiatın ilahlaştırılmadığı bir dünya sistemini insanlığa sunmuştur. Hakikat ve vahdeti, var olan her alanda gerçekleştirmeyi başarmıştır. İnsanlık ve özelde Müslümanlar, bu sınırları zorladığı veya aştığı zaman, toplumsal ve ekolojik (çevresel) felaketler ve musibetlerle karşı karşıya kalmıştır. Tevhid medeniyetinin devamı için, Vâhid'in âdet ve sünnetine tâbi olmaktan başka seçenek yoktur.

B. Medeniyet Vasıtası: Dil ve Arapça

İslâm medeniyetinin inşasında kadim dillerden biri olan Arapça'nın varlığı bir hakikattir. Edebî nitelikli bir dil olarak Arapça, Ortaçağ'da Hristiyanlık dünyasında Latince'nin üstlendiği bir vazifeyi yerine getirerek Müslümanlar arasında anlaşma ve konuşmayı sağlayan lisan olmuştur. Bununla birlikte Arapça, ibadet dilinin yanında İslâm coğrafyasında inşa edilen medeniyetin oluşumunda köklü tesirler bırakmıştır.⁸⁵

Mevcut diller içerisinde kadim medeniyet dili Arapça'nın lisan olarak değeri ve zenginliğine dikkat çeken Son dönem şeyhülislâmlarından ve düşünürlerinden Musa Kazım, bu anlamda onu dillerin en güzeli olarak nitelendirmektedir. Düşüncesini hamasî ve dinî duygulara dayandırmadan bir dil uzmanı gibi gerekçelerle temellendirmektedir.⁸⁶

Düşünürümüz Arapça'nın ayırıcı ve seçici dil olma özelliklerini değerlendirirken, bu dilde yazılmış herhangi bir edebî eserin, buna çok güzel kaynaklık yapabileceğini düşünür. Zira böyle bir eser baştan sona incelendiğinde, ince mecazlar, dakik kinayeler ve latif istiareler ile nice yüce anlamlar ifade edildiği görülür. Aynı zamanda başka bir dile ait bir kelimeyle de karşılaşılmaz. Bu dil ve anlam zenginliği, başka bir dil ile mukayese edilemeyecek kadar büyüktür.⁸⁷

Arapça'nın ileri ve gelişmiş bir lisan olması, Kur'ân'ın bu dille indirilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü Kur'ân'ın geldiği toplum, dil kabiliyet ve edebiyatı açısından çağdaşları arasında zirve idi. Arap toplumunda fesâhat ve belâgat üzerine konuşmak ve söz söylemek birinci sanat ve fazilet olarak nitelendirilirdi.⁸⁸

Arapça o kadar etkili, zengin ve estetik bir dil ki, İslâm'ı kabul eden toplumlar, bu lisanın genişlik ve letâfetine hayran kaldılar ve onu öğrenmek için büyük bir aşk duydular. Ancak Meşrutiyet dönemi düşünürlerinden Musa Kazım, yaşadığı dönemin İslâm ülkelerinin bir çoğunda olduğu gibi, Osmanlı'da da Arapça'ya artık eskisi kadar önem verilmediğinden ve ilgi duyulmadığından şikayetçidir. Hakikatte Arapça'yı öğrenmek ve bilmek birkaç açıdan bizim için vaciptir. Musa Kazım bunları şöyle belirler:

“Birincisi: Bir kavmin maddî ve manevî açıdan hayatının ve kurtuluşunun sebebi din ve ahlâk olup, bizim din ve ahlâk lisanımız ise Arap dilidir.

İkincisi: Lisanımıza tercüme edilmiş olan bugünkü ilimlerin pek çok kavramları Arapça lafızlardan meydana gelmektedir.

Üçüncüsü: Lisanımız Türk, Arap, Acem dillerinden meydana gelmiş tatlı bir beyan olup, bu zarafet lisanı unvanının en büyük unsurunu teşkil eden şey ise, Arapça kelimeleridir. Bunun içindir ki, isimlerini tam bir hürmetle yâd ettiğimiz âlimlerimiz ve edebiyatçılarımız büyüklük adını hep o Arap diline vâkıf olmaları sayesinde almışlardır.

Dördüncüsü: Osmanlı hükümetimizin kurtuluş kanatları altında bulunan Müslüman halkların çeşitli kavimlerden meydana gelmekte olup, genelliği itibariyle bunların Hilâfet-i uzmâ (devlet başkanlığı) makamına tam bir sadâkat ve bağlılıkları ise ancak din noktasında olduğundan, şüphe yoktur ki, mümkün mertebe o din lisanının eğitimi ve geliştirilmesi,

⁸⁴ İsmâil R. el-Fârûkî-Luis L. el-Fârûkî, *İslâm Kültür Atlası*, 102-106.

⁸⁵ Haydar Bammat, *Garp Medeniyetinin Kuruluşunda Müslümanların Rolü*, İstanbul 1966, 9.

⁸⁶ Geniş bilgi için bkz. Musa Kazım, “Medeniyet Vasıtası ve Arap Dili”, *Külliyât* (Musa Kazım Efendi) içinde, Ankara 2002, 133-134.

⁸⁷ Musa Kazım, “Medeniyet Vasıtası ve Arap Dili”, 134.

⁸⁸ Musa Kazım, “Medeniyet Vasıtası ve Arap Dili”, 134.

Müslümanların mukaddes hilafet makamına olan hem sadâkat ve boyun eğme derecelerini kuvvetlendirme, hem de birbirine olan sevgi ve kardeşliklerini takviye eyleyecektir."⁸⁹

Şu halde Arapça, din ve ahlâk lisanıdır. Aynı zamanda Arap olmayan toplumların da ilim ve medeniyet dilidir. Arapça sayesinde bütün İslâm toplumları (ümme) arasındaki bağ ve irtibat gelişecek ve ortak eğitim lisanı olacaktır. İslâm medeniyetinde, geçmişte olduğu gibi, tüm zamanlarda Arapça'nın faklı kültür ve coğrafyalarından gelenleri birleştiren gücü daima var olacaktır.

Lisanın ve özellikle de Arapça'nın bir medeniyet dili olduğuna dikkat çeken Musa Kazım, son dönem düşünürlerimizin fikirlerinde yeterince yer alamayan bir medeniyet olgusuna eğilmektedir. Çalışmamızın bu kısmı, ehemmiyetine binaen Musa Kazım Efendi'nin görüşleri çerçevesinde şekillenecektir.

C. Medeniyet Tasavvuru

Medeniyet kavramına, çağdaşları içerisinde Musa Kazım kadar vurgu yapan münevverimiz yok denecek kadar azdır. Ona göre medeniyet, şehirde veya kentte her nerede olursa olsun bir yerde toplu olarak yaşamak demektir. Bu anlamda Musa Kazım'da İbn Haldun düşüncesinin işaretlerini görmek mümkündür:

*"Medeniyet bir şehirde, bir köyde neresi olursa olsun bir yerde toplu olarak yaşamak demektir. Bu da insan nevinin yaratılış ve tabiatının gereğidir. Çünkü insanların geçimi hayvanların geçimi gibi basit ve sade değildir. İnsan yaşayabilmesi için tek başına temin edemeyeceği bir takım şeylere muhtaçtır. Binaenaleyh, insanlar tâ yaratılışının başından beri birbirine yardım etmiş ve bir yerde toplu olarak yaşaya gelmişlerdir ki insanın tabiat bakımından medeni olmasının anlamı da budur."*⁹⁰

Medeniyet, Musa Kazım'ın fikir dünyasında iki şekilde yer etmektedir: Kamil medeniyet (medeniyet-i kâmile), sahih medeniyet (medeniyet-i sahiha)

Musa Kazım'ın nezdinde, *"insanlar tab'an medeni oldukları için her asırda bir nevi medeniyet doğmuş ve doğmakta bulunmuş ise de kâmil (gerçek) medeniyete (medeniyet-i kâmile) ulaşabilmek her kavme nasip olmamıştır. Acayip; bu kamil medeniyet denilen şey bir toplumun tabii ve matematik ilimlerde ilerlemesi ve çeşitli teknolojileri icat eylemesi; vapurlar, şimendiferler icat ederek ulaşım için bunca kolaylıklar göstermesi; büyük şehirler, geniş caddeler, yüksek binalar meydana getirmesi vs. değil mi? Eğer bunlar ise, bu gibi şeylere ulaşmak, pek çok topluma nasip olmuş ve şu anda da olmaktadır. Yalnız bunlar değil. Çünkü medeniyetten asıl maksat, bütün halkın refah ve saadet üzere yaşamasıdır"*⁹¹

Sahi medeniyete gelince, *"insanlara her türlü saadet ve refah yollarını bahşeden bir medeniyettir ki, o da her işte istikamet, her hususta adalet, insan nevine yardım, bütün akli noksanlıklardan kaçınmakla hasıl ve bunlar da ancak hak din (diyanet-i hakk) ile kaimdir."*⁹²

1. Medeniyetin Vesilesi ve Adaletin Mizanı Olacak Nitelikler

Medeniyet vesile olacak nitelikler, önemli ve kayda değer ölçütlerdir. Bunlardan birincisi, nefsi müdafaadır. Herkesin kendi hukukunu koruması ve kendi nefsinin koruması onun doğal hakkıdır. Hukuk ve nefsin muhafazası yapılmadığı takdirde medeniyet nimetine nail olmak hayalden öteye geçmeyecektir. Dünya kaos içerisinde güçlü ve kuvvetlinin, zayıf ve mazluma hayat hakkı tanımadığı bir hale dönüşecektir. Bu halin sonucu, yerküre üzerindeki insanoğlunun soyunun tükenmesine kadar gidebilecektir.

Medeniyet vesilesi olacak ikinci nitelik, şahsî onurdur. Zira nefsin şerefi, öyle bir özelliktir ki, sahibini kötü eylemlerden alıkor, çirkin rezâletlerden korur.⁹³

*"Şeref-i nefsin belirtilen şu manasını gören bir kimse, ilk bakışta onun medeniyetin ölçüsü ve adaletin miyarı olabileceğine hükmeder ise de biraz derin düşününce gerçeğin başka olduğuna kendisinde tam bir kanaatin meydana geleceği şüphesizdir. Zira, şeref-i nef denilen şeyin muayyen bir hakikati yoktur. Mizacın, zamanın, milletlerin farklılaşmasıyla o da farklılaşır."*⁹⁴

Şeref ve faziletin toplumlara göre farklılık gösterdiğini düşünen Musa Kazım, buna örnek olarak gasp, yağmacılık ve hürleri köleleştirmenin çöl insanları için birer fazilet ve şereflik ölçüsü olurken;

⁸⁹ Musa Kazım, "Medeniyet Vasıtası ve Arap Dili", 135.

⁹⁰ Musa Kazım, "Medeniyet-i Sahiha ve Diyanet-i Hakka", *Külliyât* (Musa Kazım Efendi) içinde, Ankara 2002, 67.

⁹¹ Musa Kazım, "Medeniyet-i Sahiha ve Diyanet-i Hakka", 67.

⁹² Musa Kazım, "Medeniyet-i Sahiha ve Diyanet-i Hakka", 67.

⁹³ Musa Kazım, "Medeniyet-i Sahiha ve Diyanet-i Hakka", 71.

⁹⁴ Musa Kazım, "Medeniyet-i Sahiha ve Diyanet-i Hakka", 71.

şehirli ve köylüler nezdinde bu olumsuz hallerin her biri rezalet ve vahşet numunesidir. Hile ve desiseleri de benzer şekilde bir toplumca haset ve aşağılık olarak; diğer bir toplum için akıl ve hikmet olarak kabul eder. “Kısacası, insanların sınıflarına, toplumların âdetlerine, zaman ve mekânın değişmesine göre şeref-i nefis farklı olup her toplum ve her tabaka kendilerince bir şeyi şeref saymış, diğerininkine o adı vermemiştir.”⁹⁵

Medeniyet vesilesi ve adaletin mizanı kabul edilecek üçüncü nitelik ise, hükümettir. Zira hükümsüz hiçbir toplum varlığını sürdüremez. Zulmü giderme, düşmanlara mukavemet etme ve memleketi muhafaza etme hükümsüz gerçekleşmez. “Eğer hükümet olmasa kuvvetliler zayıfları, zenginler fakirleri imha ve düşmanlar da memleketleri istila eder. Sevgili Peygamber efendimiz Hazretlerinin, “Sultan yeryüzünde İlahî bir gölgedir. Her mazlum ona iltica eyler.” mealindeki bir hadis-i şerifleri de buna kesin bir tarzda delâlet eder.”⁹⁶

Medeniyet vesilesi olacak niteliklerin dördüncüsü, diyanet ve vahye inanmaktır.⁹⁷

2. Hikmet İlmi ve Medeniyet

Hikmet ilmi, başlangıçta manevi ve maddi olarak medeniyetin hamisi iken, sonraları hizmetin yalnız maddi yönüne hasredilerek, maneviyat tamamen terkedilmiştir. Böyle bir sonucun bütün dünyayı vahşet içerisinde bırakması kaçınılmazdır.⁹⁸

Hikmet ilimleri ve maddi ilimlerin, Endülüs kanalıyla Avrupa’ya geçmesinden itibaren İslâm dünyasında bir atalet hakim olmuş ve toplumu rehabet kaplamıştır. Bu da İslâm toplumlarının gerilemesini beraberinde getirmiştir. Gerilemeyi fırsat bilen bazı çevreler, akıllarına gelen her türlü hezeyanları dile getirmeye cüret etmişlerdir.⁹⁹

Musa Kazım’a göre, medeniyetin devam ve bekasının ve sahih medeniyet vasfını almasının, ilim, marifet, sanat ve ticaretle meydana gelebileceği açıktır. Fakat ilmin, marifetin, sanat ve ticaretin semavî bir dinle ve yüce bir ahlâkla harmanlanması önemli bir koşuldur. Çünkü medeniyetin özel anlamı “Yardımlaşma temel esasına dayanılarak toplumun kurulması ve kavmiyetin tanzim edilmesi” demek olup, bu ise o toplumun fertleri arasında sahih kardeşliği ve daimî sevgiyi gerektiren kuvvetli bir rabitanın varlığına bağlıdır ki, o da ancak din ve ahlâktan ibarettir.”¹⁰⁰

Musa Kazım, Avrupa’nın din ve ahlâka önem vermediği halde ilerlemesinin izahını iki şekilde ifade eder: Avrupa’nın bilim ve teknolojiye ileri gitmesi, sadece ilim ve fenler sayesinde değildir. Din ve ahlâkın bu gelişmedeki büyük etkisi inkar edilemez. Eğer Avrupa’daki insanlar arasında dinin etkisiyle oluşmuş kardeşlik ve kuvvetli sevgi olmasaydı, toplumun ayakta kalması imkânsız olurdu. İkinci olarak; Avrupa’nın maddî ilerlemelerde zirveye ulaşmış olsa da, hakikat erbabı nezdinde bu gelişmelerin ve bu medeniyetin büyük bir değeri yoktur. Musa Kazım, tezinin gerekçesini, Avrupa’da “teâvün ve yardımlaşma” kaidesinin kötü ahlâkla bozulduğunu, bunun sonucu olarak ilerlemelerin tabii bir şekilde, bir aşağılaşmaya dönüşmesi mukadder olduğu düşüncesine dayandırmaktadır. Dolayısıyla ilim, eğitim, sanayi ve ticaretin semavî bir din ve yüksek bir ahlâk ile birlikte bulunması gereklidir. O, Avrupa’da dinsizliğin ilerlemesiyle, toplumsal ve insanî özelliklerin büyük oranda yitirileceğini tahmin etmektedir.¹⁰¹

Akıllı bir kişi, nefisini arındırmaya ve rezaletlerden temizlenmeye özen göstereceğinden, meşru kazanç yollarını tercih ederek, her türlü hıyanet, yalan, rüşvetten yüz çevirerek insanlığa hizmet ve yardım eder ki, medeniyetin temel esası da budur. Bu çerçevede dinin ilkeleri ve ahlâk, insana güzel inanç ve erdemler kazandırır, dinsizlik ise hayvanî şehvetler ve nefsanî ihtiraslar dünyasına daldırır. Dolayısıyla, birincinin medeniyetin himayecisi, ikincinin ise insanlığın yıkıcısı olduğu bir gerçektir.¹⁰²

3. Medeniyet ve Din

İnsan için ruh ve vücut neyse, toplum için de din ve medeniyet aynı anlama gelir. Din toplumun ruhu ise, medeniyet de vücudu sayılır. Ruhsuz beden, ceset olacağı için, dinsiz bir medeniyet de ruhsuz bir madde yığını haline gelecektir. “Vücut ruhun kendini tabiatta ve eşyada ifade etmesi anlamına

⁹⁵ Musa Kazım, “Medeniyet-i Sahiha ve Diyanet-i Hakka”, 72.

⁹⁶ Musa Kazım, “Medeniyet-i Sahiha ve Diyanet-i Hakka”, 73; krş. Tarık Zafer Tunaya, *İslâmcılık Cereyanı*, İstanbul 1962, 26.

⁹⁷ Musa Kazım, “Medeniyet-i Sahiha ve Diyanet-i Hakka”, 73-74.

⁹⁸ Musa Kazım, “Hikmete Dair Bir Mütâlâa”, *Külliyât* (Musa Kazım Efendi) içinde, Ankara 2002, 141.

⁹⁹ Musa Kazım, “Hakikati Beyan”, *Külliyât* (Musa Kazım Efendi) içinde, Ankara 2002, 148.

¹⁰⁰ Musa Kazım, “Medeniyetin Himaye Edicisi”, *Külliyât* (Musa Kazım Efendi) içinde, Ankara 2002, 137.

¹⁰¹ Musa Kazım, “Medeniyetin Himaye Edicisi”, 137-138.

¹⁰² Musa Kazım, “Medeniyetin Himaye Edicisi”, 140.

geldiği gibi, medeniyet de, dinle dolu, dinle canlı hâle gelen toplum ruhunun, eşyayı ve tabiatı tasarruf ederek, hayat için bir anlam, bir tarz, kalıcı eserler oluşturması demektir. Medeniyetin oluşum sürecini, kültür dediğimiz, duygu ve düşünceleri, istek ve arzuları, bilgi ve tecrübeleri, tarih ve coğrafya ışığında yoğurup hamur haline getirerek bir amaç belirleyen, âdeta metotlu, düzenli bir şekilde işleyen toplum irâdesi idâre eder. Benzetme uygun olursa, kültür, dokuma tezgâhı, renk renk iplikçikler, medeniyetse, dokunan kumaştır. Din, o iplikçiklere renk, dayanıklılık ve tezgâhı işleyen irâdeye hedef, amaç, dayanma gücü veren, fiziki aşkın ilâhî lütuf ve armağandır. Kültür ve medeniyet, dinden, ruh, can ve öz alır. Din, onlar için tükenmez, kurumaz bir doğuş, varoluş ve yeniden diriliş kaynağıdır.”¹⁰³

İnsaniyet; istikameti, ciddiyeti, merhameti, şefkati, her hususta adaleti, dolayısıyla yüksek ahlâk ve erdemleri gerektiren insanlık demektir. Bunu elde etmek ise, din ve inançla gerçekleşir. Dolayısıyla din ve itikat olmaksızın insan, kendisini hayvanî özelliklerden kurtaramaz.¹⁰⁴

Nitekim medenî hayat din ile varlığını sürdürmektedir. Bu kapsamda, Musa Kazım, medenî hayatın teşekkülünü ve devamını, insanların birbirlerine yardım ve her hususta adalet ve hakkaniyetin gerçekleşmesiyle kayıtlı tutmaktadır. Aksi takdirde medeniyet yerine vahşetin hakim olması kaçınılmazdır.¹⁰⁵

Nihayetinde her ne sıfatta bulunurlarsa bulunsunlar, dinsiz bir toplumun sahih bir medeniyet teşkil etmesi imkânsızdır. Sahih medeniyet, yüksek ahlâk ve yüce erdemler ile, bunların da hak din ile meydana geleceği bir hakikattir.¹⁰⁶

D. İslâm, Medeniyet, İlerleme ve Batılılaşma

“Makineleşme tek başına medeniyet değildir” diyen F. Braudel’in tespiti bir gerçeği yansıtmaktadır. Ancak ilerleme ve gelişmede Batı’daki bilim ve teknolojinin aldığı mesafeden İslâm dünyası uzak kalamaz. Batı, bu alandaki gelişmeyi, din ile laik bilimsel gelişme arasındaki çatışmaya karşı koymakla elde etti. İslâm ise, ne mutluluk ne de refattan vazgeçmeden, yani ruhunu ve özünü yitirmeden hedefine ulaşmak istemektedir. İslâm’ın mesafe aldığı yol, orijinal ve orta bir yoldur. Bu rota Batı’daki bloklaşmanın cenderesine girmek istemeyen bir yolu göstermektedir. Aşılması zor olan bu yol öncelikle; ırk, cinsiyet ve yaş grubu arasında ayırım yapmayı engellemektedir. Ayrıca, İslâm dünya üzerinde adalet ve refahı yaşamayı gerçekleştirmeyi kendine hedef olarak koymaktadır. Zengin kültürel dokusuyla İslâm, tarih boyunca farklı topluluk ve milletler arasında bir barış rolünü benimsemiştir. Kendisi olmak isteyen İslâm, dünyadaki bloklaşmaların yönlendirmesine muhatap olmak istememektedir. Andre Miquel’in sorusunu soracak olursak:

“Şayet kendi ve dünyasının kaderiyle, geleceğiyle tekrar barışırsa, o da bütün anlamlarıyla eski karşılıklı derin ilişkilerin ve asla kesilmemiş olduğunu tahmin ettiğimiz diyalog geleneğinin tekrar ele alınıp, canlandırılmasına, dünyanın yeni, daha bir modern çehreye sahip olmasına yardım edebilir mi?”¹⁰⁷

Osmanlı’nın toprak kaybetmesi, coğrafyasının küçülmesi ve Batı’nın hızlı bir şekilde ilerleme kaydetmesiyle birlikte İslâm ve terakkî meselesi, Musa Kazım’ın hem kendi fikir cephesinde hem de muhalif cephesinde önemli tartışmalara sebep olmuştur.

Musa Kazım, ilerleme ile Avrupalılaşma/Batılılaşma arasında bağ kurmaktadır. O, hürriyetin elde edilmesiyle örf ve millî adetlerin bırakılıp Batı’yı taklide yönelmenin ne hikmete ne de maslahata (toplumsal faydaya) hizmet etmeyeceği konusunda uyarılarda bulunur.¹⁰⁸

1. İlerleme ve Japonya

İlerleme/Terakki, son dönem her Osmanlı aydını için önemli ve üzerinde düşünceler serdedilecek bir mevzudur. Bu çerçevede dönemin münevverleri gibi, Musa Kazım da, gelişmiş Avrupa’yı örnek alırken, ilim ve sanayinin kabul edilmesini ısrarla vurgular. Bunun dinî referanslarını kaydeder:

“....Hikmet bizim kaybettiğimiz malımız olduğu için, onu bulduğumuz yerde elbette alırız. “Hikmet, müminin kayıp malıdır. Onu nerede bulursa alır.” (Tirmizi, İlim, 19; İbn Mâce, Zühd, 15; Aclunî, Keşfü’l-Hafâ, I, 435, hadis nr. 1159) Fakat, onların bütün âdet ve ahlâkını, geçim yollarını ve hayat tarzını kabul edemeyiz. Zira, sonra zarar görürüz. Bir kavmin ilim ve teknolojisini kabul etmek; o

¹⁰³ Sezai Karakoç, “Din ve Medeniyet”, Basın Bildirisi İstanbul 15 Mart 2008. http://www.yucedirilis.org.tr/basin_bildirileri/basin21.html

¹⁰⁴ Musa Kazım, “Medeniyet-i Sahiha ve Diyanet-i Hakka”, 69-70.

¹⁰⁵ Musa Kazım, “Diyanet-i Sahiha”, Külliyyât (Musa Kazım Efendi) içinde, Ankara 2002, 183.

¹⁰⁶ Musa Kazım, “Medeniyet-i Sahiha ve Diyanet-i Hakka”, 70.

¹⁰⁷ Andre Miquel, *İslâm ve Medeniyet (Doğuştan Günümüze)*, çev: A. Fidan, H. Menteş, İstanbul trz, II, 599-600.

¹⁰⁸ Musa Kazım, “Güzel Millî Adetler Konusu”, 334.

kavmin bütün âdet ve ahlâkını, hayat tarzını ve geçim şeklini kabul etmeye bağlı değildir. Nitekim, bizim gibi Japonlar da bundan otuz yıl önce ilimlerden ve bugünkü sanayiden habersiz idiler. Çünkü, gaflette idiler. Birdenbire gözlerini açtılar. Avrupa ilim ve sanayini alarak memleketlerinde uygulamaya başladılar. Az zaman içerisinde Avrupalılara eşit oldular ve hatta bir çok konularda onları geçerek, bütün medeniyet âlemini hayrette bıraktılar. Halbuki, Avrupa âdet ve ahlâkından hiçbir şeyi memleketlerine kabul etmediler. Hayat tarzı ve geçim şekillerini, hatta giyim tarzlarını bile aslâ değiştirmediler.”¹⁰⁹

Bir memleketin ilim ve sanayisini taklit, aynı memleketin ahlâkını ve hayat tarzını benimseyip taklit etmeyi gerektirmez. Bu düşünceden hareketle Musa Kazım, bu ikisi arasında doğrudan bir ilişkinin söz konusu edilemeyeceğini belirtir. Çünkü her toplumun kendine özgü bir yaşam tarzı ve geçim yolu ve adeti bulunmaktadır. Fakat memleketin ve toplumun kendine mahsus sanatı, fenni ve ilmi yoktur. İlim ve fenler, bütün insanların ve toplumların ortak çalışmasının ürünüdür. Dolayısıyla, ilimler ve sanayi ile hayat tarzı, âdet ve ahlâk arasında bir ilişki kurulması makul değildir.¹¹⁰

Günümüzde de zaman zaman model ülke gösterilen ülke, Musa Kazım’ın döneminde Japonya’dır. Nitekim onun şu sözleri bunu yansıtmaktadır:

“Bize lazım olan şey, Japonlardan ibret alarak, Avrupa’nın ilim ve sanayisini bütün kuvvetimizle ve tam bir süratle alıp kabul etmeye ve bunları memleketimizde harfiyen uygulamaya çalışıp gayret etmekle beraber, onların âdetleri ve ahlâkını, geçim yolları ve hayat tarzlarını taklit etmekten kaçınmaktır. Çünkü, eğer biz şu derin zaafımızla beraber, bir de kendi millî âdetlerimizi terk ederek, Avrupa âdetlerini ve hayat tarzlarını taklit etmeye kalkışırsak, ilerleme ve yükselme şöyle dursun, daha sonra kendi mevcudiyetimizi temelden yok edeceğimiz şüphesizdir.”¹¹¹

2. Batılılaşma

Musa Kazım’ın bir uygarlık projesi olarak batılılaşma reçetesi, dikkat çekmiştir. O batılılaşmanın caiz olacağı alanlarla, olmayacağı alanları birbirinden ayırarak ortaya bir ölçek koymuştur: “Gelenek (örf), yani üzerinde nas (Kur’an ya da hadis yargısı) olmayan işlerde de nas hükmündedir. Fakat örf, sadece muamelat (sivil hukuk alanı) üzerine değil, yaşamın bütün alanı üzerine olduğundan onlarda nassa dayalı şeriatın alanına girer! Kur’an ya da hadis yargılarının dışında olduğunu Sait Halim Paşa’nın bile kabul ettiği örfler alanında bile batılılaşmak olmaz! Örneğin, Kur’an ya da hadiste fes hakkında tek söz olmadığı halde, yani başa giyilecek şey şeriat dışı bir konu olduğu halde ve fes giymek şunun şurasında 75–80 yıllık bir gelenek olduğu halde, onun yerine şapka giyilmesine şeriat cevaz veremezdi!”¹¹²

Düşünürümüz batılılaşmanın tamamen bir kopya ve taklitçiliğe dönüşmesinden kaygılıdır. Bunu da faydalı ve ülkenin menfaati için uygun görmez. Çünkü bir toplumun ve ülkenin kendine ait millî âdet, ahlâk ve hayat tarzını başka bir ülke ve topluma uygulamak tabiat kanunlarını değiştirmektir. Bu ise imkânsızdır. Musa Kazım, bu noktada, örnek olarak Avrupa giyim tarzını vermektedir. Avrupalı kadınların giyim şeklinin, tesettür sebebiyle, kendi toplumunun kadınlarıyla uygunluk göstermediğini belirtmektedir. Aynı şekilde ulema sınıfı, Avrupa ruhanî alimlerinin giydiği elbiseyi giyemez. Çünkü buna dinî hükümler izin vermez.¹¹³

Batılılaşmanın şekil üzerinde yapılmasına itiraz eden ve bunun tehlikelerine dikkat çeken Musa Kazım, hürriyetin millî varlığın imhasına kurban edilmemesini ister:

“....Hür olduk” diye, bütün kendi millî âdet ve hayat tarzımızı terk ederek, Avrupa hayat ve âdetini harfiyen taklide yeltenmek, kendimizi “Hürriyet” adı altında, müthiş bir takım esaretlere atmaya sonra kendi millî varlığımızı imha etmeye çalışmaktan başka bir şey değildir.”¹¹⁴

Dolayısıyla insaniyet ve medeniyet ile ilişkisi olmayan çirkin âdetlerin kabul edilmesi, maddî ve manevî onarılmaz zararlara sebebiyet teşkil ettiği için terk edilmelidir.¹¹⁵

Diğer taraftan Musa Kazım, ülkenin ve toplumun içinde bulunduğu geriliğin ve bunun neden olduğu problemlerin kökeninde İslâm’ın değil, bizzat atalet ve tembelliğin yattığını düşünür. Zira beşikten mezara kadar ilmi emreden ve kaybettiğimiz hikmeti nerede bulursak almamızı isteyen bizim dinimiz İslâm’dır. Ancak Musa Kazım, medeniyet adına, Avrupa’da her ne rezalet varsa alınıp

¹⁰⁹ Musa Kazım, “Güzel Millî Âdetler Konusu”, 336.

¹¹⁰ Musa Kazım, “Güzel Millî Âdetler Konusu”, 336-337.

¹¹¹ Musa Kazım, “Güzel Millî Âdetler Konusu”, 337; krş. Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, 420.

¹¹² Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, 420.

¹¹³ Musa Kazım, “Güzel Millî Âdetler Konusu”, 337.

¹¹⁴ Musa Kazım, “Güzel Millî Âdetler Konusu”, 338.

¹¹⁵ Musa Kazım, “Güzel Millî Âdetler Konusu”, 338.

memlekete ithal edilip halka benimsetilmeli diyenlere de şiddet karşı çıkmaktadır.¹¹⁶ O, şu soruyu sorarak cevabını vermeye çalışır: “*Bu durumda Batı’nın gerek edebiyatından, gerek felsefesinden hiçbir şey alıp iktibas etmeyecek miyiz? Hikmeti nerede bulursak onu kendi malımız gibi almaya ve ilmi Çin’de bile olsa gidip onu tahsil etmeye dinen görevli olduğumuz için Batı’da olsun, Doğu’da olsun, bize yararlı olan bir şeyi pekala alıp iktibas edeceğiz. Buna kimsenin hiçbir diyeceği yoktur. Fakat ahlâk ve millî adetlerimize aykırı ve zararlı olan şeyleri de kesinlikle reddeceğiz.*”¹¹⁷

3. İslâm ve Terakkî

Batılılaşmanın olumsuz etkileri hususunda hassasiyeti bulunan Musa Kazım, alternatif düşüncelere de kapı aralar. Özellikle de dönemin popüler konusu “İslâm terakkiye mani midir?” sorusu etrafında kümelenen meselelere ilgisi oldukça fazladır.¹¹⁸

Bu çerçevede Musa Kazım’ın başlıca özelliği, din alanında bir takım yeniliklere kapı aralanması gerektiği kanaatini taşımasıdır. Zira mevcut uygulamalar, İslâm’ın özü ile bağdaşmamakta, çağın ilerlemeleri karşısında dine dayalı kurumlar yetersiz kalmaktadır.¹¹⁹

İslâm dünyasının gerilemesinin sebepleri hususunda bir takım tespitlerde bulunan Musa Kazım, mevcut durumun müsebbibi olarak dini değil, Müslümanların uygulamalarını görür:

“*Bir çok asırlardan beri, istibdat kabusunun İslâm âlemi üzerinde meydana getirdiği müthiş tahripler sonucu olarak, Müslümanların her yerde, her konuda diğer toplumlardan geri kalmış olması ve bu yüzden bir çok İslâm devletinin yıkılmış bulunması ve İslâm âlemine teselli kaynağı ve dayanak olacak yalnız Osmanlı devleti kalmış ise de onun da kötü istibdadı sebebiyle, hayat ve ölüm arasında bir dereceye düşmüş olması ve bu devletin güç ve kudretini iade etmek ümidiyle Meşrutiyet elde edilmiş ise de Meşrutiyet’in ilanından sonra meydana gelen iç ve dış ihtiraslar sebebiyle, memleketin her tarafında nifak ve ikiliğin bütün dehşetiyle baş göstermesi ve bu yaygın felaket halinin sonunda Balkan savaşına sebebiyet vermesi ve Devlet-i Aliyye’nin akıl ve hayale gelmeyen bir yenilgiye uğraması, İslâm dini aleyhinde bir takım bâtil düşüncelerin yayılmasına yol açmıştır. İslâm dini ilerlemeye (terakki) mani imiş!... Ne büyük bir iftira, ne büyük bir bühân! Zira, İslâm dini ilerlemeye engel değil, bilakis ilerlemeyi emredici ve yükselmeye yönelticidir. Çünkü bu din, bir milletin medenîleşmesi ve ilerlemesi için gereken metot ve esasların tamamını içermektedir.*”¹²⁰

İslâm dünyasını gerileyen ve coğrafi olarak daraltan sıkıntılar karşısında Musa Kazım, bir noktayı öne çıkarmaktadır ki, bu da şûradır. Bu uygulamanın terk edilmesi, İslâm ülkelerini geriletmiş ve müstebit yönetimlerin başa geçmelerine sebep teşkil etmiştir. Yapılması gereken, bir tür yönetim usulü olan şûraya hayatîyet kazandırmaktır:

“*Gerçekte, bu esaslardan birisi ümmetin şûrâsıdır (şûray-ı ümmet). Ümmetin istişare etmesinin meşruluğu, Kur’ân-ı Kerim’in, “Her işte ümmetinle müşavere et.” Âl-i İmran, 159) ve “Bütün Müslüman işi, aralarında şuradan ibarettir. Yani Müslümanlar bütün işlerini ve muamelelerini danışma ile çözmeye ve halletmeye memurdur.” (Şûrâ, 38) mealindeki iki âyet-i kerîmesiyle sabit olmuş ve binaenaleyh Hz. Peygamber bu ilahî emre boyun eğerek, ümmetin çözümledikleri gibi, kendisinden sonra gelen sahabelerde bu yüce yoldan giderek, insanların bütün önemli maslahatlarını, adı geçen yolla halletmeye son derece özen göstermiştir.*”¹²¹

Gerçekte, İslâm dininin koyduğu ümmetin şûrası, zamanımızdaki ümmetin şûrası tarzında değildi. Fakat, netice itibarıyla şimdikinden daha faydalı ve daha yüce idi. Daha yararlı idi. Zira, o zamanın şûra üyeleri vatanî görevlerini tam bir ciddiyetle ve ücretsiz yerine getirdikleri halde, zamanımızın şûra üyeleri, verilen görevlerini önemli bir miktara ulaşan ücret karşılığında yerine getirmektedirler. Daha yüce idi. Çünkü, onlar şahsî veya kavmî ihtiraslardan ve hasis menfaatlerden tamamıyla temiz iken, şimdikilerden bir çokları bu gibi kötü hasletlerden kendilerini bir türlü kurtaramamaktadırlar ve bu yüzden yarar yerine, memlekete zarar vermekten uzak kalamamaktadırlar.

Bu iki şûrâ arasında başka bir açıdan da büyük fark vardır. Zamanımızda şûrâ-yı ümmetin oluşma yeri saltanat merkeziyle sınırlı, hususî bir yer ve toplantı süresi yılın birkaç

¹¹⁶ Musa Kazım, “Hakikati Beyan”, *Külliyât* (Musa Kazım Efendi) içinde, Ankara 2002, 148.

¹¹⁷ Musa Kazım, “Hakikati Beyan”, 150.

¹¹⁸ Musa Kazım’la çağdaş olan Şemseddin Günaltay’ın da bu soruya verdiği cevaplar bulunmaktadır. Bkz. Çetinkaya, *Türkiye’nin Modernleşmesi Sürecinde Şemseddin Günaltay*, 56-58.

¹¹⁹ *Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi*, VIII, 4085.

¹²⁰ Musa Kazım, “İslâm ve Terakki”, 343.

¹²¹ Musa Kazım, “İslâm ve Terakki”, 343.

ayına münhasır olduğu halde, o zamanlarda şûrâ-yı ümmetin toplanma mahalli, bütün mahalle mescitleri, Cuma ve Bayram Camileri, namazgâhları ve yılda bir defa İslâm âleminin her tarafından gelen ve hacıların toplandığı Arafat dağı olup, bunların her biri şûrâ evi idi.

Zamanın geçmesiyle, İslâm âleminin başına çöken istibdat kabusu, bu önemli danışma yerlerini yalnız ibadet ve duaya hasretti. Ve bu şekilde bütün ümmetin dilini bağladı. İşte bunun sonucu olarak nihayet, İslâm âlemi türlü türlü felaketlere maruz kaldı. Özet olarak; İslâm dini, medeniyetin temelini teşkil eden ümmetin şûrâsı sağlam ilkesini, uyulması gerekli önemli bir kural olmak üzere, gayet geniş bir şekilde koymuş iken, maalesef sonradan ortaya çıkan baskıcıların, bu sağlam ilke işlerine gelmediğinden, bu güzel prensip tamamıyla iptal edilmiş ve onun yerine keyfî idare ortaya konulmuştur ki, İslâm âleminin başına gelen felaketlerin yegane sebebi de budur.¹²²

Özetle, İslâm ilerlemeye engel değildir. İslâm dünyasındaki gerilemenin en büyük sebeplerinden biri, şûranın terk edilmesidir. Dolayısıyla zorba ve baskıcı yönetimlerin panzehiri, danışma müessesesine tekrar işlerlik kazandırmaktır. Nitekim düşünürümüzün bu temennisi tüm İslâm coğrafyasında gerçekleşmemiş olsa bile, Türkiye bu hususta önemli mesafeler kaydetmiştir. Duraklamalar, krizler ve kırılmalar yaşayan İslâm medeniyeti ortaya koyduğu evrensel projeye ve uygulamalarla, önceki uygarlıklardan farklı bir tavır sergilemiştir. Bu sebeple medeniyetimizi başka medeniyetlerden farklılaştıran ayırt edici vasıflar üzerinde durmak gerekmektedir.

E. İslâm Medeniyetini Diğer Medeniyetlerden Ayıran Özellikler

Medeniyeti oluşturan unsurlar; ekonomik gelirler, siyasî nizamlar, ahlâkî gelenekler, ilim ve sanatlardır. Medeniyetin gelişmesinde coğrafi ve iktisadî faktörler önemli olduğu kadar, din, dil ve eğitim gibi manevî faktörler de önemlidir. Diğer taraftan medeniyetleri yok eden unsurlar da; zulüm, fakirlik, kötümserlik ve aldırmaazlığın yaygınlaşması, liyakatlı idareci ve erdemli liderlerin yokluğu gibi sebeplerdir. İnsanla başlayan medeniyetler, bir zincirin halkaları gibi birbirine bağlıdır. Her medenî millet, kendisinden sonrakine bu uygarlığı teslim eder. Dolayısıyla medeniyet bir yere veya bir ırka münhasır değildir.¹²³

Bir medeniyeti diğer medeniyetten üstün kılan en önemli vasıf, etkisinin büyüklüğü ve insanlığı yaptığı katkı ve faydalarda aranmalıdır. Medeniyet, sistemi yönüyle ne kadar evrensel, eğilimleri yönüyle insanî, yönelişleri yönüyle ahlâkî ve ilkeleri yönüyle de ne kadar pratik ve gerçeğe uygun ise, tarihte o nispette kalıcı ve ömrü daha uzun olmaktadır.¹²⁴

İslâm medeniyetini diğer hemcinslerinden ayıran bir takım özelliklerin bulunduğu bir gerçektir. Şimdi bunlar üzerinde durabiliriz:

1. Tek Allah inancına davet eden İslâm medeniyeti, bu özelliğiyle tüm medeniyetlerden ayrılmaktadır. Böylece bu medeniyet, inanç, yönetim, sanat, şiir ve edebiyatta her türlü politeist akidelere kapılarını kapatır. Nitekim bu vasıfıyla İslâm medeniyeti; nakışçılık, oymacılık, tezhip, minyatür ve bina süsleme sanatlarında şaheserler ortaya koymasına rağmen, heykel ve resim sanatlarında ürün vermemiştir.

İslâm medeniyetinin ortaya koyduğu bütün prensip ve sistemlerde, tevhid inancının tesiri açık bir şekilde gözükmektedir. Tevhid birlik şeklinde ele alındığında ise, bu durum medeniyet coğrafyasında insanî yapıda birlik, yaşam düzeninde birlik, düşünce metotlarında birlik gibi birlik esasları üzerine temellenir. Bu birlik vurgusu, sanatın çeşitli dallarında üslup ve zevk birliğini beraberinde getirmiştir. Şam'ın saksılarından, Endülüs'ün fildişinden, Mısır'ın dokumasından ve İran'ın madenlerinden birer numune alındığında, şekil ve güzelliklerinin farklılığına rağmen, hepsinin üslubu ve temel karakterinde birlik vasfı baskın bir şekilde hissedilir.¹²⁵

2. İslâm medeniyeti, temayül ve hedeflerinde insanî ve evrenselidir. Bir ırk ve milletin düşünce ve ilim erbabını öne çıkarmadığı gibi, farklı milletlerin dahi ve düşünürlerini kendi ailesine kazandırmıştır.¹²⁶

3. İslâm medeniyeti; ahlâk, erdem ve değerleri ön plana çıkarmıştır. Belirli bir devlet, toplum ve ferdin menfaati için bunlar ihmal ve istismar edilmemiştir. Yönetim, ilim, hayat, savaş, barış, iktisat ve aile gibi hayatın tüm alanlarında hukuk ve uygulamada ahlâkî ilkelere ehemmiyet verilmiştir.¹²⁷

4. İslâm medeniyeti, ilmin en doğru metotlarına inanmış ve akidenin sarsılmaz prensiplerine dayanmıştır. Dolayısıyla akıl ve kalbe birlikte hitap ederek duygu ve düşünceye aynı zamanda tesir etmiştir. Bu özellik sayesinde hak ve adaletle dayalı, kuvvetini din ve inançtan alan bir düzen ortaya

¹²² Musa Kazım, "İslâm ve Terakki", 344.

¹²³ Mustafa Sıbâî, *İslâm Medeniyetinden Altın Tablolar*, çev: N. Demircan, M.S. Şimsek, Konya 1979, 29.

¹²⁴ Sıbâî, *İslâm Medeniyetinden Altın Tablolar*, 29-30.

¹²⁵ Sıbâî, *İslâm Medeniyetinden Altın Tablolar*, 30-31.

¹²⁶ Sıbâî, *İslâm Medeniyetinden Altın Tablolar*, 31-32.

¹²⁷ Sıbâî, *İslâm Medeniyetinden Altın Tablolar*, 32-33.

çıkıştır. Nitekim din, hiçbir zaman devletin ilerlemesine ve medeniyetin gelişmesine mani olmamış, bilakis terakkinin en önemli tetikleyicisi olmuştur. İlimin aydınlatan ışığı, Bağdat, Şam, İstanbul, Kahire, Kurtuba ve Gırnata'daki camilerin duvarlarını aşarak tüm dünyaya ulaşmıştır. İslam medeniyetinde dinin, devletin işleyişinde çok ayrıcalıklı bir yerinin olması dikkat çekicidir. Bu iki alanın birbirinden bağımsız olamayacağı bir sistemin sürdürüldüğü görülmektedir. Bununla birlikte medeniyetimizin orijinal yönlerinden biri de, gerek devlet idaresindeki yöneticiler olsun, gerekse tebaa içerisinde yönetilen olsun hiç kimsenin ayrıcalık ve üstünlük statüsüne sahip olmamasıdır.¹²⁸

5. İslâm medeniyeti, fethettiği coğrafyalarda yaşayan insanların din ve inançlarına müdahale etmediği gibi, onların ibadetlerini yapabilmeleri için gerekli olan ortamı sağlamış ve teminat altına almıştır. Bu kadar geniş tolerans ve hoşgörüyü dünya tarihinde başka bir medeniyette görmek mümkün değildir. Dolayısıyla dinî prensipler üzerine inşa edilen İslâm medeniyeti, bütün din ve inançlara özgürlük ve yaşam hakkı tanımıştır.¹²⁹

6. İslâm medeniyetinde vahiy, akıl ve duygunun ahenkli ve uyumlu olması onun en ayırıcı özelliklerinden biridir. Nitekim bu medeniyet, kendini özgün kılan vasıflarının kaynağını vahiyde bulmuştur. Bu anlamda medeniyetimize “vahiy ve Kur’ân medeniyeti” de denilebilir. İlâhî olanla insanî olan uyumunun sergilendiği İslâm medeniyeti, her daim ma’rufu, yani ortak aklın ortaya çıkardığı iyiyi, güzeli ve yararlıyı tercih etmiştir. O kadar ki, İslâm öncesi Arap kültüründe bulunan erdemli fiilleri devam ettirmekten çekinmemiştir.¹³⁰

7. İnsan merkezli bir uygarlık olan İslâm medeniyeti için insan önemli ve saygıya değer bir varlıktır. Bu yüzden yapılan her şey insanın mutluluğu ve faydası içindir. Kur’ân’ın ve İslâm’ın prensipleri çerçevesinde insanın hak ve sorumluluklarını yerine getirmesini ona öğütlemiştir. Dünyanın imar ve ıslahı vazifesi insana verildiği için, insan bu görevle yükümlü tutulmuş ve nesiller boyunca sorumluluğu ona hatırlatılmıştır. Yine zaaf ve eksikliklerini Kur’ân, sünnet ve aklın rehberliğinde telafi etmesi istenmiştir. Bu medeniyet insana insan olduğu için değer veren tek medeniyettir. Bununla birlikte insanın haklarının, özgürlüğünün ve onurunun korunması için her türlü tedbiri almıştır. Böylece kadın, çocuk, köle ve engellilerin hak ve hukukları özel fikhî prensip ve düzenlemelerle muhafaza altına alınmıştır. Nihayetinde İslâm medeniyetinde insanın inanç, can, mal, nesil ve akıl gibi temel değerleri korunmuştur. Yine ilim ve bilgi, insanın medenileşmesi, mutluluğu ve huzurunun gerçekleşmesi için geliştirilmiştir. Bu anlamda İslâm medeniyeti, kardeşlik medeniyetidir. Zira İslâm, insan haklarının ötesinde kardeşlik hakları getirmiştir.¹³¹

İslâm, kan ve soy birliğine dayanan asabiyet olgusuna karşılık, tevhid inancını temel alan ruh birliği, dayanışma ve paylaşma sorumluluğu üzerine kurulu bir cemiyet inşa etmiştir. Nesep ilişkisini; aynı soya mensubiyet, inanç, amaç ve davranış birliğini ifade eden kardeşliğe bağlamak yerine, Kur’ân ve hadis Adem’in çocukları ifadesine vurgu yapmıştır.¹³²

8. Bir ilim medeniyeti olarak İslâm, hiçbir şeye vermediği değeri ilme vermiştir. Kur’ân’da yaklaşık 750 yerde ilim ve eş anlamlı kelimenin geçmesi de bunun açık bir neticesidir. Din ile bilim arasındaki ilişkinin ahenk ve uyumunun bir benzeri başka bir medeniyette görülmemektedir. Dolayısıyla İslam, ilim medeniyetidir. Peygamberler bütün insanlık için birer ilim önderi kabul edilirler. Bununla birlikte araştırma yapılacak hususlarda herhangi bir sınırlama getirilmemiştir. Dolayısıyla Müslüman medeniyetinde ilim adamları bilimin bütün dallarıyla ilgilenmişler, ürünler vermişler ve icatlarda bulunmuşlardır.¹³³

9. İslâm, bir hoşgörü medeniyetini insanlığa sunmuştur. İnanç, adalet, sevgi, hoşgörü ve tolerans, İslâm’la birlikte yeryüzünde zirve dönemlerini yaşamışlardır. Müslümanlar ulaştıkları bölgelerde felsefe, mantık, matematik, kimya ve tıp gibi bilimlerle ilgili mirası yok etmek yerine alıp, okuyup, değerlendirip ve eleştirdikten sonra geliştirme yolunu tercih etmişlerdir. Geçmiş medeniyetlerin birikimlerine Müslümanlar mesafeli durmamışlar, onların kültür ve sanattaki kalıntılarından yararlanmışlardır. Böylece medeniyetlerini ilerletmişler ve dünyanın en kadîm medeniyetleri arasına katmışlardır. Hz. Peygamber’in Hayber fethinde Tevrat nüshalarını Yahudilere iade etmesi, Ankara’da Hacı Bayram Camii ile Augustus Tapınağı (m.ö. 20-25) ve İstanbul’da Darülaceze’deki cami-havra-kilisenin her üçünün de bulunması bunun en güzel numunelerini bize göstermektedir. Dolayısıyla İslâm medeniyetinde “öteki, başkası” gibi bir ayırımın varlığı düşmanlık, yok etme ve yok sayma gibi eylemlere dönüşmemiştir. Roma İmparatorluğu içinde doğan Hristiyanlık’a bakıldığında, bu din 400 yüz yıl sonra ancak devlet tarafından kabullenilmiştir.¹³⁴

10. İslâm terkipçi bir medeniyet anlayışını getirmiştir. Önceki medeniyetler, Asya, Afrika ve Avrupa topraklarının belirli bölgelerinde neş’et etmiştir. Müslümanlar ise, daha önce var olan

¹²⁸ Sıbâi, *İslâm Medeniyetinden Altın Tablolar*, 33-34.

¹²⁹ Sıbâi, *İslâm Medeniyetinden Altın Tablolar*, 34-35.

¹³⁰ İbrahim Sarıçam, Seyfettin Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Ankara 2006, 46-47.

¹³¹ Sarıçam, Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 47-48.

¹³² Sarıçam, Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 48.

¹³³ Sarıçam, Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 48.

¹³⁴ Sarıçam, Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 48-49.

medeniyetlerin birikimleriyle bir terkibe ulaşmıştır. Medeniyetimiz, Yunan medeniyetinden felsefe ve tıp; Fars medeniyetinden tıp, siyaset ve ahlâk; Hint medeniyetinden ise matematik konularında yararlanmıştır. Bunlar basit bir kopyacılık şekliyle gerçekleşmemiş, bilakis ana kaynaklarının rehberliğinde özgün bir harmanlamayla özgün ve orijinal küresel ve evrensel bir medeniyet ortaya konulmuştur.¹³⁵

11. Kadim İslâm medeniyeti, belli bir ırkın ve coğrafyanın ürünü olmayıp başta Araplar, Türkler ve Farslar'ın ve diğer unsurların tesiriyle şekillenmiştir. Böylece çoğulcu ve katılımcı bir medeniyet teşekkül etmiştir. Dolayısıyla İslâm medeniyeti, bölge, ırk, soy, nesep, mezhep gibi sosyal ve kültürel çeşitliliğin semeresini taşımaktadır.¹³⁶

12. Evrensel bir medeniyeti dünyaya sunan İslâm, Grek-Roma medeniyeti ve Çağdaş Batı medeniyetiyle birlikte yerkürenin en kadim medeniyetlerini insanlığa hediye etmiştir. Ancak İslâm medeniyetinin âlemşümullüğü, diğer ikisinden ayrılmaktadır. Zira medeniyetimiz hem kaynağı, hem içeriği ve mahiyeti itibarıyla evrensel özelliği göstermektedir. Kaynağı açısından evrenseldir, çünkü bu medeniyetin kaynağı insanlar, evren ve Allah'tır. Dolayısıyla dışlayıcı olmayıp, birleştirici ve kuşatıcı bir niteliğe sahiptir. Nitekim son dinin içinden çıkan bir medeniyet olması da kapsayıcılık vasfını kazandırmaktadır. Mahiyeti bakımından evrenseldir, çünkü sunduğu yaşam ve varlık anlayışı bütün insanlığı kapsamaktadır. Medeniyetimizin kaynağı olan Kur'an'ın takdim ettiği evren ve hayat anlayışı; hukuk ve ahlâk prensipleri, insana verdiği değer gibi konuları önemsemiş ve medeniyetlerin mirasçısı olarak kendinden önceki medeniyetlerden faydalanmıştır. Ayrıca İslâm, kendinden sonra bir din, kitap ve peygamber'in gelmeyeceği için, zaman bakımından da evrenseldir. Bununla birlikte İslâm yerli ve yereli de muhafaza ederek sahip olduklarını kemala ulaştırmıştır.¹³⁷

13. Denge üzerine inşa edilen bir medeniyet olarak İslâm, birey ve toplum, ruh ve madde, iman ve akıl, kulluk ve özgürlük, biyolojik ihtiyaçlar ve yüksek ahlâk niteliklerinin dengesini kurmayı hedefler. O, Hint çileciliğine, de Hristyan ruhbanlığına da müsaade etmez. İslâm medeniyeti mensuplarına, dünya nimetlerinden meşrû ve makul ölçüler çerçevesinde faydalanmayı önerir. Duygu, düşünce, ahlâk ve davranışlarda dengeli tutumu esas alır, aşırılıklardan uzak durur ve orta yolu benimser. İslâm filozof ve düşünürleri de İslâm'ın sundukları çerçevesinde, düşünce ve öğretilerinde bu dengeli tutumu sürekli gözetmişlerdir. Müslümanlar da İslâm'ın tesiriyle evrenle, çevreyle ve başkalarıyla barış içerisinde yaşamının yollarını bulmuşlardır.¹³⁸

14. İslâm medeniyeti bir fıkıh/hukuk medeniyetidir. Bulunduğu bölge ve coğrafyalarda hukukun üstünlüğünü ve adaleti gerçekleştirecek bir sistem inşa etmiştir. Babil, Roma, Çin, Hind medeniyetlerinin aksine İslâm medeniyeti bir hukuk metodolojisi oluşturarak kanunları bunun üzerine oluşturmuştur. Bu durum kapsamlı literatür, hukuk birikimini, geleneğini, hukukçuların mantık, düşünce ve yorum güçlerini ve doktriner hukukçuluğun gücünü de ortaya koymaktadır.¹³⁹

15. İslâm medeniyeti emperyalist bir uygarlık özelliği taşımaz. Kendinden önceki ve sonraki medeniyetler gibi diğer yeryüzünün diğer coğrafyalarını sömürge amaç ve hedefi olmamıştır. Öncelikle İslâm'ın kendi ilkeleri buna izin ve fırsat vermez. İslâm topraklarına dahil olan bölgelerde yaşayan insanlar İslâm'ı kabul ederlerse, medeniyetin bir parçası durumuna geçerler. Aksi takdirde belirli vergiler vererek can, mal güvenliği içerisinde kendi din ve inançlarını yaşamalarına imkân tanınır. Dolayısıyla medeniyetimiz, insanı ve çevreyi ezen ve sömüren bir karakterin karşında olmuştur. Hatta Müslümanlar, başka toprakları işgal edip emperyalist bir gayeyle sömürmek yerine, kendi zenginliklerini oralara aktarmışlardır. Endülüs'ü de Şam ve Bağdaş gibi medeniyet merkezi haline dönüştürmüşlerdir. İslâm coğrafyasının her tarafına ilim, kültür, sanat, mimari dolayısıyla medeniyet taşımışlardır. Hindistan'da İngilizlerin, Fransızların Cezayir'de yaptığı zulüm ve sömürge anlayışı, Osmanlı hâkimiyeti altındaki Balkanlar'da ve Emeviler'in hâkimiyeti altındaki Endülüs'te gözükmez. Hasılı İslâm medeniyetini; kitap medeniyeti, vakıf medeniyeti, cami medeniyeti gibi tanım ve tavsiflerle isimlendirmek de imkân dahilindedir.¹⁴⁰

16. İslâm medeniyetinde insan ne melek, ne de makinedir. İnsan maddî ve manevî özellikleri olan dual bir varlıktır.¹⁴¹

17. İslâm medeniyeti ne ferdiyeti inkar eden sosyalist bir karakteri ne de ferdi öne çıkarıp toplumu öteleyen liberalist bir düşünceyi benimser. Dolayısıyla fert ve cemiyet birbirlerine feda edilmeksizin bir arada dengeli bir düzeni ve sentezi oluştururlar.¹⁴²

18. İslâm medeniyeti, köle-efendi, fakir-zengin, işçi-patron, beyaz-siyah gibi ayırıcı bir yöntemi asla benimsememiştir. Sınıf ve ayrıma tabi toplumsal bir proje, bu medeniyet havzasında görülmemiştir.

¹³⁵ Sarıçam, Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 49.

¹³⁶ Sarıçam, Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 49.

¹³⁷ Sarıçam, Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 49.

¹³⁸ Sarıçam, Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 50.

¹³⁹ Sarıçam, Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 51-52.

¹⁴⁰ Sarıçam, Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 52.

¹⁴¹ Cahit Baltacı, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, İstanbul 2005, I, 46.

¹⁴² Baltacı, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, I, 46.

Hız. Peygamber'i bir kölenin oğlunu ordunun başına komutan ataması, müezzininin Habeşli bir köle olması, yine Osmanlı Devleti'nde Habeşi Mehmet Ağa'nın, sultanların sürekli yanında olması bunu ortaya koyan örneklerdir. İslâm medeniyetinin geniş bir alanda söz sahibi olmasının temelinde, bahsi geçen hususu gerçekleştiren adalet bulunur.¹⁴³

19. İslâm; doğruluk, kurtuluş ve barış anılan bir medeniyeti insanlığa takdim etmiştir. Bu medeniyette barış asıldır, savaş ise arızî bir haldir. Medeniyetimizin doğuşu, gelişimi ve gerilemesi bu ilkeler çerçevesinde gerçekleşmiştir.¹⁴⁴

İslâm, ulaştığı her yerde, yerel etnik gruplar tarafından devam ettirilen kültürel terkiplerin içine nüfuz etmiş, bunu birbirine bağlı gelenekler terkipleri içindeki bir gelenek olarak gerçekleştirmiştir.¹⁴⁵

F. İslam Medeniyetinde Değerler

İslâm medeniyetinin uygulamaya geçirdiği ana değerlere bakıldığında erdemler ortaya çıkmaktadır:

İnanç/tevhid, aile, sevgi, saygı, güven, can-mal-ırz güvenliği, özgecilik, dayanışma/yardımlaşma, doğruluk, ehliyet, adalet, eşitlik, istişare, hürriyet, çalışma, üretme, cömertlik/ihsan/isâr/infak, dostluk/arkadaşlık, cesaret/şecaat,¹⁴⁶ merhamet, iyilik duygusu, haklar, affedicilik, sabır, tevekkül, hoşgörü, barış, edep/hayâ, tevazu...

Mevcut değerler, medeniyet tecrübesinin ilimler, sanatlar, kurumlar, kısaca yüksek kültür çerçevesinde ortaya koyduğu tarihsel birikim, Müslümanlar için olduğu gibi bütün insanlık için kalıcı neticeleri beraberinde getirmiştir. İslâm'ın insanlığa sunduğu değerler, bütün insanları kuşatan, çağdan çağa, ülkeden ülkeye değişmeyen evrensel değerlerdir. Bu açıdan İslâm medeniyeti, insanlığın yaşadığı büyük ahlâki, sosyal ve iktisadî problemlere karşı değerleri önermektedir. Onun sunduğu değerler; din, ahlâk nizamı, felsefe, bilim, sanat vs. alanlarındaki düşünce esaslarını geliştirecek güçtedir.¹⁴⁷

G. Müslümanlık Medeniyeti ve Hristiyanlık Medeniyeti

İslâm medeniyetinin Hristiyan medeniyeti üzerindeki etkisi kapsamlı olmuştur. Bu tesir tıptan felsefeye kadar geniş bir sahayı kapsamaktadır. Mimari, çömlekçilik, cam sanatı, bahçecilik gibi alanlarda Batı medeniyeti, İslâm medeniyetinden yararlanmıştır. Tercüme faaliyetleri, ticaret ve diğer yollarla bu etkileşim devam etmiştir. Ancak Batı'nın haclı seferleriyle İslâm dünyasına gelmesi var olan ilişkilerin boyutunu ve yöntemini değiştirmiştir.¹⁴⁸

İslâm medeniyetinin Batı medeniyetinden farklılaştığı en önemli husus; onun başkalarını ezerek sömürerek değil de gönülleri fethederek, ruhlara hitap ederek nüfuz etmesidir. "Grek Medeniyeti"nde, en üstün değer, bilgiydi. Ama, bu bilgi, yine dünyaya dönük bir bilgidir. Meraktan, tecessüstü doğan bir bilgi. Odisseus'un serüvenlerinin kaynağı olan bilgi. Romalılar da, buna ek olarak, dünyaya hakimiyet idealini, yani başarı, kuvvet ve düzen idealini benimsemiş oldular. Halbuki: İslâm Medeniyeti'nde en büyük değer iyiliktir, erdemdir, yani fazilettir, hayırdır. Fârâbî'nin *Medînetü'l-Fazıla*'sında dediği gibi, İslâm sitesi, fazilet esasına dayanan sitedir. İslâm şehri, ki toplumun temelidir, evet o şehir, ancak ve ancak 'fazilet esasına dayanırsa yaşar' inancı vardır. Yani devlet-i ebed-müddet fikri, ki bu fikir Osmanlılara, Selçuklulardan, Selçuklulara Abbasîlerden geçmiştir, İslâm'ın temel fikridir. Devlet, erdeme (fazilete) dayanır fikri. Yoksa, kuvvete veya bilgiye, yani sadece kuvvete veya sadece bilgiye, dünya bilgisine değil. Kuvveti de, bilgiyi de egemenliğinde tutan erdeme, hayra, iyiliğe dayanır. İşte bu yüzden ki, İslâm, ayrı bir medeniyettir. Ve bu medeniyetin milleti olan İslâm Milleti, asla Batı toplumunun, Batı Hristiyan âleminin milletiyle özdeşleşemez."¹⁴⁹

Eski Çin ve Hint medeniyet ve dinlerine bakıldığında, onların medeniyetlerinin de başka idealleri temel aldığı görülmektedir. Sözelimi inceliği, zarafeti veya insan psikolojisini, her şeyin fevkinde telakki etmişler, kimi zaman bir erdemi, örneğin tevazuyu ele almışlar ve onu aşırı şekilde yüceltmişler, bundan dolayı zillate düşmüşlerdir. Bu medeniyetler incelendiğinde, Doğu'nun da ayrı medeniyetlere sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. "Bunlara bakarak, bütün bu medeniyetlerin, yani Doğu Medeniyetleriyle Batı Medeniyetlerinin ortasında filizlenmiş ve büyük bir millet kurmuş olan İslâm Medeniyeti'nin onlardan ayrı bir doğuş noktası, bir gelişme süreci ve bugün de bir bunalımı vardır."¹⁵⁰

İslâm medeniyeti Asya, Avrupa ve Afrika'da derin izler bırakmış ve aynı zamanda yerkürenin bu bölgelerinde kendinden önce var olan medeniyetleri de etkisi altına almıştır. "İlk çağın parlak Yunan Medeniyeti, bu medeniyete mirasçı olan Roma Medeniyeti, V. Asırda başlayan kavimler göçü ile yıkılıp, Garpta bir medeniyet çöküntüsü meydana gelirken, medeniyet çarkı ikinci defa doğuya doğru

¹⁴³ Baltacı, *İslam Medeniyeti Tarihi*, I, 48-49.

¹⁴⁴ Baltacı, *İslam Medeniyeti Tarihi*, I, 49.

¹⁴⁵ M. G. S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, çev: İhsan Durdu, İstanbul 1993, I, 25.

¹⁴⁶ Sarıçam, Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 55.

¹⁴⁷ Sarıçam, Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 55-56.

¹⁴⁸ Will Durant, *İslâm Medeniyeti*, çev: Orhan Bahaeddin, İstanbul trz, 262.

¹⁴⁹ Sezai Karakoç, "Ülkemizin Geleceği II", *Çıkış Yolu I*, II. Baskı, İstanbul 2003, 87.

¹⁵⁰ Karakoç, "Ülkemizin Geleceği II", 87-88.

dönmüş, dünyaya İslâm Medeniyeti ışık tutmuş, Ortaçağın üstün medeniyeti olarak yer almıştır.” Bu sebeple İslâm medeniyetine, Ortaçağ Doğu medeniyeti demek de mümkündür.¹⁵¹

İlkçağ’da Akdeniz havzasında neş’et etmiş ve gelişmiş medeniyetler, günümüzün gelişmiş ve gelişmemiş ülkelerinin ataları konumundadır. Bu medeniyetlerin hayat bulduğu ve geliştiği bölgeler şöyledir:

“İlkçağ’da Akdeniz havzasında doğmuş ve gelişmiş olan büyük medeniyetler şunlardır: Mezopotamya’da Sümer, Anadolu’da Hitit, Kuzey-Doğu Afrika’da Mısır medeniyetleri ile bu medeniyetlerin tesirinden kendisini kurtaramayan Ege, Yunan Medeniyetleri; Yunan Medeniyetiyle Doğu Medeniyetlerinin birleşmesinden meydana gelen ‘Helenizm Devri Medeniyeti’ ve nihayet bütün bu Akdeniz havzası medeniyetlerine mirasçı olan ‘Roma Medeniyeti’dir.” Son din olarak gelen İslâm’ın getirdiği medeniyet ile var olan Batı Medeniyetinin müspet yönlerinin sentezinden İslâm medeniyeti doğmuştur.¹⁵² İslâm medeniyeti de, Balkan yarımadası, İtalya ve İspanya yarımadası kanalıyla bu Batı’ya geçmiş ve orada Hümanizm Çağı’nın, arkasında da Rönesans çağının başlamasına zemin hazırlamıştır.¹⁵³ Şu halde Batı dünyası, İslâm medeniyetinden yalnızca ilim sahasında değil, hayatın bütün alanlarında ve sanatta da önemli ilhamlar almıştır.¹⁵⁴

SONUÇ

Sonuç olarak medeniyet, çeşitli halkların, düzenlerin ve inanışların neticesidir.¹⁵⁵ İslâm medeniyeti de kendinden önceki medeniyetlerin birikimini ruhî bir birlik kalıbına dökmüş ve ırklar üstü birleşmenin sonucunda bir cemiyet teşekkül ettirmiştir.¹⁵⁶ Bu ruhî birliğin kaynağı da tevhid esasına dayanmaktadır.¹⁵⁷

Nihayetinde “Farabi’nin tasvir ettiği “medîne’t-ül fâzıla” bir düş değil, İslâm Medeniyeti’nin gerçekleştirdiği kentlerin bir nevi prototipidir. Sadece Mekke, Medine, Şam, Bağdat, İstanbul, Kahire, İsfahan, Şiraz v.b. eşsiz şehirleriyle değil, sayısız irili ufaklı şehirleriyle, âhiretten, cennetten yansıma bu şehirleriyle, İslâm Medeniyeti, varoluşa metafizik bir boyut kattığı gibi, kıyamet kopuncaya kadar bir kalıcılık hakkını sağlamış ve âdetâ bu dünyadan öteki dünyaya mümkün geçişin en yumuşağını ve en mâkulünü ortaya koymuş”tur.¹⁵⁸

İslâm medeniyeti, “Orta çağda, batılıların Ortadoğu dedikleri Güneybatı Asya’da doğan ve XX. Yüzyılda Batı Medeniyeti’nin ortaya çıkışına kadar Hindistan, Filipinler, Orta Asya, Orta Afrika, İspanya ve Orta Avrupa’ya kadar yayılan ve bugün aktif fonksiyonunu kaybetmiş olmakla beraber halen yaşayan bir medeniyetin adıdır.” Aynı zamanda bu medeniyet, aynı bölgelerde yaşayan ve İslâm’dan önce de medeniyet kurmuş olan Müslümanların müşterek medeniyetidir. Bu medeniyetin inşasında ve ihyasında Türk, Arap ve Acemler ortak dil ortaya koymuşlar. Nitekim bir Emevî medeniyeti, bir Abbasi, bir Selçuklu ve bir Osmanlı medeniyetinden söz etmek mümkündür. Hakikatte bunlar ayrı müstakil medeniyetler olmakla birlikte İslâm medeniyetinin gücü, zikri geçen medeniyetlerin sentezi bir medeniyet oluşundandır. Dolayısıyla İslâm medeniyetini, medeniyetlerin medeniyeti olarak ele almak gerekir.¹⁵⁹

Erdemli medeniyeti inşa eden Peygamber’in (s) sözleri ve uygulamaları, insanlık onuruna duyulan saygının gerçekleşmesine, zulüm ve vahşetin engellenmesine yönelik bir kaygının neticesi olarak dünya barışına büyük bir katkıda bulunmuştur. Bu sevgi ve barış selinin sayesinde ki, O’nun takipçileri Kudüs’te, Bizans’ta, Endülüs’te ve Balkanlar’da farklı din, dil, kültür, ırk ve etnik kökenden gelen halkları bir arada ve birbirlerini yok etmeden yaşatmış ve yönetmiştir.

Medine’de neşv-ü nema bulan erdemli tevhid medeniyeti, nihayetinde gelişip tekâmül etmiş ve kemâlâtın zirvesine ulaşmış insanlığa adalet, barış ve sevgiyi taşımış ve sunmuştur. Bu küresel ve evrensel inşa sayesinde ki, uzun tarihi olan yerküre İslâm Medeniyeti’nin bahsettiği barış ve huzuru yüzyıllarca yaşama imkânına kavuşmuştur.

¹⁵¹ S. Sırrı Üçer, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, İstanbul 1969, 9.

¹⁵² Üçer, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 9-10.

¹⁵³ Üçer, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 11.

¹⁵⁴ Sigrid Hunke, *Avrupa Üzerine Doğan İslâm Güneşi*, çev: Servet Sezgin, İstanbul 1997, 459-461.

¹⁵⁵ Durant, *İslâm Medeniyeti*, 263.

¹⁵⁶ Bammatt, *Garp Medeniyetinin Kuruluşunda Müslümanların Rolü*, 8-9.

¹⁵⁷ Bammatt, *Garp Medeniyetinin Kuruluşunda Müslümanların Rolü*, 9.

¹⁵⁸ Sezai Karakoç, “Din ve Medeniyet”, Basın Bildirisi İstanbul 15 Mart 2008.

http://www.yucedirilis.org.tr/basin_bildirileri/basin21.html

¹⁵⁹ Baltacı, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 35.

SHAKARIM'S WORLDVIEW: CONFLUENCE OF EAST AND WEST

Kosherbay Yeleukul
Eurasian University, Astana, Kazakhstan

Gulnara Yeleukulova
Suleyman Demirel University, Almaty, Kazakhstan

The creative activity of Shakarim Kudaiberdiev (1858-1931), great Kazakh thinker and poet, who lived a tragic life has recently been rehabilitated and become familiar to the readers. He lived in the time of the break between two epochs. The first Russian revolution, first World war, February, October revolutions of 1917, and many other historical events influenced traditional nomadic life of Kazakhs and found feedback in the Kazakh steppe. And Shakarim was one of them. He succeeded to express in his works the thoughts and expectations of contemporary Kazakh society, its values, morals and ethics.

Like his teacher Abay he studies the legacy of his nation, studies the literature of other countries. The roots of the development of his worldview go back to old Turkic culture, oral creative work of Kazakhs, Eastern and Sufi traditions, and Russian and via it Western European culture. In the poem “Жасымнан жетік білдім...” He himself referred to the three roots of his worldview:

“Жасымнан жетік білдім түрік тілін,
Сол тілге аударылған барлық білім.
Ерінбей еңбек еттім, еңбек жанды,
Жарқырап қараңғыдан туып күнім.
Оятқан мені ерте – Шығыс жыры,
Айнадай айқын болды әлем сыры.
Талпынып орыс тілін үйренумен
Надандықтың тазарып, кетті кірі.”¹

(“Since my early ages I studied Turkish language because knowledge of all science was translated into it. I worked hard and it gave the fruits. My life was enlightened by the light of knowledge. I was woken up by the Eastern lyrics. The mystery of the world opened to me. Studying Russian language I washed away my ignorance”).

In his work “Genealogy of the Turks, Kirgizs, Kazakhs and Khan Dynasties” he named his teachers. He wrote that owing to his grandfather Kunanbay, he learned Turkic and Russian writing. “Then Abay became my teacher. God gave him a gift to know Moslem and Russian sciences, he was a man of exceptional wisdom and talent. I learned from him, read his handwritings and books written by him and by other writers, ... was lightened up by the light of science... After Abay there was another teacher, the editor of “Tarzhiman” newspaper Ismail Gasprinsky.”

Philosophical ideas of Shakarim are concentrated on the man – society – nature relations. He analyzes the problems of life and death in his work “The Three Truths” and of many under thorough investigation he singles out three: materialistic worldview, theological comprehension of the world and conscience. The idea of immortality of the soul is the one which disturbed the minds of people since the early ages of the mankind. He studies the works of philosophers since Ancient times to the XXth century. But he does his own research and makes the decision in his own way. And doing that he also analyzes contemporary to him existing European practices of spiritism, magnetism and telepathy. Reflecting on the very existence of being he writes:

“Кетті, келді,
Толды, семді,
Өзгеледі бұл ғалам.
Туды, өлді,
Жанды, сөнді,
Өршіп енді қайтадан.
Дөнгелеткен,
Өнгелеткен,
Түк білімсіз куш пе екен?
Тіпті мінсіз,

¹ Құдайбердиев Шәкәрім. Шығармалары (Өлеңдер, дастандар, қара сөздер). Алматы, Жазушы, 1988.,р 143

Кемшіліксіз,
Есті қылған іс пе екен?
Жан деген не,
Мүлде өле ме,
Шын жоғалып сөне ме?
Дене жөндеп,
Жоғары өрлеп
Тағы мен деп келе ме?”²

(“Disappeared, came. Withered, blossomed. Changed this world. Was born and died, and rises up again. If moves, refreshes, does not it have any strength? Would deleting drawbacks, cleaning up be possible to make it reasonable? What is a soul, does it die and blown out disappears totally? Approving the life of the body, ascended of that, will the soul come to accept you?”)

In “The Three Truths” he tries to define what the Truth is. He realized that the road there would not be straight and paved. “Адам ақиқатты бас көзімен көрмейді, ақыл көзімен көреді....” (A man sees the truth not with his eyes but with the eyes of reason.”³

Materialistic worldview based on rational criteria rejects the idea of the God-Creator and the immortality of the soul. This can not be accepted by Shakarim. In his view, materialistic worldview will lead to the degradation of the mankind and to prevalence of material over spiritual.

To Shakarim, the spiritual wealth is generated by the soul. That is why the prime goal in “The Three Truths” is to find out whether the soul is immortal. Shakarim asserts that the soul does not disappear. It was a surprise for us that Shakarim who lived at the beginning of the XXth century posed those questions. He observed and analyzed that the XXth century civilization changed the values and comparing to the values of Antiquity the level of culture of the people decreased. The more materialistic will become our values and relations between each other in the postmodern society the less attention will be paid to the spiritual wealth. Postmodern world does not appreciate the soul but material body contrary to human culture. Conflicts and wars are the result of the demand for material wealth. All negative effects of the actions of those who do not think about their souls destroyed the lives and happiness of generations. Just at the dawn of the XXth century Shakarim makes us think on the existence of moral values and spiritual wealth which, to his mind, are the result of the activity of the soul.

Shakarim is sure that a man is a spiritual being. And being a spiritual creature he attains happiness living in harmony with his soul which results in our everyday existence as conscience. He urges people to wake up their souls by living fair and conscious lives. Conscience controls human actions and makes human life responsible and reasonable. He defines: “Адамдағы нысап, әділет, мейірім үшеуін қосып айтқанда, мұсылманша ұждан, орысша совесть бар....Меніңше, совесть – жанның тілегі”.⁴ (Human modesty, fairness, kindness could be interpreted as one Moslem word - uzhdan, Russian word – sovest’...In my opinion, Uzhdan is the demand of the soul).

Shakarim’s worldview is a consecutive non-contradictory reflection of the eternal questions of human existence. The problem of conscience and soul is not a speculative problem but something which makes the foundation of human life. Ethical concepts laid the foundation to his philosophizing. Shakarim stressed the importance of the ethical categories like “ynsap”(fairness, justice), “rahym”(God’s grace), “meyirim”(mercifulness), “adal enbek” (honest work), “taza zhurek” (clear heart), “adamshylyk” (humaneness), “ar”(dignity), “yiat” (shame), “sabyr” (tolerance), “uzhdan” (conscience).

He connects moral development with knowledge and science and thinks that they help us to reason our actions in accordance with the morals:

“Ғылымсыз адам – айуан,
Не қылсаң да ғылым біл...
...Күні-түні дей гөрме, ғылым ізде,
Қалсын десен артында адам атың”⁵

(“Man without knowledge is an animal. You should know the science whatever it worth you... Study day and night if you want that your name is left”).

² Шакарим Кудайбердыұлы. Родословная тюрков, киргизов, казахов и ханских династий. Алма-Ата, Жазушы, 1990., р. 84.

³ Шахкәрім Құдайбердіұлы. Шығармаларының үш томдық жинағы. Алматы: Халықаралық Абай клубы, 2008. Т 3, р 65.

⁴ Шахкәрім Құдайбердіұлы. Шығармаларының үш томдық жинағы. Алматы: Халықаралық Абай клубы, 2008. Т 3, page 87

⁵ Құдайбердиев Шәкәрім. Шығармалары (Өлеңдер, дастандар, қара сөздер). Алматы, Жазушы, 1988.,р 251.

Shakarim's philosophy causes us to study and interpret infinite, eternal and absolute truth. It makes us think on the existential question of being. Knowing Eastern traditions he nevertheless puts an existential choice for humans. Each human soul which is active and open to development makes us live a happy life. Happiness for him is to follow the intentions of the soul and not to cause any harm to others:

“Адамдық. борышын, -
Халқыңа еңбек қыл.
Ақ жолдан айнымай
Ар сақта, оны біл.
...Ғибрат алар артыңа із қалдырсаң
Шын бақыт –
Осыны ұқ,
Мәңгілік өлмейсің”⁶

(“Your duty as a man, your sole responsibility is to serve your nation. Do not lose the right path, keep your dignity, remember it! If your deeds on the earth will leave a good trace so that they could be followed, that is the real happiness, remember it. Your name will never be lost in eternity”).

Happiness is attainable to the one who is reasonable, modest, honest and just, who develops these virtues in himself. Reason is the main component of the happiness and a man, being a reasonable and spiritual creature should not be misled by the pleasures of the body (“нәпсі”), should not lie, pursue thinking people, show non-friendliness, envy to other people. To his mind, any who follows these rules will sooner or later be awarded with happiness.

The source of religious worldview of Shakarim is the Sufi tradition. Ascetic life and especially the idea of love to God, the overwhelming love which allows to be the one with God are the main characteristics of such complicated teaching as Sufism. Sufis considered that man's soul is part of God's soul which temporarily settled in him and the main goal of the believer is to become the one with the God again. The essence of Sufism is the Truth, and the Sufi teaching strives to know the Truth. Sufi practice is based on the movement to love through love and devotion. This movement is called “тарикат” or the way to God. A Sufi is the one who loves the Truth, the one who through love and devotion moves to the Truth and perfection and in a natural love eagerness becomes alien to anything but Truth. It is worth to note that in all Sufi literary works words like “love”, “intoxication” have mystical-allegorical sense and denote enthusiastic to self-oblivion worship to the God. Sufi's love is overwhelming and infinite. It has no limits, because the source of knowledge is unlimited.

In the poem “Әбден толып жарық ай...” where Truth (God) has mystical-allegorical sense the words “fever”, “beloved” mean Truth:

“Кімге келсе бір бале
Жар жіберген көлеңке.
Жақсылық болса егерде –
Жар нурынан бір сауле.
Бұл әлемнің әртүрлі,
Бөлек емес ешбірію
Бәрі жардың бір сыры;
Не көлеңке, не нұры”⁷

(“If someone has a trouble – that means that Beloved set the shadow. If something good happens – that is the light of the Beloved. This diverse world is complete. Everything in it is the truth of the Beloved whether it be light or shadow”).

According to Shakarim the only reality is God, and all the rest is just reflection of the light. In order to explain it the Sufis compared the God to the candle reflected by many mirrors. What is real, that is the candle, and the reflections are just nothing & without candle there are no reflections.

In the late years of his activity Shakarim's works show his Sufi views. In the poem “Қырық жылдан өтіп жасым” he shows his intention to be the one with God, shows his wish to live what is not eternal and like a butterfly to make a leap to God to know the truth:

“Жарымның нұрына жанып,
Тәнір көмір бола қалып,
Жүрегімді жарып алып,
Ағызды арамын, насын”⁸.

⁶ Ibid, p 267.

⁷ Құдайбердиев Шәкәрім. Шығармалары (Өлеңдер, дастандар, қара сөздер). Алматы, Жазушы, 1988, p 256.

⁸ Ibid, p 257.

(“Burning in the light of Beloved, my body is turning into coal, Beloved cut my heart into halves in order to clean all dirt”).

Shakarim returned to the problem of man. In his opinion, a man is the most developed creature of the universe that is why he should be worth of his own mission. Shakarim always underlined the dependence on the Creator, unlimited power of God and the priority of the God on all being including man.

The last years of his life Shakarim led secluded life. There were many reasons for that. One of the reasons was his close ties with Leo Tolstoy:

“Танбаймын, шәкіртімін Толстойдың,
Алдампаз, арам сопы кәпір қойдыңю
Жанымен сүйде әділет ардың жолын,
Сондықтан ол иесі терең ойдың”⁹

(“I do not hesitate to say that I am a student and the follower of Tolstoy, although false Sufis call him faithless. He loved justice and dignity with all his heart, so he was the one who had deep thoughts”).

Shakarim’s ideas were very close and in accord with Tolstoy’s:

“...Әлемді билесем,
Зұлымдықты сүймесем,
Залымды ұндай илесем,
Нәпсі болса маған құл”¹⁰

(“...If I ruled the world, did not like evil, like dough I mixed the villain. Then my flesh would be the slave of the spirit “.)

Another reason of his isolation was that he was very popular among Kazakhs and because of the changes made by the Soviets which totally destroyed nomadic economy and brought famine to Kazakhstan the authorities tried to discredit his honest name. Mullahs called him a heretic and the Soviets – henchman of the rich. In order not to cause any disorder in the society he left it. Probably there were some personal reasons caused by the Sufi teaching:

“...Өлейін деп улсізге барғаным жоқ.
Таза ой ойламай алмас үйде басым,
Ойсыз сіңбес бойыма ішпен асым.
Ой жемісін теремін өлгенімше,
Өсектесін, күндесін мейлі қасым”¹¹.

(“I left the society not because I wanted to die. At home it is impossible to contemplate on the life. I do not see the life without thinking”).

Philosophical-ethical views of Shakarim are becoming more demanded to be studied in the time of changing values at the dawn of Kazakh sovereignty.

⁹ Ibid, p 143-144.

¹⁰ Құдайбердиев Шәкәрім. Шығармалары (Өлеңдер, дастандар, қара сөздер). Алматы, Жазушы, 1988.,p 186.

¹¹ Ibid, p 258.

DOĞU VE BATI MEDENİYETİ: DİNİ YÖN VE TOLERANSLIK **Eastern and Western Civilizations: Religious Aspect and Toleration**

Salahaddin Halilov

University of Azerbaijan, Baku, Azerbaijan

Çağdaş Doğu ve Batı değerlerini karşılaştırmadan, dolayısıyla da onların benzer ve farklı yönleri ve en uygun irtibat biçimleri hakkında bir fikir ortaya koymadan önce bu değerlerin tarihî gelişim yolları ve tarihte ikisi arasındaki benzer ve farklı yönleri kısaca göz atmamız uygun olacaktır.

İlmin, kültürün ve ilk insanî değerlerin anavatanı olan eski Doğu, m.ö. I. binyılın ilk yarısında önceki gelişme hızını ve liderliğini zamanla kaybetmiş ve eski Yunanistan, ilmî ve medenî gelişimin merkezi haline gelmişti. Fakat söz konusu bu eski çağ medeniyetinin eski Doğu medeniyetinden faydalandığı da söylenilmelidir. İnsanlık tarihinde eşsiz bir öneme sahip olan eski çağ ilim ve medeniyetinin çöküşü, Roma imparatorluğunun çöküşüyle doğrudan bağlantılıdır. Ne var ki, imparatorlukların çöküşüyle onların geride bıraktıkları değerler tarihte derin iz bırakarak, yeni bir uyanış için uygun zamanı bekleyedurmuşlardır.

Eski çağ medeniyetinden sonra, insanlık tarihinin en parlak dönemi İslam'ın ortaya çıkmasıyla başlamıştır. Böylece Doğu tekrar ilim ve kültürün yükselişinin odağı haline gelmiştir. Söz konusu bu dönemde esasını İslâm'ın oluşturduğu yeni medeniyet dalgası kendisinden önceki ilmî başarıları ve kültürel-mânevî değerleri yok saymayıp, aksine onları muhafaza ederek bir adım ileriye götürmüş ve böylece Batı dünyasının ihyası için zemin hazırlamıştır. Rönesans da özellikle bu zemin üzerine bina edilerek Batı medeniyetinin temelini atmış oldu. Günümüzde pek çok araştırmacı, Batı medeniyetinin de artık bir düşüş ve çöküş içerisinde olduğunu söylüyor.

Tarih incelemeleri sonucunda sosyal gelişimdeki her yeni yükseliş dalgasının Doğu ve Batı değerlerinin sentezi sayesinde mümkün olduğu görülmektedir. Ne yazık ki, Batının liderliği ele geçirmesinden sonra Doğu ülkeleri çağdaş dönem için makul olan yeni bir sentez formülüne henüz ulaşabilmiş değillerdir. Gerçi, yerel boyutlarda, örneğin Japonya'da bu tür makul sentez örnekleri mevcuttur; fakat bunun da henüz küresel bir boyut kazanmış olduğu söylenemez.

Eğer medeniyetin anlamı dinî değerlere bağlı olsaydı, o zaman çeşitli dinlere mutabık çeşitli medeniyetler söz konusu olurdu. O halde, Hristiyan medeniyetinin yaşı "İncil'e, İslâm medeniyetinin yaşı da Kur'ân'a göre belirlenmiş olurdu. Ve yalnız bu durumda dinî-ahlâkî değerlere öncelik tanınırken, belli dönemler için geriye hareket etmekten de bahsedilebilirdi. Zira insanî gelişimin pek çok önemli aşaması, özellikle de medeniyet anlamını daha fazla çağrıştıran aşamaları dinî değerlere yaklaşmakla değil, onlardan uzaklaşma eğilimi ile bağlantılıdır.

Maalesef, Batı'da medeniyet genellikle din ve dil ile bağlantılı bir şekilde ele alınmaktadır. S. Huntington şöyle diyor: "Her bir medeniyetin veya uygarlığın en önemli unsurları dil ve dindir." Mânevî kültürün temelinde özellikle bu iki unsurun yer alması gerçekten de kuşku doğurmamaktadır. Zira dil ve din milli-kültürel niteliklerin, gelenek ve göreneklerin ve ahlâkî değerlerin temel taşları ve taşıyıcılarıdır. Özellikle toplumsal bilincin ürünü olan sözlü halk edebiyatı, bütünlükte bir halkı karakterize etmektedir. Ahlâkî-mânevî değerlerin pek çoğu dinin etkisiyle biçimlenmekte veya bu etkiden nasibini almaktadır.

Bu husus, yeteri kadar açık olduğundan, bu konuda kapsamlı açıklama yapmaya da gerek yoktur. Fakat burada ilginç olan husus dil ile dinin özellikle uygarlıkla uzlaştırılması yönündeki çabalaradır. Ne var ki, duyu üzerine değil de akıl üzerine bina edilen uygarlık, bu yönüyle mânevî kültürden farklılık arz etmektedir. Akıl da genel ve evrenselidir. Yani, ırk, dil ve din fark etmeksizin bütün insanlar aynı aklı ilkelerden hareketle düşünüyorlar. Mantık herkes için aynıdır. Dünyanın idrak edilmesi, doğa ilimleri ve bunların uygulanmasına ilişkin yöntemler, kısacası bütün bu hususların algılanması, idrak edilmesi ve uygulanması aynı mekanizma (yani akıl) sayesinde (mümkün) olup, gerek millî, gerekse dinî aidiyetle her hangi bir bağlantısı bulunmamaktadır. Eğer uygarlık özellikle ilim ve ilmî-teknik çabanın ürünüyse, o

halde burada dil ile dinin hangi öneminden bahsedebiliriz? Hristiyanlığı çağdaş Batı uygarlığı ile ilişkilendirme çabası içerisinde olanlar “uygarlık” anlayışını içerdiği mâhiyetin dışına taşıdıklarının farkındalar mı acaba?

S. Huntington bütün insanlığa has ve evrensel olan her şeyin Batı’ya özgü olduğunu söylerken acaba bundan kastı Doğu’da evrensel düşüncenin, aklın ve ilmin varlığını tamamen inkâr etmek midir? Görülen şu ki, buradaki amaç özellikle tasnifin Doğu ve Batı olarak değil, Batı ve Batı-dışı olarak yapılması ve Batı-dışına da yalnızca evrensel olmayan unsurların ait edilmesidir.¹ Bu durumda Doğu uygarlığı da daha çok egzotik bir şey olarak ele alınmaktadır.

Dille ilgili motifler bellidir; İngilizcenin dünya dili ve uygarlık dili olarak kabul görmesi gerektiğini söyleyenlerin tutumu muhakkak bir argümana dayanmaktadır. İlim tüm insanlığa özgü olduğuna göre dünyanın bütün ilim adamları kendi faaliyetleriyle ilgili bağlantılar kurabilmek için vahid (tek) bir dilden faydalanmak zorundadırlar. Vahid bir dil olarak İngilizcenin uygun görülmesine gelince bu durum, dilin özelliğinden kaynaklanmayıp, bu dilde konuşan halkların çağdaş dönemde ilmî-teknik, askerî-siyasî ve ekonomik açıdan daha büyük imkanlara sahip olmalarıyla ilgilidir. Eskiçağda bu rolü Yunanca, ortaçağda Doğu’da Arapça, Avrupa’da da XVIII. yüzyıla kadar Latince üstlenmişti.

XIX. yüzyılda Fransız, Alman ve İngiliz dilleri arasında bir rekabet ortaya çıkmışsa da sonunda XX. yüzyıldan itibaren İngilizce ağırlık kazanmıştır. Ayrıca XX. yüzyılda Rus dilinin sosyalizmin hakim olduğu bütün coğrafyalarda yaygın olması bu dilin de hakim ve evrensel bir dil olma yolunda mücadele içerisine girmesine neden olmuştur. Ne var ki, bu mücadele de yine İngilizcenin, daha doğrusu bu dilde konuşan ülkelerin zaferiyle sona ermiştir.

Burada tarihe kısa bir şekilde göz atmadaki amacımız, her hangi bir dilin üstünlüğünü belirleyen şeyin dil değil, onun gerisindeki devletin politik ve ekonomik gücü olduğu hususunu dile getirmektir. Rabindranat Tagor ve Cibran Halil Cibran’ın her hangi bir eserini İngilizce yazmış olması, onların Batı düşüncesini ve uygarlığını temsil ettikleri anlamına gelmez. Bu itibarla dil uygarlık faktörü olarak değerlendirilemez.

Dine gelince, din çağdaş uygarlığın nedeni olmayıp, hatta ona alternatif olarak ortaya çıkmaktadır. Bu itibarla dinin buraya karıştırılması ve din faktörünün abartılması, kuşkusuz ki, ya subjektif mülahazalarla, ya da onun mâhiyetinin doğru olarak tasavvur edilmeyişiyle ilgilidir. Aslında din evrensel ve akli niteliklerle değil, duygu ile ilgili bir olaydır; ve (ayrıca) insan “ben”inin daha derunî mertebelerini ifade etmenin yanı sıra, yerel kültürel-mânevî çevreyle, hatta bireysel varlıkla bağlantılıdır.

Dinî duygu insanın mâhiyetiyle ilişkili olduğundan, daha derin ve eski temele sahiptir. C. Afgânî’nin belirttiği üzere “İnsanın ilk eğitimi onun dinî eğitimidir. Halbuki, felsefî bakış bir sonraki aşamada ortaya çıkar.”² Fakat felsefî düşüncenin biçimlenişinde dinî duygunun da rolü inkar edilemez. Gerek din, gerekse felsefî düşünce insanın mânevî âleminin deneysel ve teorik ilminden farklıdır. Özelliği itibarıyla onlar daha çok Doğuya özgüdür. Emin er-Reyhânî bu hususa işaretle şöyle der:

“Ben Doğuyum.

Ben felsefenin ve dinin sahibiyim.”³

Peki uygarlığın temel kriteri nedir?

Şehirler ve ilk devletlerin ortaya çıkması uygarlığın ön koşulu olarak ele alınacak olursa, o zaman onun yaşının eski Doğu tarihi ile aynı olması gerekir. Veya “Homo sapiens”in ortaya çıkmasını ve ilk iş aletlerinin yapılmasını uygarlığın ilk koşulu olarak kabul edecek olursak, o zaman da uygarlıkla tarihin aynı yaşta olduğu sonucuna varırız. Böyle olduğu taktirde uygarlıktan bahsetmenin imkansızlığı yalnızca tarihten önceki devirler için söz konusu olacaktır.

Fakat uygarlığın geleneksel ve bizce daha doğru olan anlamını ortaya koyarsak, onun milli ve dini

¹ Samuel Huntington, *Stolknovenie Sivilizasiy*, Moskova: ACT, 2003, s. 90-91.

² Cemaleddin Afgani, *Seçilmiş Eserleri*, (haz. Şamil Gurbanov), Bakü, 1998, s. 33.

³ Bkz., Aida İmanguliyeva, *Yeni Ereb Edebiyyatı Korifeyleri*, Bakü: Elm, 2003, s.13.

karakter taşımanın ötesinde bütün insanlığı kuşatıcı bir nitelik taşıdığını göreceğiz. Uygarlığın temelini iş bölümü oluşturmaktadır. Birbirini tekrarlayan insanlardan daha güçlü olmaları için insanların birbirilerinden farklı olmaları ve birbirlerini tamamlamaları gerekirdi. Her bir insanı bir bütün, mükemmel ve içine kapalı bir sistem gibi görmek isteyen Doğu düşüncesi Batı'nın dar alanda uzmanlaşmasıyla yetersiz bir duruma gelen insanların belli bir yöntemle bir araya gelmelerinden doğan yeni uyum ve kamillik (fakat artık bir tek ferdî değil, içtimaî kamillik) idealiyle o kadar da uzlaşmamaktadır.

Bize göre uygarlığın yönü insandan topluma doğrudur. Uygarlık her şeyden önce toplumun örgütlenmesi ve yetkinleşmesi sürecidir. Bu itibarla onun Doğuya özgü değerlerle karşılaştırılması her şeyden önce insan-toplum ilişkisini akla getirmektedir; kamil topluma doğru ilerleyen tek, bütün bir süreç ve kâmil insan portresini gerçekleştirme çabalarından oluşan mânevî uyanışlar ve sıçramalar...

Tabii ki, her bir gerçek olay tek bir mâhiyetten değil, çeşitli düzeydeki mâhiyetlerin bileşiminden oluşmaktadır. İşte bu nedenle de olaylar düzeyinde bilimsel bir konuşma yapmak imkânsızdır. Büyük ölçekli ve karmaşık içtimaî bir olay olan uygarlık da bu itibarla herhangi bir saf mâhiyetin maddi tezahüründen farklı bir şeydir. Fakat bununla birlikte onu Doğu değerleri ile karşılaştırdığımızda kendisini daha fazla bir Batı olayı olarak ortaya koyuyor. Uygarlığın temelinin Doğuda atılmış olması bir gerçek olsa da o, mahiyetçe daha çok bir Batı olayıdır. Tıpkı Batı'da yayılan Hristiyanlığın mâhiyet itibarıyla bir Doğu olayı olması gibi. Bu anlamda biz İncil'den ve Kur'an'dan kaynaklanan değerlerin birbiriyle karşılaştırılmasını değil, bu değerlerin bir bütün olarak genel dinî değerler sistemi şeklinde medeniyetle karşılaştırılmasını daha uygun görüyoruz. Tabii ki, burada sözünü ettiğimiz "genel din" ifadesi göreceli bir nitelik arz etmektedir. Nitekim Hristiyanlıkla İslâm belli hususlarda birbirinden farklılık göstermektedirler. Fakat bir bütün olarak ve medeniyetle karşılaştırıldıklarında her ikisinin bir din olarak, özellikle Doğu değerlerini temsil etmeleri ve bir noktada bir araya gelmeleri kaçınılmazdır.

Çağdaş dönemde en güncel problemlerden biri kendi içine kapanmayla, küreselleşme arasındaki orta yolun bulunmasıdır. Küreselleşme süreci ilim, teknik, teknoloji ve beşeri değerlerle birlikte milli kimliği belirleyen kültürel-mânevî faktörleri de etkileme çabası içerisindedir. Bunun kasıtlı yada kasıtsız olması fark etmez. Bu durumda hangi şeyleri muhafaza etmek gerektiğini ve hangi problemlerde amaca uygun bir şekilde gelenekçi ve muhafazakar olmanın kaçınılmaz olduğunu her şeyden önce aydınların belirlemesi gerekmektedir. Bu arada yüzyılın başlarında büyük aydınlarımız "Türkçülük, İslamcılık ve çağdaşlaşmanın (muasırlaşmanın) birliği" ilkesini öneriyorlardı.

Bize kalırsa önce kriterlerin belirlenmesi gerekmektedir. Örneğin, biz kendimizi ideal olarak nasıl tasarlıyoruz veya milli-mânevî idealimizi oluşturan şey nedir? Şu an bizler hangi durumdayız ve sahip olduğumuz hangi nitelikleri özellikle milli unsur olarak değerlendirebiliriz? Geçmişe ilişkin yaklaşımımızın da özellikle bu gerçek durumdan ve sosyal-mânevî ideal açısından ve onunla biçimlenen kriterlerden hareketle ortaya konması gerekir. "Soya dönüş" çağırısında endişe verici nokta, geçmişe ilişkin bütün niteliklerin değişmez milli değer ve olumlu özellikler olarak kabul edilme tehlikesidir. Halbuki, gerçek milli nitelikler milleti var eden ve onu geliştiren niteliklerdir. Bu itibarla geçmişten süregelen, fakat gelişmeye açık olmayan değerlerin çöküşe götüren yönlerinden kaçınmak gerekir. Her şeye rağmen değerlerden hangisinin olumlu ve hakiki, hangisinin sahte olduğunu ayırt edebilmemiz için geçmişten ziyade günümüze ve geleceğe önem vererek, millî-mânevî idealimize hizmet etmeliyiz.

Problemi coğrafi tarih, halkın tarihi, milletin tarihi ve devletin tarihi arasında farklılık gözetmeden millî bilinç açısından incelemek zordur. Binyılın ve yüzyılın temel karakterini ortaya koyabilmek için ilk önce bütünlükte tarihî gelişme sürecinin en azından genel hatlarıyla dikkate alınması gerekir. Etnik grupların bir bütün şeklinde millet olarak biçimlenmesi daha ziyade önceki binyıllarda gerçekleşen bir süreçtir. Son binyıl Azerbaycan'da etnik-millî açıdan Türk düşüncesi ve Türk hayat tarzıyla; dinî açıdan da İslâm mâneviyatı ve İslâm düşünce tarzıyla karakterize edilebilir. Dolayısıyla, Azerbaycan halkının geçen binyıldaki zihniyeti Türkçülük ve İslamcılığın vahdeti ve sentezi ortamında biçimlenmiştir. Fakat söz konusu bu büyük süreci farklı dönemlerde dış saikler de etkileyebilmiştir.

Bu itibarla son yüzyıl daha çok Rusya faktörünün devreye girmesiyle karakterize edilmektedir. Söz konusu bu faktör kendiliğinde iki yönden tasnif edilebilir. Birincisi imparatorluğun doğurduğu olumsuz

etki; millet ve Türk karşıtı politika. İkincisi de beşeri değerlere ilişkin olumlu noktalar; Batı'ya açılan kapı ve Batı uygarlığını tanıma. Bu sonuncu faktör hem devrime kadarki döneme, hem de Sovyetler dönemine aittir. Sovyetler dönemi önceki Rus etkisinden önemli ölçüde ayrılmaktadır ki, bu da bu dönemin söz konusu etkiye ek olarak bir taraftan hem İslâm karşıtı bir politika ve genellikle ateizm politikasını izlemiş olması, düşünceleri belli bir ideoloji çerçevesinde değerlendirmesi, diğer taraftan da toplumda eğitim seviyesini yükseltmesidir. Son yüzyılın son on senesi millî bilincin uyanışıyla ve millî olarak kendini idrak yönündeki arayışlarıyla bilinmektedir. Şöyle ki, bizler yeni yüzyıla millî kendini idrak ve millî devlet kuruculuğu azmiyle, devletçilik zihniyetinin uyanışı ile giriyoruz.

* * *

Arap muhacir edebiyatının meşhur temsilcilerinden olan Emin er-Reyhani, C. H. Cibran ve M. Nuayme milliyet itibarıyla Arap olsalar da (dinleri itibarıyla) Hristiyan oluşları, dinî açıdan onların Batı medeniyetiyle belli ortak yönleri sahip olduklarını göstermektedir.

Bir düşünür olarak onlar, tüm dinlerde mevcut olan yobazlığı ve fanatizmi reddederek, yüksek mânevî değerleri kabul etmeye yönelmişlerdi. Aida İmankuliyeva şöyle diyor: “Arap muhacirleri dini aidiyeti itibarıyla Hristiyanlardı ve onlar, öncelikle dinî fanatizmin tarikat, cemaat ve farklı kişiler arasında bölücülük yapma gibi her türlü tezahürüne karşı bir tutum içerisinde idiler. Onların eserlerinde papazlara karşı bir tutum sergilendiği açıkça sezilmekteydi.”⁴

Romantik Arap şairleri dinleri karşı karşıya koymamakta ve din ile uygarlığı birbirine karıştırmamaktadırlar. Onlara göre, sadece maneviyat dünyasına ait olan din, varlığını teknoloji ürünü olan uygarlığa bağımlı olmadan sürdürür. Emin er-Reyhani daha ziyade dinin ahlâki fonksiyonuyla ilgilenmekte veya bu iki manevî değer in özdeşliği ilkesini temel almaktaydı. Bu konuda Aida İmankuliyeva şöyle diyor: “Reyhani'nin dini “ahlâkî bir duygu” olarak anlaması direkt maneviyat konularıyla ilgilidir. Reyhani'ye göre, Allah en yüce manevî yasadır.”⁵

Reyhani, Doğu ruhunun daha ziyade dinlerde yaşadığını dikkate almakta, İslam değerlerine, özellikle de, tasavvuf felsefesine büyük sempati duymaktaydı. “Ben Doğu'yum”- diyen şair tasavvufa ilgisiz kalamazdı. Çünkü, Doğu düşüncesinin gerçek mahiyeti ve manevî yönden kemal erme yolu teorik-kavramsal, aynı zamanda bedîi-estetik ve pratik-yaşamsal tecessümünü daha ziyade tasavvuf felsefesinde bulmaktadır. Reyhani'nin fikirleri ve eserleri üzerinde etkili olan tasavvufî düşüncelerine en fazla onun *Mistiklerin İlahisi ve Diğer Şiirler* kitabında rastlıyoruz. O, kendi tasavvufî düşüncelerine bağlılığını önemli sufi şairlere ithaf ettiği şiirlerinde de ifade etmektedir.

*Attar'a selam olsun, misk kokulu sözleriyle
Türkü söyleyen kuşların veziri.
Arabî'ye selam olsun, Hakikatin diline,
Peygamber'in hakikatte gözüne.*⁶

Şiirden de görüldüğü üzere, Reyhani İslam dünyasının ünlü düşünürlerinden olan İbn Arabî'yi *Hakikatin dili* olarak görmekte ve Cibran gibi o da *Peygamber* ifadesiyle Muahmmmed Mustafa'yı kastetmektedir. Onun İngilizce yazdığı şiirlerinin çoğunluğunda tanrıdan bahsedildiğinde “God” değil, “Allah” kelimesi kullanılmaktadır ki, bu da onun İslam dinine bağlılığından kaynaklanmaktadır.

*Allah rahmandır, Allah merhametlidir,
Onun kalbi yerin göz yaşlarında muhafaza edilmektedir.*⁷

⁴ Aida İmankuliyeva, “Gelemler Birliği” ve Mihail Nüayme, Bakü: Elm, 2002, s. 58.

⁵ Aida İmankuliyeva, *Yeni Ereb Edebiyatı Korifeyleri*, s. 304.

⁶ Ameen Rihani, *A Chant of Mystics and Other Poems*, Beirut: The Rihani House, 1970, s. 102.

⁷ A.g.e., s. 52.

Onun diğer dizelerinde kullandığı “*Allah rahmandır, Allah merhametlidir*”, “*Allah rahimdir, Allah şefkatlidir*”, “*Allah görendir, Allah bilendir*” ifadeleri direkt Kur’an’dan alınmıştır.

Reyhani köken itibarıyla Hristiyan olmasına rağmen kendi varlığının bilincine vardıkça İslâmî değerler onun hayatının temel çizgisi haline gelmiştir.

O, Batı uygarlığına alternatif olarak “klasik Doğu’ya dönüş” düşüncesini ileri sürdüğünde İslam medeniyetinin ilk dönemlerini kastetmektedir.

Avrupa ülkelerinin ilim ve teknoloji alanında ilerlemesi, buna karşın İslâm âleminin gerilemesi genellikle Hristiyanlık ve İslâm’la ilişkilendirilmektedir. Bu bağlamda ilmi tahlil yerine belli ideolojiye hizmet eden mülahazalara rastlayabiliriz. Fakat ilginç olan husus, XX. yüzyılın Parsons ve Huntington gibi meşhur sosyologlarının da bazen düşüncelerini böyle bir tutumdan hareketle dile getirmiş olmalarıdır.

Aslında gerek Hristiyanlığın, gerekse de İslâm’ın ilme yaklaşımı bellidir. Hristiyanlık ortaya çıktığı dönemden itibaren özgür düşüncenin ve ilmi araştırmaların karşısında yer almıştır. Özellikle Hristiyanlık sosyal bir olgu olarak biçimlendikten sonra din adamları toplumdaki yerini muhafaza edebilmek için kendi dogmaları dışındaki her şeyi “yasal olmamak” ve “günah” ile nitelemişlerdir.

Engizisyon özellikle Hristiyanlığın ürünüdür.⁸

İslâm’a gelince bu din, ilme yasak koymayıp, insanları ilmî faaliyete teşvik etmiştir. İslâm dini kendi etki alanının sınırlarını daha net bir şekilde çizmiş bulunmaktadır. Bu din, insanların yalnızca hayat tarzını ve manevi hayatını belirlemiş ve onların sanat ve uzmanlık faaliyetlerine müdahale etmemiştir. İşte bu nedenle İslâm’ın ortaya çıktığı ve yayıldığı ilk dönemlerde ilim hızla gelişmiş ve böylece ilk önce Arap ülkeleri, daha sonra da bütün İslâm dünyası ilmî gelişme düzeyine göre dünyada ilk sırada yer almıştır.

Büyük din adamları aynı zamanda büyük ilmî keşiflere imza atarak, ilmin pek çok alanlarını ileriye taşımışlardır. El-Kindî, el-Harezmi, Fârâbî, Birûnî, Ömer Hayyâm, İbn Sînâ, Nasîruddin Tûsî, İbn Rüşd, Ulugbey vs. gibi büyük düşünürler matematik, astronomi, mekanik, fizyoloji, tıp, fizik ve kimya gibi ilimlerin gelişmesinde emsalsiz hizmetler ortaya koymuş ve pek çok alanlarda çağdaş ilmin temelini atmışlardır.

Bu, Roma imparatorluğunda Hristiyanlığın kabul edilmesinden sonra ilmin, medeniyetin ve teknolojinin gelişmesinde bin yıllık bir duraklamanın mevcut olduğu bir döneme rastlamaktaydı. Eskiçağ ilminin ve medeniyetinin liderliğini Araplar üstlenmişlerdi.

Fakat Hristiyanlığın ortaya çıkmasından 1400 sene sonra, İslâm’ın ortaya çıkmasından da 700 sene sonra dünyada ilmî-teknik gelişmenin ve uygarlığın gidişatında yeni bir dönüm noktası meydana geldi. Bu, Avrupa’da Rönesans dönemi idi. XV-XVI. yüzyılda Avrupa Hristiyanlığın hükümlerine tamamen zıt yeni düşünce tarzına gebeydi. Engizisyon ile özgür düşünce arasındaki iki, üç yüzyıl devam eden çatışma, sonuç itibarıyla ilimle dinin birbirilerinden ayrılmasına ve yeni düşüncenin, yeni bir Avrupa’nın doğmasına neden oldu. Yeni Avrupa’nın temelini atanlardan biri olan Francis Bacon artık bir Hristiyan filozofu olarak nitelendirilemezdi. Avrupa’da Hristiyan hükümlerinden tamamen bağımsız bir hayat ortaya çıkmaktaydı. Hristiyanlık daha fazla sembolize edilip, ayrı ayrı bireylerin vicdan meselesi olarak sınırlı bir alana sıkıştırılmakta, devletten ve toplumsal gelişmenin yönetici çizgisinden uzaklaştırılmaktaydı.

Özellikle ilmin dinden bağımsız bir şekilde toplumsal bir olay olarak biçimleniş, toplumun iki kısma ayrılması ve ilme ilişkin tutumlarıyla dine ilişkin tutumlarını kendiliklerinde ayrı-ayrı olarak yaşatmış olmaları ilmin tam bir şekilde bağımsız olarak gelişmesine imkân sağlamıştır.

Fakat Doğu’da din açık bir şekilde ilme engel olmadığından, din ile ilim hâlâ birlikte yürümektedirler. Özellikle İslâm dininin ilim karşısındaki toleranslı ve liberal tutumu, ilmin uzun yıllar dinin etkisinde kalmasına neden olmuştur. Dini düşman olarak görmeyen ilim onun sınırlarını ya daha fazla zorlamamaya gayret etmekteydi ya da... Daha sonraki yüzyıllarda âlimler peygamberlerden daha

⁸ Bkz. İ. R. Griguleviç, *İnkvizisiya*, Moskova: Polizdat, 1985; Genri Çarliz Li, *İstoriya İnkvizisiy v Sredniye Veka*, Smolensk: Rusiç, 2002.

fazla “dindarlık” sergileyerek, insanları dini yasalardan daha fazla bağımlı duruma getirmek için kendilerinin ortaya koydukları yeni hükümler ve yasaklarla dini daha da zorlaştırmışlardır. Benzer durum Hristiyanlık için de söz konusu olduğundan “Roma Papasından daha fazla Katolik olanlar” şeklindeki meşhur bir deyim ortaya çıkmıştı. Nihayetinde ilme karşı bir tutum içerisinde olmayan İslâm dini de zamanla gerici bir rol üstlenmiş ve böylece ilmi kendi sınırları içerisinde tutmaya çalışmıştır.

Evet, her ne kadar bu durum çelişki olarak görünse de Doğu’da ilmin bağımsız olamamasının nedeni İslâm’ın ilme düşman bir tutum içerisinde olması değil, aksine iyi bir tutum içerisinde olmasıydı. Söz konusu bu iyi tutum ilmin dinden tamamen vazgeçerek hız şeridine geçmesini imkansız kılmıştır.

Evet ilim mâhiyet itibarıyla dinden farklı bir olaydır. O, dinin karşıtı olmayıp, yalnızca dinden farklı bir alanda yer almaktadır. Normalde onların birbirinin karşısında yer almaması gerekmektedir. Zira onların yolu ne çapraz ne de çarpışacak bir konumdadır. C. Afganî, Doğu’da ilme yönelik tutumun istenmedik bir konuma ne şekilde geldiği hususuna işaret ederek, dine ilişkin incelemelerin ayrıca bir ilim alanı olarak ileri sürülmesinin ve pozitif ilimlerin “Avrupa ilimleri” olarak değerlendirilmesinin sonuç itibarıyla Müslümanların beşeri ilmi terakkiden uzaklaşmasına neden olduğunu belirtmektedir.

Bu tür tekyönlü bir tutum aslında ortaçağda Arapça konuşan doğa âlimlerinin dünya ilmine katkıdan gönüllü olarak vazgeçmelerinden başka bir anlam ifade etmemektedir.

İlimle din arasındaki karşıtlık ve çatışma yalnız ilmin kendi sınırlarını aşarak imanın yerine geçme ve Allah’ın varlığını veya yokluğunu temellendirme iddiasında olduğu an söz konusudur. Diğer taraftan din de yalnız bir inanç meselesi olduğunu unutarak, kendisini bir idrak meselesi olarak ifade etmeye çalıştığı an ve âlemdeki olayların açıklamasını ortaya koyma iddiasında olduğu takdirde ilmin karşısında yer almış olur.

Evet, idrak ve inancın her birisi kendi bağlamında güzeldir. Fakat başka bir alana taşındıklarında gerici bir konuma düşmüş olurlar. Bu iki alanın karşılıklı ilişkisi ilmin ve dinin değil, felsefenin problemidir.

Belki de kendi mâhiyetlerine dayanmış olsalardı, ne ilim, dinin işine ne de din, ilmin işine karışmış olurdu. Fakat onlar sosyal bir olaya dönüştükten sonra uygun görülen sosyal kurumların ve onları temsil eden insanların kişisel çıkarları söz konusu bu çatışmaya neden olmuştur...

Bu süreçleri gerek sosyal, gerekse epistemolojik açıdan açıklamak zor değildir. Fakat nedense henüz Müslüman ülkelerinde belli ideoloji sahipleri dini, hayatın bütün alanlarına sokmaya çalışmaktadırlar; dini insan için mânevi bir mesele olmanın ötesine taşıyarak sosyalleştirmekte, siyasileştirmekte ve ideolojik bir hale getirilmektedirler. Kısacası dini kişisel çıkarlara alet etmektedirler. Batı’da devletin ve ilmin din ile ilişkisi ortadan kalktığı halde gelişmenin sebebini kendi dinlerinde, başkalarının geriliğinin sebeplerini de onların kendi dinlerinde “arayan” düşünürler bulunmaktadır. Fakat kuşkusuz ki, bu arayışlar ilmin dışında olup, ideolojik yönlüdür.

KAYNAKÇA

Aida İmanguliyeva, “*Gelemlər Birliğı*” ve Mihail Nüayme, Bakü: Elm, 2002.

Aida İmanguliyeva, *Yeni Ereb Edebiyyatı Korifeyleri*, Bakü: Elm, 2003.

Ameen Rihani, *A Chant of Mystics and Other Poems*, Beirut: The Rihani House, 1970.

Cemaleddin Afgani, *Seçilmiş Eserleri*, (haz. Şamil Gurbanov), Bakü, 1998.

Genri Çarliz Li, *İstoriya İnkvizisiy v Sredniye Veka*, Smolensk: Rusiç, 2002.

İ. R. Griguleviç, *İnkvizisiya*, Moskova: Polizdat, 1985.

Samuel Huntington, *Stolknovenie Sivilizasiy*, Moskova: ACT, 2003.

MEDENİYETLER BULUŞMASI İÇİN ASYADA KITASALLAŞMANIN ÖN-ŞARTI: ETNOSENTRİZM-ZENOSSENTRİZM DİLEMMASINI AŞMAK

Precedent Condition of Continentalization in Asia for an Acquaintance of Civilizations Overcoming The Dilemma Of Ethnocentrism Versus Xenocentrism

Vehbi Başer
Balıkesir University, Balıkesir, Turkey

Giriş

90'ların başında Sovyetler'in çöküşü ile iki kutuplu dünya düzeninin sona ermesi, söz konusu düzen aracılığıyla dünyadaki güç dengelerini tanımlayan küresel status quo'nun da geçerliliğini yitirmesi anlamına geliyordu. Soğuk Savaş dönemi status quo'su, kapitalist-sosyalist blokların karşılıklı olarak birbirini tehdidine dayandırılan bir güvenlik doktrini ile temellendirilmişti. Yeni bir status quo yaratılncaya kadar, yeni bir tehdit tanımlanmalıydı ki, bir güvenlik doktrini geliştirilebilsin. Huntington'ın Medeniyetler Çatışması hipotezi, bu acil ihtiyaca cevap vermek üzere, hazırda ne varsa o malzemeye kotarılmış bir tehdit tanımlama girişimiydi.

Aradan geçen yirmi yıla yakın zaman zarfında, tehdidin tanımlanmasında 11 Eylül bir dönüm noktası oldu ve Batı dünyası, tüm dünya için küresel tehdidin "Terör Tehdidi" olduğunu ilan etti. Gelecekte, günümüzün tarihini kavramaya çalışanlar için bu "Terör Tehdidi" nitelemesi, ilk bakışta adresi belli olmayan bir niteleme olarak görünecek olsa da; bugünü yaşayanlar için bu nitelemenin adresi tereddüde yer bırakmayacak ölçüde nettir: Terör tehdidinin adresi Ortadoğu'dur ve kimliği de, "neo-concu"lara harika bir pas niteliği taşıyan "Medeniyetler Çatışması" tezince tanımlanmıştır: İslam Medeniyeti.

Batı Uygarlığı ile onun karşısında evrensel bir kötülük imgesine indirgenmiş bir başka uygarlık arasındaki savaşa dair bu **çatışmacı tez**, dünyanın "Yeni-Ortaçağ" olarak nitelendirilen bir karanlık çağa adım atmakta olduğu türünden başka obskürantizmlerle de buluşarak işlevsellik kazanmak eğilimindedir. Batı Uygarlığı'nın bu tür bir çatışma için asli tehdit kaynağı olarak etiketleyeceği herhangi bir "kurban uygarlık"ın ortalama akla sahip her mensubu, kendisine, senaryosu çekildikçe yazılan bir dehşet filminde ne korkunç bir "kötü adam" rolü biçildiğini kavramakta zorlanmayacaktır. Bir şeyi daha kavraması zor olmayacaktır; rolünün kötülüğüne, imgesinin korkunçluğuna rağmen, bu savaş senaryosunda ona "Batı'nın Beyaz" çocuklarının kazanmasına hizmet etmekten başka bir şans bırakılmamıştır.

Bir an için, Huntington'ın öngörüsünün 11 Eylül sonrası koşullar altında gerçekleştiğini ve Batı'nın Hristiyan Medeniyeti ile Doğu'ya ait İslam Medeniyeti'nin total bir çatışmaya tutuştuğunu varsayalım. Bu savaşta İslam Medeniyeti'nin nesi temsil edilecektir; Doğululuğu mu, İslamlığı mı, Medeniyetliği mi? Bu savaşta İslam Medeniyeti'ni kim, hangi yeterlilikle temsil edecektir; tehdidin "terör" olarak teşhis edildiği noktada, "İslam Uygarlığı"nı el-Kaide ya da benzer başka bir oluşum dışında birinin temsil etmesi mümkün müdür? İslam Medeniyeti'nin savaş mühimmatını Batılı silah tüccarları dışında kim sağlayacaktır?

Bu soruların bütün cevaplarının bizi, İslam'ın kendi dinsel argüman ve sembollerine, müslümanların gönül rahatlığıyla benimseyebilecekleri bir kimlik tanımına ya da dinsel-ideolojik-kültürel aidiyetlere götürmekten çok; Batı tarafından karikatürleştirilmiş bir "Batılı olmama haline" götürmesi neredeyse kaçınılmaz. Bugünkü şartlarda, ortada kendini özgürce inşa etmiş farklı medeniyetler, gerçekten karşı karşıya gelebilecek tarihsel zatiyetler olarak Hristiyan ve Müslüman Medeniyetleri (bu sonuncusunun yerine rahatlıkla Budist, Taocu, Hindu... terimleri de konulabilir) mevcut mudur ki, bunların çatışması sözkonusu olabilsin? Diyelim ki, vardır ve diyelim ki bu çatışma da gerçekleşmesi mümkün bir çatışmadır; bu çatışmada Hristiyan Medeniyetinin yenilgi şansı ile İslam

Medeniyeti'nin (ya da onun yerine konabilecek diğerlerinin) galibiyet şansı öngörölmüş müdür? Her ikisinin sıfırdan büyük bir değer alması mümkün müdür?

Günümüz koşullarındaki bir medeniyetler çatışması, "Müslüman terörist(!)"lerin yenilgisi ile sonuçlandığında, Yeryüzü'nde barışın hakimiyetini garanti eden bir Batı Medeniyeti var mıdır? Olsa bile, buna kim güvenebilir? Bir sonraki çatışmada Batı'nın başka bir medeniyeti düşman seçmeyeceğinden emin olmak mümkün müdür? Galibiyet şansı teorik olarak sıfırdan büyük olmayan böyle bir savaş senaryosunda, "Batı Medeniyeti Müslümanlardan sonra sırayı bize getirecek olursa, biz Batı Medeniyeti'ni nasıl olsa dize getiririz" diyerek çatışma kuyruğunda sıraya girmiş başka bir Medeniyet var mıdır?

Şimdi asal bir soru sormanın tam sırasıdır: **Medeniyetler arasındaki ilişkileri, çatışmacı olmayan bir tarzda, farklı bir temelde düşünmek mümkün müdür?** Bu asal soru, bir felsefe kongresinde bu terimlerle ifade edilerek sorulduğunda, koro halinde bir "evet!" cevabı almak bile mümkündür. Beş yıldızlı bir otelde toplanmış ve hayatlarını düşünce ve araştırmaya adanmış bu seçkin topluluğa fısıldamak isterim: "şşşt! Hala dünyadayız!"

Evet, hala dünyadayız ve aslında dünya, düşünme ve araştırma fırsatları ellerinden alınmış milyarların yurduudur. Soruyu böyle bir dünyada sorduğumuzu ve cevabın o milyarlar tarafından verileceğini hatırmızdan çıkarmamalıyız. Böyle bir dünyada, zihinler, gezegenimizi "ahir ömründe" yaşlı bir gezegen ilan eden örneğin evangelizm gibi "ahir zamancı" umut parodileri ile; bunca tehdit, terör, kırmızı çizgi, "barış için olmazsa olmazlar" ile yoğurulmuş küresel yahut ulusal güvenlik doktrinleri ile dopdolu iken, akl-ı selimin barış çağrısını işleme alacak kafalar ve beyinler bulmak mümkün müdür? Bunun için teorik şansımız sıfırdan büyük olsa bile – zira aranızdayım – pratik düzlemde, yaşlı umut parodilerinin bayrakları altında, milyar nüfuslara baliğ uygarlıkların ve kıtaların umutsuz gençlerine bunca silah dağıtılmış; dünya travmatik dekorlarla devasa bir savaş sahnesi olarak böyle düzenlenmişken; savaş tamtamları ve "kötülere ölüm!" naraları ile sağır edilmiş genç kulaklar, akl-ı selimin barış çağrısını duyabilecek midir? Şimdi asal sorumuzu buna göre yeniden soralım: **Medeniyetler arasındaki ilişkileri, çatışmacı olmayan bir tarzda, farklı bir temelde yeniden kurmak ve buna sürdürülebilirlik kazandırmak mümkün müdür?**

Bu kapsamlı ve çok uzun vadeli misyon, elbette pekçok hedefin başarılmasını gerektirmekte; bu hedeflere ulaşılması da, birçok engelin aşılması ve yeni birçok yatkınlığın kazanılmasını zorunlu kılmaktadır. Barışçı bir insanlık dünyasının henüz çok uzağında olduğumuz kadar, fiili çatışmaların zaman zaman burnumuzun dibine kadar sokulduğu ve çatışma potansiyellerinin kısa sürede alev alabileceği bir dünyada yaşıyoruz. Böyle bir dünyada, "Medeniyetler Çatışması" gibi hipotezlerin, sadece mevcut çatışma potansiyellerinin bizi nasıl bir geleceğe doğru götürdüğünü öngörmeye yaramadığını; dahası, bu potansiyellere majör bir anlamlılık ve işlevsellik kazandıracak bir "kendini gerçekleştiren kehanet" rolü oynadığını görüyoruz. Nitekim, komplocu bakış açılarını tümünden dışlayarak baktığımızda bile, 11 Eylül ve sonrasındaki "anti-terörist global terör siyaseti", bu hipotezin nasıl bir "kendini gerçekleştiren kehanet"e dönüşebileceği konusunda, hiç de küçük-boy sayılamayacak canlı bir örnek sunmuştur.

Bu çatışmacı tezin kapıştırmaya yöneldiği Hristiyan ve Müslüman dünyanın üyeleri olarak İspanya ve Türkiye'nin başlattığı "Medeniyetler İttifakı" girişimi, çatışmaktan başka çaremiz de olabileceği yolunda bir umudu temsil ediyor. Bu girişimin ne sadece Türkiye-İspanya, ne de Hristiyan-Müslüman dünyaları ile sınırlı, pratik-politik bir girişim olarak anlaşılması doğru olur. Gerçekte, bu girişimin uzak barışçı gayelere adanmayı, hayalperestlik ya da ütopyacılıkla mahkum etmeye daha yatkın olmaları anormal karşılanmayacak; yakın tehditleri bertaraf edip kısa vadeli çıkar ve üstünlük fırsatlarını değerlendirerek halklarının onay ve beğenisinden güç devşirmeye odaklanması hiç de şaşırtıcı olmayacak politik figürler tarafından başlatılması da manidardır. Medeniyetler İttifakı girişimi, sadece politikacılar arasında bir şampiyonluk gösterisi olarak kalmamış; girişimin felsefi bir temele ve uzun vadeli bir sosyo-kültürel kimliğe kavuşturulması amacıyla çalışan bir "akıl adamlar grubu"nın fikri çabalarına, vizyoner bir katkıda bulunma saygınlığı kazandırılmış görünüyor. Bununla birlikte, girişim,

“Medeniyetler Çatışması” provokasyonunun tahrik ettiği bir “acil mukabele” ruhunun illetleriyle malüldür.

Bu bildirinin çerçevesi, bu ruhun illetlerini genişçe ele almaya müsait değildir. Yine de hiç olmazsa isimlendirme düzeyinde bu ruhun nasıl kendini ele verdiğine değinmeden geçemeyeceğiz. Girişime ad konurken seçilen “ittifak” terimi, bir hayli manidardır. İttifak terimi, tansiyonu yükselmiş bir dünyada, çözümsüz siyasal ve askeri gerginliklerin bir tür çaresizlik psikozu doğurduğu şartlarda, çıkar ve güç birliğinden medet uman devletler arasındaki kalıcı işbirliği va’dini ifade ettiği kadar; müttefiklerin, ortak çıkarlarını tanımayacak her güce karşı, savaş dahil her türlü güç kullanımı ve tehdidi de deklare ettiklerini dile getirir. Terim, başlıbaşına militer-politik jargona aittir ve ittifak, Türkçe tabiriyle, “nush ile uslanmayan” bir düşman kamp tanımlamasına dayanır. İttifakların, sorunların kısa veya uzun vadeli barışçı görüşmeler ve diplomasi yoluyla çözümü için oluşturulduğuna inanacak bir safdil bulunabilir mi? Öyleyse sormak gerekir; “Medeniyetler İttifakı” üyelerini, hangi çıkarlar ya da hedefler biraraya getirmiştir? Bu çıkar ya da hedefleri tanımayan ve hatta, ortaklaşanları aralarında ittifak kurmaya zorlayan karşı kampta kimler vardır; ittifak kime karşı kurulmuştur? Soruları çoğaltarak, ittifakın gizli ajandasını ortaya çıkarmak gibi bir niyetimiz elbette olamaz; zira, şükür ki, ittifakın böyle bir militer-politik gizli ajandası yoktur. Şu halde, muhayyel düşmanlara karşı bir tür “Yeldeğirmenlerine Karşı İttifak” da söz konusu olmadığına göre; ittifak terimi, iyi niyetli bir karşı çıkışın, kendisine bir tür ciddiyet atfetme ve dışındakilere de kararlılık düzeyini vurgulama ihtiyacını dile getiriyor olsa gerektir.

Aralarında çatışma çıkarılmaya çalışılan tarafların, çatışmama kararlığını ittifak oluşturarak deklare etmelerini, postmodern bir parodi olarak küçümsemek, sorunu, ortada bir dil-oyunundan başka bir şey yokmuşcasına postmodernist bir safdillikle ele almak olurdu. 11 Eylül sonrasının bunalımlı koşullarında, çatışma potansiyellerine yönelik provokasyonlara karşı, farklı medeniyetlerin mensupları arasında bir diyalog köprüsü, ya da barışı korumak ve geliştirmek amacıyla işbirliği oluşturma girişimi, son derece anlamlı bir girişimdir. Üstelik, “çatışma tezi”nin acemilikle yeniden gündeme gelmesine yol açtığı “medeniyetler sorunu”, “Medeniyetler İttifakı” çerçevesinde de yeniden düşünülmesi muhtemel; çarpık kaynamış bir kırık gibi, düzeltilmesi mümkün bir müzmin sızı kaynağı olarak karşımızda durmaktadır. Üç yüzyılı aşkın bir zaman boyunca, kendisini, biricik uygarlığın yegane temsilcisi ve yayıcısı; hem peygamberi, hem allamesi, hem komutanı ve hem de guvernörü olarak dünyaya dayatan Batı, modernist yayılmacılığıyla öteki kültür ve uygarlıkları radikal bir tahribata uğrattıktan sonra; nihayet bugün, başka medeniyetlerin de varlığına vize veren bir alicenaplık sergilemektedir. Modernleşme sürecinin dünyanın dört bir bucağında, batılının çarpık bir taklidine ya da en iyi ihtimalle sadık bir kopyasına indirgediği öteki uygarlıkların bugünkü varisleri, kendi medeniyetlerinin “ilkel / geri / ortaçağ artığı / çağdışı” ucubelikler değil de, artık geçmişte kalmış ve hatta unutulmuş bile olsa, kendilerine ait bir miras, soğumuş yahut ılık külleri arasından yeniden keşfedilebilecek arkeolojik bir zenginlik; daha coşkulu bir sahiplenişle söylersek canlandırılacak insani bir deneyim olarak görebilme şansı yakalamış oluyorlar. Bugün, medeniyet değil de medeniyetlerden bahsetmenin ironisi tam da budur.

Medeniyetlerin günümüzdeki manzarası ne kadar ironik olursa olsun, varlığını teşhis ettiği herşeyi kendi savaşkanlığının gayyasına çeken “çatışma tezi”ne karşı, medeniyetler arasında çatışmacı olmayan ilişkilerden söz ediyorsak, burada bir ittifaktan ziyade, bir “yeniden kendisi olma/ birbiriyle tanışma / yaklaşma / buluşma”dan söz etmenin daha yerinde olacağı düşüncesiyle biz, bu bildirinin başlığında “Medeniyetler Buluşması” terimini kullandık. Mümkün en geniş çerçevesi içinde bu buluşma, en azından varisleri halen hayatta olan, dünyanın tüm medeniyetlerini kapsayacak bir buluşma şeklinde düşünülebilir. Ancak, fani varlıkların, neredeyse birkaç yüzyılı dolduracak bu tür bir buluşmaya adanmaları, adım adım gerçekleştirilecek hedefler belirlenmesine; nesillerin bu hedeflerin gerçekleştirildiğini görebilmesine ve semerelerini kendi fani ömürleri içinde devşirebilmelerine bağlıdır. Şüphesiz yol çok uzundur; hayatın her alanında çok kapsamlı hedeflerin başarılmaması gerekmektedir. Bu ise, Asyanın hemen bütün medeniyetlerinde temel değer olan “tevazu” terk edilerek başarılamaz. Asyalı düşünce adamlarını biraraya getiren bu platformda, kıtasallaşma düşüncesini tervic etmeyi amaçlayan bir akademisyenin, bu uzun yolculukta başarılmaması gereken hedefler arasında, Asyalı bir tevazuu içinde,

kendi mesleğinin mütevazı sınırları ile yetinerek sosyolojik bir görev tanımlaması, umarım anlayışla karşılanır.

Medeniyetler Buluşması için Asya'nın Kıtasallaşması

Bu başlık altında, Medeniyetler Buluşması'nın Asya ayağı sözkonusu olduğunda bir temel öncülü dile getirerek başlamak istiyoruz. Tarihin tanıklık ettiği en eski uygarlık miraslarına sahip bir kıta olarak Asya'nın kıtasallaşması, "Medeniyetler Buluşması" için herhangi bir kıtada gerçekleştirilecek kıtasallaşma çabasından çok daha anlamlı ve önemlidir. Bu öncül, günümüzde harareti hala süren, kerameti kendinden menkul Avrupamerkezci uygarlık söyleminin aktüel baskısını bir tarafa bırakarak Asya kıtasındaki medeniyet havzalarının mirasını selamlamanın; bu havzalarda küllenmiş medeniyetlerin közünü yeniden ısıtmanın ve buluşarak oluşturacakları sinerji aracılığıyla küresel bir medeniyetler buluşmasına katılmalarının, gezegenimizin bir barış yurdu olarak yükselişine hizmet etmesi umudunu dile getirmektedir.

Kıtasallaşma kavramını, bir kıtada yerleşik halkların, kültürlerinin ve siyasal organizasyonlarının gevşek ya da sıkı dokulu, kısmi ya da kapsamlı, farklılıklara evrenselci ya da esneklik ve görecilikle yaklaşan, bir iletişim/işbirliği/bütünleşme içine girmelerini dile getirmek üzere kullanıyoruz. Bu genel anlamıyla kıtasallaşmanın ilk örneklerine, Asyatik imparatorluklarda ve Çin örneğinde olduğu gibi, bu imparatorlukların ardılı olan modern geniş devlet organizasyonlarında; bir zamanlar ayrı yerel siyasi yapılar halinde ortaya çıkmış bölgesel devletlere, eyalet statüsü tanıyarak kendi bünyesine katan Birleşik Devletler'in kuruluşunda; Sovyetleşme sürecinde... rastlandığını düşünüyoruz. Bu örneklerde olduğu kadar, NAFTA vb. bölgesel işbirliği girişimlerinde, Avrupa Birliği oluşumunda, Sovyetlerin dağılması ardından Rusya'nın öncülük ettiği Bağımsız Devletler Topluluğu örneklerinde de, adı böyle konulmuş olmasa da, kıtasallaşmanın ancak kısmi görünümüne tanık olduğumuz doğrudur. Adı konularak başlatılacak kıtasallaşma girişimlerine, bir kıtadaki bütün toplum ve cemaatlerin oybirliği ile katılımı da şart değildir. Özellikle günümüze kadar örneğini oluşturan öncel deneyimlerde olduğu üzere, kıtasallaşmanın hümaniter ideallerle kayıtlı kabul edilmesi de gerekmez. Ancak, günümüzden geleceğe uzanan bir çizgi üzerinde, kıtasallaşma kavramı etrafında getirilecek önerilerin hümaniter ideallere sırt çevirerek kurgulanması da kabul edilebilir değildir. Günümüz dünyasında katılımı dayatan veya kapılarını katılıma kapatan bir girişimin ne açıkça önerilmesi, ne de savunulması mümkündür. Öyle ise, önceki örneklerinde karşımıza çıkan evrenselci, dışlayıcı, entegrist, homojenist, merkeziyetçi, totaliter ya da otoriter... karakteristiklerin, kıtasallaşmanın ayrılmaz gerekliliği olmadığını; ve hatta, konjonktürel karakteristikler olarak kıtasallaşma sürecine bulaştığını; bu olumsuzluklardan kaçınılarak da gerçekleşmesinin mümkün olduğunu ileri sürebiliriz.

Kıtasallaşma, sürecin başında, daha ziyade kıtasal bir parçalanmışlık durumunu varsayar –ki bu varsayımı doğrulamayan bir kıta, bugün için yoktur– ve bu parçalanmışlık kadar onun temellendirilip sürdürülmesini mümkün kılan kabul ve eğilimlere yönelik eleştirel bir tutumdan hareket eder. Daha güncel terimlerle ifade edildikte; kıtasallaşma düşüncesi, aynı kıtada, bu kıtanın tümünde ya da alt-bölgelerinde, benzer veya aynı nimet ve külfetleri paylaştıkları halde, çeşitli nedenlerle, ayrışık ya da uzaklaşan ve hatta kimi zaman düşman siyasal organizasyonlar altında, birbirlerine kısmen ya da tamamen kapalı bir hayat süren toplumların, **a)** sorunlarını barışçı görüşmeler ve diplomasi yoluyla çözümleme arayışı geliştirerek siyasi-askeri tansiyonları bertaraf etmelerini; **b)** farklılıklarına tanınma sağlayacak esnek ve duyarlı bir yaklaşım geliştirerek birbirlerine, karşılıklı barışçı bir yönelim kazanmalarını; **c)** bu yönelimi aktüalize edecek iletişim kanalları oluşturmalarını; **d)** ortak ya da yakın çıkarlar temelinde işbirliği içine girmelerini; **e)** küreselleşme sürecinde zaten günden güne işlevselliğini yitiren ve sadece parçalanmışlığı sürdüren sınırların kıtasal hareketlilik/dolaşım ve serbestleşme yönünde dönüştürülmesini ve **f)** toplumlar arasındaki farklılıkları silmeye ya da baskı altına almaya varacak hertürlü eğilimi duyarlılıkla dışlayan bir yaklaşma ve mümkün olabilecekse bütünleşme çabasına yönelik girişimleri dile getirmektedir.

Kıtasallaşmasını sözkonusu ettiğimiz Asya'nın, sadece coğrafi genişliği dahi dikkate alındığında, örneğin Avrupa Birliği gibi bir kıtasallaşma deneyiminin taklit edilecek bir model oluşturmayacağı,

hatta sadece fikir açıcı ya da ilham verici olabileceği görüşündeyim. Asya’da kıtasallaşmanın çok-merkezde, paralel ve eşzamanlı bir çaba olarak başlatılması bile düşünülebilir. Ancak, bu gibi pratiğe yönelik sorunlar ve çözüm önerileri, felsefe değil uluslararası ilişkiler konferansının gündemini işgal etmelidir. Kıtasallaşmanın pratik problemleri elbette önemlidir; bununla birlikte, bu pratik problemlerin neler olduğu da, hangi nedenle problem oldukları, nasıl ve hangi hedef(ler) doğrultusunda çözülebilecekleri de, ancak düşünsel (teorik) çabalarla aydınlatılabilir. Bu teorik çabanın zamansal olarak önce gelmesi, idealistik bir tarzda, bir defada ve bütün zamanlar için tayin edici olacağı anlamına gelmez. Düşünce ile pratik arasına aşılmaz duvarlar örmek, Asya irfan çıgırlarının içine düştüğü bir açmaz değildi. Aynı insani yürüyüşün içiçe, karşılıklı, birlikte ve birbirini besleyip yoğuran çabaları olarak düşünce ve pratik, güzergah ve ayrıntıları sürprizlerle dolu, her adımda yeniden buluşan etkinliklerdir.

Asya’da kıtasallaşma, bugünden geleceğe pekçok problemin çözülmesini gerektiriyor. Avrupa ya da Amerika’da kıtasallaşma serüvenine bakacak olursak, bir Avrupa ya da Amerika fikrinin bile olmadığı bir noktadan başlayarak bugüne gelindiği ve henüz bazı en temel sorunların dahi çözülemediği kolayca görülecektir. Düşüncenin pratikten koparak kendi teorik sfesinde katedeceği yol, bizi çok olsa mükemmel, ama sadece düşünce verimlerine götürür. Pratik sorunların çözülmesi, sanıldığı gibi teorinin gerçekleştirilmesine değil, yaşamımız kadar, düşüncemizin de özgürleştirilmesine ve olgunlaştırılmasına hizmet eder.

Asya kıtasında yaşayan toplumların kendi içinde ve aralarında barışçı bir yönelim kazanmaları; iletişim, işbirliği, sınırları dönüştürerek yakınlaşmaları önünde, sayısız problemler çözüme kavuşturulmak durumundadır. Bu problemler arasında bu bildiride gündeme getirmek istediğimiz önemli bir problem, Asya toplumlarının kendi içlerinde olduğu kadar, birbirlerine ve öteki toplumlara karşı takındıkları tutumlar, ya da kültürel önyargılar problemidir. Bu tutumlar / önyargılar, kendimiz olmanın anlam ve değerini biçimlendirdiği kadar, ötekileri tanıma ve tanımlama biçimlerimizi ve onlarla temas ve ilişkilerimizin nitelik ve içeriğini de şekillendirmektedir.

Öteki Karşısında Kendisi Olmak

Bir “Asya Toplumu” ve onun ideallerinin tartışıldığı, geçen yıl Kazakistan’da toplanan 3. Kongre’ye sunduğum bildiride (Başer 2008) belirttiğim üzere, küreselleşme veya glokalleşme ile postmodernleşme süreçleri, Asya toplumlarını birlikte düşünmemizi ve bu birlikteliğin önündeki engelleri tartışmamızı mümkün kılan yeni bir durum doğurmuştur. Eğer bu durum, Asya toplumları arasında bugünden geleceğe doğru yeni ve daha olumlu ilişkileri başlatma fırsatı olarak kullanılabilecekse; bu yolculuğun hangi hedef duruma doğru seyredeceğini düşünmek ve yönlendirmek için mevcut durumun ne olduğunu araştırma programları aracılığıyla saptamak oldukça önemli görünüyor.

Söz konusu bildiride de belirttiğim gibi, mevcut durumda, ortada bir “Asya Toplumu” olmadığı, izahtan varestedir. Bir toplumdan söz etmek, kültürel ortaklıklar ve ortak kurumlar çerçevesinde organize bir yapılar bütününden söz etmek olduğu kadar; kendisini böyle bir topluma mensubiyet ile tanımlayan, ortak bir kimlik temelinde benzer tutumlar sergileyerek ortak bir hayatı paylaşan bireylerin / grupların / toplulukların oluşturduğu bir nüfustan söz etmektir. Burada sözünü ettiğimiz yapıların, mensubiyetlerin, kimlik ve tutumlar ile ortak hayatın, ulusalcı projelerde idealize edildiği gibi, tutarlı, sıkı dokunmuş, kapsayıcı ve homojenleştirici olması şartı yoktur. Amerika ve Avrupa Toplumu örnekleri dikkate alınacak olursa, ne kastettiğimiz daha iyi anlaşılacaktır. Bugün Avrupa Toplumu dediğimiz şeyi organize eden yapıların oldukça gevşek bir organizasyon gösterdiği; Alman, İngiliz, İtalyan ve mesela Bulgarlara ait Avrupalılık mensubiyetinin türdeş olmadığı; kimlik ve tutum düzleminde ulusal / dinsel / yerel-etnik çeşitliliğe imkan veren bir Avrupalılık söz konusu olduğu açıktır.

Şimdiki halde, ortada bir “Asya Toplumu” bulunmaması, böyle bir toplumu biraraya getiren organize yapılar kadar, bireylerin / grupların / toplulukların kendilerini tanımladıkları bir mensubiyet bağı, ortak bir kimlik, benzer tutumlar ve paylaşılan bir hayat da bulunmadığı, ya da bunların bir toplum oluşturacak düzeyde yoğunlaşmadığı anlamına gelir. Dahası, mevcut haliyle Asya toplumlarında

organize yapıların, bu toplumlarda cari mensubiyet bağlarının, kimliklerin, tutumların ve paylaştıkları hayatların, bir “Asya Toplumu” oluşturmayacak şekilde biçimlendiği söylenmelidir. Bu bildiri, çok kapsamlı bir olgular dizisi oluşturan kültürel tutumlar dünyasının spesifik bir alanını sorun edinmiştir ve bu alan üzerinde odaklanma amacı gütmektedir. Daha önce belirttiğimiz gibi, bu spesifik alan, Asya toplumları bünyesindeki topluluklar arasında olduğu kadar, bu toplumların birbirlerine ve öteki toplumlara karşı takındıkları tutumlar, ya da kültürel önyargılar alanı olarak da ifade edilebilir.

Şüphesiz, hiçbir tutum ya da önyargı, boşlukta birden bire oluşmaz ve ekonomik, siyasi veya kültürel çıkarlar bakımından bir neden yokken gerginlik ve çatışma doğuramaz. Dolayısıyla, hangi kıta yahut toplum sözkonusu olursa olsun, kültürel önyargıların başlıbaşına çatışma kaynağı olduğunu söylemek gerçeğe aykırı düşecektir. Bizim burada dile getirmeye çalıştığımız husus, toplumlarası ilişkilerde çatışmalara varan olumsuzlukları, kültürel önyargıların doğurduğu değil; bu ilişkileri bozucu hatırı sayılır bir rol oynayabildikleridir. Bu bildiride biz, bunlar arasında yer alan etnosentrizm ile zenosentrizm tutumları üzerinde odaklanacağız.

Etnosentrizmler Yelpazesi

Toplum halinde yaşamının kendiliğinden bir sonucu olarak Asya toplumlarında da güçlü etnosentrik tutumlar bulunduğu söylenebilir. İlk kez W.G.Sumner ortaya atılan etnosentrizm kavramı (bkz. Abercrombie ve diğerleri 1986: 83) başlangıçta, antropoloji alanında, yalnızca, gelişmiş bir uygarlığın temsilcileri olarak kendilerini "üstün" görmeyi doğal sayan batılıların değil; kabileler biçiminde örgütlenmiş "ilkel" halkların da kendilerini öteki toplumlardan üstün gördükleri yönündeki ironik bir keşfi dile getiriyordu. Kavramın gelişim sürecinde, bir toplumun sıradan üyeleri için normal sayılabise de, mesleki faaliyetine “gerçeği ‘objektif’ bir biçimde araştırmak ve ortaya koymak” şeklinde bir misyon biçilmiş olan sosyal bilimcinin başka toplumları incelemesi sırasında doğurabileceği önyargısal sapmalara karşı uyanık olması gerekti anlamında eleştirel bir boyut kazandığı görülmektedir (Atay 1996: 226-229, 234).

Etnosentrizm kavramı için yapılan çeşitli tanımlar arasında daha teknik bir nitelik taşıdığı için Abercrombie ve arkadaşları’nın tanımından (Abercrombie ve diğerleri 1986: 83) hareketle geliştirdiğimiz tanım şöyledir:

Etnosentrizm, bir grubun üyelerinin iç-gruplar ile dış-gruplar ve bunların inançları, değerleri, tutumları, davranışları, gelenek ve görenekleri ve hatta bir bütün olarak kültürleri arasındaki farklılıkları değerlendirirken, kendi grubuna ait olanları sorgulanamaz ve eleştirilemez bir biçimde, öteki gruplara ait olanlardan daha doğru ve üstün saymaları ve ötekileri, kendi kültürünün terimleri ve standartlarıyla değerlendirmeleri biçimindeki ön-yargısal tutumlardır (Başer 1998: 2470-2471).

Etnosentrizm kavramının bu tanımı, kavramın işaret ettiği ön-yargısal tutumun iç-grup/dış-grup ekseninde, iç-grubun merkeze alınmasını belirginleştiriyor. Grupların bu tür bir eksen etrafında ayrıştırılmasında, insanların mensup oldukları en geniş grup olarak, ulus, halk, kavim ya da kabile gibi gruplar yer almaktadır. Buna göre dış-grup en dışarıdakileri ifade etmektedir. Ancak, etnosentrik tutumlar bu şekilde sadece "biz"i oluşturan en geniş grup ile en dışarıdakiler arasındaki ayırımla sınırlı değildir. Bu ön-yargılar, "biz"lik duygusunun bulunabileceği her türlü iç-grup için söz konusudur. Örneğin, aile, soy topluluğu, sosyal sınıf, dinsel, etnik, yerel cemaatler, meslek çevreleri ve hatta aynı okuldan mezun olanların oluşturduğu topluluklar (Erdentuğ: 1988: 124) gibi, aynı toplum içindeki çeşitli gruplarda da iç-grup niteliği görülür. İnsanların bu türden grupları merkeze alarak öteki dış-grupları kendi kültürel/alt-kültürel standartları ile yargılamaları/değerlendirmeleri de etnosentrik tutumlardır. Şu halde, etnosentrizm yalınkat bir "kendi ulusunu merkeze alma" tutumu değil, bireyin içinde yer aldığı her türden iç-grubu merkeze almasına bağlı karmaşık bir ön-yargısal tutumlar yumağı olarak karşımıza çıkar.

Etnosentrizm tutumunun kendiliğinden geliştiğini daha önce belirtmiştik. Bu kendiliğindenlik, onun toplumsal yaşamın ayrılmaz bir işlevi olduğunu göstermektedir; yoksa, herhangi bir şekilde dış bir müdahale aracılığıyla biçimlendirilemeyeceğini değil. Nitekim, uluslaşma projesi, modernleşme

sürecine Batı müdahalesi ile adım atmış toplumlarda, ulus toplumun bir hayli yapay bir yolla ve tepeden aşağı oluşturulması çabalarını dile getirmektedir. Ulus toplum yaratma süreci, bir yandan ulus devletin kurumsallaşarak sınırları dahilinde egemenlik tesis etmesi; ulusa ait coğrafyada devlete hakim seçkinler tarafından inşa edilen ulusal kültür ve kimlik çerçevesinde bir ulus yaratılması biçiminde planlanmıştır. Bu süreçte, nüfusun geleneksel ve parçalı bir nitelik taşıyan ırksal / dinsel / etnik / yerel aidiyetlerinden kopararak bunların yerine modern ve total bir ulusal aidiyet geliştirmesi amaçlanmıştır. Ulusalçı programın ayrılmaz bir parçası da, yeni inşa edilen ulus topluma, geleneklerin fiili hakimiyetine ve diğer toplumların kimi üstünlüklerine karşı öz-güven kazandırmak; bu amaçla ulus-toplum/kültür/devlete üstün bir değer ve önem atfeden bir bilinç inşa etmek olmuştur. 19. yüzyıldan başlayarak inşa edilen gecikmiş-ulusların çoğunda olduğu gibi, Asya toplumlarında da, modernleştirici elitlerin bu yolla, kendi toplumlarında geleneksel etnosentrik tutumların yerine –ya da aslında onlarla yanyana– yeni ve yapay bir etnosentrik tutumlar dizisi geliştirdikleri görülmektedir.

Yapay etnosentrik tutumların sadece ulus-toplum/kültür/devlete münhasır kalmadığını söylemeye dahi gerek yoktur. Yeni kurulan kentlerin sakinlerine, okulların öğrencilerine, firmaların ya da askeri birliklerin personeline, bu bünyeye mensubiyeti değerli bulmalarını sağlayan etnosentrik tutumlar aşılması yoluyla da daha mikro-düzeyle etnosentrizmler yaratılabilmektedir. Konumuz bakımından bunların canalcı bir önemi bulunmadığından ihmal edilebilir olduklarını düşünüyoruz. Ancak, yapay etnosentrik tutumların son dönemdeki bir başka örneğine işaret etmekte yarar vardır. Küreselleşme sürecinde ivme kazanan etnik/yerel ulusalçı hareketler de, önceki ulusalçı hareketlerin çizgisini takip ederek etnik/yerel topluluğa etnosentrik tutumlar aşıladıklarını görüyoruz.

İster kendiliğinden şekillenmiş, isterse yapay olarak oluşturulmuş olsun, etnosentrik tutumların, bir kez yerleştikten sonra güçlü ve kalıcı etkiler ve bazı sosyal sonuçlar doğurması işin doğası gereğidir. Etnosentrik tutumlar, bireylerde aidiyet bilincini destekleyerek toplumsal gruba bağlılığı pekiştirdikleri gibi, grubun kültürel standartlarını sadakatle izlemeyi teşvik ederek sapma eğilimlerini sınırlandırır. Bireyler, bu tutumlar sayesinde, hem grup içinde uyumlu bir üye olarak gruba hizmet etmeyi anlamlı görürler; hem de diğer gruptansansa kendi gruplarına mensup olmayı daha değerli bulurlar. Öteki grupların, bu tutumlar olmasaydı potansiyel olarak daha anlamlı, değerli ve hatta üstün görebilecekleri yaşam tarzlarına ve kültürel standartlarına özenç geliştirmelerini etnosentrik tutumlar önler. Böylece, grup düzeyinde ele alınacak olursa, etnosentrik tutumların grupsal bütünleşmeyi artıran, sapmaları sınırlandırarak kültürün sürekliliğine katkıda bulunan ve çözülme eğilimlerine set çekerek grubun sürekliliğini güvenceye kavuşturan işlevler gördüğünü söylemek mümkündür.

Etnosentrik tutumların iç-grup açısından olumlu karşılanabilecek bu işlevleri yanında, gerek iç-grup gerekse dış-gruplar açısından kimi olumsuz sonuçlar da doğurduğu söylenebilir. İç-gruplar açısından olumsuz sonuçlarından biri, grup dayanışmasını ve kimliğini aşırı vurgulayarak sosyal kontrolü katılaştırması ve bireylerin ve grupların adaptif kapasitelerini sınırlandırmasıdır. Oysa bireylerin aktüel sosyal yaşamda gruba aidiyetlerini, grubun karşı konulmaz baskısının doğurduğu bir mecburiyet olarak değil, esasen kendi gönüllü seçim ve katılımlarının anlamlı bir sonucu olarak algılamaya ihtiyaçları vardır. Katı bir sosyal kontrolün bileşeni haline geldiklerinde de, bu tutumlar dolaylı bir sonuç olarak bireylerin ve grupların, kültürel standartları aktüel yaşamın gereklerine göre uyarlamalarına ve hayata uyum sağlama olanaklarına engel olmaktadır.

Aşırı bir hal alarak baskıcı bir karakter kazandığı takdirde etnosentrik tutumların bir başka olumsuz sonucu da, grubun kültürel standartlarını mutlaklaştırmak suretiyle sosyo-kültürel değişmeyi kitleyici bir rol oynamasıdır. Kültürün yapısı ve toplumun organizasyonu mükemmellikten uzak olduğu kadar, yaşamın akışı da yeni durumlar doğurmak suretiyle toplumların (ve tabii grupların) değişmesini kaçınılmaz kılmaktadır. Mevcut kültürel standartlar, önceki sosyal tecrübeler çerçevesinde iş gören çözüm biçimleri olduğu halde, onların mutlaklaştırılması, kültürde ve toplumsal organizasyonda artık bir ihtiyaç ve hatta zorunluluk haline gelen değişimlere karşı direnç doğurmakta; bu da donuklaşmaya, artık değişmiş olan ihtiyaçların eski usullerle karşılanamamasına yol açmaktadır.

Bu bildiri açısından etnosentrik tutumların asıl olumsuz sonuçları, dış-gruplarla ilgili sonuçlarıdır. Etnosentrik tutumlar, “biz olma”yı anlamlı hale getirip yücelttiği kadar, “öteki”lerden olmaya daha

düşük bir insani değer atfedilmesine ve giderek “öteki”lerin insanlık değerini ve yaşama hakkını dahi inkara varan bir dışlayıcılık doğurabilmektedir. Aynı toplumda yanyana yaşayan topluluklar arasındaki iç-grup/dış-grup dinamikleri üzerinde işlevsel olan topluluksal etnosentrik tutumların, kimi zaman alt-kültürlerin ve grupların kendilerini birbirlerine kapatmalarına, dahası tüm öteki topluluklardan koparak içe kapanmalarına yol açtığı örnek durumlar, hiç de ender değildir. Bazı durumlarda, etnosentrik tutumlar, grubun kendi değerine ilişkin olumlu yargılardan değil, öteki ya da yabancı bir gruba yönelik olumsuz yargılardan beslenmektedir. Yabancı korkusu ya da yabancı düşmanlığının, etnosentrik tutumlarla karşılıklı olarak birbirini amplifiye ettiği durumlarda, dış-gruplara yönelik saldırganlığı ve gruplar arasında ölüm-kalım savaşları doğurabildiği görülmüştür. Her grubun, üyeleri üzerinde dış-gruplarla teması bir ölçüde sınırlandırıcı bir rol oynadığı bilinmekle birlikte; etnosentrik tutumların esnek bir sınırlandırmanın sınırlarını aşarak grupların birbirlerine karşı kapanmalarına, içe kapanıp izole olmalarına veya birbirlerini dışlamalarına ve hatta çatışmalarına yol açan sonuçlar doğurması, elbette istenecek bir şey değildir.

Asya toplumlarında etnosentrik tutumların günümüzde oldukça karmaşık bir manzara arzettiği söylenebilir. İlk olarak geleneksel etnosentrik yargı ve tutumlardan söz etmek istiyoruz. Aynı toplumda yanyana yaşayan ve uzun bir geçmiş boyunca aynı bölgeyi paylaşan ırksal-etnik /dinsel / yerel alt-gruplar ve topluluklar arasında bir hayli gelişmiş bir dış-grup ilişkisi olduğundan, bu gruplar arasında geleneksel etnosentrik yargı ve tutumların da dışlayıcı bir sonuç doğurduğuna dikkat edilmelidir. Buna ilaveten, Asya kıtasını paylaşan farklı toplumlar (ki bunlara modernleşme döneminde uluslar diyorduk) arasında da, kültürel mirasın bir parçası olarak aktarılan geleneksel etnosentrik yargı ve tutumların olumlu işlevler yanında, önemli olumsuz sonuçlar doğurduğunu da öngörebiliriz. Asya kıtası, modernleşme öncesinde sadece, daha sonra ulus çapında örgütlenme sürecine giren geleneksel milletlerden ibaret değildi.

Tarih boyunca büyük uygarlıkların beşiği olan bu kıta, en doğusundan en batısına çeşitli dinlerin ve düşünce geleneklerinin oluşturduğu büyük camialar barındırmıştır. Bu büyük camialar, çeşitli milletlerden geniş üye topluluklarına sahiptir ve hatta modernleşme öncesinde, bu camiaların milletlerden daha ağırlıklı bir öneme sahip olduğu uzun tarihi dönemler olmuştur. Konumuz bakımından bu camiaların da, birbirlerine karşı en azından dışlayıcı sonuçlar doğuran geleneksel etnosentrik yargı ve tutumlar geliştirdikleri söylenebilir. İster aynı toplum içindeki topluluklar, ister milletler ve isterse bu camialar arasında olsun modernleşme öncesinde yaşanan izolasyon, içe kapanma, dışlayıcılık ve hatta seyrek sayılmayacak ölçüde çatışmaların patlak vermesi, meşruiyet ve gerekliliğini bu geleneksel etnosentrik yargı ve tutumlara borçludur.

Şüphesiz bu geleneksel etnosentrik yargı ve tutumların bugün bütün gelenekselliği ile varlığını muhafaza ettiğini söylemek mümkün değildir. Burada ikinci olarak modernleşme sürecinde, ulus yaratma projelerinin planlı ya da kendiliğinden gelişen, modern ya da yarı-modern etnosentrik yargı ve tutumları da ele alınmalıdır. Bilindiği gibi, Asya’nın modernleşme öncesindeki haritası, modernleşme sürecinde azımsanmayacak ölçüde değişim geçirmiştir. Çarlık Rusyası ile Çin ve Japon imparatorluklarının geleneksel yayılmacı siyasetleri ardından gelen ve Kıta’nın geniş coğrafyalarına yayılan kolonyal Batı nüfuzunu, akabinde Sovyetleştirme, Çin Komünist yayılmacılığı, Japon ve İran nüfuz bölgelerinin ortaya çıkışı ve İkinci Dünya Savaşı’na kadar yaşanan kıtasal büyük mücadeleler boyunca, sadece Orta Asya’da değil, Hint alt-kıtasında, Çin’de ve Hindi Çin’de de yeni sınırlar çizilmiş; Kore’de olduğu gibi, bazı geleneksel milletler iki ayrı ulus olarak bölünmeye uğramıştır. Buna İkinci Dünya Savaşı sonrasında Kıta’nın çeşitli bölgelerinde ABD, Sovyetler ve Çin ile örtülü bir biçimde İngiltere ve kısmen Fransa arasında yaşanan nüfuz savaşları ile görünürlük kazanan Soğuk Savaş Dönemi çalkantılarını; ardından Sovyetlerin dağılması, Çin’de liberasyon; Kafkasya’da, Afganistan’da ve nihayet Irak’da ABD işgallerini de ilave ettiğimizde, haritalarda geniş bir son dönem tarihsel değişimlerini önemli ölçüde kapsama dahil etmiş oluyoruz.

Haritalar böyle çalkalanırken ortaya çıkan yeni sınırlar dahilinde, bir ulus toplum inşa etmeye girişen modernleştirici seçkinler, Rusya ve Çin gibi Kıta’daki önemli güçler yanında, önemli ölçüde Batı çıkarlarına göre biraraya getirilmiş bu nüfuslara yeni bir kimlik dayatmaya girişmişlerdir. Bu

kimliklerin yaratılmasında, bir yandan geleneksel etnosentrik yargı ve tutumlar arasından işlevsel olabilecek olanların keskinleştirildiği; kolonyal yönetimlerin hakim oldukları topraklarda yapay olarak oluşturduğu dışlayıcı önyargıların miras alınıp manipüle edildiği; bunlara ilaveten “yeni ulus” için yeni bir takım etnosentrik tutumlar geliştirildiği söylenebilir. Bu süreçler boyunca, Hint-Pakistan ayrışmasında, Orta Asya ve Kafkasya’nın Sovyetleştirilmesinde, Kore’nin bölünmesinde, Vietnam ve Kamboçya çatışmalarında görüldüğü üzere, Asya halklarının kıtasal çalkantılar halinde derin ve kapsamlı hercümerçler yaşadığı ve ırksal-etnik / dinsel / yerel azınlıkların derin asimilasyonist tahribatlara maruz kaldığı bir gerçektir. Bütün bu hercümerç ve tahribatların şimdi hatırlamak istemesek de, yaraları oldukça tazedir.

Asya’nın kıtasallaşmasını öne çıkarmayı amaçlayan bu bildiride, bu felaketlere değinmemizin amacı, belki henüz kabuk bağlamış yaraları kanatmak değil; bu felaketler boyunca kimliklerin nasıl örselenip parçalandığını hatırlatmak ve bu hatırlama aracılığıyla etnosentrik yargı ve tutumların da nasıl ufalandığına; gerek geleneksel gerekse modern kimliklerin ve etnosentrik tutumların ayakta tutulmasının, oluşturulmasının ve yeniden oluşturulmasının ne ölçüde dramatik koşullarda gerçekleştiğine dikkat çekmektir.

Burada son olarak değinilmesi gereken etnosentrik yargı ve tutumlar kümesi, daha ziyade kolonyal Batı nüfuzunun yolaştığı oryantalizm kaynaklı tutumlar olacaktır. Asya kıtasında Batı nüfuzunun, örneğin Afrika’da olduğu gibi, fiilen kıtanın neredeyse bütününün kolonyalize edilmesi biçiminde gerçekleşmemiştir. Ancak, Batı nüfuzu, dünya üzerinde sadece coğrafyaların sömürgeleştirilmesi ile sınırlı kalmamış; kültür ve uygarlık dünyalarının oryantalizm aracılığıyla keşfi de, bu alanda bir Batı hegemonyası doğurmuştur. Kolonyalizm ile atbaşı gelişen bir keşif faaliyeti olarak oryantalizm, esasen Asya kültür ve uygarlıklarının Batılı bilimi olarak anlaşılmalıdır. Oryantalist külliyyat, öylesine devasa bir birikim olarak karşımızdadır ki, bugün onun sağladığı enformasyonu atlayarak kültür ve uygarlıkları silbaştan araştırmaya kalkmak hemen hemen imkansızdır.

Oryantalizm ile Asya toplumlarının etnosentrik yargı ve tutumları arasında, ilk nazarda akla gelemecek ölçüde organik ve doğrudan bir bağ bulunduğunu ihtiyatla öne sürmek istiyoruz. Asya toplumlarında modernleşme süreci boyunca yetiştirilen entelektüellerin bugünkü örnekleri olarak, yakınımızda yahut uzağımızda olsun, hangi toplum / kültür / uygarlık hakkında bilgilerimizi oryantalistik olmayan bir kaynağa dayanarak edindiğimizi sorabiliriz. Bunun için sadece Çin’i örnek vermek bile yeterlidir. Asya’da –belki Rusya istisnasıyla– hangi ülkede Sinoloji çalışmaları yapıldığına bakmak aldatıcı olacaktır; üniversitelerde Sinoloji bölümleri bulunması yetmez; o ülkeye özgü bir Sinoloji ekolü ve geleneği olup olmadığına bakmak gerekir. Şayet varsa, bu ekol ve geleneğin oryantalist birikimle nasıl hesaplaştığı ve karşısında ne tür bir birikim yaratabildiğine de bakmak gerekir. Asya’da yaşayan irili ufaklı nüfusların kültür ve geleneklerinden değil, kıtamızda en büyük nüfusa sahip ve uzun bir uygarlık geçmişi olan Çin’den söz ediyoruz. Çin kültür ve uygarlığını Çince yahut kendi bilim adamlarının kendi dilinde kaleme aldıkları kaynaklardan öğrenme şansı hangi Asya ülkesinin konforudur?

Modernleşme yolunda bir hayli mesafe katettikten sonra bugün, Asya’yı yöneten seçkinlerin, Asyalı entelektüellerin ve sıradan eğitilmiş insanların Asyada yaşayan öteki toplumların kültür ve uygarlıkları hakkında oryantalist literatüre yahut Batılı kaynaklara dayanmayan bir bilgi ve yargıya sahip olma şansları bir hayli düşüktür. Oryantalizmin E.Said ile yeniden canlanan eleştirisi, bu çığırda yaratılan bilgi gövdesinin nasıl Avrupamerkezci bir çarpılma ile malül olduğunu görkemli bir biçimde ortaya koymuş bulunuyor. Asyalıların, birbirleri hakkında bugün bilimsel bilgi niyetine başvurdukları bilgi gövdesi, esasen Avrupa’ya ait etnosentrik yargı ve tutumların penceresinden bakıldığında görülen Asyalılıklardır. Oryantalist araştırmacılar arasında, incelediği kültür ve uygarlığı öve öve bitiremeyenler bulunduğu kadar; küçümseme dolu bakışlarla karikatürize edenler de bulunmaktadır. Her ne kadar klasik oryantalizm sonrası çalışmalarda bu sübjektiviteden sıyrılma yönünde bir çaba sarfedilmişse de; bunun ne ölçüde başarılabildiği; metodolojik olarak bunun mümkün olmadığı ayrıca sorgulanmalıdır.

Oryantalizmin akademik yeterliliği, bu bildiri kapsamında bizi, doğrudan değil, daha çok Asya’daki yerli akademisyenler ve entelektüeller ile modernleştirici seçkinler üzerindeki etkisi

nedeniyle dolaylı olarak ilgilendiriyor. Bu zümreden olmak üzere, Asya toplumlarındaki akademisyenler ve entelektüeller öteki Asya toplumları hakkındaki temel bilgi birikimini ve bakış açılarını, büyük ölçüde oryantalizme borçludurlar. Ulus inşa sürecinde modernleştirici seçkinlerin, yeni ulus kimliklerini inşa ederken geliştirdikleri etnosentrik yargı ve tutumların kaynağı da, oryantalist bilgi biçimleridir. Bu seçkinler ve onların ulus yaratma kadrosu içinde yer alan akademik-entelektüel personel, kendi uluslarının üstünlüğüne bilimsel dayanakları da, komşu Asyalıların kendilerine göre ikincil bir toplum olduğuna dair bilimsel dayanakları da, bir seçme ve ayıklama işlemine tabi tutulduktan sonra kullanılan oryantalist ve/veya Batılı kaynaklar olmuştur. Zira, oryantalist figürler galerisi, sizi övecek portreler sağladığı kadar, ötekileri yerecek portreler de sağlamaktadır.

Bu bildiri kapsamında, oryantalizmin etkisine ilişkin ikili bir ayırıma gitmenin yararlı olacağı kanaatindeyiz. Bu ayırım esasen, oryantalizmin sadece bir bilgi gövdesi yaratmakla kalmamış olup aynı zamanda, yerli akademisyen ve entelektüellerin farklı yetkinliklerle yararlandığı bir yöntem yaklaşımı sağlamasına dayanıyor. Yerli akademisyen ve entelektüeller, sadece kendi ulus toplumları ile öteki toplumlar hakkında oryantalist bilgi gövdesinden yararlanmakla kalmamış; bunlar hakkında kendileri de çeşitli çalışmalara imza atmışlardır. Bu çalışmalarda oryantalistik mülahazalardan bağımsızlaşabilen örnekler sınırlı kalmakta; çoğu çalışma, oryantalist yöntem araçlarının en yetkin kullanımlarında bile, gerek kendi toplumları ve gerekse öteki toplumlar hakkında oryantalizmin aslına sadık bir uzantısı niteliği taşımaktadır. Bu çerçevede, ister Asyalı ister Batılı olsun, bu araştırmacıların kendi toplumlarını değil de, öteki toplumları konu edinen çalışmalarını dış-oryantalistik çalışmalar; özellikle Asya kökenli akademisyen ve entelektüellerin kendi toplumlarını konu edinen ve oryantalizmin uzantısı niteliğindeki çalışmalarını da iç-oryantalistik çalışmalar olarak ikili bir ayırıma tabi tutabiliriz. Bu ayırım, özellikle bu araştırmacıların kendi ülkelerindeki azınlıklar ve alt-kültürler söz konusu olduğunda, dışlayıcı etnosentrik tutumları temellendirmekte istihdam edilen çalışmalarının katkısını ayırtırmakta önem kazanmaktadır.

Bugün Asya toplumlarının kıtasallaşmasından bahsetmek, kapsamlı siyasal, ekonomik, iletişimsel işbirliği projelerinden bahsetmek olduğu kadar; sınırların Asya’da da anlamını yitirdiği yeni koşullarda, toplumlar, kültürler ve uygarlıklar arası temas ve ilişkilerin de bu çerçevede yenilenmesinden söz açmak demektir. “Medeniyetler Buluşması” gibi küresel bir gayenin Asya kıtasındaki tezahürü için, bunun başlıbaşına bir görev olduğunu; ve bu görevin, glokalleşen bir kıtada, kıtasallaşmanın hükümetler ve hükümetüstü organizasyonlara yüklediği görevler ifa edilinceye kadar, Asyalı bir erteleyicilikle savsaklanmayacak, acil bir görev olduğunu düşünüyoruz. Toplumlar, kültürler ve uygarlıklar arası temas ve ilişkilerin de bu çerçevede yenilenmesi; herşeyden önce, etnosentrik yargı ve tutumların halihazırdaki haliyle bile bu temas ve ilişkileri çarpıtan, birbirimizi tanıma, anlama ve aynı kıtayı olduğu kadar ortak bir hayatı da paylaşma imkanını bulandıran etki ve sonuçlarına duyarlı olmamızı; ötekiler kadar kendimize ait bu yargı ve tutumlarla da yüzleşmemizi ve kimliklerimizin doğalmış gibi görünen bu bileşenleri ile mücadele etmemizi gerektirmektedir.

Zenosentrizmler Yelpazesi

Etnosentrik tutumları ele alırken aynı zamanda, kimliklerin ve sözkonusu tutumların oluşumunu yönlendiren Asya tarihinin son dönemindeki çalkantıları da yeterince ele almış bulunuyoruz. Tekrara düşmemek amacıyla, zenosentrik yargı ve tutumları ele alırken bu çalkantılara sadece işaret etmekle yetineceğiz.

Sosyal bilimlerde uzun bir zaman boyunca, toplumlararası temas ve ilişkilerdeki tek çarpıklık kaynağı olarak etnosentrizm üzerinde durulmuştur. Oysa, bireyler ve gruplar, mensup olmadıkları öteki grup ve toplumların yaşam biçimlerini ve kültürlerini değerlendirirken, sadece kendi kültürlerinin standartlarına bağlı kalmak gibi bir kayıt altında değildirlir. Özellikle, başka bir grup ya da toplumun siyasal, ekonomik ya da kültürel nüfuz veya hakimiyeti altında yaşayan toplumların üyeleri, genellikle, kendilerine ait kültürel standartlardan ziyade hakim gruba ait standartları esas almaktadırlar. Sosyal bilimlerde bu tutum, zenosentrizm (xenocentrism: ecnebi-merkezcilik) terimi ile dile getirilmektedir. Zenosentrizmin, aynı kökten türetilmiş zenofobi (xenophobia) ile karıştırılması mümkündür. Yabancı-

korkusu, yabancı-düşmanlığı gibi anlamlara gelen zenofobi, zenosentrizm ile değil, ırkçı ve hastalıklı bir aşırı-etnosentrizmle bağlantılıdır. Zenosentrizm ise tam tersine kendi iç-grubunu değil, yabancı bir grubu ve onun kültürünü merkeze almaya bağlı bir yabancı-hayranlığını dile getirir. Bu nedenle hem etnosentrizmin hem de onun aşırı biçimlerinde karşılaşılan zenofobinin gerçek zıddıdır.

Zenosentrik tutumları “yabancı, uzak ve egzotik olanın özel bir değeri olduğunu kabul etmek... bunların kendisinininkinden üstün olduğuna inanmak” biçiminde niteleyen Eshleman ve arkadaşları; zenosentrizm kavramını, “yabancı olanın en iyi olduğu ve kendi yaşam tarzımızın, ürettiklerimizin ya da kendi fikirlerimizin bunlardan aşağı olduğu inancı” (Eshleman ve diğerleri 1993: 103) olarak tanımlamayı denemişlerdir. Daha önce yaptığımız etnosentrizm tanımıyla paralellik sağlamak amacıyla biz, kavramı andığımız çalışmada şöyle tanımlamayı tercih etmiştik:

Zenosentrizm, bir grubun üyelerinin iç-gruplar ile dış-gruplar ve bunların inançları, değerleri, tutumları, davranışları, gelenek ve görenekleri ve hatta bir bütün olarak kültürleri arasındaki farklılıkları değerlendirirken, yabancı bir gruba ait olanları sorgulanamaz ve eleştirilemez bir biçimde, kendisinininki de dahil bütün öteki gruplara ait olanlardan daha doğru ve üstün saymaları ve ötekileri, söz konusu yabancı kültürün terimleri ve standartlarıyla değerlendirmeleri biçimindeki ön-yargısal tutumlardır (Başer 1998: 2470-2471).

Nasıl etnosentrizmde, insanın kendi toplumunu, ailesini, soyunu, sosyal sınıfını, cemaatini, meslek çevresini, mezun olduğu okul topluluğunu vb. merkeze alması; onu başkalarından üstün görmesi ve ona ait kültür unsurları diğerlerini yargılayıcı bir standart olarak kullanması söz konusuysa; zeosentrizmde de, belirli bir “yabancı” toplum, cemaat, sınıf vb. merkeze alınmakta, bu dış-grup kendi grubumuzdan ve başkalarından üstün görülmekte ve ona ait kültür unsurları gerek kendi kolektivitimizin ve gerekse başka kolektivitelerin kültürel unsurlarını yargılayıcı bir standart olarak kullanılmaktadır.

Zenosentrizm, özenilen, kendisi gibi olunması hayal edilen spesifik bir dış-gruba, ona ait kültür unsurlarına duyulan bir saygı ve bağlılığın dönerek iç-grubu ve dış-grupları, bunların kültürlerini küçültücü, aşağılayıcı bir yargılamayla bütünleşmesi şeklinde ortaya çıkabilir. Bunun ılımlı ve aşırı biçimleri olabilir. “Bazı durumlarda zenosentrik duygular o derece güçlü bir hal alır ki, insanlar kendi grubunu reddedebilirler” (Eshleman ve diğerleri 1993: 103). Zenci kimliğini reddeden, bu kimliğinden kurtulmak için ten rengini değiştirmeye çalışan zenciler gibi. Kimi zaman da zenosentrikler, mensup oldukları grup tarafından boykot ve hatta aforoz edilebilirler.

Bazı durumlarda zenosentrizmin kaynağında, zorunlu olarak spesifik bir dış-grup veya bu grubun kültürel unsurları bulunmayabilir. Toplumun kimi üyeleri, kendi mensup oldukları kolektiviteye karşı derecesi değişen olumsuz duygular besledikleri, uç biçimlerinde belki aşırı bir nefret duydukları için bir çok yabancı gruba veya onlara ait kültür unsurlarına hayranlık ya da özeni geliştirebilirler. Böyle bir durumda zenosentrik, yabancı kültür(ler)e “o yabancı grup”a ait olduğu için değil, “bizimki dışında her hangi bir grup”a ait olduğu için; “o grubu” “üstün” gördüğünden değil, kendi grubunu, bir bakıma genel olarak ya da mutlak anlamda “aşağı” gördüğü için yönelmektedir.

Zenosentrizm, etnosentrizm gibi her toplumda karşılaşılan, yani sosyal hayatın doğal bir bileşeni niteliğine sahip bir tutum değildir. Bu tutumun ortaya çıkışı; iç-grup ile dış-grup arasındaki ilişkilerin fiilen ya da algıya bağlı olarak asimetrik / hiyerarşik bir nitelik kazanmasına bağlıdır. Zenosentrik tutumlar, bir dış-grubun tabi bir grup ya da toplum üzerinde kasıtlı olarak yarattığı tutumlar olabileceği gibi; fiilen hakim ya da üstün olarak algılanan dış-gruba duyulan hayranlık nedeniyle kendiliğinden de gelişebilir. Bu tür tutumların bir grup ya da toplumda yaygınlık kazanmasının, o iç-grup açısından olumlu bir işlev görmesi sözkonusu değildir. Ancak, dış-grubun doğrudan ya da dolaylı nüfuz, hakimiyet veya tehdidi altında çözülme sürecine girmiş, sosyal hayatı kendi kültürel mekanizmaları aracılığıyla organize etme kabiliyetini kaybetmiş iç-gruplarda, üyelerin veya alt-grupların içine düşebileceği anomi ve dejenerasyonu; uzaması halinde bunun doğuracağı ağır bunalımı önleyerek dış-gruba asimile olmalarını kolaylaştırmasının, bir tür “olumlu bir işlev” olup olmadığı tartışılabilir. Dış-grup açısından, hakimiyet kurduğu, nüfuzu ya da etkisi altına aldığı gruplardan üye devşirmek anlamında gördüğü işlevin olumlu karşılanması ise, olaya nereden baktığınıza bağlıdır.

Üyelerinin zenosentrik tutumlar geliştirerek kendisinden uzaklaşması, iç-grup açısından personel kaybına ve bu nedenle organizasyonel kapasitelerin zayıflamasına; bunun giderek yaygınlaşması ise, üyelere moral bozukluğuna ve öz-güven yitimine neden olacak; bu da iç-grubun çözülmesini hızlandırıcı bir etki doğuracaktır. Bu ise iç-grubun giderek dışa kapanmasına; üyeleri üzerinde, zecri tedbirlere başvurmak da dahil daha katı bir sosyal kontrol uygulamak zorunda kalmasına; dolayısıyla kendi içinde ihtilafların şiddetlenmesine ve hatta grubun parçalanarak dağılması, ya da bütünüyle çözülerek ortadan kalkması gibi çeşitli düzeylerde hayati sonuçlar doğurabilir. Bazı durumlarda, grubun bu şekilde ortadan kalkmadığı, hakim ya da üstün dış-gruba bağımlı ikincil bir varlık düzeyine itildiği, böyle bir duruma rıza göstererek hayatini sürdürdüğü, ya da süreklilik arzeden isyanlarla tepki gösterdiği görülür. Hakim ya da üstün grubun mutlak bir dışlayıcılık tutumu takındığı (örneğin İsrail'deki Filistinliler'in durumu) durumlarda, asimilasyon değil, tahakküm söz konusu olmaktadır.

Asya toplumlarında modernleşme süreciyle birlikte, zenosentrik tutumların özellikle toplumun seçkin kesimlerinden başlayarak alt tabakalara doğru yayılan Batı hayranlığı ile ortaya çıktığını düşünmek yanıltıcı olacaktır. Modernleşme öncesinde de, dış-grupların zenosentrik tutumlar doğuran işlevler gördüğü, ya da böyle tutumları kasıtlı olarak yarattıkları dikkate alınmalıdır. Asya'nın geleneksel kültürlerinde yerleşikleşmiş zenosentrik tutumların neler olduğuna yönelik bir tarihsel çalışma heyecan verici olurdu. Ancak Asya toplumlarının kıtasal bir diyalog geliştirmesini konu edinen bu çalışma, artık ortadan kalkmış tutumlardan çok, halen cari olan tutumlarla ilgilenmek durumundadır. Bu çerçevede, Asya toplumlarında, geleneksel kültürlerin kuşaklar boyunca aktararak günümüze kadar getirdiği zenosentrik tutumlar bulunup bulunmadığını araştırmak önemlidir. Bu soru, akla, geçişliliğe izin vermeyen kast sisteminin Hindistan'da bu tür zenosentrik tutumları günümüze kadar taşımış olabileceği ihtimalini getirmektedir ki; bu ihtimal, kast sisteminin etkinliğini ne ölçüde sürdürdüğü ile yakından ilgilidir. Benzer bir ihtimal, geleneksel toplumun soy esasında farklı statü gruplarına veya tabakalara bölündüğü diğer toplumlar için de geçerlidir.

Bu geleneksel zenosentrik tutumların, hem bir toplum içinde yanyana yaşayan gruplar arasında; hem de öteki toplumlara ve büyük camialara yönelik olarak gelişmiş ve modernleşmenin bütün dönüştürücü etkilerine rağmen, varlıklarını hala koruyor olabileceği ihtimali hatırdan tutulmalıdır.

Bugünün Asya toplumlarında zenosentrizmin daha etkin tezahürleri, modernleşme sürecinde ortaya çıkmış tutumlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunları, kabaca kolonyalizm, post-kolonyal uluslaşma süreci ve nihayet küreselleşme-glokalleşme dönemleri boyunca; Batılı kolonyal yönetici azınlıklara veya onların mensup olduğu uluslara, modernleştirici seçkinlere, modernleşme sürecinde toplumda öne çıkan üst statü grupları ile yeni zenginlere yönelik zenosentrik tutumlar halinde ayırtırmak mümkündür. Kuşkusuz bu tüketici olmaktan uzak bir ayırımdır. Daha önce, etnosentrizmi incelerken değindiğimiz siyasi güç ve nüfuz mücadeleleri çerçevesinde, haritalarda ve nüfuslarda meydana gelen çalkantılar, iç-gruplarıyla bağı zayıflayan ve dış-grupların kültür ve yaşam biçimleri ile bir tür tanışıklık fırsatı bulan çeşitli ırksal-etnik / dinsel / yerel toplulukların üyelerinde zenosentrik tutumların gelişmesine yol açabilir. Buna ilaveten, komşu ulusların hakimiyetine maruz kalan topluluklarda, nüfuz mücadeleleri içindeki kıtasal güçlerden birinin hegemonyası altında kalan geleneksel milletlerde, işaret ettiğimiz üzere, Batılı kolonyal ya da emperyal güçler karşısında yenilgiye uğramış geleneksel seçkinler ile onların yerini alan modernleştirici seçkinlerde, bu seçkinlerin modernleştirme programına tabi tuttukları toplum kesimlerinde de zenosentrik tutumlar gelişmiş olması beklenebilir.

Burada sözünü ettiğimiz zenosentrik tutum geliştirmesi muhtemel grup ve kesimlerin, topyekün böyle bir tutum geliştirmiş olması şart değildir. Bir grup ya da kesimin bir bölümünde zenosentrik tutumlar gelişirken, diğer bir grup veya kesimde iç-gruba aidiyetin güçlenerek etnosentrik tutumları pekiştiren gelişmeler yaşanması mümkündür. Daha garip bir ihtimal, bu grup ve kesimlerde, etnosentrik tutumlar ile zenosentrik tutumların ambivalent bir girişme hali sergilemesi ihtimalidir. Son olarak, iç ya da dış-oryantalizmlerin zenosentrik etkilerine de değinilmelidir. Dış-oryantalist birikimin Avrupamerkezci bakış açıları, bu toplumların entelektüel ve seçkinleri üzerinde Avrupa toplumlarına yönelik zenosentrik tutumlar doğmasına yol açtığı gibi; iç-oryantalist birikim de, özellikle eğitilmiş orta

tabakalar üzerinde, hem Avrupa toplumlarına ve hem de modernleştirici seçkinlere yönelik zenosentrik tutumlar doğmasına yol açmış görünmektedir.

Sonuç ve Bazı Öneriler

Bugün Asya toplumlarının kıtasallaşmasından bahsetmek, kapsamlı siyasal, ekonomik, iletişimsel işbirliği projelerinden bahsetmek olduğu kadar; sınırların Asya’da da anlamını yitirdiği yeni koşullarda, toplumlar, kültürler ve uygarlıklar arası temas ve ilişkilerin de bu çerçevede yenilenmesinden söz açmak demektir. “Medeniyetler Buluşması” gibi küresel bir gayenin Kıta’daki tezahürü olarak Asya’nın kıtasallaşması açısından, bunun başlıbaşına bir görev olduğunu; ve bu görevin, globalleşen bir kıtada, kıtasallaşmanın hükümetler ve hükümetüstü organizasyonlara yüklediği görevler ifa edilinceye kadar, Asyalı bir erteleyicilikle savsaklanmayacak, acil bir görev teşkil ettiğini düşünüyoruz. Toplumlar, kültürler ve uygarlıklar arası temas ve ilişkilerin de bu çerçevede yenilenmesi; herşeyden önce, etnosentrik ve zenosentrik yargı ve tutumların halihazırdaki haliyle bile bu temas ve ilişkileri çarpıtan, birbirimizi tanıma, anlama ve aynı kıtayı olduğu kadar ortak bir hayatı da paylaşma imkanını bulandıran etki ve sonuçlarına duyarlı olmamızı; ötekiler kadar kendimize ait bu yargı ve tutumlarla da yüzleşmemizi ve kimliklerimizin doğalmış gibi görünen bu bileşenleri ile mücadele etmemizi gerektirmektedir.

Böyle bir duyarlılığın ancak, bu etnosentrik ve zenosentrik yargı ve tutumların araştırmalar yoluyla teşhis edilmesi ile gerçekten kazanılabileceği; kıtasallaşma yönünde geliştirilecek gruplar / topluluklar / toplumlar / büyük camialar ve medeniyetler arası iletişim, işbirliği, sınırların dönüştürülmesi, yakınlaşma ve bütünleşme çabalarında bu yargı ve tutumların yol açacağı çarpıtmalardan sakınmanın da ancak bu tür bir teşhisi aracılığıyla mümkün olduğu görülmektedir.

Bu tür bir araştırma misyonu, tek tek araştırmacıların bireysel çabaları ile tamamlanamayacak ölçüde devasa bir misyondur. Bu misyonun, bağımsız araştırma kurumlarınca üstlenilmesini beklemek yerine, Asya’daki üniversitelerin ve mevcut araştırma kurumlarının kaynak ve imkanlarını bu araştırmalar için sevkedecek akademik ortak çalışmalar başlatılması ve yürütülmesi daha isabetli olacaktır. Bu kültürel önyargıların sadece akademik araştırmalar yoluyla ortaya çıkarılmasının yeterli olmayacağı açıktır. Akademisyenlerin, icracıların, medyada etkili iletişimcilerin, entelektüellerin ve sivil toplum temsilcilerinin işbirliği ile, bu kültürel önyargıların aşılmasına yönelik uygulama projeleri geliştirilerek pratik sonuçlara yönelik çaba sarfedilmesi gerekmektedir.

Asya toplumlarının uzun ve sancılı ayrılıklar ve kimi zaman yıkıcı çatışmalar yaşayarak kaybettikleri zamanı yeniden kazanmak, küresel ve global bir dünyada kendi aralarında ve dünyanın diğer kıtalarındaki öteki toplumlarla barış içinde aynı gezegenin nimetlerinden yararlanmak üzere kıtasal çerçevede yeniden iletişime geçmelerinin ilk adımlarını oluşturan bu kongrenin katılımcılarını, akademisyenler ve entelektüeller olarak bu yolda geliştireceğimiz ortak çalışmaların Asya kıtasına ve gezegenimize önemli katkılar sağlaması umuduyla ve saygıyla selamlıyorum.

Kaynaklar

ABERCROMBIE, Nicholas, S. Hill ve B.S. Turner (1986), **The Penguin Dictionary of Sociology**. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books Ltd.

ATAY, Tayfun (1996), “Sosyal Antropolojide Yöntem ve Etik Sorunu: Klasik Etnografiden Diyalojik Etnografiye Doğru,” **İnsan, Toplum, Bilim: 4. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi (Bildiriler)**. der. Kuvvet Lordoğlu, İstanbul: Kavram Yayınları, ss. 221- 240.

BAŞER, Vehbi (2008), “Küreselleştirici Bir Dünyada Kıtasallaşmanın İmkanı Ve Vaadleri,” in **Third International Conference of the Asian Philosophical Association: ICAPA 2008, deals of the Asian Community, Aspirations For A Harmonized World Order**. A.Açıkgenç et.al. (Eds), İstanbul: Fatih University Press, ss. 215-222.

BAŞER, Vehbi (1998), “Sosyo-Kültürel Yapı, Değişme ve Kültürel Çeşitliliğe Yönelik Tutumlar,” **Yeni Türkiye**. Sayı: 23-24 (Cumhuriyet Özel Sayısı), Cilt: 4 (Kültürel Değerlendirme), ss. 2466-2484.

ERDENTUĞ, Aygen (1988), “Kültür Bencilliği ve Kültürün Göreliliği İlkesi,” **Erol Güngör’e Armağan**. Ankara: Türk Kültürü Araştırmaları, A.Ü. Basımevi, ss. 123-142.

ESHLEMAN, J.Ross, B.G.Cashion ve L.A.Basirico (1993), **Sociology: An Introduction**. New York: Harper Collins College Pub.Inc..

P A R T III

**EDUCATION AND ASIAN UNIVERSITIES
IN WORLD CONTEXT**

TÜRK DÜNYASINDA DÜŞÜNCE SORUNLARI VE SOSYAL BİLİMLER **Intellectual Problems in the Turkish World** **and Social Sciences**

Abulfez Süleymanov
 Institute of Philosophy, Sociology and Law Researches
 Azerbaijan National Academy of Sciences, and
 Executive Director of The Union of Sociologists of Azerbaijan and
 Vice-president Turkish World Union of Sociologists
 Baku, AZERBAIJAN

Giriş

Türk Dünyası genel anlamda ortak bir kültürün üzerinde yer alan farklı siyasal örgütlenmeleri ifade eder. Bir başka deyişle siyasal örgütlenme hangi ad ve sanla ortaya çıkarsa çıksın Türk Dünyasının esas itibariyle zemini Türk kültürü olan bir ortak apyda etrafındaki çeşitlenmeler oluşturmaktadır.¹

Bu bağlamda Türk topluluklarının her bir toplumsal yaşam alanının araştırma nesnesine dönüştürülerek çözümlemesinin yapılması sorunların karşısında daha cesur tavır alınmasını da beraberinde getirecektir. Bilenen olgu ve sorunlar çözüm noktasında ileri bir aşama temsil ederler. Türk Dünyasının toplumsal ve kültürel dinamiklerinin bütün boyutlarıyla ortaya çıkarılması sorunlarının da bu ekseninde çözümlenmesinin yollarının da çizilmesi demektir.²

Bu bakımdan Sovyetlerin çöküşünden beri Türk toplumları arasında sosyal ve kültürel alanlarda birleştirici anlamda epey mesai sarfedilmiştir. Aslında bu, Türk topluluklarını birbirinden ayıran son iki yüzyıldaki suni engellere rağmen ortak bir mirastan, kültürden, tarihten ve dilden beslenmesinden ireli gelmektedir. Zira çağdaş Türk tarihçileri, kültür araştırmacıları ve özellikle de sosyologlarının en önemli görevi eski ortak mirası araştırıp, yeniden işlemek ve günümüz koşullarını da göz önüne alarak Türk toplumlarının yararlanması için uygun bir lisanda aktarmaktır.

Bu makalede Türk Dünyasında mevcut düşünce sorunları ve bu sorunları asmak için son dönemlerde özellikle sosyal bilimler alanında yapılan çalışmaları irdelenecek, bu çalışmaların olumlu bir örneği gibi Türk Dünyası Sosyologlar Birliğinin faaliyetlerini konu edinilecektir.

Türk Dünyasında düşünce sorunlarının genel bir değerlendirilmesi

Türk Dünyasında düşünce düzleminde ortaya çıkan sorunlar aslında yapay sorunlardır. Bu yapaylık söz konusu sorunların kökenden değil, daha ziyade dış etkenlerden kaynaklanmasında yatmaktadır. Bu da, son iki-üç asırlık dönemde Türk toplumlarının yoğun biçimde modernist ve Avrupai unsurların baskısı altında kalmasından ireli gelmektedir. Bu etkiler ve tesirler yerine göre işgal, sömürge, göç ettirme, idari, siyasi, yenileşme adı altında yabancılaşma gibi farklı biçimlerde kendini göstermiştir. Bu etkilerin olumlu tesirler olduğu gibi, onarılması güç olumsuzlukları da az olmamıştır.

Örneğin sosyoloji alanında Türk sosyal bilimciler fazlasıyla modern söylemlere gömülmüş durumdalar. Bu söylemlerin çoğu Avrupa merkezli sosyal ve felsefi görüşlerin doğurduğu güncel tartışmalardır. Bu bağlamda Türk aydınları, kendileri teori üretmek, düşünce geliştirmek yerine her alanda, ama istisnasız her alanda, düşünceyi, teorileri, kavramları batıdan ithal etmeyi yeğlemektedirler. Prof.Dr.

¹ İsmail Doğan, “Küresel Değerler ve Türk Dünyası”, Birinci Türk Dünyası Sosyologları Kurultayı Makaleri Kitabı, ed: Abulfez Süleymanov, Kocaeli 2008, s. 173

² İkbâl VURUCU, *Çokluktan Birliğe Birlikten Kimliğe*, (Konya, Serhat Kitapevi, 2009), s. 210.

Recep Şentürk Türk aydınlarının ve Türk düşüncesinin içinde bulunduğu bu durumu “entelektüel bağımlılık” olarak tanımlamaktadır.³

Öte yandan Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinde sosyal bilimler alanında sovyet döneminden kalma kötü deneyimini üzerinden henüz tam olarak atmış değil. Nitekim Sovyetler’in ilk yıllarından itibaren bu ülkelerde sosyal bilimlere olan bakış açısı diğer Sovyet cumhuriyetlerinde olduğu gibi Moskova’nın, Sovyet komünistlerinin siyasi kurumu olan Politbüronun ve Politbüro yandaşları olan bilim adamlarının fikirleri yönünde oluşturuluyordu. Çoğu sosyal bilimler bağımsız bilim dalı olarak kabul görmüyor, bu bilimlere karşı olumsuz tavır takınılıyordu. Örneğin sosyoloji “burjuva bilimi” olarak değerlendirilmekte, bunun karşısında ise Marksist ideolojiye öncüllük tanınmaktaydı. Yani, yapılan sosyolojik çalışma ve araştırmalar marsist-leninist öğretisi çerçevesinde Sovyet Devletinin ideolojik bütünlüğünü bozmayacak bir üslupta incelenmekteydi⁴. Dolayısıyla, bugün sosyoloji bilimi gibi, bir çok sosyal bilim alanı bağımsızlığını yeni kazanmış eski Sovyet toplumları için yeni bir bilimsel uğraş alanı olarak tanımlanmaktadır.⁵

Türk Dünyasında düşünce sorunlarının başında sosyal bilimler alanının genişlemesi sonucunda araştırmacıların bir sahada ve bir konuda uzmanlaşmış olması dayanmaktadır. Bunun sonucunda sosyal bilimciler kendi alanlarının dışındaki konuları pek fazla araştırmamaktadırlar. Oysa Türk Dünyasında ortak bir düşünce anlayışının oluşturulması için ortak kültürel, folklor, tarihi ve dilsel çalışmalardan yararlanmak zorunludur. Örneğin, Dede Korkut destanı kültürel, destansı ve folklorik ortak bir edebiyat olmanın yanı sıra ortak sosyolojik bir kaynak niteliği de taşımaktadır. Bu destanın bütün Türk coğrafyasında yayıldığı bilinen bir gerçek olduğu gibi, umumi sosyal bir çehrenin de ürünüdür. Bu gibi kaynaklardan yola çıkarak kökene dayalı ortak düşünceleri gündeme getirmek sosyal bilimcilerin dikkat merkezinde olmalıdır.

Bunun içinde sosyal bilimcilerin bağlı kaldıkları alan ve uzmanı oldukları konular dışında kültüroloji, türkoloji, folklor-destan, tarih verilerinde de ciddi biçimde yararlanmaları gerekmektedir. Örneğin, sosyolojinin en önemli konularının başında aile ve aile sosyolojisi gelmektedir. XVIII. Yüzyıla kadar genel Türk Dünyasında Türk ailesinin yapısı aşağı yukarı aynı idi. Günümüzde de temel hususlarda Türk aile yapısının değişmediği malumdur. Bu hususları bilmeden çağdaş ve yabancı sosyolojide aile üzerine ireli sürülmüş modernist söylemleri Türk aile sosyolojisine uyarlamak ve konuya bu bakış açısından bakmak bir çok sorunlara yol açacaktır.⁶

Bu çerçevede Türk Dünyası’nın sosyokültürel varlığının tarihsel zeminde başta sosyoloji olmak üzere antropoloji, sosyal psikoloji, siyaset bilimi, uluslar arası ilişkiler, felsefe gibi disiplinler bağlamında çözümlemesinin yapılması gereklidir. Bunun için de öncelikli olarak sözü edilen beşeri alanla ilgili kimlik sorunlarının çok yönlü olarak irdelenmesi zorunludur. Karşılıklı olarak toplumlarımızın birbirlerini nasıl algıladıklarını bilmemiz gereklidir. Kazak, Özbek, Kırgız, Türkmen, Hakas, Altaylı kimdir? Biz bu toplulukları etnokültürel noktada nasıl tasavvur ediyoruz? Onlar bizi nasıl algılıyor? Kendilerine biz Türkiyelilerin yaygın kanaatindeki gibi Türk olarak adlandıırırlar mı? Esas önemlisi de kendilerini Türk kabul ederler mi?⁷

Özellikle bütüncül bir Türk kimliğinin sosyo-kültürel bir zeminde tezahür edebilmesi için yapılması gereken kültürel paralelizm ve karşılaştırılmalı antropoloji metoduyla yapılacak araştırmaların

³ Recep Şentürk, “Entelektüel bağımlılığı aşmak”, ed:A. Cüneyd Köksal, *Entelektüel Bağımlılığı Aşmak İlmî Geleneğimiz Üzerine Araştırmalar*, (Yedirenk yay., İstanbul, 2009), s. 44.

⁴ Ebulfaz Süleymanlı, *Milletleşme Sürecinde Azerbaycan Türkleri (Rus İşgalinden günümüze Sosyolojik bir Değerlendirme)*, (Ötüken Yay., İstanbul, 2006), s.14

⁵ Abulfaz Suleymanov, “Challenges for Sociology in Azerbaijan”, Facing an Unequal World: Challenges for Sociology, ISA Conference of the Council of National Associations, Taipei, (March 23-25, 2009), s.74 http://www.ios.sinica.edu.tw/cna/download/4a_Suleymanov_2.pdf

⁶ Abulfaz Süleymanov, “Türk Dünyasının Kültürel Bütünleşmesinde Sosyolojinin ve Sosyologların Rolü”, *Birinci Türk Dünyası Sosyologları Kurultayı Makaleri Kitabı*, ed: Abulfaz Süleymanov, (Kocaeli 2008), s. 128

⁷ İkbâl Vurucu, a.g.e, s. 195

yoğunlaştırılmasıdır. Buna paralel olarakda sosyal-kültürel yapı ve bunlardaki değişim ve dönüşüm yönü, basamakları, nitelikleri, etkileri teferruatlarıyla açıklanmalı ve betimlenmelidir. Böylece sosyal ve kültürel değerlerimizin farklılıkları, benzerlikleri, ortak sorunlar ve çözümleri konusunda belirli bir mutabakata varılacaktır. Ayrıca Türk Dünyası sosyoloji, siyaset bilimi, sosyal psikoloji, politik psikoloji, uluslararası ilişkiler gibi sosyal bilimler için bir laboratuvar alanı olarak işlev görmelidir. Elde edilecek bilimsel bilgi birikimi bu toplum ve ülkeler hakkında çok yönlü sorunların çözülmesinde, güçlü dayanışma odaklarının kurulmasında etkin olarak kullanılabilecektir”⁸

Türk Dünyası Sosyologlar Birliği Çalışmaları

Anlaşılan şu ki, Türk Dünyasında düşünce sorunlarının başında yerel kimliğe karşı bizzat sosyal bilimçilerin sergiledikleri bilimsel yabancılaşma gelmektedir. İkincisi sırada ise uzmanlıktan ireli gelen konusal darlık yer alır. Bu sorunları aşmak için son dönemlerde Türk Dünyası sosyal bilimler alanında önemli başarılarla imza atılmıştır. Bunların başında Türk Dünyası Sosyologları Birliği’nin kurulması ve sosyoloji alanında ortak bilimsel çalışmalarının düzenlenmesi gelmektedir.

Türk Dünyası sosyologlarının ilk defa bir araya geldiği çalışma İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Sosyal Yapı-Sosyal Değişme Anabilim Dalının ev sahipliğinde Türkiye, Azerbaycan ve Kazakistan’dan davet edilen sosyologlarla “Türkiye-Azerbaycan-Kazakistan Sosyologlarının Buluşması” adı altında 2 günlük bir ön toplantının düzenlenmesiyle olmuştur. Türk Dünyasının sosyologlarının ilk buluşması olan bu toplantıda Türk Dünyasının güncel konularına ilişkin tebliğler dinlenmiş, fikir alış-verişinde bulunulmuştur. Bu toplantıda sunulan bildiriler İ.Ü. İktisat Fakültesi Sosyoloji Konferansları’nın 29. sayısında yayımlanmıştır. Bu toplantının sonunda daha geniş bir katılımı kongrenin düzenlenmesi ve bunun yanında Türk düşüncesi ve sosyolojisine ait kitapların tercüme edilerek bölge ülkelerine tanıtılması kararı alınmıştır. Bu tarihten sonra bölge ülkelerindeki sosyologlar arasındaki ilişkiler hızla geliştirilerek sürdürülmüştür.⁹

Türk Dünyası sosyologlarının ilk kongresi TİKA (Türk İşbirliği ve Kalkınma İdaresi) ve Kocaeli Belediyesi’nin destekleriyle Kocaeli’nde 25-27 Kasım 2005 tarihlerinde yapılmıştı. Bağımsız Türk Cumhuriyetleri’nden ve Özerk Türk Bölgeleri’nden birçok sosyolog kongrede iştirak etmiş ve bildiriler sunmuştu. “Küreselleşme ve Milli Devlet” başlığı altında yapılan kongrede sunulan tebliğlerin ana konusunu “Küreselleşme ve Ülkelerin Bağımsızlığı”, “Küreselleşme Sürecinde Türk Cumhuriyetlerinin Geleceği”, “Küreselleşmenin Milli Kimliğe Etkisi” gibi konular oluşturuyordu. Kongrenin en önemli gündem maddesini mevcut olan ilişkilerin mantıksal sonucu olan ve tüm cumhuriyetlerden olan sosyologların mutabık oldukları Türk Dünyası Sosyologlar Birliği’nin bu toplantıda kurulması oluşturmuştur. Birlik, Avrasya coğrafyası başta olmak üzere, Türk dili ve lehçelerinin konuşulduğu bütün ülkeler, bölgeler ve buralarla coğrafî, tarihi, kültürel ortaklıkları bulunan yerlerde, sosyoloji ve diğer sosyal bilimlerin ilgi alanına giren konularda çalışmalar yapan akademisyenleri bir dernek altında buluşturmayı hedefleyen sivil toplum örgütüdür. Kabul edilen tüzükte birliğin en önemli kuruluş amacının; “katılımcı akademisyenlerin Türk toplumlarının önemli sorunlarını teşhis etmeleri ve bu sorunlara bilimsel çözümler üretebilme kapasitelerini arttırabilmeleri için karşılıklı görüş alışverişinde bulunabilecekleri sağlıklı bir tartışma ortamı yaratmak olduğu” hususu belirtilmiştir. Aynı zamanda

Birliğin “yetişmekte olan genç sosyal bilimcilerin yürütülmekte olan bilimsel faaliyetlerimize etkin bir şekilde katılımını desteklemesi ve bu faaliyetlerden en etkin bir şekilde faydalanabilmeleri için gerekli ortamı onlara sağlayacağı” hususu birliğin amaçları arasında özel olarak beyan edilmiştir. Aynı zamanda birliğin, Türk Dünyasında sosyolojinin bir disiplin olarak gelişebilmesi sürecine doğrudan müdahale

⁸aynı, s. 145.

⁹ Hayati Tüfekçioğlu, “Türk dünyası sosyoloji çalışmaları üzerine”, *İkinci Türk Dünyası Sosyologlar Kongresi Makaleler kitabı*, (Almatı, 2008), s.117.

edebilmek için geçiş sürecinde olan bu ülkelerin iç dinamiklerini anlamakta yardımcı olan sosyal teorilerin özgürce tartışılabilirdiği ve bu alanda çalışan Türk Dünyası akademisyenlerinin bir araya gelip çalışmalarını sunduğu kendi alanında öncü bir örgüt olma görevini de üstlenmiş bulunduğunu görmekteyiz.¹⁰

23-25 Nisan 2008 tarihleri arasında Kazakistan'ın kültür başkenti Almatı'da Türk Dünyası Sosyologları Birliği'nin düzenlediği II. Türk Dünyası Sosyologları Kongresi gerçekleştirildi. Kazakistan devletinin desteği ve Kazakistan Sosyoloji Derneğinin öncülüğünde yapılan "Türk Dünyasında Sivil Toplum ve Sosyal Gelişme" konulu kongre, ilkinde olduğu gibi güncel toplumsal ve siyasi sorunlara bilimsel bir merkezi bakış açısından hareketle tespitler yapılmış ve sorunlara çözüm önerileri getirilmiştir. Aynı zamanda üçüncü kongresinin 2010 yılında Kırgızistanın başkenti Bişkek'te yapılması kararlaştırılmıştı. Bu doğrultuda hümmalı çalışma devam etmektedir.¹¹

Yapılan bilimsel toplantıların yanında ortak bilimsel projelerin gerçekleştirme safhasında da önemli mesafe kaydedilmiştir. Bu bağlamda toplantılarda alınan prensip kararı doğrultusunda Türkiye'de yayınlanan iki kitap (Baykan Sezerin "Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları" ve Hayati Tüfekçioğlunun "İletişim Sosyolojisine Giriş" kitapları) Rusca'ya çevrilerek Kazakistan'da yayınlanmış ve Orta Asya ülkeleri ve sosyologlarına dağıtılmıştır. Diğer taraftan 2005 ve 2008 yılında yapılan iki kongrede sunulan tebliğlerin bağımsız kongre kitapları şeklinde ve 2003 yılında gerçekleşen "Türkiye-Azerbaycan-Kazakistan Sosyologlarının Buluşması" toplantısında sunulan tebliğlerin İstanbul Üniversitesinin "Sosyoloji Konferansları" dergisinde yayınlanması çalışmaların bütünlüğünün anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Türk Dünyası sosyologlarının ikinci kongresinde alınan karar doğrultusunda baskıya hazırlanan Türk Dünyası sosyologlarının ortak dergisinin ilk sayısı da yakın dönem zarfında okurlarıyla buluşacaktır. Türk sosyologlarının ortak ontolojisinin yayınlanması için de hazırlık çalışmaları devam etmektedir. Birliğin web sayfasının bulunması ise daha geniş kitlelere ve farklı coğrafyalarda yaşayan Türk sosyologlara ulaşma olanağı sunmaktadır. Nitekim, özellikle web sayfası üzerinden genc sosyologların ilk etapta sanal ortamda buluşup tanışmalarının sağlanmış olması birliğin geleceği açısından önem arz eden meseleler sırasında yer almaktadır.

Aynı zamanda Türk Dünyası sosyologları arasında ortak bilimsel araştırmalar da ivme kazanmıştır. Bu bağlamda Türkiye ve Kazakistan sosyologlarının birlikte gerçekleştirdikleri "Türk Barometre" araştırması ve Türkiye-Azerbaycan-Kazakistan ve Başkurdistan sosyologlarının ortak çabası sonucu gerçekleşen "Üniversite gençlerinin aileye ilişkin tutum ve davranışları" konulu araştırması, Türk toplumlarının sosyal yapılarının ortak ve farklı yönlerinin tespiti anlamında çok büyük önem arz etmektedir.

Sonuç ve Öneriler

Türk Dünyasının oluşturan toplumlar tarihlerinin yeni bir aşamasına girmiş bulunmaktadır. Bu bakımdan meydana gelen değişimleri, Türk Dünyası varlığını ve kimliğini oluşturan temel özelliklerini bilme ihtiyacı duymaktayız. Nitekim Türk topluluklarının her bir toplumsal yaşam alanının araştırma nesnesine dönüştürülerek çözümlemesinin yapılması sorunların karşısında daha cesur tavır alınmasını da beraberinde getirecektir. Bilenen olgu ve sorunlar çözüm noktasında ileri bir aşama temsil ederler. Türk Dünyasının toplumsal ve kültürel dinamiklerinin bütün boyutlarıyla ortaya çıkarılması sorunlarının da bu ekseninde çözümlenmesinin yollarının da çizilmesi demektir.¹²

Türk Dünyasının sorunlarının tespiti, çözümü, bununla birlikte sadece sorunların değil aynı zamanda; mevcut küresel dinamikler etkisiyle baş gösteren değişim ve dönüşümün tarihsel temelli yeni Türk kültürel

¹⁰ "Amaçlar kısmı" <http://www.turksosbir.com/site/>, son bakış 14.10.2009

¹¹ Mustafa Erkal, "II. Türk Dünyası Sosyologları Kurultayı", *Yeni Çağ gazetesi*, (04.05.2008), http://www.yenicaggazetesi.com.tr/a_haberdetay.php?hityaz=3620, son bakış 14.09.2009

¹² İkbâl Vurucu, a.g.e, s. 198

çevresinin teşekkülünde etkin olarak kullanılması için yöntem ve tekniklerinde geliştirilmesi gerekir. Sadece zihinsel egzersizler değil bizatihi dünyanın değiştirilmesi de başlıca amaç olmalıdır. Ama özellikle Türk Dünyasında yeni bir kültürel ve sosyal dinamiğin üretilmesinde bilim, din, sanat, mitoloji, felsefe işlevsel bir hale sokulmalıdır. Türk Dünyasının ontolojik ve epistemolojik bir dönüşümde sadece bilim değil, sanat, felsefe, din sahasında da örgütlenilmeli ve ortak çalışmalar yapılmalıdır. Binlerce yıl önceye giden bir tarihi süreç içinde Türk boylarını var eden temel özellikleri, toplumların yapısını, ilerleme ve gerileme süreçlerini, yıkılıp yeniden kurulmalarını sağlayan dinamiklerin araştırmaları gerekir.

Sadece geçmişimiz değil, bu günümüz kadar geleceğimizin de nasıl şekillenmeye olduğu veya nasıl şekilleneceği de ortak çalışma ve araştırma konularımız arasında yer almalıdır. Sürekli değişen ve değiştirilen ve belli bir istikamete giden dünya koşullarının toplumlarımız ve insanlarımız üzerindeki etkilerini de ortaya koyacak araştırmaların yapılması önemlidir.¹³

Bugün milli devletler ortadan kalkmamakta ama, küresel şartlara göre yeniden biçim almaktalar. Bazı milli devletler siyasi bakımdan tasfiye olacakken, bazı yerel ve milli kültürlerinde de dönüşüme uğramaları kuvvetle muhtemeldir. Bu bakımdan 21. yüzyılda, her millet dil ve değerlerini tanıtabildiği, bir diğer ifadeyle bu değerlerini küreselleştirebildiği ölçüde etkinlik kazanacaktır. Dünyanın önünde başlıca örnek olan Avrupa Birliği'nin oluşumunda, ortak coğrafya ve tarihi bağların yanı sıra, müşterek değerlerin kaynakları olan Greko-Latin ve hristiyanlık mirasının arka planında yer alan son derece önemli bir dinamik olduğu yadsınamaz (inkar olunamaz). Aynı şekilde Türk Dünyası'nda müşterek değer ve paydalar, istikbaldeki dayanışma ve bir büyük birlikteliğin başlıca dayanağıdır. Müşterek medeniyet mirasına ve müşterek menfaatlere sahip akraba devlet ve toplumlar arasındaki dayanışma ve işbirliği, küreselleşmenin dikte ettiği bir gerekliliktir. Yeni bölgesel blok ve birlikteliklerin teşekkülünde bu tür ortak değer ve paydalar önemli işlevler görecektir.

Kaynakça

Doğan, İsmail (2008) “Küresel Değerler ve Türk Dünyası” , Birinci Türk Dünyası Sosyologları Kurultayı Makaleri Kitabı, ed: Abulfez Süleymanov, Kocaeli

Erkal, Mustafa (2008) “II. Türk Dünyası Sosyologları Kurultayı”, Yeni Çağ gazetesi, http://www.yenicaggazetesi.com.tr/a_haberdetay.php?hityaz=3620, son bakış 14.09.2009

Tüfekçioğlu, Hayati (2008) “Türk Dünyası sosyoloji çalışmaları üzerine”, *İkinci Türk Dünyası Sosyologlar Kongresi Makaleler kitabı* , Almatı

“Türk Dünyası Sosyologlar Birliğinin Amaçları” <http://www.turksosbir.com/site/>, , son bakış 14.10.2009

Şentürk, Recep (2009) “Entelektüel bağımlılığı aşmak”, ed:A. Cüneyd Köksal, Entelektüel bağımlılığı aşmak ilmi geleneğimiz üzerine araştırmalar, Yedirenk yay., İstanbul

Suleymanov, Abulfez (2009) “Challenges for Sociology in Azerbaijan”, *Facing an Unequal World: Challenges for Sociology*, ISA Conference of the Council of National Associations, Taipei, http://www.ios.sinica.edu.tw/cna/download/4a_Suleymanov_2.pdf

(son bakış 10.08.2009)

Süleymanlı, Ebulfez (2006) Milletleşme Sürecinde Azerbaycan Türkleri (Rus İşgalinden günümüze Sosyolojik bir Değerlendirme), Ötüken Yay., İstanbul

Tuna, Korkut (2008), “Türk Dünyası Araştırmaları ve Sivil Toplum Kuruluşlarının Katkısı”, *İkinci Türk Dünyası Sosyologlar Kongresi Makaleler kitabı* , Almatı.

Vurucu, İkbāl.(2009) *Çokluktan Birliğe Birlikten Kimliğe*, Konya, Serhat Kitapevi

¹³ Korkut Tuna, “Türk Dünyası Araştırmaları ve Sivil Toplum Kuruluşlarının Katkısı”, *İkinci Türk Dünyası Sosyologlar Kongresi Makaleler kitabı* , (Almatı, 2008), s.19

THE ROLE OF EDUCATION IN REALIZATION OF CHILD RIGHTS

Nasser Khameneh

Payambare Azam University, Tabriz, Iran

Preface

Every body speaks about human rights today specially in the field of politics it has such an importance, that never had it before. The idea of dignity of human being has developed rapidly in the second half of 20th century. By regard to developing of sensation to human right many international institutes of human rights appeared. The aim of it has been only one thing: to prevent from human rights' in-fringing. About 70 Standards of human rights, both the explanations of it and the conventions, and 40 cases of trials is the result of the international interest for the human right. Among it almost all countries have been charged with duty of the performance of child right. The existing of agreements and trying for their purpose in an international level has frightened the careless regimes to the human rights. They are afraid of any adjustment through common sense, however in an ethical form.¹

Although the child rights and its observation has been seen undoubted but trying to understand it completely and expressing its limits and boarders specially its observation makes a real problem from it. What are these rights and which resources are recognizable for them is a problem that cannot be solved easily. Naturally the convention of child rights is undersigned from all countries, for example: Somallien and also USA. In spite of such actions and increase of sensibility about child rights they are not in a good position.

There is not enough to fulfill the children rights in spite of different conventions about it. About 100 million children don't go to school in age of primary school. There are only 16 countries that education of families are without brutality . . . each year 1.2 children are obligated to sell themselves and 1.5 of children are circumcised. In spite of the ignorance of global to 25000 children who has been fully used as soldiers in Armies and military centers.² The trampling of child rights is not occurred only in 3rd world countries but it happens in developed countries too. It happens even in Germany as a high developed country. About 2.6 children strike in Poorness, which make the educational chances worse. Beside it Children of immigrants are in unsuitable situation for therapy and education, for this reason Unicef invites all governments to add children rights agreement in their basic laws.³

Although the argumentations about children rights is pointed out in the attempts of the philosophers and theorist of politic science and Jurists but main activities about it has begun since 80 decade. Specially since 90s there is a believe: education of human rights more addressees. At 1993 participated the delegators of 170 countries in the second conference in Vien. The result of this was the foundation of high commission in UN. The duty of this constitution was, close cooperation, prevention and initial Warning to trampling the human rights. In order to realize this plan they had to develop the instructional structures. The latest recommendation in order to expand their information about human rights can be seen in "the project of global activity in order to educate and teach the human rights and democracy" from Montral 1993, and in Explanations of anti racisms in the conference of 2001 in Durban.⁴ But is the recommendation of law vacancy enough to realize the human rights, and children rights? Considering the legalization of children rights as an enough process, according to the miserable condition of it in the world even in the developed

¹ Lothar Mueller, 2002, 3

² UNICEF, 2007, 2

³ Same, 2

⁴ Lothar Muller, 2002, 5-6

countries must be the result of an extreme optimism. The performance of Children right convention, like any law, near a forceful performer, the level of knowledge of the people, who have to be given effect to them. To do not be informed from the Laws and the resulted rights from them, either from the performers or the performed, leads to face being defeated. Here the Instruction shows its' necessity. Of course the right for education has been attended in the articles of human rights convention that materials like 28 and 29 have special importance. Nr.28 emphasis to right of the education and Nr. 29 notice to the educational objectives.⁵ The increasing of literacy level of people can have surely a decisive effect on the performance of the progressive laws. The complete realization of these laws can not be possible until we don't instruct and educate the people for them. The main attempt of this paper is to find any answer for the question like: How can the children rights be as a fundamental approaches in the human societies?

Forms of education for children rights

Which kind of teaching and education can help to perform the children rights? Is it enough to give information just? If yes, how should it be? Directly, indirectly, implicitly or rather than it, we have to make an atmosphere in which the children touch their rights and conduct with them. We could consider three absolute methods of education:

1. Direct method

In traditional education the human rights were pointed out explicitly and directly. They could be presented in the form of a simple and comprehensible text. According to believes in this idea if the children were informed about their rights, the aim of it could be realized, so by regard to it the children have to be familiar with general explanation of children rights convention of UN, and what has been expanded as presentation of packages and ratifications and suggestions in the next times.

2. Implicit method

In order to gain information about human rights which has been counted as a secondary thing here, that's enough to pay attention to any problem which occur in children rights convention (such as feeding right mentioned in material 25.1 from general explanation of human rights) or the right for life (material 1 from general explanation of human rights) however they can't be understood directly. Apposed to former method, it which was trying to transfer the materials explicitly, it tries to make an educational relationship with human dignity and resulted forms of adjustments between humans.

3. Education through human rights

This method is based on practical attention to problems and it is in continuous of implicit method. It is opposed to direct expressing of human rights in school like the former time. Instead of trying to transfer the related knowledge is faced the individual with the problems which are results and crops of human rights and their considering. The cooperation of individuals in social affairs at the school and their participation in elections are all reason for humanistic participation of individuals at school. If somebody asks anyone, who has face to such an education and if in their school the human rights has any role, probably he/she would reply positively, However in their school there is not any sign for it, neither directly nor implicitly. Education through human rights in fact is an educational approach to human base in the soul of human rights and the human dignity has been attended specially.

⁵Children right convention, 1990

The kind of relationship between these three forms

In comparison between the forms of human rights, education doesn't necessitate an absolute acceptance from one of them and rejecting two others. It has been done only in order to express the forms of understanding of human rights in education and its result from those ideas. The separation of "education through human rights" from two others and promotes it to the rank of a principle of education and teaching for two others. So a textbook which has been collected to reach the aim of a direct method for human rights education in its nature can be according human rights very little. On the contrary an educational method which presents the human rights to children is practical without any speaking that rests exactly within framework of human rights education. The education through human rights has in fact a substantial priority in regard to explicit method. In one word: the realization of children rights has been tied to the objectives of "education through human rights".

Learning domains and the objectives of human rights education

The methods of human rights education can be studied in its relation with domains of educational objectives, cognitive, affective and psych-motor domains.⁶

The comprehensive knowledge has to be presented in the cognitive domain about related contexts. The human and children rights law depends to this domain, too. The pupils have to be acquainted with institutes and the aim of supporting children rights. They have to be informed about different countries and their human rights situation, and analyzing the condition of their historical and political philosophy in relation with children rights. These could be the highlights of children rights education in cognitive domain.

According to affective domain, the children have to be sympathized with people who their rights have been ignored. The children have to be happy and full of emotion as they are taking part in human rights affairs. Their evaluation for this matter should be according to their tendency and emotional comprehension.

Considering behavioral aspect, the children have to obtain the abilities and skills, which enable them to observe the human rights laws actively.

The spoors of three upper objectives can be followed frequently in the different explanations of human rights. For example all three domains of educational matter can be recognized in manifest of conference of ministry of culture German which was organized in order to support the children rights in school⁷. It is evident that if the only problem of "Ministry of culture in German" were related to absence of sufficient information and deficiency in contents of books, there wouldn't have any necessity for this conference to have a permit of Bureau to supervise and control every process of human rights education in all states of Germany. The manifest expressed under the title of aims and contents of lesson which speaks as follow.

- "The performance of human rights in lesson have to transfer the following know ledges and insight
- Historical development of human rights and its actual importance
 - The importance of basic and humanistic rights, both for individual rights and the principles which is related to the objectives of society
 - The relationship between the rights of personal freedom and fundamental rights in constitutional law and international laws
 - Different understandings and guarantees from human rights in different political and cultural systems
 - The importance of basic human rights for manifesting a legitimate modern state
 - The necessity of considering to the guarantee of individual human rights in public rights
 - The importance of international cooperation with to regard to realizing the human rights and peace guarantee.

⁶ B. S.Bloom, 1975

⁷ Kultusministerkonferenz, 1980, 3

- The proved social, economical and political reasons for trampling the human rights and their levels in international area"

Also it could be understood that the dealing of pupils with human rights have to prepare them for the realization of these rights and make them able for it. Afterwards they will be able to resist the ignorance and trampling of these rights.

According to idea of human rights an education has to enable the pupils. The girls or boys, in their personal or political environment of life should attempt to perform for realizing the rights. They have to be ready to use the factor of human rights realization as the most important criteria of political situation for their own country and the other countries. As a result the individual should make an effort to administer justice for others.

We can also recognize the aspects which mentioned above, with intensity or weakness, in three dimensions of objectives. For example until the individual has no appropriate development in his affective domain and they don't have any experience about the human rights, how can they, only because of their information, be aware of human rights and sensitive to trampling of children rights? The same question can be made for similar cases.

Results

As it was considered, it has never been enough about the international agreements and entering the human rights in the laws of countries never been enough. Education has a very important role to bring these rights into existence and also to guarantee the realization of these rights. As it was mentioned presentation of children rights problems has been basically the result of multilateral attempts of great educationists and the organizations which effected from their thoughts. Their ideas are mentioned in the educational matters like modern concepts. Undoubtedly the realization of these ideas depends on the supports of politicians. However these ideas must not get means for the politicians. There is this risk that human rights such as any other human values lose their purposes. The educational systems, international organizations and philanthropies are working in these institutes and have to design a plan to close the misuse ways. They have to also separate themselves from outwards partial of children rights.

In the literature of human and children rights education, that begun by John Jaques Rousseau (1712-1778), are trying to emphasize the nature of children and suggesting a naturalistic education to reach a common point, also the nature of children. In spite of such an approach there is still the way open to disputation and different points of views about the human rights education and nature of children. The result of such differential ideas can be seen in the existing differences in the legality systems and the definition of crime in different countries and determining their punishment. Consequently it is impossible to prevent influencing the different cultural and religious factors by their understanding and interpretation, though there has been spoken about the globalization and undividable aspects of them. These rights have to be understood not only as natural disciplines of something, but before any thing else as something historical, developed, attackable and changeable.⁸

Therefore Human and children rights have to be seen as one of the sources for Understanding the human status. The interference of the international recognized values with the local understandings seems to be ordinary and unavoidable phenomena. For example Dr. Murad Hofmann in spite of his optimism about the integration of Islam with human rights is the opinion that all of them can have limits. The Moslems were not allowed to abandon their indisputable principles, only because of their disposition for accompanying with the international incidents. "This Method [trying to adjust the Islamic rights with the international rights] has limits. Because sharia is not as the God's right however according to our willing, even when the

⁸ Axel Herman, 1998, 36-42

changes are according to public tendency and demand or it has been advisable. Unless this contradiction has not been solved, for the Moslems remains only one choice, which they should laying that aside, until the wind of modern and post modern in a post modern roles. . . In such affairs they have to be patient. Tolerance is a primary superiority for every Moslem.⁹ As a result of such viewpoints it has been suggested from Lothar Mueller to speak about human status instead of human rights. Therefore we have to give the title of "education for human status" to all these approaches.¹⁰

Regarding to the relationship between anthropology and realization of children rights it is necessary, in order to practice a human rights education, to give an exact educational anthropology of the educational systems. This empowers these systems to suitable performance of children rights. Unfortunately there has been less attention to the educational anthropology in the faculties of education. Consequently it gives us a passive position as we face to the themes such as children rights, education for democracy, education for freedom, independence and even education for ecology for the first time.

The result of considering the viewpoint of great theoreticians such as Montessori, in which the centralization of adults is replaced with children, will take the children seriously. There have to be also research about child and its cooperation forms.

The process of its learning has to be emphasized and researched. It have to be regarded all of its demonstrations concerning all little and large. We have to research it from this viewpoint, the children are seen as independent person or as individuals with secondary rights. How is it valued self-deciding of children? Is there appropriate room for the free and independent activities?

I have to point out the form of facing to the educational theories as the final problem.

It will be an unwise act to accept every new educational theory unconditionally, only because of its modernity. We have to remember that some times there is many different opinions about children rights education even between the theoreticians.

John Dewey and Montessori and progressive education thinkers were not at the same idea. They criticize each other and separate their ways from the others. For example we have to remember about a relatively modern theories which is antipedagogic¹¹, according to this theory they have to put an end to every educational possibility, this theory has to be seen in the continuation of antiauthority education of theoreticians such as Aleander Neil ,Elen Key and richrd Fareson. The anthropological basis of this theory considered the children as a person. Who could decide since birthday. I think the performance of such could lead to new trampling of children rights.

Suggestions

I try to give you some suggestions about the realizing the rights education in the following steps:

a. in relation with the curricular contents

1. The pupils must be familiarized with the historical procedure of children rights ideas and pointing to the importance of them in present time.

2. The pupils have to find out the importance of basic and humanistic rights both for individuals and society.

3. The pupils have to be familiarized with the rights of individual freedom and basic social rights inserted on constitutional laws. Also they have to know about the relationship between their own laws with the international rights within the framework of international conventions.

4. Generally they have to be made acquainted with the ways of guaranteeing children rights in the different political and cultural systems.

5. Familiarity with the importance of international cooperation to realize children rights.

⁹ Murad Hofmann, 2003, 9.

¹⁰ Same, 10.

¹¹ Eckhardt von Braenmol, 1976.

6. The pupils must be informed about the level and the social, economical and political reason of children rights trampling both in their own society and international community.

b. in relation to teachings purposes

Pupils have to be ready for realization of human rights. Their resistance to the ignorance and trampling of human rights must be reinforced and awakened.

An education from the viewpoint of human rights have to make the pupils able, to act in order to realizing these rights in personal and political areas. They must be ready to defend the rights of others

c. the human rights education has to show themselves as a ghost over the teaching time. All teachers have to have responsibility sentiment in this relation.

d. text books

The content of text books have to cover all suggestions about children rights. This must be presented through all mediums of teaching and learning

e. a human rights education has not restrict themselves to knowledge transferring. It has to carry the affective and behavioral dimensions with itself. Pupils have to make experiences until improving ways of defending their own rights and considering the others in daily school life.

f. education and reduction

What ever we mentioned must be regarded in teacher training schools in the short term courses for the instruction staff. The teachers have to obtain the necessary qualifications. They have to be permanently up today.

Literature

- 1- Boehm, Winfried(1994). Woerterbuch der Paedagogik. Stuttgart
- 2- Braunmuel, E. Von(1975). Antipaedagogik. Weinheim
- 3- Ein Arbeitpapier der paepstlichen Kommission *Justitia et Pax*(174), Die Kirche und die Menschenrechte, Muenchen/Mainz. Nr. 91.
- 3- Greven, Michael Th (1994). Thesen zur politischen Bildung. Darmstadt (unveroeffentlicht)
- 4- Hermann, Axel(1998). Schutz der Menschenrechte. In: Information zur politischen Bildung. 210
- 5- Hofmann, Murad(2003). Der Islam und die Menschenrechte. Berlin
- 6- Khameneh, Nasser(2002). Die Grenze zwischen Autoraet und Freiheit in der Erziehungsphilosophie Karl Jaspers
- 7- Meisterjahn-Knebel, Gudula. (. . .). Kindererziehung als soziale Frage, Montessori-Paedagogik und Kinderrechte. . . .
- 8- Montessori, Maria (1999). Kinder sind anderes. Muenchen
- 9- Mueller, Lothar (2002). Menschenrechtserziehung an Schule und Hochschule. Trier
- 10- Sekretariat der Staendigen Konferenz der Kultusminister der Laender in der Bundesrepublik Deutschland(1980). Empfelung der Kultusministerkonferenz zur Foerderung der Menschenrechtserziehung in der Schule.
- 11- UN-Konvention ueber die Rechte des Kindes
- 12- Unicef (20, 11, 07). Kritische Bilanz der Kinderrechte. In: Familie - Focus Online
- 13- Witschen, Dieter(2001). Kirsche als eine „Schule“ der Menschenrechtserziehung, Eine Skizze. Osnabrueck
- 14- بلوم، بتجامین اس. (1368). طبقه بندی هدفهای پرورشی؛ کتاب اول: حوزه شناختی. ترجمه: دکتر علی اکبر سیف، خدیجه علی آبادی. تهران. انتشارات رشد
15. کنوانسیون حقوق کودک
16. مونتسوری، ماریا (1350). روش مونتسوری. ترجمه: ویدا مشفق(ناتان). تهران. انتشارات امیرکبیر
17. یونیسف: پیمان نامه جهانی کودک به زبان ساده. تهران (سایت یونیسف در ایران)

MEDENİYET EKSENİNDE AHLAK VE ADALET EĞİTİMİ **Moral and Justice Education from Civilizational Perspective**

Süleyman DOĞAN

Yıldız Technical University, Istanbul, TURKEY

Samettin GÜNDÜZ

Abant İzzet Baysal University, Bolu, TURKEY

Ne güneşin doğuşu, ne de güneşin batışı adaletin tecellisi kadar hayranlık vericidir.
Aristoteles

Giriş

İ.Ö.İkinci Yüzyılda yaşayan ünlü Roma hukukçu Ulpian' a adalet kavramını tanımlamıştır.Ona göre adalet herkese hakkını vermeyi ifade eden sabit ve kalıcı bir eğilimdir. Hukukun öğütleri şunlardır:Onurlu yaşa,hiç kimseye zarar verme,herkesin hakkını teslim et.(Flew, 1997:2).

Ulpaian'ın ifade etmek istediği hiç kimseye zarar vermeden herkesin hakkını teslim etme ve onurlu yaşama hakkının bireye ait olmasıdır.Bu çerçevede adaletli veya olmama bireye özgü bir durumdur. Hayek'e göre adalet anlamlı bir şekilde, o eylemin birisi tarafından bilinçli olarak meydana getirip getirilmediğine bakmaksızın herhangi bir ilişkiler durumuna değil. adaletin bireysel bir davranış olmasıdır. (Hayek,1993:126).

Adalet bir eylem veya davranış,başkalarının haklarını esaslı olarak etkilediği durumda, ancak ve ancak bu haklara saygı göstermek suretiyle yapılırsa adildir.(Vlastos 1992:60).

Bu tanımda adalet haklarla temellendirilmiş olup insanların eşitliğine dayanan varsayımı içermektedir.

Adalet kavramının eşitlik kavramıyla yakından ilişkili olduğunu, eşitliğin insanlığın aynı,ortaklığı ifade edilmediği,eşitlik kavramının iki farklı boyutu bulunmaktadır. Hukuki-siyasal eşitlik ve ekonomik eşitliktir. Hukukî- siyasi eşitlik yasalar önünde herkesin eşit muamele görmesi, eşit siyasal haklara sahip olması, insan hak ve özgürlüklerini yasalar önünde korunmasıdır. Ekonomik eşitlik,adalet eşitleştirici değil, eşitliği ifade etmektedir.

Adalet konusunun siyaset ve ekonomi teorilerinin odak noktalarında yattığı açık bir gerçektir. Aslında bir adalet teorisi geliştirmek demek, bir toplum teorisi geliştirmek demektir. Bütün düşünce tarihi boyunca adalet konusunda söyleyecek bir şeyleri olan hemen hemen her düşünürün aynı zamanda adalet anlayışına dayanan veya onun etrafında biçimlenen bir toplum teorisi de geliştirdiği görülmektedir. Platon'dan Nozick'e kadar bütün büyük filozoflar adalet konusunu ihmal etmemişlerdir. Çünkü adalet John Rawls'un dediği gibi zarif bir teorinin temel vasıflarından biri olmak durumundadır ve adil olmadığına inanılan her teori reddedilmek zorundadır.(Yayla, 1993:167).

Adalet

Adalet kavramı tarih boyunca farklı şekillerde tanımlanmış olup filozoflar ve düşünce adamları konu hakkında farklı fikirler ileri sürmüşlerdir.İnsanların birbirlerine nasıl davranacaklarını öngören kuralları göz önüne alma ve uygulamayı, yani haklar ve görevleri kapsar.Bu iki kavram Aristoteles'in Ethics'inde sistematik biçimde ele alınmıştır.

Platon adaleti itidal,bilgelik ve cesaretle birlikte dört asli erdemden birisi olarak zikreder. Adalet denetleyici ve düzenleyici bir erdemdir.stoacılar için,platon için olduğu gibi adalet akılla bulunulabilen ve

yürürlükteki kanun ve ve örfün üzerinde bir şeydir. Hobbes ise farklı bir adalet kavramı öne sürmüştür. Bir akit, bir sözleşme yapılmışsa onu bozmak adalet dışı bir şeydir. Adaletsizlik söz verip yapmamaktır ve adaletsiz olmayan her şey adildir. Böylece yeni dünyada tabii adalet kavramı sarsılır. Hume adaleti suni erdem olarak adlandırır.

Ne insan tabiatında ne de sözleşme adaleti ihdas edecek kurallar bulamayız. Faydacılar adalet kelimesini aynı anlamda, yani adaletin insanların uzlaşmasından doğduğu anlamında kullanıyorlardı. Adalet fikri iki şeyi varsayar: Bir davranış kuralı ve bu kuralı tasdik edecek duygu. (Bulaç, 1990:4) dur.

Rawls'a göre adalet, doğruluğun(truth), düşünce sistemlerinin ilk erdemi olması gibi, adalet, toplumların ilk erdemidir. Adalet, bazılarının özgürlüğündeki eksilmenin, başkaları tarafından paylaşılan daha büyük bir iyi ile haklı kılınmasını kabul etmez. Adaletin temin ettiği haklar, politik pazarlığa veya toplumsal çıkar hesapları yapmaya tabi değildir. Bir adaletsizliğe, yalnızca daha da büyük bir adaletsizlikten kaçınmak zorunlu olduğunda katlanabilir. İnsani etkinliklerin ilk erdemleri olan doğruluk ve adaletten ödün verilemez. (Aktaran Hünler, 1997:3-4).

Ahlak

Ahlak, Arapça "hulk" kelimesinin çoğuludur. Bu kelime de; seciye, huy, t abiat, din, insanın iç ve dış dünyalarını ifade eder. Ahlak kavramı batı dillerinde de şöyle kullanılmıştır: Almanca'da Moral, Fransızca'da Morale, İngilizce'de Morals, Yunanca'da Ethik. Bunlar genellikle "yaşam kuralları" manasında kullanılmaktadır. Ahlakın tanımı ise şöyle yapılmaktadır: Belli bir yer ve zamana özgü olarak iyi davranışlarla kötü davranışların tanımlarını yapan ve kurallarını koyabilen bilimdir. (Kızılcılık-Erjem. 1992:5).

Ahlak bilim olarak Sokrates (M.Ö.469-399) tarafından kurulmuştur. Sokrates, ahlakın insan tabiatı üzerine kurulması gerektiğini, bunun içinde bir bilim olarak düşünülmesi gerektiğini ispata çalışmıştır. Sokrates ahlakı ikiye ayırmaktadır. (1)-Din dışı ve (2) dini ahlaktır. Din dışı ahlak, dine dayanmayan, emir otoritesini dinden almayan ahlak anlamına gelmektedir. Din dışı ahlak altında ferdiyetçi ahlaklar (mutluluk ahlakı, vazife ahlakı, varoluşçuluk ahlakı, immoralisme (ahlaksızlık ahlakı), sosyolojik ahlak, psikolojik ahlak, biyolojik ahlak gelmektedir. Dini ahlaka ilahiyatçı ahlak da denilmektedir. Dini ahlak gücünü doğa üstü bir güçten alır. Ahlakın ilahi bir emirden doğduğunu kabul eder. Dini ahlak olarak İslamiyet, Hristiyanlık ve Yahudilik ahlakı söylenebilir. (Kızılcılık-Erjem, 1992:5). Ahlak, oldukça geniş kapsamlı bir konudur. Bilimlerin tümü ondan beslenirler. Ahlak, "hiçbir bilime dayanmamasına karşılık, bütün bilimler, hayatın hizmetinde örgütlenmek için ona dayanırlar. O bütün bilginin "en üstün iyi" sidir. (Gündüz, 2005:101).

Ahlak, bilimlere insan varlığını anlamaları için ışık tutar. Bilimler onu kendi açılarından yorumlarlar. İnsan türünün soy sürdürmesinin bir mekanizması olarak: biyoloji tarafından. Yahu, özveri adını alan katılım özelliği olarak: genetik tarafından. Ya da basitçe, toplum düzenini sağlayan dayanışma ilkesi olarak: sosyoloji tarafından. Ya da en geniş anlamda aile, akrabalık bağı olarak: antropoloji tarafından. Ya da sevginin işlevi olarak: psikoloji tarafından. Hatta doyum arayan canlılık ilkesinin karşısındaki düşünsel ilke olarak: metafizik tarafından. (Nutku. 1998:91-92). Ahlak, dört farklı alana denk düşen anlamlarla karşılık bulmaktadır. Bunlardan birincisi toplum tarafından ortaya konmuş ve benimsenmiş davranışların bütünü anlamını karşılamaktadır. İkincisi, belirli normlara bağlı olarak sergilenen davranışlardır (Cevizci 2003:87).

Üçüncüsü, pek nadir kullanılan töre bilim anlamına gelmektedir. (Hançerlioğlu, 1993:378). Dördüncüsü ahlak felsefesi, yani etikdir. Ahlak kavramı ya (1) betimsel olarak bir toplum tarafından benimsenmiş veya ortaya konmuş bir davranış koduna gönderimde bulunmak veya (2) normatif olarak, bir takım özgül koşullar altında bütün akıllı kişiler tarafından kabul edilecek bir davranış koduna gönderim yapmak için kullanılır. (Cevizci, 2003:87).

Belli bir ahlak belli bir toplumsal hayat biçiminin isteklerini ifade eder; bu ahlak toplumun sesidir ve bu toplumun üyelerine seslenir. İşlevi, söz konusu toplumsal hayat biçimiyle uyumlu olacak şekilde davranışlara rehberlik etmektedir. (Poole,1991:183).

Ahlak kavramı, soyut ve özgül bir anlamı hariç tutulduğunda evrensel bir kavram olmadığı ortaya çıkmaktadır. Her toplum kendi ahlak biçimini inşa etmektedir. Ortaya çıkarmış olduğu ahlak değerleriyle toplumsal davranışlarına anlam yükler. Aslında, ahlak bir taleptir, bir neden değil ve bizim ahlaki hayatımız benliklerimiz arasındaki ve içindeki bir çatışmadan ibarettir. (Poole;1991:184). Bu durum bütüncül ahlak anlayışını modern dünyada yetirmektedir. Ödev biçimine bürünmüştür ahlak: bizi anlamlı bir hayata anlamlı bir hayata götüren seçimlerimize rehberlik etmeye değil, bu seçimlerimizi kısıtlamaya çalışmaktadır. Ahlak ilgisini hakla sınırlandırmayı öğrenmiştir; iyi olanı işlemeyi bize bırakır. Ahlak bir kez hak ve ödev sorunları üzerinde yoğunlaşmayı seçince, kendi refahımızı nasıl sağlayabiliriz gibi daha karmaşık ve nüanslı sorular konusunda rehberlik etmek için uygun olmaktan çıkar. (Williams'tan aktaran Poole,1991:184).

Ahlak bir toplumun hayat biçimi ve sesidir. Tamamıyla toplumun üyelerine seslenmektedir. Bireyin toplumsal hayat biçimiyle uyumlu olabilecek davranışlara rehberlik etmektedir. Ahlak yanlış ve doğru, iyi ve kötü, erdem ve kusur ile yaptıklarımızı ve yaptıklarımızın sonuçlarını değerlendirme ile ilgilidir. (Yılmaz, 1997:15). Ahlakla ilgili her belirleme, er veya geç, açık veya gizli, sistemli veya dağınık ve doğrudan ya da dolaylı olarak ahlaki temellendirmeye yönelir (Gündüz, 2005:25). Ahlak, çok yönlü olmasına karşın öncelikle sosyal bir olgudur, yalnızca sosyal olanın varlığıyla olanaklıdır. Ahlak, insanların bir arada yaşamalarının bir gereği olmakla kalmayıp, aynı zamanda bunu temin eden sosyal bir olgudur. (Gündüz, 2005:177). Artık günümüzde ahlakın sosyal bir olduğunu kabul etmektedir. Nedeni ise, sosyal bir ilişkisinin olmasıdır.

Ahlak ve Adalet

Doğru anlamıyla adalet, sevgiden doğar.

Sevgi Hukuku ve Sevgi Ahlâkı'nın davranış kuralları birbirini tamamlarlar.

Hukuk'un temel kavramı, yaptırımlar (müeyyide) getirebilen "adalet"dir.

Adalet, "zorunlu ahlâklılık" demektir. Ahlâk daha yüceyi hedefler:

Nifak ve riya üzerine Hukuk Devleti bina edilmez.

"Adalet" asgari ahlâklılıktır, bir kimsede, yöneticilerde, bu da olmazsa neye yarar?

Nizami Gencevi'de Adalet

Mevlana Celalettin Rumi döneminde yaşamış Azerbaycanlı ünlü filozof ve şair Nizami Gencevi eserlerinde adalet ve ahlak kavramları üzerinde önemle durmuş ve bu kavramları örneklerle açıklamıştır. Konumuzla ilgili olduğu için zikretmekte fayda vardır. Nizami Gencevi, adil devlet başkanının ahlaklı olması halinde adil ve halka faydalı olabileceğini hemen hemen eserlerin çoğunda vurgulamıştır. Onun Hamse (beş kitabı) eseriyle Türk-Şark edebiyatında nam salmıştır.

Devlet başına geçmiş zalim hükümdarı, Azerbaycanlı ünlük şair ve filozof Nizami Gencevi, "samanlığa girmiş eşeğe" benzetiyor ve "eşeğe değil, samanlığa yazık" diyor.

"Dininde devletin zulüm haramdır,

Zalimlere devlet candan düşmandır.

Samanlığa eşek düştüyse naghah,

Dimen yazık eşek, samana eyvah!"

Nizami Gencevi, bilinçli cemiyette asıl olan, içtimai ahenk ile adalet olduğunu belirtiyor. Devlet, temsil ettiği cemiyeti birbirini yiyen düşman zümrelerin yırtıcılığına terk etmemek görevindedir. (Resulzade, 1941). Onun en büyük işi-varlığının hikmeti- asayışı temin etmek ve adaleti yaymaktır. Adalet, Nizami'nin, Tanrısına taptığı gibi, kutsadığı bir idealdir. Adalet üzerine kurulmuş devleti idealize eden

Gencevi, bu idealini Türk devleti tipinde buluyor. Didaktik eseri olan “Mahzen-ül Esrar” da, zulme uğramış ihtiyar bir kadının ağzıyla, Büyük Selçuklular da Sultan Sencer’e hitapla: “Madem ki adaletsizliğe tahammül ediyorsun, demek ki Türk değilsin” diyor.

Nizami, devletin adalet yaymak vazifesinde bir müessese olduğu fikrini telkin etmek için, Sanatkar, “Heft-Peyker” gibi ince düşünülmüş koca bir manzume yazmıştır. “Bir padişah veya bir devlet reisi sürüden sorumlu bir çoban değil, bundan daha fazla, sürünün selametinden sorumlu bir köpektir. Bu vazifesini unutarak, keyfe dalan ve idareyi zalimlere bırakan hükümdarlarla hikayedeki “kancık kurtla çiftleşen köpek” arasında hiçbir fark yoktur. Devlet, temsil ettiği cemiyeti birbirini yiyen düşman zümrelerin yırtıcılığına terk etmemek görevindedir. Onun en büyük işi-varlığının hikmeti- asayişini temin etmek ve adaleti yaymaktır. Padişah tebaya karşı vazifesine ait makaleye şu hikaye eklenmiştir: Büyük Selçuklulardan Sultan Sencer’in önüne zulüm uğramış ihtiyar bir kadın çıkarır, demiştir ki:

“Türklerin çün yükseldi devletleri,
Adaletten süslendi hep illeri;
Mademki sen zulme amil olursun
Bir Türk değil, çapulcu bir Hindusun.” (Akpınar, 1994:467).

Medeniyet ve Siyaset...

Aristo insanı “zoon-politikon” (siyasal canlı) olarak nitelemişti. İslâm düşünce literatüründe bu nitelendirme, tabiatı itibarıyla insanın medenî bir varlık olduğu (medeniyün bit’-tab’) şeklinde karşılık buldu. Böylece insanı bir sosyopolitik canlı olarak inceleyen yeni bir felsefî disiplin ortaya çıktı. Bu disipline el-ilmü’l-medenî, ilmü’s-siyâse, ilmü’s-siyâseti’l-medeniyye gibi isimler verildi. İnsan, tek başına bütün ihtiyaçlarını karşılamaktan acizdir. İhtiyaçlarını karşılayabilmesi için diğer insanlarla dayanışma ve yardımlaşma mecburiyetindedir. Bunun için toplumda iş bölümü yapılmalı, her insan özel işte maharet kazanmalı ve sonra da herkes, ihtiyaç duyduğu şeyleri kendi ürettiklerini karşılık olarak vermek suretiyle elde etmeye çalışmalıdır.

Bu da toplumun çok iyi organize olmasını ve iyi idare edilmesini gerektirir. İşte bu, medeniyet siyasetidir. Toplum ne denli iyi idare edilirse, o denli huzurlu ve mutlu olur ve böyle bir toplum sonraki nesiller için de örnek teşkil eder. Gelişmemiş toplumlarda fertlerin kabiliyet, bilgi ve becerileri de heder olur. Medeniyetin cansız unsuru binalar, canlı unsuru ise insanlardır. Ancak insanları gelişigüzel cansız binaların içine soktuğumuzda bir medeniyet ortaya çıkmaz. Toplu halde yaşayan bu insanların en yüksek toplumsal hayat düzeyine ulaşması için adaletli bir yönetim biçimine ihtiyaçları vardır.

Medeniyetler şehirlerde kurulmuş, medeniyetleri şehirli kurmuştur. Bilim ve teknolojinin bu kadar geliştiği zamanımızda dahi bina denilen gelişigüzel barınaklarda sözüm ona şehir denilen yerlerde kalabalıklar halinde yaşayan insan toplulukları vardır. Bir medeniyet için en önemli unsur toplumsal bilinçtir. Öyleyse herkes, fert olarak şahsî ihtiyaçlarını karşılamaya çalıştığı gibi, toplumun ihtiyaçlarını da karşılamaya çalışmalıdır. Herkes bilmelidir ki, şahsî ihtiyaçlarının en yüksek düzeyle karşılanması, herkesin en yüksek düzeyde toplumun ihtiyaçlarını da karşılamaya çalışmasına bağlıdır. Ferdin mutluluğu toplumun mutluluğunda, toplumun mutluluğu da ferdin mutluluğundadır.

Fert ve toplum arasındaki ilişkinin sağlam temellere oturtulabilmesi için de adaletli bir yönetim biçiminin oluşturulması gerekir. Medeniyet, toplumun adalet ve ahlak ilkeleri doğrultusunda organize edilmesi ve yönetilmesi demektir. Medeniyet, siyasetsiz olmaz. Bu anlamda siyaset ve yönetim, medeniyetin temel unsurları arasında yer almaktadır. Ancak siyaseti, öyle bir kişinin veya bir zümrenin toplum adına kural koyup ona kendi istekleri doğrultusunda şekil vermek anlamında bir yönetim tarzı olarak düşünmek büyük hatadır. Siyaset, toplumsal bir ahlak anlayışına dayanmalı ve toplumun maşerî vicdanını esas almalıdır. Siyasetin amacı, yönetenlerin arzu ve heveslerini tatmin etmek değil, toplumu huzura kavuşturmak ve erdemli bir toplum meydana getirmek olmalıdır.

Felsefede muallim-i sâni (ikinci öğretmen) unvanıyla anılan büyük İslâm filozofu Fârâbî, el-Medînetü'l-Fâzıla adlı eserini yöneticilere işte bu yolu göstermek için yazmıştır. Ona göre bir şehrin ahalisi tarafından benimsenen ve kuşaklar boyu izlenen dünya görüşü, vahiy alan bir kurucu başkan (er-reîsü'l-evvel, peygamber) tarafından şekillendirilmişse bu şehir erdemli şehir (el-medînetü'l-fâzıla) adını alacaktır.

Batıda “Filozofların Prensi” unvanıyla anılan İbn Sina’ya göre ise medenî bir hayatın gerçekleşmesi için sosyal ilişkilerin iş birliği zemininde yürütülmesi kadar, adalet ilkesine göre sürdürülmesi de gereklidir.

Bu ilkenin hayata geçirilmesi, herkesin adaleti kendi çıkarına göre yorumladığı ve bu yüzden kargaşanın hüküm sürdüğü bir durumda söz konusu olamayacağından adaleti herkes için sağlayacak kuralların konması zorunludur. Filozofa göre bu kuralları koyacak olan kişi vahiy alan bin nebî olmalıdır. Bu fikrin metafizik temeli, Allah’ın “mümkün iyilik düzeni” hakkındaki bilgisi ve bu bilginin gereği olan inâyetidir. Her siyaset, aynı zamanda bir medeniyet projesidir. Bu yüzden siyasetçilerin siyasî temellerini nereye oturttukları ve neyi odak yaptıkları çok önemlidir.

Eğitim

Bir toplumda eğitimin nasıl olması gerektiğine ilişkin cevabı, o toplumun benimsemiş olduğu veya ağırlıklı olarak uyguladığı eğitim felsefesi verir. Bireylerin, psiko-sosyal açıdan sağlıklı bir şekilde gelişmeleri ve yaşadıkları çevreye uyum sağlayabilmeleri için onlarla olan olumlu sosyal etkileşim oldukça önemlidir. Sosyal bir varlık olan insanın diğer insanlarla ilişkilerinde iletişim becerileri önemli rol oynar. Etkili bir iletişim becerisine sahip olan birey hem kendisine hem de çevresine kolay bir şekilde uyum sağlayabilir. Bu sayede kendini ayarlayabilmenin yolunu öğrenir ve nerede nasıl davranacağına dikkat eder.

Böylece olaylara, durumlara ve geleceğe iyimser bir bakış açısı geliştirir. İnsanın ilişki sahası, merkezden çevreye doğru gittikçe genişleyen daireler şeklinde ortaya çıkar. Bu dairenin odak noktasında aile bulunur. Aile çevresinde dünyaya gelen insan, doğumdan bir süre sonra anlamak, konuşmak, hareketlere tepki vermek gib ruhi ve fiziki niteliklerle davranışlar kazanır. Aile, özellikle yaşamın ilk yıllarında çocuğun gelişimini destekleyen en önemli kurumdur. İnsanın kişiliğini kazanmasına, hayata hazırlanmasına en çok tesir eden çevrelerin başında aile ocağı gelir. İnsanın ömrü boyunca en çok etkisi altında kaldığı bu aile çevresi, insani ilişkilerin başladığı ilk iletişim alanıdır. Aile ocağında ilişkiler uyum içerisinde sürdürülüyorsa orada çocuklar huzurlu ve mutludur.

Aile, insan ilişkilerinin sergilendiği bir sahne gibidir. Çocuk, bu sahnede insan ilişkilerinin bütün yönleriyle gözlemler ve yaşar. Çocuk dünyaya sadece kendi istekleri açısından bakan bir canlıdır. Eğitimin amaçlarından birisi de çocuğun dünyaya, insanlara ve olaylara sadece kendi istekleri açısından değil de bir çok açıdan ve boyuttan bakabilme yeteneğinin geliştirilmesi olmalıdır.

Sonuç

İnsanlığın ahlak ve adaletin dili ortaktır. İnsanlık için olmazsa olmaz ahlak ve adalettir. Bu iki kavram düzgün işlemediği ve toplumda yerini bulmadığı zaman kargaşa ve zulüm olur. Ahlak ve adaletten yoksun toplum ve devletler yok olmuşlardır. Bunların örnekleri tarihin her döneminde bulmak mümkündür. Ahlak ve adalet gibi bu ortak dil, insanı ve hukuki değerler olmadan medeniyetleri inşa etmenin mümkün olmayacağı bilinmektedir. Medeniyeti etkin kılmanın yolu ahlak ve adalet eğitimiyle olabileceği, ahlak ve adaletin olmadığı yerde medeniyetten söz etmenin mümkün olamayacağı bilinmelidir.

Ahlak ve adaletin ilk verileceği yer hiç şüphesiz başlangıçta aile ocağı ve daha sonra okullardır. Bu iki kavram ferdi benliğinde belirgin bir şekilde yer etmelidir. Ahlak ve adalet eğitimi hayatın her safhasında verilmelidir. Özellikle ortaöğretimde Adalet ve ahlak veya ahlak ve adalet isminde bir dersi müfredata konularak okullarda okutulmalıdır.

Günümüzde milletimize yön veren ahlaklı ve adil hükümdarları, başçıları orta mektepte çocuklarımıza anlatmamız önemli görevlerimizden biridir. İstikbale hazırlanan gençlere kültür, edebiyat ve geçmişimizi

tanıtmak üzerimize düşen vecibedir. Milletler kendi öz değerlerini iyi anlayıp öğrenirlerse istikbal için geçmişte ki hatalara düşmezler.

Eğitim ve öğretimde ahlak ve adalet kavramları doğru ve düzgün bir şekilde öğrencileri öğretilirse, gelecek nesil oluşturacağı dünyaya düzgün bir yerden bakmış olur. Sonuç olarak bu tebliğde ahlak ve adaletin eğitimin nasıl, nerede ve ne şekilde verilmesi gerektiği ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu yönüyle orijinal bir tebliğ değeri taşımaktadır.

KAYNAKÇA:

- Bulaç, Ali, Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, Cilt 1 Risale Yayınları 1990, İstanbul.
- F.Hayek, Liberal Bir Sosyal Düzenin İlkeleri, Siyasal Kitabevi, 1993, Ankara.
- Yayla, Atilla, Özgürlük Yolu, Turhan Kitabevi 1993. Ankara.
- Flew Antony, Social Justice Isn't Any Kind of Justice, Liberal Düşünce No.6, 1995.Ankara.
- Vlastos Gregory, Justice and Equality, Oxford University, 1992.
- Hünler, Zelyüt Solmaz, İki Adalet Arasında, Vadi Yayınları 1997, Ankara
- Gündüz, Mustafa Ahlak Sosyolojisi 2005, Ankara.
- Kızılçelik Sezgin-Erjem Yaşar, Açıklamalı Sosyoloji Terimler Sözlüğü, 1992, Konya.
- Yılmaz, Abdullah, Ahlak Üzerine Tartışmalar 1997, İstanbul.
- Poole Ross, Ahlak ve Modernlik, Ayrıntı Yayınları 1991, İstanbul.
- Nutku Uluğ, İnsan Felsefesi Çalışmaları, Bulut Yayınları 1998 İstanbul.
- Resulzade, M.E., (1941.), Azerbaycan Şairi Nizami,, MEB Basımevi, s.102, Ankara
- İbni Haldun, Mukaddime, (1990)., I, Şark İslam Klasikleri, Çev:Z.Kadiri Ugan, MEB Ya., s.129, İstanbul.
- Bertrand Jouvenel, (1997)., İktidarın Temelleri,Çev:N.Muallimoğlu,Birleşik Ya., İstanbul.
- Kutadgu Bilig, Tarih Enstitüsü Dergisi, (1947)., sayı:1, İstanbul.
- Akpınar, Yavuz, (1994)., Azeri Edebiyatı Araştırmaları, Dergah Ya., s.467., İstanbul.

HIGHER EDUCATION IN POST-SOVIET CENTRAL ASIA SEARCH FOR NEW IDENTITIES

Golam Mostafa
College of Social Science
Kazakhstan Institute of Management, Economics and Strategic Research (KIMEP)
Almaty, Kazakhstan

Abstract

Five Central Asian nations emerged as independent states as a result of the collapse of the USSR in 1991. As post-Soviet states, they are faced with numerous difficulties and complicated issues and challenges in their state and nation-building process. As any independent state, the new Central Asian states aspire to reform the old education system and build and develop a new ones reflecting their respective national, political and ideological goals and objectives. But the process has been extremely difficult and complicated because of the absence of a tradition of higher education during the pre-Soviet era (except Uzbekistan) and the legacy of a heavy-handed ideological, communist, “Russified” and “Sovietised” education system. Soviet Union built huge numbers of higher educational institutions and modernized and universalized the education system but the objective was to promote, expand and sustain communist ideology and Soviet rule in the region. Central Asian nations are now facing with numerous problems and difficulties in modernizing the old education system and creating new ones. Each country is trying to resolve this problem by taking various steps and measures and searching for new outlooks and identities.

I. Introduction

The role and importance of education, and for that matter higher education, cannot be neglected and underestimated as it helps to form, mould and sustain socio-political, cultural, ideological and moral religious values and perceptions of the society on a permanent basis. The process is, however, not automatic and spontaneous rather it occurs as a result of long-term socialization process and planning and implementation of a carefully designed policy and strategy by the state usually on behalf of the dominant/titular ideology (philosophy) of the society. In general, goals and objectives of higher education seem to be similar for all nations but methods and policies for implementation are different. Some countries plan, develop, design, redesign and implement educational policies more rigorously and heavy-handedly (mostly ideological, fanatic dictatorial and fascist states) while others follow slow, long-term evolutionary paths by involving all stake holders in the society through social dialogue and consensus building process (mostly democratic countries). For post-Soviet Central Asian states the tasks for developing new education systems reflecting ideas, visions and aspirations of the independent nations were more difficult and complicated for a number of reasons. There was no heritage of higher education in pre-Soviet Central Asia. Although, cities like Samarkhand, Bukhara and Kiva served as well-known centres of education and students and scholars from India, Persia, Middle East and Africa came to study and research in those schools but they were mainly religious and theological in nature and the medium of instruction was Arabic and Persian languages.¹ The access to education was very limited and only boys from rich and wealthy families could afford to study there.

¹ . Oliver Roy, *The New Central Asia: The Creation of Nations*, (New York; New York University Press, 2000), p. 97

During the Soviet time, the higher education system in Central Asia was developed and modernised rapidly; numerous universities and institutions of higher education were established and thousands of teachers and experts were brought from Russia to run these institutions.² They were created for achieving the goals and objectives of promoting, expanding and sustaining communism and communist ideology in the region. The whole education system was gradually “Russified” and “Sovietised” replacing the old ones. So, when the five Central Asian states emerged after the collapse of the USSR in 1991, one of the most difficult and complicated tasks was to reform the old education system and to develop and create new ones that could reflect and promote the nationalist aspirations of the newly independent states and of the titular elites.

Higher education system in the Soviet Union was a closed and isolated one. Students and teachers were not familiar with Western books and materials because they did not have access to them. After independence, Central Asian states faced with serious problems in the education sector because of the shortage of books and teaching materials, skilled and trained teachers and scarcity of resources.

After 18 years of independence, fundamental changes and reforms, at various degrees, are taking place in many sectors of national life including higher education. Every country is designing and developing a higher education system, in its own way, depending on political, social, economic and cultural needs of the society and political and ideological orientations and aspirations of the regimes. In more authoritarian and dictatorial states, the education system is more controlled and dominated by the bureaucratic, authoritarian, ethnic and often tribal values. While in more liberal, democratic countries, with free market economies, changes and reforms are more substantive and far-reaching with strong emphasis on making the education system competitive and integrating it into the Western education space. Kazakhstan and Kyrgyzstan have embraced noticeably more ambitious and radical plans for higher education than others in the region.

The objective of the paper is limited and specific. We are not going to discuss the whole gamut of education systems in Central Asian countries rather the focus will be on higher education with specific emphasis on humanities and social sciences as these fields were more affected and ideologized by the Soviet system, and, after independence, become easy targets of political control and ideological influence of authoritarian and dictatorial regimes and leaders. In terms of time frame, the paper will concentrate on the post-Soviet period only.

The paper will provide a short historical background of higher education in Central Asia before the Soviet rule; briefly describe the Soviet legacy and impacts in higher education; changes and reforms occurred and are occurring in individual countries during the post-Soviet era and challenges and difficulties facing by these countries.

Higher education in Pre-Soviet Central Asia

Central Asia consists of the 5 independent states (Kazakhstan, Kyrgyzstan, Tajikistan, Turkmenistan and Tajikistan) that were created in 1991 as a result of the collapse of the USSR. Central Asia is a vast area (larger than Europe) endowed with rich natural resources and huge economic potentials.³ Central Asia is located at the crossroads of many civilizations. The area was invaded and ravaged by many emperors and

² . Alexei Vassiliev (edited), *Central Asia: Political & Economic Challenges in the Post-Soviet Era*, (London: Saqi Books, 2001), p. 11

³ . The five Central Asian states all have reserves of oil, gas, uranium, coal, lead, zinc, copper, iron, gold and other precious metals. Uzbekistan, Tajikistan and Turkmenistan are the three prime cotton growing regions in the world. Turkmenistan, in addition, has large deposits of natural sodium sulphates, and Kyrgyzstan was the number one producer of antimony and mercury in the former USSR. Uzbekistan is the largest cotton exporter in the world and Kazakhstan has the world's 6th largest oil and gas reserve.

conquerors.⁴ As mentioned earlier, famous cities like Bukhara, Samarkhand and Kiva in Uzbekistan flourished in the medieval era as intellectual centres for Muslims all over the world mainly because of such famous scholars, philosophers and leaders as Al-Farabi, Ibn Sina, Ulugh Beg, Nawa'iy, Babur Shah, Tamerlane and so on.⁵ Despite this handful of world-famous educational institutions, the state of overall education in Central Asia was poor and deplorable.⁶ As Imperial Russia was expanding its influence towards Central Asia, measures were taken to introduce and promote Russian language into the region. By 1915, 1.2% of Kazakhs could read and write in Russian language. But no serious attempts were made to establish higher educational institutions in the region. Those who were interested in higher education had to go to Russia but it was not easy and accessible to all. An imperial administration for the Muslims, headed by a Mufti, was created which determined the whole direction of Central Asian Muslims until 1917.

Soviet Legacy of Higher Education in Central Asia

Soviet power was not established in Central Asia immediately after the Bolshevik Revolution in Russia in 1917; rather it was done gradually by manipulating various groups and factions and by promising of giving national, cultural and religious sovereignty and independence to various nations in the region. Soviet power and control was fully established in all Central Asian countries during the 1930s. Through a series of administrative reforms and boundary changes over a period of about 20 years five Soviet Republics were created in Central Asia in late 1930s.

Russian Language was made compulsory and the only language for instruction at all levels of education. In fact, it was during the Soviet time that a modern, secular, education system was introduced in Central Asia and it was made mandatory and universal. Hundreds of universities and specialized institutions were built in order to meet the growing needs and demand. Huge state universities were built in the capitals of each of the five Republics (which later on converted into National Universities). At the same time, hundreds of students, mainly from families of political and party elites, were sent to universities in Moscow, St. Petersburg, Omsk and Kiev for higher education. The first real university in Central Asia—Turkestan State University—was opened in Tashkent in 1920 which, later on, named as Tashkent State University and became National University of Uzbekistan in 1999. In Kazakhstan the first complete higher educational institution was the Kazakh Pedagogical Institute established in 1928. In 1934 the Kazakh State University was established (became National University of Kazakhstan after independence) and subsequently a number of other universities and specialized higher educational institutes were established. By 1940, there were 12 higher educational institutes in Kazakhstan and 11 scientific and technological organizations for conducting

⁴ . In 328 BC Alexander the Great established Greek domination in Central Asia. Islam was brought here by the Arabs in the 8th century. In the 11th century the area was conquered by the Seljuk Turks. In 1221, the area was conquered and ravaged by the Mongol horseman Genghis Khan. He was followed by other oriental invaders like the "earth shaker" Tamerlane and others. For details see, Oilver Roy, *The Central Asia: The Creation of Nations*, (New York; New York University Press, 2000), pp. 6-7. Imperial Russia had a control over the vast region of Central Asia and has an access to the warm water of the Indian Ocean. The first Russian invasion of Central Asia started in 1552 when Ivan, the Terrible conquered Kazan and started the process of Russification. For details, see Edward Allworth, *Central Asia 130 Years of Russian Dominance: A Historical Overview*, Third Edition, (Durham, London: Duke University Press, 1994), pp. 540-52

⁵ . Fazilat Khalilova, "Educational Developments in Uzbekistan", *OSEAS, Europe*. Accessed from <http://www.bibl.u-szeged.hu/oseas/uzbek.html> Accessed on October 10, 2009

⁶ . There were primary and secondary educational institutions in Kazakhstan but that served the needs and requirements of only a tiny fraction of population. For example, in 1915 there were more than 2000 schools and 22 gymnasium and technical schools where more than 105,000 students got their education but that only about 11% of the total children of school-going age. For details, see Rasul Zhumali, "skvoj ternii—k zvezdam? Uli neckolko slob ob istorii obrazovnia v kazakhstane ?", (To the stars through Hardships or few words about the History of education in Kazakhstan?) *Exclusive*, No. 88 (July 2009), p. 10

research and practical works. Sixty-three higher educational institutions were functioning in Kazakhstan in 1980.⁷

These universities and specialized educational institutions served as centres for propaganda and preparation of cadres for the Soviet Communist Party and the state. Ideological dogma and propaganda was integrated in all aspects of the education system but the most affected areas were humanities and social sciences. In the Soviet education system, such subjects as History of the Communist Party of the Soviet Union (KPSU), Scientific Communism, Political Economy (Socialism and Capitalism) and Fundamentals of Marxism and Leninism, were compulsory not only for students in humanities and social sciences but for all students in higher educational institutions. Texts and reference books were written in Russian language and published in Moscow under the strong control and supervision of Communist party leaders. The same rule was applied for academic journals and periodicals. Thousands of teachers, educators and academic administrators were brought to Central Asia from Russia to train the locals. Education was used a vehicle for “Russification” of Central Asia and expanding and consolidating of Soviet power and authority in the region. There was no attempt to preserve and promote local cultures, languages and literature. By the 1950s, the process was completed. Education was made accessible to everybody and the literacy rate increased significantly. By the 1980s, 100% of adults in Central Asia were educated but the success came at a high social, cultural and political cost with long-term implications for the whole region.

After independence, each Central Asian country opted for specific path and orientation for social, political and economic reforms and development but the higher education sector proved to be the most difficult and complicated one. In a comprehensive study on educational development in three Central Asian states –Kyrgyzstan, Tajikistan and Uzbekistan—conducted by the Open Society Institution in 2002, identified several key challenges in the education system; lack of funding, lack of reform capacity and non-participatory governance, outdated curriculum and student assessment, poor quality and lack of textbooks.⁸ Each country is trying to attend this difficult but very important issue in its own ways and means. Following, we look into individual country and their efforts, policies and strategies in higher education.

Kazakhstan

Kazakhstan is the largest (by territory) and most resourceful country in Central Asia.⁹ The country enjoys a stable social, political and economic system since independence under the benevolent leadership of President Nursultan Nazarbayev. The importance of higher education and its modernization is mentioned by the President repeatedly. A number of steps and measures have been taken for reform and modernization of higher education system. The government welcomed foreign help and assistance in higher education from the very beginning and enacted various laws allowing opening private universities and establishing foreign universities. During the initial years, Turkey played a key role in helping Kazakhstan in developing and modernizing its education system by establishing universities and specialized schools.¹⁰ One of the pioneering initiatives of the President in higher education was the creation of the Kazakhstan Institute of Management, Economics and Strategic Research (KIMEP) in 1992 with the purpose of educating and

⁷ . For details, see *Ibid*, p. 11

⁸ . “Education Development in Kyrgyzstan, Tajikistan and Uzbekistan: Challenges and Ways Forward” prepared by *Open Society Institute-Education Support Program*, (April 2002), p. 11

⁹ . Kazakhstan with a territory of 2,727,900 sq km is the largest country in Central Asia and 9th largest in the world. The country has the second largest uranium, chromium, lead and zinc reserves, the third largest manganese reserves, the fifth largest copper reserves, and ranks in the top ten for coal, iron and gold. Although the figures vary Kazakhstan has the 11th largest proven reserves of oil and natural gas.

¹⁰ . The Süleyman Demirel University was opened in 1996 when Turkish President Suleyman Demirel visited Almaty. The name was given by President Nursultan Nazarbayev. There are number of other Turkish universities and specialized schools are operating in Kazakhstan.

training young people who will have the “skills and knowledge to pursue prosperity for the nation through leadership in business and government”¹¹

All previous higher educational institutions were converted into universities and a number of private universities were permitted to operate in order to expand higher educational facilities throughout the country. As a result of government’s open door and liberal policy in higher education many private universities emerged. By the end of the 1990s, there were more than one-hundred sixty universities in Kazakhstan (with a population of about 15 million). But government policy was criticized from different sectors and questions were raised whether all the private universities had the necessary resources (buildings, classrooms, furniture, books, library and computers) and qualified teachers to offer quality education. Government conducted a thorough review and cancelled registrations of several private universities for failure to comply the rules. Currently, there are 158 universities in Kazakhstan and 107 of them are private ones. But in terms of student registration, majority of students (52%) study in state universities. Students prefer to study in state universities for a number of reasons: tuition fees are lower in public universities, they have more experience and reputation, they have more infrastructural (library) and other facilities, more scholarships and they offer more specializations in demanded spheres like--Technical, Technological, Engineering, Pedagogical, Agricultural and Medical. Private universities usually offer courses in so called “commercial programs”, Economics, Business, Finance, Marketing, Management, Accounting, Information Technology and so on.¹²

The Government has also taken a number of initiatives in restructuring the higher education system and the delivery process. The old Soviet-style 5-year diploma program has been changed to a 4-year Bachelor degree; a 2-year Master program is introduced in place of the old Candidate of Science (aspirantura) degree. An international standard Ph.D program was introduced in 2004 and seven regional universities were authorised to offer these degrees. The 11-year school program is also changed to a 12-year program.¹³ All these reforms and structural changes are made with the view of bringing the Kazakhstani higher educational system at the level of international standard and to integrate it into the international education community.

In order to coordinate and standardize the programs and to maintain the quality in higher education, the Ministry of Education and Science has adopted numerous policies and issued various Decrees on higher education. A National Attestation Commission is created under the Ministry of Education and Science to assess and evaluate the degrees offered by higher educational institutions and to renew Registrations in every 4 years based on success. The Kazakh National University in Almaty is declared as the depository of all programs and documents on higher education and assigned to standardize the higher education in Kazakhstan by developing study plans and syllabus for all universities. The Government is also taking steps and initiatives in decentralizing the higher education system by involving local administration and businesses. An organization called “Union of Rectors” is created for policy planning and making suggestions for reforms, including administrative and financial reforms. Another initiative is taken to create regional centers for higher education by combining several universities together and to use them as centers for training and skill development. In order to decentralize the supervision and administration of higher

¹¹ . The Charter of KIMEP, adopted in 1992, p. 1, www.kimep.kz

¹² . For details of the differences between private and public universities, see Abu Aliev, “gosudarstvennii u chastnie vyju; naidi decyt otlichii” Public and Private Higher Educational Institutions, Find 10 Differences, *Exclusive*, Number 88, (July 2009), pp. 26-29

¹³ . All these changes are outlined and elaborated in various laws and decrees issued by the Ministry of Education and Science (MOES) from time to time. Regulation # 976 issued on, July 19 2001, Regulation ARGC of RK, 2001, # 27, art. 338, Regulation # # 98, January 24, 2002, Regulation # 976”, July 19 200, Regulation # 964, September 29 2005, Regulation # 36, art.500, ARGC of the Republic of Kazakhstan, 2005.

education, special divisions are created in local administrations (Akimat) with administrative and supervisory power to control and regulate higher educational institutions locally. Since 2008, the Government is encouraging universities and developing rules and principles for corporate development in higher education. Already several universities and institutes are running as “Corporate University” and “Trustee Councils” are created in 27 universities. The ideas for creating According to the laws in higher education, Kazakhstani higher educational institutions have the right for self-management and independence in decision-making process, including staff recruitment and financial matters.

Another important aspect of Kazakhstan’s higher education is its international aspect. Kazakhstan’s higher educational institutions are developing close links and cooperation with foreign universities. Following, the President’s call for making Kazakhstan as one of the fifty most competitive states in the world, the Administration of higher education is taking many steps towards integrating Kazakhstan’s education into the world education community. The Government declared the task of “bringing the system of education and in-service training in conformity with the world standards” as one of the thirty most important strategies for Kazakhstan.¹⁴ The education budget has been increased significantly during the recent years. In 2008, expense on education was increased 2.8 times compared to 2004. Kazakhstan spent 3.7% of GDP for education in 2008 which is not very high in terms of percentage but with a total GDP of about \$176 billion and a population of only about 15 million people the real per capita expense is high.¹⁵ Number of scholarships for students studying in public universities has increased significantly.¹⁶ Starting from 1994, hundreds of Kazakhstan young students are sent to study abroad through the Government funded and controlled program “Bolashak (future)” and the number of students and diversity of countries have increased significantly during the last few years. In 1995, only 17 students were sent to three countries—France, Germany and USA—for higher education. In 2005, after 10 years, the number increased to 1796 students and they were sent to 26 different countries (about 78% went to only three countries; USA, Britain and Russia). The number decreased during the last 3 years and the focus is also shifted from the US to Europe, particularly to Britain.¹⁷ A generous grant is provided to universities for professional and skill developments for faculty members in higher educational institutions abroad. Each year 200 best university teachers and researchers get grants in the amount of about \$18,000 each for scientific research and training in leading universities in the world.¹⁸ A national data base of best teachers and researchers has been created for on-line access to local and foreign universities. Government is also encouraging universities to promote exchange programs for students and inviting foreign experts and consultants for teaching and training local teachers.¹⁹

Kazakhstan is the first and only country in Central Asia that signed and ratified the Lisbon Convention in 1997 that recognizes higher education qualifications in the European region. Kazakhstan is also very actively preparing the higher education system for joining the Bologna Process. Already 18 higher educational institutions have signed the Magna Charta Universitatum, the base of the Bologna

¹⁴ . Speech by Zh. K. Tuymebayev, Minister of Education and Science of the Republic of Kazakhstan, “Higher education aims of the Republic of Kazakhstan on the way to the Bologna process”, February 05, 2009 at the Kazakh National University, Almaty, p. 2.

¹⁵ . In terms of per capita expense on education, Kazakhstan corresponds to the levels of such countries as Germany, Slovakia and Spain. *Ibid* p.

¹⁶ . In 2008, a total of 633,000 students studied in higher educational institutions and about 20% of them got funding from the state budget, *ibid*

¹⁷ . For details, see Appendix 2.

¹⁸ . Speech by Tuymebayev, Minister of Education and Science of the Republic of Kazakhstan, Almaty, p.3

¹⁹ . The 2 largest national universities in the country, Kazakh National University in Almaty and Eurasian National University in Astana were given \$1mln each for inviting well-known scholars and experts in their fields. For details, see *ibid*, p. 6

Declaration.²⁰ The expectation is that in 2010, when Kazakhstan will assume the Presidency of the OSCE, the country will be ready and prepared for the Bologna Process.

The influence of European education systems is obvious in the higher education system in Kazakhstan. The Kazakh-British Technical University was opened in 2004 with a joint collaboration of a consortium of five British universities.²¹ There are also number of universities that maintain close links and cooperation with European universities, particularly with Germany and France. The presence of higher education marketing experts from European universities is visible in Kazakhstan and it is paying off. More Kazakhstani students are now studying in European universities (at private initiative) than those in the US. Although Turkey played a pioneering role during the initial years of Kazakhstan's independence in reforming and developing the higher education system, the focus and orientation seem to have shifted towards the European higher education model and joining the European educational space.

Uzbekistan

Uzbekistan is the largest country in Central Asia (by population) and second largest in terms of GDP. As a post-Soviet state, Uzbekistan inherited similar problems in higher education as other countries in the region. But it had some advantages over others; with a long, rich and glorious historical past with strong traditional, religious and cultural values it was comparatively easier for Uzbekistan to rebuild its higher education system. The country had its own pool of qualified teachers, experts and academic administrators compared to other countries in the region and thus the collapse of the USSR and repatriation of Russians experts did have less impact in Uzbekistan's higher education system.

Immediately after independence the "Law On Education" was adopted in 1992 which provided the guidelines of education policy, structure and system of administration as well as the rights and obligations of students and teachers.²² The primary focus of education was defined as socio-economic, spiritual and cultural development of the country. Later on, the "National Programme for Personnel Training (NPPT)" was adopted in 1997 which was implemented in three stages with the main goal and objective of training qualified people for all sectors of national economy.

Reforms were also carried out in the structure of higher education system by changing the old 5-year diploma program into a 4-year Bachelor degree and a 2-year Master program was introduced. A 3-year Doctorate program was also introduced. The goals and objectives of all these reforms were lofty and ambitious; to integrate the national education system into the international education community but the success was very limited due to lack of resources and willingness on the part of the political regime to make such radical changes. Many aspects of the old Soviet era educational system, mainly in terms of management and administration, are still in place. Some changes are taking place in the higher education system in Uzbekistan but critics argue that those are not serious and substantive rather symbolic and cosmetic ones.

Currently there are 62 higher educational institutions, including 2 academics, 16 universities and 44 institutes in Uzbekistan and they are under the administrative control of several Ministries.²³ In 2007,

²⁰ . For details of the Bologna process, see the site www.magna-charta.org

²¹ . The Kazakh-British Technical University was created in 2001 at the initiative of Kazakhstani President Nussultan Nazarbayev and British Prime Minister Tony Blair. The University is run by a consortium of 5 British universities: Aberdeen University, Robert Gordon University, Heriot-Watt University and Westminster University in London, <http://www.kbtu.kz/?q=panel/histor>. Accessed on October 14, 2009

²² . Higher Education in Uzbekistan; National Programme for Personal Training, *Tempus, European Commission*, www.tempus.europahouse.uz/uzbhes.htm, p. 1

²³ . Ministry of Higher and Secondary Specialized Education (MHSSE) controls 14 universities and 20 institutes, Ministry of Public Health controls 6, Ministry of Culture 5, Ministry of Public Education 5 and so on. For details, see *ibid*, p.

Government allocated an estimated budget of 9% of GDP for educational purposes which are the highest (in terms of GDP) in Central Asia. Education is not expensive. Majority of students (about 70% in Bachelor and 75% in Masters) study on fee paid basis (individual contract) with the institute. The Government has established the Republic Fund "Istedod" for supporting professional development of teachers. More than 800 teachers got opportunities to develop and upgrade their educational skills at universities in developed countries through this fund. About 1000 foreign teachers and specialists are invited for providing short-term trainings and professional developments for local teachers. Uzbek universities are also developing and maintaining close links and cooperation with foreign universities. There are no private higher educational institutions in Uzbekistan which are prohibited by law but several international universities are established on contract basis.²⁴ Uzbekistan is not a signatory of the Lisbon Declaration but there are some debates and discussion within the government circle for joining the Bologna Process but these are at a very preliminary stage.

The education system in Uzbekistan is still very much centralized and under the strict control and influence of the authority. There is no academic freedom and flexibility of designing and delivering courses. Any new course must be developed by a group of leading experts of the Ministry of Education. All changes and reforms in curriculum and course materials, particularly for junior level courses, must be submitted and get approved by the Methodological Council or by the Scientific Council of the institute or by the Ministry of Education. A number of specialized, ideological courses are developed and being offered as required courses mainly based on the writings of President Islam Karimov that reflect and propagate his authoritarian values and philosophical views. For example, the course "ideology of national independence" includes the main principles of historical heritage (nation, nationhood etc), spirituality (tolerance, traditions, pride of great predecessors), democracy (democratic construction in Uzbekistan, civil society development) and economic development (Uzbek development model). All these ideas and ideals are available in 13 volumes of works by President Karimov and in his other works. The course on "Democratic Development of Uzbekistan" is also a required one by the Ministry of Education. On the top of that university teachers must take part regularly on ideological works in the universities on "Manaviyat va marifat" (Spirituality and Enlightenment).²⁵

Medium of instruction is strictly controlled and regulated; all textbooks and instructional materials are in Uzbek language (with the change to Latin alphabet from Cyrillic the situation has further complicated). There is a growing demand from the government of having textbooks and educational materials in Uzbek Latin.

The regime in Uzbekistan is considered as a pro-type of Soviet system in Central Asia. Political system is very much authoritarian and all sectors of life, including higher education, are strictly controlled and regulated by the state. There is no denying the fact that changes and reforms are taking place in higher education system but it is moving mainly from the old communist, totalitarian to a new authoritarian and dictatorial one based on the personal cult of the President. In terms of its identity search, Uzbek education system is apparently trying to create its own model and brand rather than looking outside.

Kyrgyzstan

Kyrgyzstan is one of the poor countries in Central Asia with the highest inflation rate of about 25% (in 2008). Kyrgyzstan started political, economic and social reforms, including in the field of higher education, immediately after independence at a faster rate and speed than its neighbours. Kyrgyzstan is widely

²⁴ . Westminster International University in Tashkent, branches of Moscow State University after M.V. Lomonosov and the Russian Academy named after Plokhonov, the Russian University of Oil and Gas after Gubkin and Singapore Institute of Management in Tashkent

²⁵ . This information is collected from a University Professor in Tashkent through personal contact on condition of not disclosing her name.

considered as the most open, democratic and pluralistic society among all Central Asian states. Like in Kazakhstan, all Soviet style higher educational institutions and technical schools were converted into universities. By 2001, there were 43 higher educational institutions in Kyrgyzstan and they had 143 divisions and 16 branches over all the country (for a population of about 5 million).²⁶ Private education was encouraged and a number of private universities were opened including an international university in Bishkek; the Kyrgyz American School (KAS) which later on became the American University in Central Asia.²⁷ Well-known Russian universities have also opened their branches in Kyrgyzstan. International linkages with universities for student and faculty exchange programs are well developed and expanding gradually. International organizations and NGOs in the field of education are actively working in the country. But the Government does not have the necessary resources and funding for sending students and teachers abroad for education, training and skill development as the Kazakh and Uzbek governments are doing. Government funding for universities is also very limited; more than 80% of students pay for their own education. At the structural level, higher education is reformed along with the line of Kazakhstan; Bachelor, Master and Ph.D.

But the most serious problems facing by the Kyrgyz higher education system are: the low quality and standard of education, lack of available resources and widespread corruption. As a result of the huge growth of universities and their branches, the quality is suffering and the government cannot (or is not willing) control the situation. Many of these universities particularly the regional branches do not have the necessary resources; qualified teachers, textbooks and materials for providing quality education to students rather they turned into cash cows for corrupt officials and administrators. The Ministry of Higher Education is taking serious steps to close the branches and Divisions of some universities and, at the same time, has decided to strengthen central administration of universities by creating a strict registration and attestation system. But observers believe that the success will be limited because of massive corruption, mismanagement and nepotism in the higher education sector. Experts on higher education believe that the current education system does not reflect the economic reality of the country or bring any added value to the society and education is not connected to the labor market.²⁸

The education system in Kyrgyzstan is marred by widespread corruption. In a recent speech, President Kurmanbek Bakiyev mentioned three sectors—education, health care and legal system—as the most corrupt ones in the country. It is widely believed and accepted that the main reason for corruption is low salaries for university teachers. Educators argue that they are forced to accept bribes and “gifts” from students because of very low salary.²⁹ The positive thing is that, unlike in other Central Asian countries, in Kyrgyzstan the issue of corruption in higher education is openly debated, discussed and the government is trying to create a strong public opinion against this “greatest evil”.

²⁶ . Aisha Aslanbekova, “System of Higher Education in Kyrgyzstan to be Reorganized”, *Analyst, Central Asia-Caucasus Institute*, www.casianalyst.org. Accessed on September 11, 2009

²⁷ . The Kyrgyz-American School (KAS) within the Kyrgyz State National University (KSNU) was established in Bishkek in 1993. In 1997, by a decree of the President of Kyrgyzstan, KAS became the American University in Kyrgyzstan (AUK), and an independent, international Board of Trustees was established as the governing body. For details, see http://www.auca.kg/en/about_auca/history. Accessed on October 12, 2009

²⁸ . “Kruglii stol BPC: Visshee obrazovanie v Kyrgyzstane; problemi u perspektivi”. Round-Table at Bishkek Press Club; Higher Education in Kyrgyzstan; Problems and Prospective, February 02, 2007. www.bpc.kg/events. Accessed on September 11, 2009

²⁹ . In 2001 salary for university teachers was \$20 to \$40 per month by early 2009 it increased to \$45 to \$90 dollars. Abdullah Ahiyan, “Kyrgyzstan: Officials Strive to Curb Corruption in Education System”, *Eurasianet.org*, January 22, 2009.

Tajikistan

Tajikistan is the poorest of all Central Asian countries with per capita GNP of \$1800 (estimated) in 2008. The country is still suffering from severe economic crisis, high inflation rate and social and economic instability. The education sector is in shambles as a result of the long and devastative civil war that continued for almost a decade. Historically and culturally, Tajikistan is different from other Central Asian countries because of its Persian roots and traditions. As the only Persian speaking country in Central Asia, the education system in Tajikistan has Iranian influence, particularly in the primary and secondary levels but less in higher education. Iran is helping Tajikistan with teachers, books and other teaching materials. There is also a strong Russian influence in the education system in Tajikistan and Russian textbooks and other teaching materials are widely used. Tajik authors are writing and publishing textbooks but they are low quality and do not correspond to international standard. In terms of structure and delivery process, the higher education system in Tajikistan still follows very much of the old Soviet style. The Government, through the Ministry of Education, controls almost all aspects of higher education; including the programs to be taught, hours of teaching, books and reading materials and number of students to be admitted.

As far as the central government is concerned, there are no concerted or coordinated efforts in developing/reforming the higher education system, and because of the lack of resources, government funding for education is very limited (lowest in Central Asia in terms of per capita expenses). There are not much of scholarship programs for students or funds available for training and skill development for teachers. Only recently, after the end of the civil war, international organizations and NGOs are working in Tajikistan and providing help and assistance for education but most them are targeted towards the primary and secondary levels.

Corruption is rampant in the education sector. Paying bribe for getting admission and getting degrees has become a common norm and the amount of payment depends on the ranking of the university and the subject (area) of study. Salary for university professors is very low (about \$80 per month).

In terms of international linkages, Tajik universities are trying to develop and expand relations with outside universities but the progress is slow. There are no private universities in Tajikistan but a number of international universities like, the Central Asian University run by the Aga Khan Foundation, Russian-Slavic University, a branch of Lomonosov Moscow State University³⁰, are operating in the country on contract basis.

Turkmenistan

Turkmenistan is the least known country in Central Asia to the outside world. The country was ruled heavy-handedly by a despotic leader Saparmurat Nyazov until his death in 2006. Every reform and change, including in the field of higher education, was directed and controlled by the President himself. It was a one-man state. There were hardly any change or reform occurred in the higher education during his time. No private higher educational institutions operate the country. In fact, the President discouraged people to get higher education. The European Union, under the TACIS Program, German Foreign Aid, the Soros Foundation and others wanted to help in reforming and modernizing the education system in Turkmenistan but they failed to get permissions to operate in the country. After his death in 2006, the new government is trying to bring changes and reforms in higher education but the process is slow and marred in corruption and inefficiency.

³⁰ . Lomonosov Moscow State University is the largest and oldest university in Russia with the tallest educational building in the world. It was built in 1755. In 2004, there was about 4000 teaching staff with about 40,000 students. It has also branches in other Central Asian countries: Astana (Kazakhstan), Tashkent (Uzbekistan) and Bishkek (Kyrgyzstan). Avaz Yuldoshev, "Moscow State University's Branch Opens Its Doors to Students Today Dushanbe" Asia Plus, September 14, 2009

Challenges

As we have seen in our previous discussion, as Soviet successor states, all Central Asian states inherited a heavily burdened ideological communist, Marxist-Leninist education system. But it was a modern and secular system with a very high literacy rate (100%). After independence, Central Asian states are reforming and modernizing the old education system. Some leaders are more open and forward looking and provide new outlook and fresh perspectives for change, reform and modernization of higher education sector in order to meet the new challenges, others are not. Different strategies and policies are adopted to reform the old system and to create new ones that can reflect the changed circumstances and fulfill the needs and requirements of each independent state. Central Asian states are facing numerous challenges and difficulties in higher education sector.

a. Quality and standard

Immediately after independence all Central Asian countries declared titular language as national language by replacing the Russian and issued executive orders to run the education system in native language. Some carried it out forcefully and vigorously (Uzbekistan, Kazakhstan) others took time and did it slowly; step by step. One of the major problems was with the writing and publishing of new textbooks and reading materials in native languages Native writers and scholars are already writing and publishing textbooks but they are very poor and low quality. Moreover, these books are expensive and not all students can afford to buy them. The most affected areas are Business, Humanities and Social Science as there were no good textbooks (with Western views, ideas, concepts and models) and no qualified teachers to teach these subjects during the Soviet time. Some countries are more successful in coping with this problem by training and retraining teachers and by attracting foreign support and investment. Another urgent problem is with the private universities. There was a popular view that opening private universities, privatizing higher education and establishing international universities would solve the problems but it did not happen. Education in many private universities got worse compared to state universities because private universities do not get support and funding from governments, they enrol more students to survive but cannot not hire and retain qualified teachers because of shortages of resources. As a result, quality suffers and is compromised. Corruption is also rampant in private universities. International universities are doing better than state and private universities by offering new programs and expanding educational services and facilities. But not all students can afford to study there as the tuition fees are very high. As a result, a two-tier higher education system is emerging; one competitive modern education system equipped with latest technology offered by international universities where students get knowledge and expertise in modern fields of study, learn languages and graduate with good job prospects, the other is old, inefficient, uncompetitive and often corrupt.

b. Lack or shortage of resources

In general, public funding for education in terms of their GDP is not bad in Central Asia compared to many developing countries (Kazakhstan 2.3%, Uzbekistan 9.3%) but there are often complains that management and administration systems in higher education are corrupt, inefficient and often they waste, misuse and mismanage resources. As we have seen earlier, both Kazakhstan and Uzbekistan spend huge amount of money for student scholarships, faculty training and retraining and for inviting foreign scholars and experts for training and skill development of teachers. Some Central Asian countries cannot update, upgrade or modernize their education systems and avail the advantages of modern information system and technology in the classrooms because of the lack of resources. Lower salary (from \$60 to \$500 per month and often are not paid regularly) is also an important factor for the degradation of quality. Local universities

cannot attract and retain young Western educated and trained specialists as they prefer to work for private sector where there is more money and opportunities for mobility. There is also another reason why young people do not like to go and stay in the academia; in most universities the education administration and management is still very much controlled and dominated by the old guards with autocratic and totalitarian views and mind-sets and young people with more liberal, democratic, open-minded views and ideas cannot simply work with them. Many look for jobs elsewhere within the region and outside. An internal “brain drain” is also developing within the region; many qualified teachers and technical experts from Kyrgyzstan and Uzbekistan are working in Kazakhstan because the salary is higher there.

c. Administration and Management of Higher Education

During the Soviet time, higher education in Central Asia was administered and managed mainly by the Russians and after the collapse of the USSR most of those qualified experts and administrators either left for Russia or found jobs elsewhere. Thus a vacuum was created. As part of the nation-building process, independent states in Central Asia wanted to consolidate power and authority of titular nations in all aspects of national life in order to establish and promote the language, underlying values, perceptions and priorities of the society. So, it was imperative for the new states to take control over the management and administration of such an important sector as higher education. Russians and other nationalities were gradually removed from strategic important positions including higher education administration. Higher education is now controlled and directed by governments through the Ministry of Education and other specialized bodies. But there are complains that the system is not open, democratic and transparent. Appointments in high administrative and management positions are often filled in through personal connections or by the protégés of the regime or under direct patronage and influence of individual leaders. Academic administration and management is also hierarchical and bureaucratic in structure where teachers and students have hardly any voice and influence in decision-making.

d. Corruption

Corruption seems be pervasive in higher education systems in Central Asia. Some countries recognize it, talk about it publicly and try to resolve it by administrative means and by creating social awareness against this evil. Others don't want to talk about it rather try to solve it quietly. But nobody denies it. However, it will not be appropriate to say that higher education systems in all Central Asian countries are equally corrupt. It is more rampant and widespread in some countries than others. Kyrgyzstan seems to be the most vocal about corruption. There are open debates, discussions, seminars, workshops and dialogue on the issue and the Government is seeking policy inputs and suggestions from the public on how to deal with this issue. Governments in all Central Asian states are taking some actions against corruption in higher education. Recently, several Professors and administrators in the region were arrested and fired in connection with bribery.³¹ This is, no doubt, a modest but good start but critics argue that these are just the

³¹ . Frangis Nazibullah, “In Central Asia, Corruption Undermining Education System”, *Radio Free Europe*. www.rferl.org/articleprintview/1794065.html. Accessed on August 09, 2009.p. 31

tips of the iceberg and those people were fired not because of corruption but because of personal conflicts and vendetta. People widely believe that it will not be possible to eradicate corruption from the higher education sector when it is so rampant in every sector of national life.

e. Political and ideological problems

Political orientations and ideological preferences of leaders and bureaucrats also create problems and impediments for reforms in higher education. In those countries, where leaders are more open, pragmatic, reform-minded, the higher education sector was opened up for foreign aid and investment and significant progress is being made. Kazakhstan and Kyrgyzstan welcomed and accepted foreign aid and support from international bodies and agencies from the very beginning and were able to get some benefits of the internationalization process of higher education. Others could not because of autocratic and totalitarian policies and perceptions. There is no doubt that Central Asian countries need more and more specialists in the fields of economy, business, finance, administration, and information technology, management and so on for emerging economies and dynamic social change, and governments should come up with and implement long-term policies and strategies to resolve this issue.

Conclusion

Newly independent Central Asian nations are very young; more than 60% of the population is under the age of 25, and to provide them with quality education and training will be one of the most important, but difficult, tasks for the governments. Although different steps and measures have been taken and implemented by governments in higher education systems, there still remain numerous challenges and problems. There should be more open debate and discussion on this public issue. Governments, society, civil society, parents, students, businesses, employers--all should take active part in resolving this very important issue. What require now are open, flexible and dynamic policies on higher education, and that is possible only when teachers will get academic freedoms, educational institutions will have the real autonomy in decision-makings and students and teachers will have the rights to participate in administration and decision-making process.

In terms of identities and orientations of higher education; Kazakhstan seems to have opted for the European model; it has signed the Lisbon Declaration on education and is actively preparing for joining the Bologna Process. Kyrgyzstan is more inclined towards the American system with the home place of the only American University in Central Asia. Tajikistan is getting a lot of support and help from Iran but it prefers to keep the education system neutral and secular. Uzbekistan, with its strong historical and cultural past, is trying to create a brand of its own higher education system by blending of history, philosophy, ideology, religion and spirituality. Turkmenistan is still in the formative stage of creating and developing a higher education policy and strategy that will help and facilitate the reconstruction process of the country.

References

1. Abdullah Ahiyan, "Kyrgyzstan: Officials Strive to Curb Corruption in Education System", *Eurasianet.org*, January 22, 2009.
 2. Aliev, Aliev; (2009) "gosudarstvennii u chastnie vyju; naidi decyt otlichii" Public and Private Higher Educational Institutions, Find 10 Differences, *Exclusive*, Number 88
-

3. Allworth, Edward (1994) *Central Asia 130 Years of Russian Dominance: A Historical Overview*, Third Edition, (Duke University Press, 1994)
4. Aslanbekova, Aisha (2009) "System of Higher Education in Kyrgyzstan to be Reorganized", *Analyst, Central Asia-Caucasus Institute*, www.casianalyst.org.
5. "Education Development in Kyrgyzstan, Tajikistan and Uzbekistan: Challenges and Ways Forward" prepared by Open Society Institute-Education Support Program, (April 2002),
6. "Higher Education in Uzbekistan; National Programme for Personal Training", *Tempus, European Commission*, www.tempus.europahouse.uz/uzbhes.htm,
7. "Education of Kazakhstan in the International Framework", www.edu.gov.kz/fileadmin/user_upload/2009
8. Khalilova, Fazilat ("Educational Developments in Uzbekistan", *OSEAS, Europe*. <http://www.bibl.u-szeged.hu/oseas/uzbek.html>
9. "Kruglii stol BPC: Visshee obrajovanie v Kyrgyzstane; problemi u perspektivi". Round-Table at Bishkek Press Club; Higher Education in Kyrgyzstan; Problems and Prospective, February 02, 2007. www.bpc.kg/events
10. Ministry of Education and Science (MOES) from time to time. Regulation # 976 issued on, July 19 2001, Regulation ARGC of RK, 2001, # 27, art. 338, Regulation # 98, January 24, 2002, Regulation # 976", July 19 200, Regulation # 964, September 29 2005, Regulation # 36, art.500, ARGC of the Republic of Kazakhstan, 2005.
11. Nazibullah, Frangis (2009), "In Central Asia, Corruption Undermining Education System", *Radio Free Europe*. www.rferl.org/articleprintview/1794065.html.
12. Roy, Oliver (2000), *The New Central Asia: The Creation of Nations*, (New York; New York University Press)
13. Sauchek, Svat (2001), *A History of Inner Asia* (New York: Cambridge University Press)
14. Satpeyev, Dosim (2009), "reform gramade, no kachestva obrajovania ostavlyayet zhelat luchsheva" (Grandiose Reforms but quality of education should be improved), *Exclusive*, No. 88
15. The Charter of KIMEP (1992), www.kimep.kz
16. Tuymebayev, Zh.K (2009) Speech by Minister of Education and Science of the Republic of Kazakhstan, on "Higher education aims of the Republic of Kazakhstan on the way to the Bologna process", February 05, 2009 at the Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan
17. Yuldoshev, Avaz, "Moscow State University's Branch Opens Its Doors to Students Today Dushanbe" *Asia Plus*, September 14, 2009
18. Vassiliev, Alexei (2001), *Central Asia: Political & Economic Challenges in the Post-Soviet Era*, (London: Saqi Books)
19. Zhumali, Rasul (2009) "skvoj ternii—k zvezdam? Uli neckolko slob ob istorii obrajovnia v kazakhstane?", (To the stars through Hardships or few words about the History of education in Kazakhstan?) *Exclusive*, No. 88

Appendix 1

Basic Indicators for Central Asian states						
	Territory (sq km)	Population (July 2009)	GDP 2008 (in billion US\$)	GDP per capita, 2008	GDP real growth rate	Inflation Rate
Kazakhstan	2.724.900	15.399.437	175,8	\$11,500 (2008 est.)	2.4%(2008 est.)	17% (2008 est.)
Kyrgyzstan	199.951	5.431.747	11,61	\$2,200 (2008 est.)	7.6%(2008 est.)	24.5% (2008 est.)
Tajikistan	143.100	7.349.145	13,16	\$1,800 (2008 est.)	7.9%(2008 est.)	20.5% (2008)
Turkmenistan	488.100	4.884.887	29,78	\$6,200 (2008 est.)	10.5% (2008 est.)	13% (2008 est.)
Uzbekistan	447.400	27.606.007	71,67	\$2,600 (2008 est.)	9% (2008 est.)	14% (2008 est.)
			data are in 2008 US dollars		data are in 2008 US dollars	
Social Indicators for Central Asian states						
	Life Expectancy at birth	Population Growth Rate	Literacy Rate (age 15)	Infant Mortality Rate per 1000	Education expendt, % of GDP	Unemployment
Kazakhstan	67.87 years male: 62.58 female: 73.47	0.392% (2009 est.)	total 99.5% male: 99.8% female: 99.3%	Total 25.73 male: 30.15 female: 21.06	2.3%(2005)	6.6% (2008 est.)
Kyrgyzstan	total: 69.43 male: 65.43 female: 73.64	1.396% (2009 est.)	total 98.7% male: 99.3% female: 98.1%	total: 31.26 male: 36.19 female: 26.06	4.9%(2005)	18% (2004 est.)
Tajikistan	65.33 years male: 62.29 female: 68.52	1.878% (2009 est.)	total 99.5% male: 99.7% female: 99.2%	total: 41.03 male: 45.9 female: 35.91	3.4%(2006)	2.3% (2008 est.)
Turkmenistan	67.87 years male: 64.94 female: 70.95	1.141% (2009 est.)	total 98.8% male: 99.3% female: 98.3%	total: 45.36 male: 53.86 female: 36.46	3.9% (1991)	60% (2004 est.)
Uzbekistan	71.96 years male: 68.95 female: 75.15	0.935% (2009 est.)	total 99.3% male: 99.6% female: 99%	total: 23.43 male: 27.7 female: 18.9	9.4% (1991)	1% (2008 est.)

sources: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/kz.html>

<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/kg.html>

<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ti.html>

<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/tx.html>

<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/uz.html>

Appendix 2; Number of scholarships awarded by the Government of Kazakhstan through the "Bolashak" Program, 1994-2009 by country

	Country	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	Total
1																		
1	Australia			1					3				2	19	1	19	8	53
2	Austria				1				1				2	1			2	7
3	Bulgaria												1					1
4	Canada							5	1	1		1	56	59	9	32	36	1914
5	China												82	9	13	31	10	6
6	Czech Republic												51	6	17	23	12	268
7	Denmark												1					1
8	Finland												5					7
9	France	7	5	7		2	11	6	4	4	1	2	40	5	6	19	4	34
10	Germany	28	1	13	9	13	11	11	9	16	4	14	66	6	18	38	11	7
11	Hungary												2	1	2	1		24
12	Ireland													16	1	17		200
13	Israel													5			2	145
14	Italy					1						1	3	5	3	7	4	156
15	Japan			1									2	8	4	31	5	31
16	Malaysia												3	97	5	38	13	24
17	Netherlands											4	11	6	1	7	2	16
18	New Zealand												11	10		3		21
19	Norway												11	1			4	564
20	Poland												17	1		3		81
21	Russia			2	2	1						10	244	158	42	88	17	1755
22	Singapore												9	30	2	28	12	2
23	South Korea												3	10	0		1	28
24	Spain											1	1	1	2	2		5
25	Sweden												4			2	1	123
26	Switzerland											1	6	5	2	15	13	109
27	Turkey															2		42
28	Ukraine															28		7
29	United Kingdom	32		10	11	10	25	13	12	18	10	27	523	156	72	635	360	14
30	United States	120	11	47	28	59	39	19	26	18	12	22	640	163	67	242	242	51
	TOTAL	187	17	81	51	86	86	54	56	57	27	83	1796	778	267	1311	759	5696

Source: official website of the "Bolashak" Program http://edu-cip.kz/eng/index.php?option=com_content&task=view&id=258&Itemid=302

P A R T IV

CULTURAL IDENTITIY OF THE ASIAN COMMUNITY AND PHILOSOPHICAL OUTLOOK

KAZAK BOZKIRLARININ BÜYÜK DÜŞÜNÜRLERİ: ŞEŞEN-BİY'LER The Great Thinkers of the Kazakh Steps: Sheshen-Beys

Damira İbragim
Fatih Üniversitesi, İstanbul, Turkey

Kazaklar, uzun ve zorlu bir süreçten geçerek bir millet olarak tarih sahnesinden yer almıştır. Tarihî, arkeolojik ve kültürel verilere göre “Kazak” adıyla bir milletin ortaya çıkışı XIV. yy’da gerçekleşmiştir. Şimdiki Kazak topraklarında m.ö.7-4. yy’da yaşayan Sakalar ve Massagetler, daha sonra buraları yurt edinen Hunlar ve Üsünler, Türk kavimlerinin ilk ecdadları olarak bilinmektedir.¹

Daha sonra Türk kökenli bütün kavimleri bünyesinde birleştiren ve 582 yılında Doğu ve Batı olarak ikiye ayrılan Gök Türk Hakanlığı; 630 yılında bunların yerine geçen Türgeş Devleti, sonradan “Kazak” adıyla anılacak olan boyları da kapsıyordu. Türgeşler’den sonra bu topraklarda Karluk, Oğuz ve Kimak Hakanlıkları, 942-1210 tarihleri arasında Karahanlı Devleti hüküm sürmüştür. XIII. yy’a kadar bu coğrafyada yaşayan Türk boyları tarafından Farab, Keder, Sayram, Sığanak, Yügnek, Jent, Barşinkent, Balasağun, Taraz, Şaş, Karnak gibi büyük yerleşim merkezleri kurulmuştur. Bu süreçte Türkler’in İslâmiyeti kabullenmesi etkili olmuştur. XIII-XIV. yüzyıllar Moğol istilasının bu topraklarda yaşayan halkları kılıçtan geçirdiği, yani Türkler’in en ağır zulümlere maruz kaldığı dönemdir. XV. yy’da Moğol-Türk sülâlelerine mensup Çağatay, Timuroğulları ve Altın Ordu Devleti, Orta Asya ve Maveraünnehir’de siyasi iktidarı elinde bulundurmıştır.

Altın Ordu’nun ikiye ayrılması sonucunda Ak Ordu ve Gök Ordu meydana gelmiştir. Şimdiki Kazakistan toprakları Ak Ordu’nun hâkimiyeti altında kalmıştır. Ak Ordu’da Ebu’l-Hayr Han (öl.1468) döneminde iç karışıklıklar olmuş, iktidara karşı baş kaldıran Canıbek ve Kerey adlı iki sultan, kendilerini destekleyen birçok kabile ile birlikte Çu bölgesine taşınmışlar ve bağımsız bir Kazak Ordu’su Devletini kurmuşlardır. Bu Ordu’ya mensup etnik birimlerden Kazak milleti oluşmuştur. Bu oluşum süreci XV. yy’ın sonlarında tamamlanmıştır.

Kazaklar arasında en eski Türk kavimleri ile birlikte Türkleşen Müslüman Moğollar da yer almıştır.² Kazak Hanlığı’nın esası Cüz’lere dayanmaktadır. Kazaklar’ın bir millet olarak ortaya çıkmalarındaki temel faktörler; coğrafya, kültür, dil ve din ortaklığıdır.

Her milletin kendine has maddî ve manevî değerleri mevcuttur. Bu değerler sayesinde milletin dünü, bugünü ve yarınları tahlil edilebilir. Kazaklar’ın da sağlam ayakta durmasını ve geleceğe güvenle bakmasını temin eden unsur, atalarından tevarüs ettikleri kültür değerleridir. Geçmişe bakıldığında, göçebe Kazaklar’a otu, suyu bol yaylaları araştıran, otlakların ve otların özelliğini bilen ve hayvanlarla ilgili her türlü bilgiye sahip baytar ve biyolog gözüyle bakmak mümkündür. Ayrıca yırtıcı kuşlara söz dinletebilen Kazak insanı, iyi bir avcıdır. Doğayla iç içe yaşamasından dolayı gökyüzüyle de aşına olan bu insanlar, yıldızlara, Güneş’e, Ay’a bakarak yönünü, zamanını tanzim etmiş, bir bakıma bozkırlı bir gökbilimci gibi yaşamıştır.

Coğrafi özellikler, günlük hayattaki uğraşlar, Kazaklar’ın millî dünya görüşünün, edebiyatının, müziğinin, sanatının temelini oluşturmuştur. Bozkırların uçsuz bucaksız genişliği Kazak insanının gönlüne yansımıştır. Yaşadıkları toplum ve devir şartları Kazaklar’ın özünde olan kahramanlık, cengaverlik duygularını törpülemiş, İslâmiyetin kabulünden sonra zaten özünde var olan güzel ahlâkî yönleri daha da belirginleşmiştir.

E.B. Tylor’un ifadesiyle “Kültür; bilgiyi, imanı, ahlâkı, sanatı, örf ve âdetleri, kişinin toplumdan kazandıkları alışkanlıkları, davranış şekilleri ve becerilerini kapsayan bir bütündür.” Bir toplumun kültürü ne kadar köklü, renkli ve zengin olursa, o denli kalıcı ve etkileyici olur. Kültürler, bu renklilik ve zenginliğe “kendi iç kaynaklarından doğrudan doğruya, dış kaynaklardan da süzüle süzüle”

¹ Z.V.Togan, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, C.I, İstanbul 1946, s.25-39

² Geniş bilgi için bkz. D.Moldabayeva, *Kazaklar’ın Zuhuru ve Kazak Hanlığının Kuruluşu*, G.Ü.S.B.E. Yayınlanmamış YL Tezi, Ankara 2000

beslenerek ulaşırlar.³ XVI. yy'da Kalmak Jongarlar ile savaş zamanında yaşayan Kazıbek Bi'yden nakledilen aşağıdaki ifadeler o devirdeki Kazak insanının portresi niteliğinde olup, onun kültüründen de önemli ipuçları taşımaktadır:

“Biz Kazak denilen, hayvancılıkla uğraşan bir milletiz; kimseyle kavga etmeden kendi halimizde yaşayan bir milletiz. Yurdumuzun kutu, bereketi eksilmesin diye, topraklarımıza düşman saldırmasın diye mızraklarımızı puhu tüyü ile süsleyen bir milletiz. Hiçbir düşman bizi ezememiş, gururumuzu incitememiştir.

Dostumuza sadık, hakka riâyet edenlerdeniz. Haddini bilmeyeni, Han dahi olsa sarayından ederiz. Atadan oğul kul olmak için doğmaz, anadan kız köle olmak için doğmaz. Oğlumuzu, kızımızı esir verecek değiliz. Sen Kalmak isen, biz Kazak'ız; seninle çarpışmaya gelmişiz. Sen demir isen, biz kömürüz; seni eritmeye gelmişiz. Tanımadığımız yad yurda tanışmak için gelmişiz, tanışmayı kabul etmezsen, çarpışmak için gelmişiz.”⁴ Uzun zaman Ruslar'ın sömürgesinde bulunan Kazak halkı, kaynaklarda cahil, ilimden, irfandan mahrum “yabanîler” olarak tanıtılmıştır. Oysa “savaş ve barış, çeşitli davalar, toprak ve hayvan otlaklarının paylaşımı, dış ülkelerle ticarî ve diplomatik ilişkiler, halkın görüşü alınarak çözülmekteydi. Toplantı ve kurultaylarda üç Cüz'ün isteği görüşülüp, bir karara bağlanıyordu. Üç Cüz birlik tuğu altında birleşiyordu. Ordu kumandanları, Şeşen- Biy'ler ve kadılar millî iradeyi hiçbir zaman gözardı etmiyorlardı.”⁵

XIV-XIX yy. Kazak edebiyat ve kültürünün mihenk taşları akın, cıraw, şeşen ve biy'lerdir. Akın şairdir, cıraw ise şiiri yeri geldiğinde irticalî olarak müzik aleti eşliğinde söyleyen, halkın ihtiyacına binaen öğüt nasihat veren, edebiyat, kültür, siyaset vb. sahalarda geniş bilgiye sahip bir tiptir.

Şeşen, Kazak kültüründe nüktedân, hatip, hazırcevap anlamına gelmektedir. Şeşen, atalarımızın gönül eleklerinden süzülerek günümüze ulaşan, kıymetli kültür miraslarımızdan biri söz sanatının ustasıdır. Şeşen'lerin dillerinden dökülen söz mercanlarına, Kazak millî hissiyatının aksi, millî düşüncenin atlası ve millî ruhun tercümanı denilebilir.

Biy'ler, han, sultanların baş danışmanları olup, keskin ifadeleri, kesin kararlarıyla memleketin, halkın kaderinde önemli rolü olan insanlardır. Bu sayılanların her biri, Kazak kültür tarihinde verdikleri hükümle, söyledikleri şiirlerle, nüktelerle silinmez iz bırakmışlardır. Onlardan tevarüs edilen eserlerin çoğunun ana konusu, doğumundan ölümüne kadar insan hayatı, her yaşta insanın özelliği, hayatın devreleri, dünya hayatının geçiciliği, ecelin insan için mukadder oluşu, fânî hayatı ebedî mutluluğa vesile yapmanın yolları hakkındadır. Şeşen veya Biy (bazen ikisi bir arada kullanılır) Hanlık devri Kazak toplumunda yukarıda sayılan sıfatları taşıyan kimselere verilmiş ünvanıdır. Bu ünvan şahsın isminin sonuna eklenerek kullanılmıştır; Jirenşe Şeşen, Aktaylak Biy, Töle Biy, Kazıbek Biy, Bölirik Şeşen, Mayhı Biy vs. gibi. Milli mefkurenin dildeki yansıması olansöz sanatına çok önem veren Kazaklar, şeşen-biy'lerin didaktik içerikli eserlerini tarih boyunca yaşatmaya çalışmışlardır. Yabancı kaynaklarda olduğu gibi, yerli araştırmalarda da şeşen-biy'lere “bozkır filozofları”, “dala (bozkır) Demosfenleri” gibi yakıştırmalarda da bulunulmuştur.

XVIII. yy'da Kazak bozkırlarında sürgün hayatı yaşayan Polonyalı gezgin Adolf Yanuşkeviç'in aşağıdaki ifadeleri de bu hususu aydınlatması açısından dikkate şâyandır:

“Birkaç gün önce bir meseleyi tartışmakta olan iki Kazak grubu izledim. Hayatlarında Demosfen ve Çiçeron'un ismini bir kere bile duymamış, ancak ilmî derinliğiyle, düşünce tarzlarıyla beni şaşırtan bu insanları dinledikçe hayrete düştüm ve onları alkışlamaktan kendimi alıkoyamadım.

Bugün de okuma yazması yok, ama irticalen söyledikleri manzum hükümlerle her meseleyi halleden bir grup Kazak karşımdaydı. Onların söyledikleri kalbime, duygularıma öyle tesir etti ki, anlatamam. Kimilerinin “yabanîler” dedikleri gerçekten bunlar mı?! ‘Gelecek alâkası olmayan, dünyadan bihaber, hayvan otlatmaktan başka bir şey bilmeyenler’ diye tanıttıkları bunlar mı?! Hayır, olamaz! Bütün samimiyetimle söylüyorum. Tanrı'nın bu kadar istidat ve kabiliyetle donattığı bir halkın

³ Jannat Ergalieva - Nurhat Şakuzadaulı, *Kazak Kültürü*, Almatı 2000, s.7

⁴ Manaş Kozıbayev, *Jawğa Şaptım Tu Baylap*, Almatı 1994, s.99

⁵ A.e., s.91

uygarlıktan nasiplenmemesi düşünülemez. Bu milletin ruhu Kazak bozkırlarından göklere yükseleceğine, etrafını aydınlatacağına inanıyorum... Kendilerini üstün görenlerin, bu milleti hakettikleri saygıdan mahrum bırakmasına son vermenin zamanı çoktan geçmiştir.”⁶

Bir insan şeşen veya biy olabilmesi için küçük yaştan yetiştirilir, bunun için yaşlı biyeler, şeşen’ler veya han ordası(saray)ından özel görevlendirmiş kimseler, köyleri, obaları dolaşarak halkla içli dışlı münasebet halinde olmuşlardır. Onlar, bu seyahatleri esnasında gözlerine kestirdikleri zeki çocukları yaşlı ve tecrübeli şeşen-biy’lerin rahle-i tedrisinde bulundurmak üzere ailelerinden izin alarak beraberlerinde götürmüşlerdir. Şeşen-Biyler’in, en önemli özelliklerinden biri de, tefekküre dayalı derin konuları halka anlayacağı dille sunmak ve güncel konularda da kesin hüküm vermektir. Bunları yaparken şeşen-biy’ler Kazakça’nın zenginliğinden, özellikle gizli dil veya örtülü söyleme geleneğinden yararlanmışlardır.

Şeşen-biy’lerin en çok üzerinde durdukları konu, insan, insan hayatının devreleri, hayatı hakkıyla yaşamaktır. Madelihoca’nın, Şorayaktyn Omar’ının, aşağıdaki manzumeleri bu konunun güzel birer örneklerindendir⁷:

“Dinle şimdi geldik bir yaşına, katıldık sâbilerin arasına
Çarçabuk arkasından iki geldi, Ayakta güç yok daha yere bassın.
Serçe gibi üç yaş da geldi çabuk, toprak saçıp oynadık etrafımıza..
Dört yaşa girdik yine nazlı halde, bu yaşta olduk tatlı dilli.
Beş yaşında kırlarda oynadık biz, koştuk, düştük, ağladık, yaralı diz...

On iki yaş da geçti, on üç, on dört, toylarda yardıma şimdi yaradık biz.
On beş ile on altı değişken yaş, bir anda pür neşeyiz, bir an sessiz.
On yedi, on sekizde çiçek gibi, kalbimiz pür heyecan cesuruz biz.
On dokuz, yirmi yaşta akıl olgun, bazen parlak elmasız, bazen durgun.
Yirmi altı otuzun arasında düşmana saldıracak kuvvetteyiz.
Bu yaşa gelince gerçek er kendi ailesi ile bütün halkın gamını yer.
Bencillikle kendi ailesini düşünen, halk gözünde hâkir olur dem be dem.
Otuz beşte gönül güldür, dil bülbül, nefsi börü, sabrı, aklı altın bil.
Kırkında bir tepeyi aşmış gibi, gayeni açık beyan eder isen,
Kılı kırk yararcasına âdil olup, yurdununve yuvanın gamını ye sen.
Elliye, er yaşı deseler de, kuvvetin azalacaktır gitgide.
Damar, sinir çekilip, ağrılar baş gösterir teninde .
Yol gösteren aksakallar yavaş yavaş dünyadan gide.
Kuvvetin azalsa da aklın derin, gençlere yol göstermek senin yerin.
Altmış gelir elinden tutar senin, öksürsen göğsün titrer, ağrır belin
Ata olup yerinde öğüt vermek, en güzeli sana düşen işlerin.
Yetmiş ile seksende bükülmüş bel, kalkmak da güç olur, titrer el.
Ömrün olsa doksan da gelir, yüz de, tenin soğur, âdeta buz de.
Bu benzer misâline dört mevsimin; bahar gelmiş, yaz geçmiş, sonra güz,
Güzden sonra mukadder şiddetli kış.
Düşünene ibrettir kendi ömrü, eceldir ezelden beri ömrün mührü.
Sayılı ömür sermayesi bitince, ahiret yurdu bekler seni de.”

“Can, Allah’ın emanetidir. Emanete sahip çıkılmalı. Oysa şeytan ve nefis her zaman pusu kurmaktadır. Devran geçicidir, biriktirdiğin mal menal ecel gelip çattığı anda sahipsiz kalıverir. Yirmili yaş ziynettir, maşukun mercanla süslenmiş zülfüne benzer, kıymetini bil. Otuzda da gönül zengindir.

⁶ A.g.e., s.93

⁷ Daw şeşedi dana söz, Haz., Orısbay Abdildaulı, Almatı 1996, s. 84

Kırka gelince, o sonbaharın başlangıcı olan eylüle benzer. Bu mevsimde uykun kaçmaya başlar. Elli yaş ise ekimin siyah bulutları gibidir. Soğuğun nişanı hissedilmeye başlar. Altmışta beden sıcaklığı tamamen kaybolmaya yüz tutar, dolayısıyla bu kışın başlangıcıdır. Yetmiş yaşında bedeninde güzellik de, kuvvet de kalmaz. Seksende ise kafese hapsedilmiş gibisin, artık bundan sonra kimseyi üzmeden, kendi değerini düşürmeden, gaflete dalmadan eceli merdâne karşılamaya hazırlanmalısın.”⁸

“Şair idim,yirmi yaşında esen rüzgar gibi oldum
Otuz yaşında ise yüksek dağa benzedim
Kırk yaşını doldurduğumda kasıp kavuran sel idim.
Kırkı aşp elliye erdiğimde kamışı kalın derin göl oldum.
Altmışa erince yaş, su üstünde eriyen buza benzedim.
Yetmiş yaşta üzerimden il göçmüş oba gibi oldum.
Seksene geldiğimde bütün ömrüm bir anlık rüya gibiydi
Evvelâ yaşlılık rengimi soldurdu
Sonra ağızımdaki dişlerimi aldı
Yükseğe çıksam belimi büküp
Aşağı insem dizimin dermanı gitti.
Ah seksen, erdim sana, nidem seni
Boynuma çıktın dahi sıktın beni.
Doksana merdiveni dayayınca
Yaşlılık pususunda buldum kendimi.”⁹

Örneklerden de görüldüğü gibi genel olarak şeşen-biy’lerin hayat devrelerine dair görüşleri şu şekilde özetlenebilir:

“İnsan ömrü üç konaktan ibarettir. Her konakta vücut farklı olduğu gibi, hâl de, sorumluluk da başkadır. Çocukluk, gençlik ve ihtiyarlık olarak hayatı devrelere ayıran ve insanın her konaktaki durumunu gözden geçiren şeşenler, kendi hayatlarından örnekler vererek, dinleyicisini tefekküre davet eder. Böylece anlayana büyük bir sermaye olan ömür dakikalarının, boş yere saçıp savurulacak kadar kıymetsiz olmadığını anlatır. Çocuk yaşta insanın kaygı nedir bilmediğini yarınını düşünüp tasalanmadığını; sadece gece gündüz oyun oynamakla hayatın tadını çıkardığını vurgular.

Çocukluktan gençliğe geçen insanın gecesi gündüzü eğlence ve işretle geçer. Delikanlı çağında insan, güzel giyinmeyi, yiyip içip rahat etmeyi, ata binip gezinmeyi, zevk ü safa içinde güzellere bakmayı, toy toylayıp, hep neşeli yaşamayı sever. Genç yiğit zevkten zevke dalarken günah, sevap ayırt etmeyerek sık sık gaflete de düşer. Çünkü onda henüz ahiret endişesi, ölüm korkusu yoktur. O yüzden o, çok hırslıdır, dünya nâmına her gördüğünü elde etmek için çabalar.

Devran geçer, insan yaşlanır. İnsan yaşlanınca beden zayıflar, beti benzi solar, sağlık sorunları çoğalır, otursa kalkamaz olur, hatta hayat omuzda yük gibi zahmetli bir hâl almaya başlar. Ancak bu durumuna rağmen insanoğlu, hâlâ hırsla dünya peşinden koşmaktadır. Şairin ifadesiyle “onun gözünü ancak bir avuç toprak doldurur.” Oğlu, kızı, evi barkı, bağı bahçesi varsa, sürekli onları düşünerek, bütün bunlara sahip değilse yokluğuna üzülerken zamanını geçirir. Oturur, kalkar dünya meşgalelerinden kendini alıkoyamaz ve bir gün ölür gider. Artık malı, mülkü, canından çok değer verdiği çoluk çocuğu geride kalmış, hiç birinin zerre kadar faydası yoktur.”

Konuyla alâkalı bir örnek de Bi’lerin hayatından:“Töle Bi¹⁰ dokuz yaşlarındayken (tabii ki o zaman daha Bi değildi) seksen yaşındaki Jetes Bi’yin ziyaretine gider. O, birkaç gün büyüğün yanında

⁸ A.g.e., s.256

⁹ A.g.e., s. 109

¹⁰ Kazak Sovyet ansiklopedisinden: Töle Bi Alibekuli 1663 yılında doğmuş, büyük lider, Ulu Cüz’ün üst kademeli Bi’idir. Kazak Han’ı Tevke zamanında meşhur “Yedi yargı” yasasını çıkaranlardan. Hem şeşen hem bi olması bakımından Kazak kültürünün mühim mümessillerindendir.

misafir olarak kaldıktan sonra evine dönmek için hazırlanır. Yola çıkmadan önce Jetes Bi ona dua eder¹¹. Uzun uzadıya dua ettikten sonra Jetes Bi, çocuk Töle'ye bakarak:

- Oğlum, benden ne istiyorsan söyle. 'Bata' (dua) başa biter (Dua insanın başına gelecekleri istemesidir), kına taş biter. Yola çıktıktan sonra pişman olmayasın, üzülmeysin. Üzüntü akla zararlıdır, üzülp aklını boşa harcamayasın. Jetes atamdan daha da duymak istediğim vardı deyip pişman olma. Söyle ne istersin? Der. Töle Bi:

- Ey, değerli atam! At verseniz, bir gün ölür. Ton verseniz, eskir. Ölmeyecek, eskimeyecek bir öğüdünüzü dinlemek istiyorum. Her on yaştan arasını bir dağ silsilesine benzetirsek, bununla ilgili tecrübenizi, hayata dair fikrinizi öğrenmek niyetindeyim, diye cevap verir.

Jetes Bi çocuk Töle'nin bu isteğini sevinerek yerine getirir:

On yaşında hep oynadım, oyuna hiç doymadım. Yirmi yaşında boyum uzadı, ama çocukluğu bütünüyle unutamadım. Gün geçtikçe iltifatı sever oldum, tenkitleri duymak istemedim. Güzel giyinip, güzellere bakmaktan hoşlandım. Düşmanlarımı vurdum kırdım. Otuz yaşında hilekâr tilki gibi oldum, kartallara yem olmadım ve avcı köpeğine aldanmadım. Ancak dostlarıma vefalı idim. Kırk yaşına gelince, yüğrük at gibi koştum, şahin gibi uçtum, keskin kılıca benzedim, var ise yok demedim. Elli yaşında yüksek tepeye çıkar gibi oldum, uzağımı, yakınımi pek ayırt etmedim. Altmış yaşında altı yol ağzına geldim, hangi yöne gideceğimi şaşırdım. Yetmişte yenilgiyi kabûl ettim, oğul ile geline dizgini verdim, onlar ne derse kabûl dedim. Seksen yaşında şunları fark ettim; sağım ateş, solum su, önüm yar, arkam bâr. Artık ne hayatın tadı, ne de dirliğin adı var.¹²

Anet Bi¹³ ile Ayteke Bi¹⁴ arasında geçen bir olay da tarihî yazmalardan şöyle aktarılmaktadır:

“Tobıktı Ru'ının Bi'yi Anet Baba doksan yaşına kadar yaşamış birisidir. Ayteke Bi, her zaman Türkistan yakınlarında toplanan Kültöbe Meclisi'nden önce ve sonra mutlak surette Anet Bi'yi ziyaret eder, duasını almış. Tam anlamıyla alp ve eren olan Ayteke Bi'ye karşı Anet Baba da saygıda kusur etmezmiş. Bir seferinde Anet Baba, Ayteke'den bir rüyasını tâbir etmesini istemiş. Ayteke Bi cevaben:

- Yusuf peygamber hürmetine Allah konuşturursa yormaya çalışırım, kulağım sizde, demiş.

Anet Baba başlamış anlatmaya:

-Rüyamda on oğlak, yirmi kurt, otuz pars, kırk tilki, elli gem (zimam), altmış akta (iğdiş edilmiş at), yetmiş jelkildek (çadır evinin rüzgarla sallanan tavan örtüsü), seksen selkildek (her hangi bir titrek nesne), doksan domalak (yuvarlak nesne) görmüşüm. Bunlar neye işaret olabilir?

Ayteke Bi gülümseyerek hemen şöyle demiş:

- Hürmetlerimi arz ederim Babam, hepsini anladım, ancak birkaç hususa itirazım var. Altmış yaşta akta değil, arka idiniz, yetmiş yaşta jelkildek değil, yelken idiniz, seksende ise görkem idiniz, doksanda ise torkamız idiniz.

Anet Bi, Ayteke'nin cevabından çok memnun kalmış:

- Allah gönlüne inşirah versin ve senden daimâ razı olsun, diyerek göz yaşlarına hâkim olamamış.

Rüyanın yorumu şöyle imiş: “Anet Baba'nın on oğlak dediği, on yaşında zıplayıp oynayan oğlak gibiydim. Yirmide kuvvetli, güçlü, keskin dişli bir kurt gibiydim. Otuz yaşında pars gibi heybetliydim, kırkımda ise tilki kadar kurnaz, iş bilen oldum. Elli yaşında ağzına gem vurulan at'a benzedim. Altmış yaşta akta, yani iğdiş ettirilmiş at'a döndüm. Yetmiş yaşında güçsüz, mecalsiz rüzgar esse sallanan tavan örtüsüne benzedim. Seksen yaşında takâttan tamamen kesildim, eli ayağı titreyen ihtiyar oldum. Doksanda ise yusuvarlak hâl aldım, sakat gibiyim.”

Ayteke Bi, ona itiraz etmekle şunu demek istemiştir: “Anet Babam, siz altmışta halkınız için arka, yani halkın sırtını dayadığı er kimse idiniz. Yetmiş yaşta yelkeni kabaran gemi gibi haşmetli oldunuz.

¹¹ Kazak kültüründe büyük insanları özellikle ziyaret ederek dua almak bir merasimdir. Âşık Paşa'da da “alkış almak, alkış istemek” şeklinde bir çok yerde bu husus zikredilmektedir.

¹² *El Awzman*, Haz. B.Adambayev, Almatı 1985, s.17-18

¹³ Anet Bi Kişikülü, 1626-1723 yıllarında yaşamış, meşhur erenlerden. Şahkerim Kudayberdiulı'nın “Tobıktı soy kütüğü” adlı şeceresine göre, Orta Cüz'ün Arğın Ru'ına mensuptur. Hem kahramanlığıyla, hem söz ustalığıyla halk arasında çok sevilen alp, biy ve şeşendir.

¹⁴ Ayteke Bi, XVIII yy'da yaşamış Küçük Cüz'ün üst Biy'i.

Seksen yaşıınızda ise ağarmış sakal ve saçınızla, dağ zirvesi gibi başınızla görkem oldunuz. Doksanda halim selim, sevimli ve engin gönül sahibi oldunuz.”¹⁵

Şeşen-biyler’in hayatla ilgili konuyu değişik tasvirlerle, farklı benzetmelerle her yaştan müsbet ve menfî özelliklerini belirterek ele almasının sebebi, topluma ibret dersi vermektir. Kazak bozkırlarının yetiştirdiği düşünürlerin bazen açık, bazen de gizli dili kullanarak halka vermek istediği mesaj şu şekilde özetlenebilir: hayat bir sermayedir, ancak dünya hayatını sâbit zannederek aldanmamak, levsiyâta batmamak, mevsimlerin miadı dolunca geçip gittiği gibi, temelsiz insan ömrünün de bir çay gibi akıp gideceğini bilmek, güzerân-ı hayatın bir uyku, bir rüya misâli gelip geçeceğine inanmak gerekir, nitekim insan geçmişten alacağı dersle geleceği sağlam bir şekilde inşa edebilir. Bu düşünceden hareket etmediği takdirde insanoğlu hayata perestiş eder, ruh sefilleşir, toplumu yükseltecek melekeler yavaş yavaş kaybolur ve millet meflûç hale gelir. Buhar Bi’den insan nefsinin yaşadıkça, gördükçe ve tattıkça doymak bilmeyen aç gözlülüğünü anlatan dikkate değer bir ifade:

Alemdi tügel körse de, altın üyge kirse de,
Aspanda juldız aralap, ay nurın ustap minse de,
Kızıkka toymas adamzat!
Kıysınsız küyge tüsse de, jakındap ajal tursa da,
Karautıp közü tursa da,
Ömirge toymas adamzat!

“Bütün âlemi gezse de altın eve girse de
Gökte yıldızları gezip Ay nuruna binse de
Güzelliğe doymaz insanoğlu!
Zorlukları görse de, eceli yakın gelse de
Yorulup bitkin düşse de
Ömre doymaz insanoğlu!”¹⁶

Kültürü “takınılmış bir tavır, bir ifade şekli, insanın olgunluğuna katkıda bulunan ve ona kişilik kazandıran her şey”¹⁷ olarak algılasak, şeşn-biy’ler mirası derin ve köklü Kazak kültürü ve düşünce ufkunu tanımlamak için güzel bir örnektir. Şeşen-biyler’in gayesi, kendi yaşadıkları dönemi ve geleceği düşünerek toplumu mefkure merkezli orijinal yaşama ulaştırmaktır. Böyle bir şuur ve idrak, hakikî insan olmanın gereğidir. Şeşen-biyler’in eserlerine yansıyan da, kendi vicdanlarının derinliklerinde uzun bir harmanlanma sonucu elde edilen gönül dilinin çağrısıdır. Bu davet, hayat tecrübesinden süzülegelen temiz vicdanlardan fışkırdığı için zaman mesafesini aşarak günümüze kadar ulaşmış ve teveccühe mazhar olmuştur.

¹⁵ N.Törekululu, *Kazaktın 100 Bi-Şeşeni*, s.81

¹⁶ N. Törekululu, *a.g.e.*, s.113

¹⁷ Jannat Ergalieva - Nurhat Şakuzadaulu, *a.g.e.*, s. 7

POLITICS OF REGIONALISM AND KOREA CLASS HABITUS AND IDENTITY

Hong Seong Min
Dong-A University, Busan, Korea

1. Introduction

The objective of this thesis is to critically examine existing theoretical trends on regionalism in Korea, as well as to serve as a preliminary stage toward creating a more appropriate model for its analysis.

Without a doubt, regionalism is an extremely important issue in understanding Korean politics. While regionalism is easily found in other parts of the world such as Europe, the United States, as well as the neighboring Northeast Asian nations Japan and China, regionalism in Korea is markedly distinguishes itself from the others in that it wields much greater power as a political variable. It does not merely act as a representation of ideological or class identification. In other words, regionalism is the key issue in order to resolve present problems and to provide new visions for Korean politics.¹⁸

To date, there has been a series of academic efforts to explain regionalism in Korea. But the differences between the epistemological premises underlying each theory have resulted in a clash of various paradigms. In consideration of the negative effects of regionalism in real politics, the existence of multiple perspectives may be appreciated for their attempt at a more comprehensive analysis; however, if the issues of disagreement are based on erroneous assumptions, these must be subject to thorough verification and criticism in order to establish an accurate viewpoint.

It is ordinary for a political analysis to be inherently based on the worldview or the theoretical perspective of the analyst. In turn, this demands a need for a systematic study on such epistemological premises to gain an accurate understanding of the reality. Now it is only appropriate for us to categorize, compare, and clarify the limitations of each as well as improve the arguments these different paradigms. Through this process, a more complete view on regionalism in Korea can be finally established.

In fact, regionalistic voting tendencies are not exclusive to Korean politics. Especially in terms of validity of elective democracy, it is a very significant factor in western politics as well.¹⁹ As established by the modern social contract theories, representative democracy of one vote per person starts under the premise that each individual clearly identifies his/her own preferences, which is also clearly expressed through the act of casting a ballot. However, in contrary to this assumption, if a form of political rationality displayed by an individual political subject can be distorted by one's social condition and historical experiences, the attempt to reach a political agreement through election is misguided from the beginning. This is the base of fundamental critique on representative democracy by progressive theorists who are often categorized as practicing critical theory or post-modernist political science (Berry 1990).

By the similar logic, it is possible to examine the cause for perceiving regionalism in Korea as a pathological phenomenon. Regionalism in Korea is viewed as problematic because irrational elements of individuals are drastically distorting the logic of representative system outlined by modern political theories. Accordingly, analyzing regionalism in Korea requires an in-depth contemplation on the

¹⁸ The analysis of 1998 and 2002 presidential election outcomes shows the severity of regional voting in Korea. In presidential elections, about 90 percent of the votes cast in the Honam district were in favor of Kim Dae-jung in 1998, and Roh Moo-hyun in 2002, the Millennium Democratic Party (MDP) presidential aspirants. On the contrary, around 70 percent of ballots cast in Kyongsang Province were for Grand National Party (GNP) presidential candidate Lee Hoe-chang in the two presidential elections. Such regional voting patterns also appear in parliamentary elections. In 1996 and 2000 parliamentary elections, the MDP and the Uri Party enjoyed the same level of support as in presidential elections in the Honam area while the GNP did in the Yeongnam area.

¹⁹ Western academia is looking into the conservatization of workers' voting patterns.

epistemological premises of western modern political theory. Furthermore, it also signifies that we must evaluate the limitations of democratic elective system as well as seek its improvement. In this sense, analysis of regionalism in Korea serves as evaluations of both the unique characteristics of Korean politics and the universality of western democratic theory that spread throughout the globe.

2. Three paradigms

Theoretical attempts to explain regionalism in Korea can be largely divided into three theories: modernization theory, critical theory, and rational choice. This chapter will review these three theories and discuss their limitations.

1) Modernization theory

Regionalism in Korean politics is most clearly reflected by voting patterns. Modernization theory attributes the loyalty to primary ingroup, such as regionalistic and kinship-bound voting pattern, as the evidence proving that Korea is still a pre-modern society. In this regard, the deep-seated pre-modern politics, which depends heavily on pork barreling and personal relations, is blamed for the persistence of regionalism. According to this theory, advancement to modern society will eventually create a participatory atmosphere in Korea and lead voters to vote in consideration of their secondary political interests. Lipset and Huntington are the two most acknowledged scholars of the modernization theory, and they influenced Korean theorists such as Han Bae-ho, Uh Su-young(1987), and Lee Ji-hun(1989).

2) Critical Theory

The theorists who interpret regionalism in terms of critical theory are influenced by Marxism and are labeled as the “progressive scholars”. This group includes scholars such as Choi Jang-jip, Hwang Tae-yeon, and Son Ho-cheol. They agree that societal structure plays a crucial role in forming regionalism. According to Choi Jang-jip (1991), regionalism takes on material base and functions as a dominant ideological mechanism that keeps the ruling class in power. Hwang Tae-yeon (1994) associates regionalism with regional hegemony; pervading state power and economy, regionalism must be categorized under the social dimension between the ruling and the ruled. Considering Honam area to have been under “Internal Colonialism”, he asserts that regionalism can be overcome through political coalition of non-Kyungsang areas, which have long been alienated from political power. By thwarting the Kyungsang-bound elite group that has long led the regionalistic power structure, the new regime will be created. To Hwang, this is the legitimate form of defense against regional hegemony.

Contrary to the previous two theorists who gave more weight to materialism and class structure, Son Ho-cheol(1993)’s analysis on regionalism is more complex and detailed. Son points to factors such as structural condition, irrationality, and strategy of the elite for generating regionalism. He holds similar views with the previous two theorists on that regionalism is mainly caused by imbalanced development of regions. However, his views are more flexible and comprehensive in that Son recognizes the importance of superstructural understanding over complex factors such as the following: capacity of political groups, strategic intervention by political forces, and regional political development by region-specific components.

Nonetheless, it is clear that all three theorists perceive regionalism as a pathological phenomenon caused by Korea’s political and social structure and not by people’s own sentiment.

3) Rational Choice Theory

The theory is based on the assumption that each individual is rational. In other words, since decision to vote is directed by each individual’s rationality, regionalism is merely exaggerated in portrayal. In Korea, Jo Ki-sook (1996, 200) is the proponent of this theory. She tries to prove the validity of rational choice theory by criticizing the rationale of modernization theory and criticism theory.

First, Jo criticizes modernization theory by stating that the theory erroneously tries to explain correlational events in terms of causal relationships. According to Jo, Lipset’s argument of modernization theory falsely relates economic development as prerequisite to political democracy. Jo asserts that, Lipset places the two variables in a causal relationship when they are outcome of a third

variable. Moreover, the modernization theory explains the political problems while emphasizing one nation's unique value and culture. She also criticizes this as an ignorant attitude of social science theories (Jo-Kisook 1996, 52-53).

Jo disapproves of the criticism theory for two reasons. First, the criticism theory depicts eligible voters as people with full of limitations instead of rational and purposeful. Second, although the critical theorists attempted to find reasons for regionalism in various factors besides economic factors, they failed to combine each factor logically.

3. The limit of three paradigms: a new model for analysis

We have looked through three theories that examine regionalism. These three paradigms are not only at the center of Korean politics but also at the center of modern politics popular in western society. However, the paradigms have their limitations to explain the characteristics of Korean politics such as regionalism, which means that a new analysis model should be created. Therefore, I will discuss the strong and weak points of each paradigm and define an academic goal in studying regionalism. The rational choice theory criticizes other two theories, thus to determine the limitations of rational choice theory will serve the same academic goal.

First, what I criticize about the rational choice theory of Jo Ki-sook is the origin of the political action. According to a renowned thesis of Shin Bok-ryong (1996) that dealt with the historical background of regionalism, it is common for the theorists who study methodology of social science that certain custom and force of habit repeats itself in one's political action. Nonetheless, the rational choice theory excludes the basic premises in explaining one's political action. Is it possible to explain one's decision and action without cultural factors such as emotion or memories? In this sense, rational choice theory evokes criticism because of its way of defining eligible voters, which is an important issue in cognitive theory.

Second, rational choice theory does not consider social structure, which works together with one's rationality when an individual makes a political decision. It is common knowledge in social science that one's decision is related to not only internal and structural elements but also to one's class in society. This is well reflected on the critical theory, but rational choice theory does not discuss social structure, which is well developed by the critical theory.

Therefore, two more elements should be added into the analysis of regionalism. The one is the matter of human nature and the other is the combination of micro-macro elements that affect one's political decision.

1) In regards to human nature, rational choice theory asserts that one's behavior is conducted based on his/her own purposes. What does it mean by purposeful behavior? When we associate it with one's voting pattern, the rational choice theorists argue that people always vote in a consistent way, no matter what their goal is or the condition they face. At this point we have to seriously raise a question whether this argument can be accepted without verification in the real political world.²⁰ Theoretic verification is not enough to support the rational choice theory, and Jo does not provide any premise in terms of human nature. In addition, her theory is simply based on the belief that people are rational, which she believes has no controversy. As a result, Jo blocks herself from reliable verification on rational choice theory (1996, 46-47).

1) Thus the first review will be on the assumption that human behavior is rational. The rational choice theory bases itself on methodological individualism, which is derived from microeconomy. The

²⁰ To justify regional voting as politically rational choice, the assumption that "regional development means my development" should be met. However, it is rare in reality that both the interests of an individual and a community coincide. Individual and collective behaviors have different logical dimensions to be explained because individualistic methodology focuses on each person's activities while regional voting is collective ones. Therefore, it is necessary to deeply review the concept of rationality behind people's behavior for more convincing explanation about the regional differences in the country.

most important premise of the theory is that every objective is fully understood by members of the society. We must understand every element in order to comprehend the complexity of society. In other words, we must ingest this huge complex called society through its members (Hwang Su-ik 1994, 71). In sum, methodological individualism argues that human behavior leads to better result when it was done individually. Each individual acts to accomplish one's own goal, through "calculative rationality."

At this point, two questions can be raised regarding the previous premise.

First, the rational choice theorists argue that one's behavior is calculative and rational when the action is to accomplish one's own goal and interests. Then what does each individual calculate? What kind of interests does each individual seek? First question is related to philosophical human nature called behavior. In reality, it is impossible for every single human behavior to be classified into rational or irrational. According to Max Weber, human behavior can be classified into categories such as 'affective', 'traditional', 'zweckrational' and 'wertrational'. In other words, human behavior has multi-dimensional traits, not one. Rational theory choice fails to recognize such diversity of human behavior.

Another criticism on the rational choice theory is associated with the premise in achieving one's own goals and interests. When methodological individualism explains one's preference, it uses an accumulative hierarchical structure. That is, if a person prefers B to A and prefers C to B at the same time, she always prefers C to A. The hierarchical structure of preference is possible only when one's desire or interests are already given. However, this is unacceptable in real political world because one's preference is meaningful only when it was expressed by social structure and value.

For example, an individual's interests are formed by capitalistic market condition in modern Korean society. Therefore, ranking one's preference or interests by accumulative hierarchical structure forces the assumption while ignoring a social structure that decides one's political action. If we try to explain human activities through psychoanalysis, calculative rationality must be seen as habitual activities by "ambitious" or "unconscious" people rather than a set of conscious activities. In this regard, a model set by rational choice theory is overly abstract and far different from people in reality.²¹

Thus, elements such as material condition, experiences, and expectations for the future must be taken into consideration in explaining human activities. What I would like to emphasize at this point is that one's political activity such as decision making is more deeply related to a person's long habit or social custom—named *Habitus* by Bourdieu—than a certain level of rationality. In other words, what we have to resolve in regional voting studies is to figure out how one's rationality, cultural factors, and social customs work together in our society.

2) Let's look at the integration of micro-macro viewpoint. The interconnection between superstructure and political background is very important factor in explaining regionalism in Korea. In fact, the methodology of social science can be divided into two categories: a microscopic study focusing on individual characteristics and a macroscopic study focusing on the

²¹ How to define a subject has long been a cause of controversies in the history of social science methodology. Among others, it is worth mentioning the different perspectives of French sociologists Raymond Boudon(1990) and Pierre Bourdieu(1980) to clearly demonstrate theoretical flaws of methodological individualism. The proposition of "rational individuals and irrational society" in the rational choice theory is repeated in Boudon's theory in different terms as "rationality of individuals and social disorder." Bourdieu, as a typical opponent of such methodological individualism, argued that each individual behavior cannot be separated from objective social structure. He also insisted that historical effects accumulated from the past are behind individual rationality and strategic calculations. Philosophically, methodological individualism is based on Sartre's existentialism and Husserl's phenomenology. And such individualistic theories have critical flaw of being unable to answer the basic epistemological question: how human consciousness originates? Of course, structuralism also carries its own defect of focusing only on social materiality. One good example is Levi-Strauss's structural anthropology. Individual consciousness is excluded from this theory due to social rules of constitution from the first. Similarly, methodological individualism takes no account of the expression of human consciousness, repeating the mistake that human behavior is based on calculative rationality.

entire society. The limit of these two studies is related to reductionism, which tries to explain the social structure on the basis of one's rationality and vice versa. In other words, rational choice theory is locked in reductionism on the ground that the theory tries to explain social structural elements based on one's activities.²²

Now, the task in methodology is clear. More simply, the best methodology in regionalism studies is to find a way to associate microscopic studies with macroscopic studies. How can we achieve this? Can we say that we have related two studies when we list every single decisive microscopic factors and social structural factors together? Combining two different studies requires new analysis method and new approach, and it is impossible to relate the two studies just in narrating individual and society comprehensively.

This issue has triggered controversy for a long time in methodology of social science²³. Particularly, many Maxists have concentrated on this problem with the concept of infrastructure versus relative autonomy of superstructure. Therefore, we need a methodological achievement in social science studies in order to complete a proper model for explaining regionalism while meeting the need of methodology, linking microscopic studies with macroscopic studies.

In order for us to fully understand regionalism, we need to get a methodological lesson from theorists such as L. Althusser (1968; 1974) or A. Giddens (1998). For example, the concept of "Surdetermination" introduced by Althusser gives us a hint for dualism of social structure. The concept was adopted by psychoanalysis in order to explaining the formation of subordinate structure and its elements according to the dominant structure. The concept allows the recognition of complex premises of social structure, unfolded not only by the differences between contradictions but also by joining structural elements. In other words, I wish to emphasize through Althusser's theory that society is a complex formed by consequences of interactions between various social classes. In order to approach regionalism appropriately in Korea, we have to determine society as a flexible complex including various elements, instead of perceiving it as a fixed concept.

Meanwhile, the Structuration theory of Giddens provides us an analysis of all three elements: individual's selfish behavior, material conditions to regulate the behavior, and the result in macro-sociology derived from the micro-condition. We can find a hint from Giddens for synthesizing the micro-macroscopic studies in order to resolve a methodological task in studying regionalism in Korea. Yet, theories of Althusser and Giddens are abstract to apply directly in the Korean regionalism studies. Nonetheless, I strongly believe that the two theorists presented a significant point of view in analyzing social phenomenon, and despite the abstractions, they provide great theoretical sources to explaining the uniqueness of Korean society.

What I have consistently emphasized through this thesis is the fact that one's rationality is deeply engaged with structure. Therefore, we have to divide one's activity into two structures: one is

²² Namely, macro structural substantiality in methodological individualism, the theoretical foundation for rational choice theory, is not formed voluntarily. The theory says that only individual behavior is voluntary and active. Thus, personal activities could be the true cause for social phenomenon and should form the groundwork for all explanations on political voting. But, generally there are two theoretical dilemmas in this viewpoint. First, individual behavior is not necessarily always microscopic but sometimes macroscopic. Take the example of summit diplomacy and summit talks. It is difficult to define head officials behavior in such occasions as microscopic although their behavior is individual. It should be recognized that individual behavior could be macroscopic depending on one's social status and influence. Methodological individualism also ruled out the possibility that macroscopic behavior can exist on its own, in the first place, by confining personal activity only to microscopic and individual dimensions. Collective behavior theory, however, presents macroscopic behaviors with its own *raison d'être* which cannot be understood by simple collection of individual behaviors. Concluding that an "individual" is always the behavioral subject denies any attempts at more concrete understanding on individual motives, opportunities and interests, which interact between behavioral entities and institutions.

²³ Useful references on this issue in the US sociology; John W. Meyer and Brian Rowan, (1977), William H. Sewell, Jr. (1992), Terry M. Moe, (2005)

‘interiorization of externality’ where one’s consciousness is formed by external structure and the other is ‘exteriorization of internality’ where one’s inner thought is revealed outside. At this point, the most important analyzed subject should be one’s social identity formation process. That is to say, determining the dualism between infrastructure and Superstructure in Althusser’s theory is deeply connected with the formation process of one’s identity.

4. Genetic approach to regionalism: Bourdieu and “champ”

As I thoroughly and critically review the various theories dealing with regionalism in Korea, I came to a conclusion. That is, completing a dialectic point of view about subject (micro) and structure (macro) is the way to compensate for theoretical flaws posed by regionalism. In other words, we must unify ‘activity’ and ‘structure’ among elements leading to regionalism, rather than try to explain each of them separately.²⁴ The key point is to prove that individual’s activity or behavior is exercised in social structure. I will explain ‘structure’ and ‘activity’ separately and will provide a picture how two elements are mutually dependent in the conclusion.

A: Structure

Now, we should have to modify the existing point of view about regionalism. Above all, we have to make a shift in paradigm. Instead of thinking that one’s voting pattern is a direct method to accomplish one’s certain goal, we have to set each individual onto the society and trace the individuals’ complex network that designate their thoughts and activity.

At this point, we can use the concept of ‘champ’, which is introduced by Bourdieu as an analytical tool. Champ displays the moment when one’s political activity unfolds in society. Namely, the concept attentively separates social phenomenon into multi-dimensional spaces for explaining individual’s decision and activity. Specifically, the act of voting cannot be explained by a theory of political element alone, but other social factors caused by the press, the academia, the culture and etc. This is how we can analyze the connection between microscopic rationality of individuals and macroscopic structure of society.

Champ determines that there are rules in the game of politics. Whenever a modern politician makes an argument or proposes a policy, it is derived from the structural nature of Korean society and not solely from the politician’s convictions. The political rhetoric tends to distort the voters’ decision.. In general, voters are illiterate to political terms or legislative situation, so they prefer to select a policy that seems to more suitable for themselves among existing arguments instead of actively examining the issues of politics. On this occasion, some policies are based on the worldview of politicians, but ordinary voters cannot comprehend the ideological implication of the policy and mandate their decision to ‘political merchandise’ created by a political party or a politician. We can say this phenomenon as a “false identification” between voters and politicians (Bourdieu 1979, chap 8). Regionalism in Korea is a sort of “false identification.” We can see an appropriate example when former President Kim Dae-jung was depicted as a representative of Honam areas who will threaten the social order in Korea.

On the other hand, in order for a politician to survive in a political world, he or she has to adapt to a specific mental structure and worldview. Although some scholars expect an epoch-making thought and advanced policy from modern politicians, only freshman scholars hope for it. A key figure who

²⁴ Such a methodological conclusion is not first found by the author. Structuration theorists Anthony Giddens(1998), Sztompka(1979; 1991) and J. Larrain(1990) have presented useful analysis framework respectively, provoked by concerns over the loophole. But, as mentioned above, methodological exploration from structuration theory is too abstract to apply to the reality. Korean young scholars such as Kang Myong-goo in his 1993 paper have endeavored to use the method of structuration in explaining the country’s situation yet, with still unsatisfactory outcomes. Against this academic backdrop, I am trying to venture on a new approach in addressing challenges current regionalism studies face. Korea’s regional voting patterns will be explained through a highly realistic theory, which fully reflects concerns over structuration theory in this paper. For that purpose, I will use a theory of Pierre Bourdieu.

enters a political world as a congressman should overcome a certain barrier, and he or she has to be trained continuously with certain logic and world view. Often, his or her conviction is affected by realistic political logic. A specific bloc of dominant class exists in Korea, and as Gramsci argues, a justifiable ideology supports the dominant class and also enforces newcomers of politics to be adapted to such an idea.²⁵

In this regard, the reason that prevents a political party with European-style progressive ideology from emerging in Korea is found in *the rules of the game of Korean politics*, not in the immaturity of party system. In short, the existing rule in Korea does not acknowledge ideological differences but emphasizes the black and white logic of the friend versus enemy; those with different ideologies are considered enemies right away.²⁶

Second, it is important to recognize the fact that a political phenomenon is closely related to other social phenomena through political champ. A political phenomenon can be defined as a balanced point formed by articulation between champs. When we formulate a voting pattern in favor of one's own region as a process of forming various opinions, those opinions already has mixed with the logics of other champs. In other words, a political champ is, of course, at the center of producing various political opinions, but other champs such as the media, the academia, and the culture champ also affects those opinions. We are talking about the supply part of political opinions and intellectuals' activity plays key role in this part.

Now, let's review the relationship between the political champ and the media champ. Experts of political shows in TV and radio decide the most important political issues they will deal with while they are writing a report or prepare debates. These activities are crucial in determining a fair political arena. At the same time, the media sorts out civic groups' opinion and naturally takes charge of the champs of the entire media. The *public sphere* that Habermas expected to see no longer exists. Despite of great advances in technology, individuals are getting harder to participate actively because big corporations and the capitalism control the media champs.

The structural flaw that makes the media champ does not play its role as a part of the *public sphere* comes from fierce competition. News articles and comments are cyclic in every media so there is no differentiation among the press and related opinions—the information is essentially the same. In fact, Korean journalists not only have similar academic titles and backgrounds but they associate with each other intimately. What does that mean? It means that Korean media champ is closed. Therefore, the champ just distributes and reproduces the existing ideas made by the political champ, without restraining the political champ.²⁷

²⁵ Korea has been divided into two political camps led by the ruling MDP and the main opposition GNP during every election period, including the 2002 presidential election. The fact that progressive-party platforms have not gone mainstream possibly means the existence of a unique political mechanism that controls and excludes certain arguments in the country. And lawmakers in local constituencies can prove themselves by representing the mainstreamers because parliamentary elections in Korea are to choose a figure more in touch with the majority of the residents. Laws and policies out of mainstream interests are not chosen to be proposed by elected candidates and just remain as a specific part of social interests.

²⁶ If further developed, this idea reduces the significance of differences in political ideologies and images among the MDP campaign for selection of presidential candidate in the 2002 presidential race. The differences among candidates could be regarded as minor ones within some specific structures because their policies are made according to the rule of language game. Viewed in the sociopolitical light, races for presidency among those candidates resemble struggles for the exclusive right to symbolic governance. And any candidate elected is unlikely to change the whole mechanism of Korean politics.

²⁷ There are intelligent people appear on TV current affairs programs and make diagnosis and treatment of Korea's political ills. Analyzing their role is critical to understand connectivity between the politics and the media. First, "regulars" on TV debate programs have linguistic limits. They use unilateral languages from their own standpoint, but what they say on TV is accepted by the public as universal. Their professional insights help the public establish certain outlooks on the world. The public, however, has no idea that experts on TV have been self-reinforcing their interpretation and stance.

The opinions generated in the media champ are closely related to the aggressive logic made in the political champ. Arguments discussed in the media champ are dominated by policy experts or professors who are engaged in specific academic champ or political champ. Besides, the status and uniqueness of each political party in Korea are more recognized in their struggle to earn higher offices, without differences in ideologies of progressive or conservative. Moreover, the intellectuals are unconsciously assisting the transformation of cultural capital into political capital. This is how the problems and arguments over regionalism in Korea are repetitively persistent. Although a number of intellectuals and politicians raise their voices to eliminate regionalism, arguments over regionalism are continuing as to the way of political opinions go.²⁸

Third, in terms of culture champ, let's analyze the negative effect shown in the public opinion poll. We have to understand that the way of executing the poll also fuels regionalism. Because the analysis on regionalism in the survey may actually cause people to believe that regionalism exists, even if it does not. In addition, the survey sometimes fans emotion that develops into a regionalism or a regional conflict. This is critical in terms of the purpose of the survey, because the survey is carried out in democratic ideology, under the terms of "understanding the public." The public opinion survey allows individuals' hidden emotions toward regionalism to be expression. Through these expressions, a political opinion begins to form. This can be called "effect of problematics imposed (effet d'imposition de problématique)" (Champagne 1996, 110). For instance, the survey asks "do you think Korea is free from regionalism?" "Is the current employment system of the government office fair?" "Are the regional developments balanced?" In these questions, the survey already forces people to believe a certain political opinion unconsciously.

B: Individual

The action of an individual who works in the social champ is determined by two motives. First, one's social status and the other, the dual structure of time: the combination of one's experiences from the past and one's prediction for the future. This has two implications.

First, the basic element that determines individual's activity is usually material, but explaining regionalism in Korea with materialism and social status has faced a lot of problems. Second, an individual's activity is not solely affected by one's calculative rationality; rather, individuals are exposed to cultural environment in a society.

Why is it that individual's activity does not totally depend on materialistic elements? The most noticeable trait in theses dealing with regionalism in Korea is the differentiation between a social class and regionalism in voting. In other words, people tend to believe that once voters cast a ballot regardless of their region, they will vote in terms of a specific interest (Kim Won-dong 1999; Jo Sung-dae 2001). With these evidences, people argue that social class, rather than regionalism, determines the people's voting patterns. Nonetheless, people still argue that presidential elections in Korea are extremely affected by regionalism because of Korea's unique political situation. Since Korea had been in under authoritarian government that did not allow any other political party in the past, so voters in Korea naturally came to believe that they couldn't have a political identity due to lack of social structure. This argument is the mainstream of Korean politics in that the argument tries to explain regionalism with the modernization theory like many other scholars do. It is here, I insist, that needs a cultural approach for analysis of regionalism in Korea. For that, we should rethink of class.

²⁸ Possibly, one good example of this is Hwang Tae-yeon's work(1994). He wrote considerable amount of books suggesting that the marginalized should form a resistance coalition centering on the Honam for a horizontal regime change. And he frequently appeared on TV to make radical remarks. Still, his political opinions are locked in language game of regional political structure. Such cries for the abolition of regionalism are still affected by regionalism because language has kept being reproduced when the academia and the politics meet. Therefore, social elites could fulfill their roles truly by eliminating the unfair linguistic reproduction.

Now, I'd like to raise a question on how the social classes are formed. Class analysis used by Kim Won-dong is based on economic capital. When we consider the class only in "economic" term, we cannot go beyond. Therefore, we need to redefine the concept. Of course, we also cannot deny that economic status, as stressed by Marx, is an important variable determining one's social class.

It is obvious that the income gap pushes people into a specific social class and thereby divides people into progress and conservative ideology. However, we need to add one point here. People can realize their own social class not only by their economic condition but also by cultural condition, such as repetitious daily routine and experiences, and social values. In this case, the economic elements inherit Marxism while the others inherits Weber's idea.

An important institution that serves as a cultural element is schools. Schools contribute in forming the worldview and cognitive skills of the masses. In modern capitalist society, one's social status is determined by background or academic title, so-called "cultural capital" (symbolic capital), rather than income in general. Besides, "cultural capital" such as education affect more on voters' activity than income does. (Ether 2000; Kim-Wangbae 2001). Considering those studies, one's social class can no longer identified by one's awareness. Instead, one's social class is dependent on cultural elements.

Therefore, I suppose to use the term '**Class-Habitus**' instead of class-consciousness. 'Class-Habitus' proves that individual's social activities are done unconsciously. A lot of thoughts and values such as good/bad, fair/unfair are deeply rooted in one's unconsciousness and these plays a role as a cultural capital while an individual are identifying one's social status. When we can see voting patterns reflecting regionalism in Korea the same way, regionalism in Korea can be assessed with very unique class structure.

According to Bourdieu, 'cultural capital' is benefit one receives as a part of society through education. The cultural capital can make people recognize and express the political reality. The people who lack cultural capital usually do not recognize how they are dominated and exploited. This is the symbolic dominance that exists in capitalist society. As a result, those who don't recognize their classes also miss a chance to find their social class in political world. Theorists who try to explain regionalism in terms of psychology or culture leave out economic variables because they consider class identity as one's introspective element. This viewpoint may pose an obstacle in perceiving that ordinary people's recognition of political world is dependent on economic inequality (Min-kyunghwan 1991; Na-ganchae 1991).

Therefore, we need to not only redefine the concept of classes but recognize how deeply the cultural aspects are related to economic condition. Too often a lot of Koreans are excluded from marriage or job recruitment only because of the region they live. Likewise, we need to keep in mind when we study one's voting activity that one's cultural condition is directly associated with political and social benefit. In this sense, the analysis that regional votes are determined by personal and collective psychological phenomenon, without consideration of any effect of economic inequality, would be highly hazardous.

Personal and collective recognition on economic inequality obviously lies at the bottom of vote reflecting regionalism. When we look at this phenomenon with further advanced point of view, class-habitus, we can easily find that the lack of consistent recognition of inequality they experience is the main reason. We can also find the same phenomenon in western society where working classes are becoming conservative. In other words, regionalism coexists the loss of one's class identity and lack of cultural capital, with which people can explain political reality according to their own interest.²⁹ In

²⁹ For example, based on the assumption of rational choice theory, some may criticize that regional voting patterns in the Honam area could stir anti-Honam sentiment from other areas in the long term, and that collective voting of regionalism would not necessarily satisfy individual interests in that area. But, that irrational and emotional voting patterns still continue in the political arena could indicate strong influence of Class-Habitus, which works as cognitive inequality. Irrational and collective unconsciousness (Habitus) rather than individual rationality decides each person's class identity, and from this, political regionalism is born. In this context, Class-Habitus forms political identity comprising both the economy and culture.

conclusion, one's social class is determined by the total amount of economic and cultural capital. It has been the general case in western society that as the amount of economic capital rises, people become more conservative; as the amount falls people become more liberal. In the case of Korea, people with less capital, e.g., laborers in urban area or proletariats outside Honam area, still tend to remain conservative and vote regionalistically. This irony can be explained through the ratio of economic and cultural capital. Therefore, individual political activity of the Koreans cannot be explained by their economy status; rather, it is cultural elements that must be considered.

Hwang-Taeyeon thoughts that civilians in powerless regions can easily form a resistant coalition. However, it did not happen and we can find the reason from the fact that the amount of cultural capital outweighs economic capital when the voters' actions are perceived in terms of class. When the amount of cultural capital exceeds the economic capital, individuals unconsciously adapt themselves to the dominant ideology due to deprivation of self-identity from negative dominance effect. At the same time, a resistant coalition can be formed in theory but it is difficult in reality.

In general, one's political decision has a dual structure, social status (macro factor) and worldview (micro factor). One's social status may be objectively perceivable for the third person, but how far one's political opinion is away from reality is not easily analyzed. Thus many scholars accuse that false consciousness is the reason for large-scale resistant coalition. However, this is commits a common fallacy by not taking the dual structure of economy and culture in forming of social classes; instead, it attributes the cause of regionalism on the psychological elements.

Then it becomes clear that it is necessary to understand individual class status in terms of time. In this sense, considerable number of regionalism studies has rightfully examined the history of Korean regionalism. As suggested by the rational choice theory, it is a theoretical error to evaluate the rationality of a person's political decision-making process at one specific moment. Human memory is critical for forming collective sense of community. It is no doubt that people's memory on the 1980 Gwangju Democratic Movement influenced greatly on building up their identity.

Nonetheless, in relation to class identity, Class- Habitus is more deliberate in its transformation, although the ratio between economic and cultural capital changes frequently over time. This is important in interpreting political behaviors of, particularly, the middle-class. For example, there could be two cases of joining the middle class. One is rising from the lower class due to increased total amount of capital; the other is falling from the upper class for various reasons. Statistics find them both belong to the middle class, but actually those two have wide gaps in political views and behavior. If a person with a radical Class-Habitus moved up to the middle class from below, the person would still present similar political behavior as lower class even after the change in objective status. And even if a person was degraded from the upper class, he or she could still behave conservatively in opinion polls or voting, instead of being resistant to the politics as forced by the changed situation. This could be explained by a conservative Class-Habitus from one's upper-class experiences in Korea.

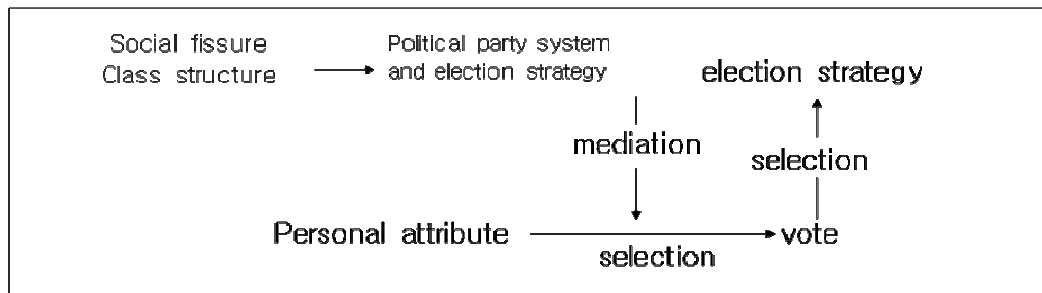
However, it becomes almost impossible to generalize political behaviors of classes if taken into account such cases where cultural capital has high percentage in the total amount of capital. Because the nature of cultural capital has its roots in acceptable and time-tested social values, even the economically poor could be conservative hardliners. This phenomenon can be witnessed in some intellectuals from "noble" families living in the Seoul metropolitan area. Although economically they are categorized as lower class people, they possess enough cultural capital to elevate their perceived class identity much higher than statistical estimations. Therefore, their political attitude can be far more conservative than people with little of both total and cultural capitals.³⁰

³⁰ Studies with positive findings on middle-class political potential deal a serious blow when the link between class identity and political behavior is viewed from a time perspective. Han Sang-jin's '**center-forming class theory (jungmin theory)**' is a glaring example. He argues that the middle class refers to a growing class from the lower class thanks to Korea's economic development, and the class can achieve far-reaching compromise and inclusion. And Korean middle class is broadening. Han said that people in the middle class generally tend to be more progressive and reformatory for the future. He also predicted if they could lead the

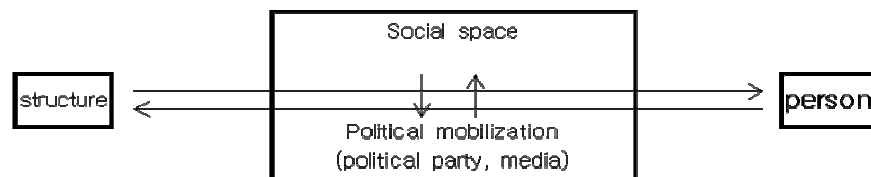
Consequently, more thorough investigations, which link regional voting to middle-class social nature, should be conducted. At this point, however, it is worth mentioning for future researches that class structure of the society has been transforming since the IMF intervention. What is remarkable among the changes are related to slow disappearance of middle class and to new process of individual identification. The former has to do with capitalistic ills and is not only found in Korean society. But the latter deserves to be studied to look at the changes in individual opinion-making process. By Ulrich Beck (2000)'s terminology, it can be said that the secondary individualization is under way and this is an indispensable social variable to studying regionalism from a class perspective.

Social Condition (low growth) → (immature) attribute of voters → distorted vote

[1] rational choice model of political vote



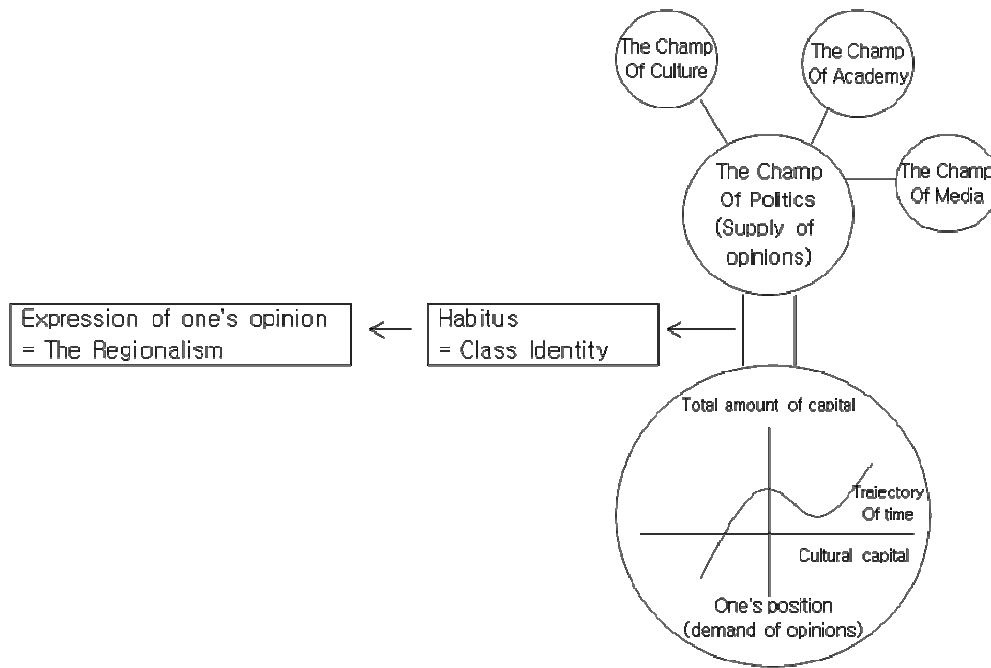
[2] structural model of political vote



[3] social space model of political vote

<Picture 1>

society, regional feud of today would be much eased (Han Sang-jin 1991a; 1991b). It is curious, however, if there has been any move for political reform in Korean society with the enlargement of the middle class for the past decade as Han expected. I would like to ascribe the inconsistency between his anticipation and the reality to Han's hasty expectations of the middle class. He caused a sensation in the existing class study circle with his 1987 paper posing doubts on middle-class conservatism in the county. But he did not fully consider Class- Habitus from the time perspective. In fact, his theory is firmly based on Jurgen Habermas' philosophy of rationalism. If his academic analysis and remedy of Korean society were a mere retrial of Habermas' rational planning, he could hardly avoid criticisms that his argument is too optimistic about social reform while neglecting in-depth investigation into class behavior. Undoubtedly this is not confined only to Han Sang-jin. Most Korean political scientists such as Kim Won-dong (1999) and Cho Seong-dae (2001) tacitly think of the middle class as having great potential to revolutionize the politics, but it is a dangerous notion that has not been verified.



<Picture 2>

What has been explained above is diagrammatized in Picture 2. Picture 1 displays three theoretical paradigms mentioned before, and Figure 2 is graphs of what has been told through genetic approach. Figure 1 shows that modernization theory and rational choice theory have similar cognitive bases. There is no consideration on social structural roles and only rationality and irrationality differentiates cognitive premises of individuals. On the other hand, the paradigm of critical theory has some similarities to and differences from genetic approach presented above. To emphasize the usefulness of the proposed theoretical model in this paper, the genetic model explains more details of interaction between a subject and a structure than critical theory. This paper helped completion of holistic approach by unveiling subjects and structures are entangled with various levels of logics in their own areas.

Many studies on regional identity in the country can be summarized to find it as self-consciousness stemming from the relationship between an individual and the social structure (Choi Young-Jin 1999a, 54), condensation of collective understanding and sentiment, or groups sharing the destiny of who we are (Choi Young-jin 1999b, 142). Such findings merely examine identity from the subject-centered viewpoint trapped by reductionism, which only treats individuals as a main factor in explaining regionalism. On the contrary, Class-Habitus highlighted in this paper overcomes reductionism by linking self-consciousness, the subject's perspective, with class, a basic social factor. Also Class-Habitus helps precisely understand the connection of macroscopic and microscopic boundaries because it grasps the possibility that political subject's behavior could be both individual and collective. In this context, political identity is not only a mental idea represented by individual self-awareness, but also material interests.

In other words, Class-Habitus is the root of political identity. Figure 2 demonstrates this clearly. However, the formation process of self-awareness is fully reflected in the occasion to create Class-Habitus through cultural factors and time perspective. In terms of social structure, controlling factors of social power and following class interests are substantially reflected. Class-Habitus faithfully describes the dual structure of the internalization of social factors and the externalization of individual consciousness in identity formation.

5. Conclusion

In this paper, the formation process of Korea's regionalism has been examined through structural factors from the politics and class factors controlling individual behavior.³¹ Logically, methods to find a solution to regionalism would naturally be found within this dual structure. Improving political structures has been recommended most frequently as a way to resolve regionalism in researches so far released in Korea. Among them, large number of researchers claims that local power monopoly should be democratized. On the other hand, measures to overcome regionalism through improved political behavior of individuals have been proposed. They include democracy education for citizens to dispel social prejudice and enlightening movement by civil organizations. Which are completely agreeable.

However, changing political structure is a mere superficial change, not a substantial change in political operation which is the ultimate goal. In other words, even with the democratized political structures, regionalism could stay as it has been. Criticisms arise in the current political situation of the country after, particularly, the Kim Dae-jung administration: did the regime change based on resistant regionalization really overcome malignant regionalism? The shift of power does not entail "who governs". It is important to realize that although Korea's political regionalism is based on economic inequality, its political symbol is being continuously reinforced by language-distorting mechanism, which has nothing to do with economic inequality.

In this sense, my argument has a lot in common with existing studies investigating regionalism from political mobilization perspective. But political mobilization explains that politicians' intended strategies and tactics spread the symbol of regionalism. The theory in this paper focuses on linguistic structure in Korean politics. The reason why regionalism still prevails is because political language structure has been self-reinforcing. More concretely, there are three political groups unconsciously promote political regionalism.

First are political experts. They are advisors on regionalism issues to politicians. But to be politically expressed, the nature of political issues in the campaign has to fit certain requirements of voters. That is, regionalistic matters have no opportunity to be politically mentioned in the first place because they hardly help politicians with satisfying the voters' expectations on them and could be harmful to political status. Politicians and their aides, therefore, devote themselves only on eye-catching issues on TV programs or in the meeting room. They advocate policies for the people, but only superficially with no substance.

Another group is the media that informs the results of opinion polls and program or popularity rating survey irresponsibly. Reporters are facing heated competition from within and without to deliver hot issues hastily. And they have been busy pointing out political ill practices like regionalism. But that is not what the general public wants to hear. Rather, mass-media reports hinder correct understanding of basic political problems in many cases.

The last group is the intelligent elite. They are divided into two categories. One is ideological scholars who are busy annotating. They value pure scholarship and are rarely interested in social background of knowledge. The other group is functionalists who affirm that the scientific nature of knowledge enables us to accurately predict and interpret signs of social crisis. The two schools with disparate attitudes to knowledge share one thing: that they adhere to their own "methods" and "opinions" in comprehension of Korea's regionalism and slow to come up with practical solutions.

Consequently, Korean politics is framed by a unique language mechanism that links politicians, journalists, and scholars. And each behavioral subject is tied to some customary linguistic practices. To

³¹ This analytical method unveils that important issues in Korean politics are shaped in the same process as regionalism. South Korea's evaluation of North Korea is a good example. Conservative social forces create Habitus for the masses that portrays the North as a hostile, provocative threat, while Habitus of progressive ones do not. Progressive social forces, therefore, tend to pursue more flexible and generous political measures toward the North.

overcome this, top priority must go to immediately destroying linguistic structure in politics and establishing fresh political ideology and symbol.

From this viewpoint, it becomes clear that political language in Korea's civil society needs to undergo critical analysis. Civil society in Korea should admit that political parties, civil organizations, and interests groups in the country have only limited opportunity to reflect their interests on the politics. The key to resolve regionalism is to recognize that individuals have partial linguistic resources and the sphere of such language is controlled systematically. It is important to arrange better institutional measures providing individuals with rich linguistic resources to put behind regionalism. That means each individual should develop his or her political sensibility to improve the discernment on significant political issues in society (Canivez 1995).

References

- Althusser, Louis(1968). *Lire le capital tome. □,□*, Paris: Maspero.
- Althusser, Louis(1974). *Pour Marx*. Paris: Maspero.
- An-Seungguk(1995). *Lecture about the democracy*. Seoul: Ingansa.
- Barry, Brian M(1990). *The criticism theory*. Seoul: Ingan Sarang.
- Beck , Ulrich(2000). *Democracy surrounded by enemies*. Seoul: Saemulkyul.
- Boudon, Raymond(1990). *Social status of chaos*. Seoul: Kyobobooks.
- Bourdieu, Pierre(1979). *La distinction*. Paris:Minuit.
- Bourdieu, Pierre(1980). *Le sens pratique*. Paris: Minuit. Bourdieu, Pierre (1980). "l'identite et la representation," *Acte de la Recherches en Sciences Sociales*, No.35, nov.
- Bourdieu, Pierre(1981). "la representation politique," *Acte de la Recherches en Sciences Sociales*, No.36-37, feb/mars.
- Bourdieu, Pierre(1986). "la force du droit," *Recherches en Sciences Sociales*, No.64. September.
- Bourdieu, Pierre(1996). *Sur la television*. Barcelona: Anagrama.
- Caille, Alain(1989). *Critique de la raison utilitaire*. Paris: La Decouverte.
- Canivez, Patrice(1995). *Eduquer le citoyen?*. Paris: Hatier.
- Champagne, Patrick(1990). *Faire l'opinion*. Paris: Minuit.
- Choi-Jangjip(1991). "Ideological function of regionalism," written by Kim-Hakmiin, *Study on regionalism*. Seoul: Hakmingeulbat.
- Choi-Youngjin(1999a). *Korean regionalism and politics with identity*. Seoul: Oreum.
- Choi-Youngjin(1999b), "Review for the debate over Korean regionalism", *KPSA Journal*, The 33rd series, Volume II.
- Choi-Youngjin(2001). "The 16th presidential election and the characteristics of Korean regionalism", *KPSA Journal*, The 35th series, Volume I.
- De Singly, Francois(1982). "La gestion sociale des silence", *Consommation-Revue de Socio-Economie*, No.4.
- Dubet, Fran ois(1994). *Sociologie de l'experience*. Paris: Seuil.
- Eder, Klaus(2000). *New class politics*. Seoul: Ilshinsa.
- Gaxie, Daniel(1978). *le sensw cache*. Paris: Seuil.
- Giddens, Anthony(1998). *Social composition theory*. Seoul: Jajak Academy.
- Han-Baeho, Uh Su-young(1987). *Korean politics culture*. Seoul: Bummons.
- Han-Sangjin(1987). "Korean middle class is really conservative?", *People from social science perspective*. Seoul: Literature and Intelligence.
- Han-Sangjin(1991a). "Potential of breaking regionalism and the development of democracy", written by Kim-Hakmin, *Study on regionalism*. Seoul: hakmingeulbat.
- Han-Sangjin(1991b), *Study on People theory*. Seoul: Literature and Intelligence.
- Hong-Seongmin(2001). *Culture and Habitus*. Seoul: Nanam.
- Hwang-Suik(1994). "The rational choice theory in political science," written by Kim-Woongjin, *Method, Methodology and Korean politics*. Seoul: Hanul Academy.

- Hwang-Taeyeon(1994). *The country with regional pattern*. Seoul: Mukang media.
- Hughes, John A(2000). *Philosophy of social science*. Seoul: Hanul Academy.
- Jo-Kisook(1996). *The rational choice: vote and voters in Korea*. Seoul: Hanul.
- Jo-Kisook(2000). *The regional vote and rational voters*. Seoul: Nanam.
- Jo-Sungdae(2001). "regionalism, sphere theory, and the presidential election in 2002: Analysis on the case of Busan and Kyungnam province's voters", *21st Century Political Science Review*
- Jung-Taesuk(1998). "Study on the relationship between structure/behavior and macro/micro", *Dissertation for Social studies Ph.D of Seoul National University*.
- Kang-Myunggu(1993). "Election and regional conflict", *The Korean political science association journal, KPSA*, Journal The second series, Volume II.
- Kang-Wontaek(2000). "Regional vote and rational choice: critic consideration", *KPSA Journal*, The 34th series, Volume II.
- Kim-Manheum(1994). "Political division, Party politics, and regionalis", *KPSA Journal*, The 28th series, Volume II.
- Kim-Manheum(1997). *A new understanding on Korean politic*. Seoul: Pulbit.
- Kim-Wangbae(2001). *Labor in industrial society and reproduction of class*. Seoul: Hanul.
- Kim-Wondong(1999). "Social class and vote", written by Shin-haengchul, *Study on Korean social class*. Seoul: Arche.
- Larrain, Jorge(1990). *Reorganization of historical materialism*. Seoul: Ingan Sarang.
- Lee-Jaeyoul(1996). *Social studies in economy*. Seoul: Ilshinsa.
- Lee-Jihun(1989). *Korean politics culture and participatory culture*. Seoul: Heunseul.
- Meyer John W., and Brian Rowan(1977). "Institutionalized Organisation : Formal Structure as Mythe and Ceremony", *The American Journal of Sociology*, Vol. 83, No. 2, 340-363.
- Min-Kyungwhan(1991). "regionalism studied by social psychology", written by Kim-Hakmin, *Study on regionalism*. Seoul: Hakmingeulbat.
- Moe, Terry M(2005). "Power and political Insititutions", *Perspectives on politics 2*.
- Na-Ganchae(1991). "Social distance between regions", written by Kim-Hakmin, *Study on regionalism*. Seoul: Hakmingeulbat.
- Nancy, Fraser(1989). "Rethinking the puplic sphere", *Unruly Practice:Power, Dicourse, and Gender in Contemporary Theories*. Minneapolis: Univ. of Minnesota.
- No-Byungman(1998). "Analysis on the formation of regional politics and the reasons for it: instead of the concept of regionalism and regional conflict," *KPSA Journal*, The 32nd series, Volume I.
- Polkinghorne, Donald(2001). *Social science theory*. Seoul: Ilshinsa.
- Ritzer, George(1987). *Modern sociology theory*. Seoul: Hyungseul
- Sewell, William H, Jr(1992). "A Theory of Structure : Duality, Agency, and Transformation," *The American Journal of Sociology*, Vol.98, No.1, 1-29.
- Shin-Bokryong(1996). "Historical background of Korean regionalism", *Consideration on modern Korean politics*. Seoul: Hanul.
- Son-Hochul(1993). *Korean politics in transitional period*. Seoul: Changbi.
- Son-Hochul(1999). *Korean politics in neoliberalism period*. Seoul: Pureunsup.
- Sztompka, Piotr(1979). *Sociological Dilemmas: Toward a dialectic paradigm*. New York: Academic Press.
- Sztompka, Piotr(1991). *Society in Action*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Trend, David(2001). *Cultural Democracy*. Seoul: Hanul.

KÜLTÜRÜMÜZDE KIYAS: KUR'AN VE HADİSLERDEN ÖRNEKLER

Syllogism in our Culture: Examples from the Qur'an and Hadith

İbrahim Çapak
Sakarya Üniversitesi, Sakarya, Türkiye

Giriş

Kıyas, mantığın en önemli konusudur. Çünkü mantık konuları arasında yer alan kavram, tanım ve önerme konuları kıyasa hazırlık konumundadır. Kıyas, öncül adı verilen birden çok önermeyle, sonuç adı verilen bir önerme arasında mantıkça geçerli bir ilişki kurmaktır. Bir başka ifade ile kıyas, verilmiş önermelere dayanarak zihnin onlardan, zorunlu olarak, bir sonuç çıkarma işlemidir.¹ Geçerli bir kıyasın kurulabilmesi için doğrulaması ve yanlışlaması yapılabilen en az iki öncülün bulunması gerekir. Bir öncülün oluşabilmesi için de en az iki “bilgiye” yani kavrama ihtiyaç vardır, bu bilgilerden biri “konu”, diğeri ise “yüklem” olur. Böylece kıyas, iki öncülden ve her öncül de biri diğerine nisbet edilebilen iki bilgidен oluşmaktadır.² Kıyas temelde yüklemli (iktiranlı) ve şartlı olmak üzere ikiye ayrılır. Bu çalışmada İslam kültüründe kıyasın nasıl anlaşıldığında dikkat çekerek kıyasın çeşitleri olan iktirani (yüklemli) ve şartlı kıyaslara Kur'an ve hadislerden bazı örnekler vermeye çalışacağız.

Kültürümüzde Kıyas

Kültürümüzün her safhasında kıyas veya kıyaslar üzerinde durulmuştur. Çünkü ilk insan Hz. Âdem'den itibaren düşünce var olduğu için tabii olarak insanlar bazı şeyler arasında karşılaştırmalar yapmışlar ve bilinenlerden hareketler bilinmeyenlere ulaşmaya çalışmışlardır. Ancak bilindiği kadarıyla yüklemli kıyasları sistemli bir şekilde ele alan filozof Aristoteles, şartlı kıyasları ise ilk önce sistemli bir şekilde ele alanlar Stoacı filozoflardır. Fakat bu durum kıyasın Aristoteles öncesinde kullanılmadığı anlamına gelmez. Çünkü düşüncenin var olduğu andan itibaren sistemli olmasa da bir takım karşılatılmalar ve kıyaslamalar olmuştur. Aristoteles kıyası “kıyas bir sözdür ki kendisine bazı şeylerin konuşmasıyla, bu verilerden başka bir şey, sadece bu verilenler dolayısıyla gerekli olarak çıkar” şeklinde tanımlamaktadır.³ Bazı Müslüman âlimler ise kıyası “önergelerden meydana getirilmiş ve bunların kabulü ile zorunlu olarak diğer bir önermeyi sonuç veren sözdür”⁴ diyerek Aristoteles'in tanımına benzer bir tanım ortaya koymuşlardır.

İslam dünyasına Grek felsefesi ile ilgili eserlerin tercüme edilmesi ile birlikte mantık eserleri üzerinde hassasiyetle durulduğu görülür. Nitekim ilk Müslüman filozof olarak kabul edilen Kindi, *Risaleler*'inde, Muallimu's-Sani olarak kabul edilen Farabi, *Kitabu Kıyasi's Sağir* ve diğer mantık eserlerinde İbn Sina, *İşarat ve Tenbihat*, *Necat* ve diğer bazı eserlerinde Gazali, *el-Mustasfa*, *Esasu'l-Kıyas*, *Kıstasu'l-Mustakim*, *Mi'yarü'l-İlm*, ve *Mihakkü'n-Naza* adlı eserlerinde İbn Rüşt, *Telhisü Mantikü Aristo*, *Kitabu Analitika* ve *Telhisü'l-Burhan*'da, İbn Hazm, *İhkam*, *Fasl*, ve *Takrib* adlı eserlerinde, F. Razi, *el-Muhassal*, *el-Mülahhas fi'l-Hikme* ve *l-Mantık*, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihat* adlı eserlerinde Kazvini, *Risaletü's-Şemsiye*'de, Ebheri ise *İsagoci* ve *Keşfu'l-Hakaik* adlı eserlerinde kıyas konusunu ele almışlardır. Kıyas konusu ile ilgili yazar ve kitap listesi istenildiği kadar uzatılabilir. Çünkü neredeyse İslam dünyasının yetiştirdiği bütün filozoflar mantık özellikle de kıyas konusunu önemle ele almıştır. Kıyas konusu sadece mantık'ta değil kelem ve fıkıh gibi diğer birçok ilim tarafından da önemsenmiştir. Kelam İslam düşüncesini savunmada kıyastan istifade ederken fıkıh,

¹ el-Muzaffer, Muhammed Rıza, *Mantık*, Lübnan 1980, s. 203; Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara 2004, s. 138; Taylan, Necip, *Mantık Tarihçesi Problemleri*, İstanbul 1996, s. 122.

² Gazâlî, *el-Mustasfa*, Mısır, h. 1322, s. 29; *Mihakkü'n-Nazar*, s. 70; *Mi'yarü'l-İlm*, s. 70.

³ Aristoteles, *Organon*, *Birinci Analitikler* (çev. H. Ragıp Atademir), İstanbul 1996, s. 5.

⁴ Gazâlî, *Mihakkü'n-Nazar*, (tahk. Refik Acem), Beyrut 1994, s. 69, 90; *Mi'yarü'l-İlm*, (nşr. Süleyman Dünya), Kahire 1961, s. 131; *Mekasidu'l-Felasife*, (tahk. S. Dünya), Mısır 1961, s. 67; el-Katibi, Necmeddin, *Risaletü's-Şemsiyye*, *Islamic Philosophy* içinde, Frankfurt 2000. c. 89, s. 265.

hakkında hüküm bulunmayan şeyler hakkında kıyastan istifade eder. İslam mantık tarihinde kıyas önemle ele alınmakla birlikte Kur'an ve Hadis alanında kullanımıyla ilgili pek çalışmalar bulunmamaktadır. Bildiğimiz kadarıyla sadece Gazali, *Kıyasu'l-Mustakim* adlı eserinde kıyas şekil ve çeşitlerine Kur'an ayetlerinden bazı örnekler vermekte, Batınilerin ortaya koyduğu bazı yanlışlıklara dikkat çekmektedir.

Endülüslü meşhur âlim İbn Hazm kıyas konusu üzerinde dururken fıkhi kıyas olarak da isimlendirilen analojinin geçersizliğini iddia etmekte ve analojiden hareketle dini konularda bağlayıcı bir sonuca varılmayacağına dikkat çekmektedir. Kıyas konusunda Gazalinin görüşleri konumuz açısından son derece önemlidir. Çünkü *Kıyasu'l-Mustakim* adlı eserinde Burhan olarak da isimlendirdiği kıyasın Kur'an kaynaklı olduğunu ifade eden Gazâlî, kıyas şekillerini Kur'an'dan öğrendiğini şu sözlerle dile getirmektedir: “Ben bu ölçüleri Kur'an'dan öğrendim. Sonra onlarla bütün ilâhi bilgileri hatta kıyamet günü diriliş ahvalini, kabir azabını, ehli fücurun maruz kalacağı azabı, taat ehlinin göreceği mükâfâtı o ölçülerle ölçtüm. Bunların hepsini Kur'an'a ve hadislerle uygun buldum ve kesin olarak inandım ki Muhammed (a.s) sadıktır ve Kur'an hakıdır.”⁵ Görüldüğü gibi Gazâlî kıyas şekillerini Kur'an'dan öğrendiğini ve kıyas şekillerinin hem Kur'an'a hem de hadislerle uygun olduğunu ifade etmektedir. Gazâlî, Kur'an ölçülerinin isimlendirmelerini ilk defa kendisinin yaptığını, bu ölçüleri de Kur'an'dan çıkardığını, kendisinden önce bu ölçüleri Kur'an'dan herhangi bir kimsenin çıkarıp çıkarmadığını bilmediğini, fakat ölçülerin esasını ilk çıkaranın kendisi olduğunu ifade etmektedir. Yine Gazali, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'den önce yaşamış bazı bilginlerin de bu ölçüleri kullandıklarına ve söz konusu ölçüleri İbrahim ve Musa (a.s)'ın suhuflarından öğrendiklerine dikkat çekmektedir.⁶

Gazâlî'ye göre doğru ile yanlış ortaya çıkaran ölçülerin en doğrusu ve en adili olan “kıyasu'l-müstakim” Allah'ın Kur'an'da zikrettiği ve Cebrail aracılığıyla peygamberlerine öğrettiği beş ölçüdür.⁷ Yani kıyasu'l-müstakim, yüklümlü kıyasın üç şekli, bitişik şartlı ve ayrık şartlı kıyaslardır. Bu ölçüleri “mevazinü'l-akliyat” olarak da isimlendiren⁸ Gazâlî, bunların Allah tarafından konduğunu, Cebrail (a.s) tarafından öğretildiğini, Hz. İbrahim, Hz. Muhammed ve diğer peygamberler tarafından da uygulandığını ifade etmektedir.⁹ O, kıyas şekil ve çeşitlerini nerelerde kullanılabileceğini ise şu ifadelerle dile getirmektedir: “Ben bu ölçülerle sadece dini bilgileri değil, riyazî (matematik/aritmetik), hendesî (geometri), tabiî, fikhî, kelâmî... hasılı vaz'î olmayan her hakiki ilmi ölçerim. Bu ölçülerle o ilimlerin hak olanlarını batıl olanlarından ayırt ederim. Bu ölçüler kıyas-ı müstakim'dir; Kur'an'ın refikidir.”¹⁰

Bütün Müslüman mantıkçılarda olduğu gibi 18. yüzyıl âlimlerinden olan Gelenbevi'ye göre de mantığın belkemiğini kıyas oluşturur. Ona göre hüccet adı da verile kıyas, mantık ilminin ulaşmak istediği en son ve en yüce gayedir.¹¹ 19. yüzyıl âlimlerinden olan Cevdet Paşa ise *Mi'yarı Sedat* adlı eserinde kıyası son derece önemle incelemekte, amacı ve faydasına dikkat çekmektedir.¹² Kısaca yer vermeye çalıştığımız bilgilerden kültürümüzde kıyasın son derece önemsendiği ve ilgili bir çok çalışmanın yapıldığı anlaşılmaktadır.

Verdiğimiz bu özet bilgilerden sonra klasik mantık kitaplarında iktirani ve istisnai diğer bir ifade ile yüklümlü ve şartlı olmak üzere ikiye ayrılan kıyaslar üzerinde kısaca durarak, bunlara Kur'an ve hadislerden örnekler vermeye çalışacağız.

⁵ Gazâlî, *Kıyasu'l-Mustakim*, Mısır 1900, s. 82-83.

⁶ *Age.*, s. 59.

⁷ Bkz. Gazâlî, *Kıyasu'l-Mustakim*, s. 20-26, *Miyaru'l-İlm*, s. 131-134, Refik Acem, *el-Mantık İnde'l Gazali*, Beyrut 1989, s. 159-160.)

⁸ Gazâlî, *Esasu'l-Kıyas*, (nşr. Fahd Muhammed es Sudhan), Riyad 1993, s. 26.

⁹ Gazâlî, *Kıyasu'l-Mustakim*, s. 26.

¹⁰ *Age.*, s. 105.

¹¹ Bkz. Abdülkuddus Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, Ankara 1993, s. 96-97.

¹² Bkz. A. Cevdet Paşa, *Mi'yarı Sedat*, (Açıklamalarla Sad. H. Tahsin Feyizli) Ankara 1998, s. 93 vd.

1. Yüklemlî Kıyas

Yüklemlî kıyas, sonucu öncüllerde açık bir şekilde ifade edilmeyen kıyastır.¹³ İki öncülün birleştirilmesine “iktiran”, iki öncülün birleştirilmesi biçimine yani orta terimin öncüllerdeki yerine göre oluşan duruma “şekil” denir. İki öncülün birleştirilmesi üç şekilde gerçekleşir: Orta terim, iki öncülden birinde yüklem diğerinde konu ise *birinci şekil*, orta terim, her iki öncülde de yüklem ise *ikinci şekil*; orta terim, her iki öncülde de konu ise *üçüncü şekil* meydana gelir.¹⁴ Birinci şekil, en açık şekil olduğu için ikinci ve üçüncü şekiller birinci şekle irca edilerek açık hale getirilir.¹⁵ Kıyasın her üç şeklinde de; iki olumsuz, iki tikel öncülden oluşan kıyaslar sonuç vermez.¹⁶ Bir kıyasın gerçekleşebilmesi için orta terimin her iki öncülde de bulunması zorunludur, eğer iki öncül arasında ortak terim olmazsa kıyas gerçekleşmez.

a. Kıyasın Birinci Şekli

Yukarıda da ifade edildiği gibi kıyasın birinci şeklinde, orta terim büyük önermede konu, küçük önermede yüklem olmalıdır. Küçük öncülün olumlu, büyük öncülün tümel olması gerekir. Ayrıca kıyasın bu şeklinde, kıyasın öncüllerinden hiçbirisi tikel olumsuz olmamalıdır.¹⁷ Kıyasın bu şekli diğer şekillerden daha üstün kabul edilir. Çünkü bu şekil apaçık olup ek bilgiye ihtiyaç duymaz ve başka şekillere irca edilmeden anlaşılır. Ayrıca bu şekil tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu, tikel olumsuz olmak üzere dört ayrı şekilde de sonuç verir.¹⁸

Gazâlî’ye göre bu şekil, Hz. İbrahim’in şeklidir ve Hz İbrahim bu şekli Nemrut’a karşı kullanmıştır. Biz de kıyasın bu şeklini (mizan) Kur’an vasıtasıyla ondan öğreniyoruz. Şöyle ki; Nemrut yaşadığı dönemde uluhiyyet iddiasında bulunmuştur. Ona göre uluhiyyet, her şeye kadir olan demek idi. İbrahim (a.s), ona karşı bu kıyas şeklini Bakara suresinin 258. ayetinde geçen şu ifadelerle kurmuştur:

İlah, benim ilâhımdır.

Çünkü O, diriltir ve öldürendir.

O, ona kadirdir, sen kadir değilsin.

Nemrut: “Ben de diriltir, öldürürüm”¹⁹ demişti.

Nemrut bu sözüyle normal doğum yoluyla insanın hayat bulmasını, bir cellada katlettirmek suretiyle de onu öldürmeyi kastediyordu. İbrahim (a.s) onun cevabı üzerine bu yolla kendisini ikna etmenin güçlüğünü anlayarak başka bir ikna yolunu seçmiştir, bu da yine Bakara süresinin 258. ayetinde zikredilmektedir:

“Allah, Güneşi doğudan getirir, haydi sen de onu batıdan getir!” deyince Allah’ı inkar eden Nemrut şaşırıp kaldı.”²⁰

Zikredilen ayetin tam kıyas şekli ise şöyledir:

Güneşi doğurmaya kadir olan her zat İlâhtır.

Benim İlâhım güneşi doğurmaya kadirdir.

O halde benim İlâhım İlâhtır.

Bu kıyasta “İlah, güneşi doğurmaya kadir olandır” önermesinden şüphe edilemez. Çünkü münazara yapmakta olan İbrahim (a.s) ile Nemrut ve herkese göre İlâh, her şeye kadir olandır. Güneşi doğurmak ise bu her şey cümlesindendir. Bu, ittifakla kabul edilen bir öncüldür. “Güneşi doğurmaya kadir olan

¹³ Yaren, Tahir, *Kıyasların Yapısı*, Ankara 2003, s. 19.

¹⁴ Gazâlî, *Mekasidu'l-Felasife*, s. 68-69; *Miyaru'l-İlm*, s. 134; *el-Mustasfa*, s. 39; *Mihakkü'n-Nazar*, s. 92. Bkz. İbn Sina, *Necat*, (tahk. el-Kurdi Muhyiddin Sabri) Mısır, h.1331, s. 49.

¹⁵ Gazâlî, *el-Mustasfa*, s. 39; *Mihakkü'n-Nazar*, s. 92.

¹⁶ Gazâlî, *Mekasidu'l-Felasife*, s. 69.

¹⁷ Gazâlî, *Miyaru'l-İlm*, s. 147; *Mihakkü'n-Nazar*, s. 93; *el-Mustasfa*, s. 40. Daha geniş bilgi için bk. Çapak, İbrahim, *Gazali'nin Mantık Anlayışı*, Ankara 2005, s. 153 vd.

¹⁸ Gazâlî, *Mekasidu'l-Felasife*, 70; Refik Acem, *el-Mantık İnde'l-Gazali*, Beyrut 1989, s. 120; İbn Hazm, *et-Takrib li'l Hadd'il-Mantık ve'l Madhal ileyhi*, (tahk. İhsan Abbas), Beyrut, Trhz. s. 116-117. Bkz. Öner, Necati, *Klasik Mantık*, s. 118-119; Yaren, Tahir, *age.*, s 26-27.

¹⁹ Bakara, 2/258.

²⁰ Bakara, 2/258.

Allah'tır" öncülü ise müşahede ile bilinmektedir. Çünkü Nemrut'un da, Allah'ın haricindeki diğer bütün varlıkların da güneşi doğurmaktan ve hareket ettirmekten aciz oldukları hissen müşahede edilmektedir. O halde ittifakla kabul edilen birinci öncül ile müşahadeyle bilinen ikinci öncülün bilinmesinden Nemrut'un, güneşi doğurmağa muktedir olamadığı sonucu çıkmaktadır.²¹ Bu durumu şu şekilde de ifade edebiliriz:

Benim Rabbim Güneşi doğurandır.

Güneşi doğuran ise İlâhtır.

*O halde benim Rabbim İlâhtır.*²²

Kıyasın bu şekline, Hz. Peygamberin şu hadislerini örnek verebiliriz:

- *"Her iyi olan şey sadakadır. Kardeşini güler yüzle karşılayan ve kendi kovandan kardeşinin kovasına boşaltman iyi olan şeylerdir."*²³ Bu hadis, kıyasın birinci şeklinin formuna şu şekilde sokulabilir.

Her iyi ola şey sadakadır. (Büyük önerme)

Kardeşini güler yüz ile karşılayan iyi olan şeydir. (Küçük önerme)

O halde kardeşini güler yüzle karşılayan sadakadır. (Sonuç)

Bu kıyasta "iyi olan şey" orta terim, "sadaka" büyük terim, "güler yüzle karşılama" ise küçük terimdir. "Her iyi olan şey sadakadır" önermesi büyük önerme, "Kardeşini güler yüz ile karşılayan iyi olan şeydir" önermesi ise küçük önermedir. İlk iki öncülü kabul eden kişi sonucu da kabul etmek zorundadır.

Kıyasın birinci şekline vereceğimiz ikinci hadis şöyledir:

- *"Kalbinde hardal tanesi kadar iman bulunan bir kimse, cehenneme giremez." Kalbinde hardal tanesi kadar kibir bulunan da cennet'e giremez."*²⁴ Bu hadisi olumlu anlamda şu şekilde kıyas formuna sokabiliriz:

Kalbinde hardal tanesi kadar iman bulunan herkes, cennete girer. (Büyük önerme)

Ebu Talip'in kalbinde hardal tanesi kadar iman vardı. (Küçük önerme)

O halde Ebu Talip cennete girer. (Sonuç)

Bu hadisten kıyasın birinci şeklinin olumsuz şekli ise şöyle kurulabilir:

Kalbinde hardal tanesi kadar kibir bulunan kimse cennete giremez. (Büyük önerme)

Ebu Cehil'in kibirli olduğu bilinmektedir. (Küçük önerme)

*O halde Ebu Cehil cennete giremez. (Sonuç)*²⁵

b. Kıyasın İkinci Şekli

Yüklemlili kıyasın ikinci şeklinde orta terim her iki öncülde de yüklem olmalıdır. Nitelikleri bakımından öncüllerin birbirlerinden farklı olması, yani öncülün bir tanesinin olumlu, diğerinin olumsuz olması gerekir.²⁶ Nitelik bakımından öncüller birbirlerinden farklı oldukları için sonuç daima olumsuz olur.²⁷ Kıyasın birinci şeklinde olduğu gibi büyük öncülün tümel olması gerekir.²⁸

Gazâlî'ye göre, İbrahim (a.s), şanına layık olmayan niteliklerden Allah'ı tenzih hususunda bu ölçüyü kullanmıştır. Aynı zamanda onunla ölçmeyi bize de öğretmiştir.²⁹

İbrahim (a.s) *"...Ben böyle sönüp batanları Tanrı diye sevmem"*³⁰ demiştir.

²¹ Gazali, *Kıyasu'l-Mustakim*, s. 31-32.

²² Bkz. *Age.*, s. 33, *Miyaru'l-İlm*, s. 134-136.

²³ *Seçme Hadisler* (tashih Abdil Aktaş) Diyanet İşleri Baş. Yay., Ankara 2000, s. 44.

²⁴ *Age.*, s. 81.

²⁵ Daha geniş bilgi için Bkz. Çapak, İbrahim, "Kıyasın Hz. Peygamberin Hadislerine Uygulanması Üzerine Bir Deneme", *H. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu*, Ankara 2007, s. 472 vd.

²⁶ Gazâlî, *Miyaru'l-İlm*, s. 141, 148; *Mekasidu'l-Felasife*, s. 77; Refik Acem, *el-Mantık İnde'l Gazâlî*, s. 121; Öner, Necati, *Klasik Mantık*, s.119-120.

²⁷ Gazâlî, *Mihakkü'n-Nazar*, s. 93; *Miyaru'l-İlm*, s. 138,148; *el-Mustasfa*, s. 40; *Mekasidu'l-Felasife*, s. 70.

²⁸ Gazâlî, *Miyaru'l-İlm*, s. 141; *Mekasidu'l-Felasife*, s. 77; Acem, Refik, *age.*, s. 121.

²⁹ Gazâlî, *Kıyasu'l-Mustakim*, s. 44.

³⁰ En'am, 6/76.

Bu ayetin kıyas formu ile ifadesi şöyledir:

Ay batar, değişir.

İlâh batmaz, değişmez.

O halde Ay İlâh değildir.

Kur'an, az sözle çok şey ifade etme esasına dayandığından bu şekil kısaca ifade edilmiştir. Ay'ın İlâh olmadığını kesinlikle ifade etmek ancak birinci ve ikinci öncüllerin bilinmesiyle mümkündür.

Ay batar, değişir. (Birinci öncül)

İlah batmaz, değişmez. (İkinci öncül)

Bu iki öncül bilindikten sonra, *Ay İlâh değildir* sonucu zorunlu olarak ortaya çıkar. Bu iki öncülden birincisi olan "Ay'ın batması ve değişmesi" his ile bilinirken ikinci öncül, İbrahim (a.s)'da hasıl olan bilgidir. Çünkü her ne kadar onun için bu bilgi evveli olmasa da o, "İlah'ın değişmeyeceğini" biliyordu. Gazâlî'ye göre bu bilgi "İlah değişmez", "Her değişen hadistir" öncüllerinden faydalanılarak elde edilmiştir.³¹

Konuya verebileceğimiz diğer bir ayet de şöyle denmektedir: *De ki: "Ey Yahudiler, eğer insanlar arasında yalnızca kendinizi Allah'ın dostu zannediyorsanız, haydi ölümü temenni edin, samimi iseniz. Ama onlar, yaptıkları işler yüzünden ölümü asla temenni etmezler. Allah zalimleri bilir."*³² Bu ayete göre Yahudiler, Allah'ın dostu olduklarını iddia etmektedirler. Oysa bilinmektedir ki dost dosta kavuşmayı arzular. Yine bilinmektedir ki Yahudiler, Allah'a kavuşmaya vesile olan ölümü istememektedirler. Bundan, zorunlu olarak "Yahudiler Allah'ın dostu değildirler" sonucu çıkar. Bunun kıyasla ifadesi şöyledir:

Her dost, dostuna kavuşmayı arzular.

Yahudiler, Allah'a kavuşmayı arzulamamaktadırlar.

O halde Yahudiler Allah'ın dostu değildirler.

Allah'ın dostu ona kavuşmayı temenni eder. Bu nitelik, Yahudilerde yoktur. Buna göre Allah'ın dostu olma ile Yahudi birbirine zıttır. Çünkü birinde bulunan bir nitelik, diğerinde bulunmamaktadır. O halde Allah'ın dostu, Yahudi; Yahudi de Allah'ın dostu olamaz.³³

Kıyasın ikinci şekline şu hadisleri örnek verebiliriz:

- *"(Dünyaca) kendinizden aşağı olanlara bakınız. Sizden üstün olanlara bakmayınız. Elinizde olan ni'meti hor görmemenize en yararlısı budur."*³⁴ Bu hadis kıyas formuna şu şekilde sokulabilir:

Elinizdeki nimeti hor görmemeniz için dünyaca sizden aşağı olanlara bakınız.

Ahmet kendinden aşağı olanlara bakmamaktadır.

O halde Ahmet elindeki nimeti hor görmektedir.

Hiz. Peygamber'in zikredilen hadisinden kurduğumuz bu kıyasta, ilk öncül büyük önerme; ikinci öncül küçük önermedir; "aşağı olanlara bakmak" orta terim, "Ahmet" küçük terim, "elde olanı hor görmek" ise büyük terimdir. Kıyasın bu şekline verebileceğimiz diğer hadis de şöyledir:

- *"Bir Allah'tan başka ibadete layık hiçbir İlâh yoktur, mülk O'nundur. Hamd O'na mahsustur, her şeye kudreti yeter"*³⁵ Bu hadisten ikinci şekilden şu kıyasları oluşturabiliriz.

Allah'tan başka ibadete layık hiçbir İlâh yoktur.

O, her şeye kudreti yeten ilahtır.

O halde her şeye kudreti yeten Allah'tan başka ibadete layık olan yoktur.

Allah'ın her şeye kudreti yeter.

Nemrut'un hiç bir şeye kudreti yetmez.

O halde Nemrut Allah değildir.

³¹ Gazali, *Kıyasu'l-Mustakim*, s. 41.

³² Cuma, 62/6-7.

³³ Gazali, *age.*, s. 43-44; *Miracussalikin, Resail*'in içinde, Beyrut, trhz., s. 110.

³⁴ *Riyazü's-Salihin*, (çev. Kıvamüddin Bulsan, Hasan Hüsnü Erdem), *DİB. Yay.* C.I. Ankara 1990, s. 504.

³⁵ *Age.*, C.III. s. 26.

Hız. Peygamberin hadisinden hareketle kıyasın ikinci şeklinde oluşturduğumuz birinci kıyasta, sadece Allah'ın ibadete layık olduğu, ikinci kıyasta da ilahlığını ilan eden Nemrut'un ilah olmadığı sonucuna varılmaktadır.

c. Kıyasın Üçüncü Şekli

Bu şekilde, orta terim, her iki öncülde de konu olmalıdır. Küçük öncül olumlu veya onun hükmünde olmalıdır. Sonuç daima tikel olur.³⁶ Öncüllerden birinin tümel olması gerekir. Çünkü yukarıda da ifade edildiği gibi bir kıyasta iki tikel öncülden sonuç çıkmaz.³⁷ Gazâlî, Allah'ın, bu şekli Kur'an yoluyla Hz. Muhammed'e öğrettiğini ifade etmektedir.

Kıyasın üçüncü şekline şu ayeti örnek verebiliriz: *“Yahudiler: Allah, beşere hiçbir şeyi indirmemiştir demekle Allah'ı kadrinin hakkını vererek takdir etmediler. De ki: Musa'nın insanlara bir nur ve hidayet olarak getirdiği ve sizin de parça parça kağıtlar haline koyup işinize geleni göstererek açıkladığımız, fakat çoğunu gizlediğiniz o kitabı kim indirdi?”*³⁸ Aşağıdaki kıyas, Yahudilerin “Allah hiçbir insana vahiy indirmemiştir” iddialarının geçersiz olduğunu göstermektedir. Bunun böyle olduğu şu iki öncülün bir araya getirilmesi ile ortaya çıkmaktadır:

Musa (a.s) bir insandır. (Birinci öncül)

*Musa (a.s)'a Allah'tan kitap gelmiştir.*³⁹ (İkinci öncül)

Bu iki öncülün bir araya getirilmesinden, zorunlu olarak *“Bazı insanlara kitap indirilmiş, vahiy gelmiştir”* sonucu çıkar. İşte bu kıyasla “Allah hiçbir insana asla kitap göndermemiştir” şeklindeki iddia çürütülmüş olur. Bu iki öncülden birincisinin doğruluğu his ile, ikincisinin doğruluğu ise Yahudilerin itiraflarıyla sabittir. Çünkü onlar, Musa (a.s)'a indirilen kitabın esaslarından bazılarını gizlemiş, bazılarını açığa vurmuşlardır. Nitekim Allah *“İşinize geleni gösterip açıkladığımız, fakat çoğunu gizlediğiniz o kitabı kim indirdi?”*⁴⁰ şeklinde buyurmaktadır.⁴¹

Kıyasın üçüncü şekline şu hadisleri örnek verebiliriz:

- *“Hiddet şeytandandır, şeytan da ateşten yaratılmıştır. Ateş ise ancak su ile söndürülür. Binaenaleyh, biriniz hiddetlendiğinde abdest alsın.”*⁴² Bu hadisten kıyasın üçüncü şeklinden şöyle bir kıyas kurulabilir.

Her türlü hiddet şeytandandır.

Her türlü hiddet kötüdür.

O halde bazı kötülükler şeytandandır.

Bu kıyasta ilk öncül büyük önerme; ikinci öncül küçük önermedir. “Her türlü hiddet” ifadesi orta terim, “kötü” ifadesi küçük terim, “şeytan” ifadesi ise büyük terimdir.

Kıyasın bu şekline şu hadis de örnek verilebilir.

- *“Kibirli ve kendinde var olmayan şeylerle övünen kimse cennete giremez”.*⁴³

Hiçbir kibirli ve kendinde var olmayan şeylerle övünen kimse cennete giremez.

Her kibirli ve kendinde olmayan şeylerle övünen kendini üstün gören kimsedir.

O halde bazı kendisini üstün gören kimseler cennete giremez.

Kıyasın bu şekline verdiğimiz her iki örneğin öncülleri tümeldir. İkinci öncülleri tikel olarak döndürülür. Dolayısıyla sonuç tikel olur. Her iki kıyasın sonucunun tikel olması hükmün geride kalan diğerleri için geçerli olmadığını göstermez. Yani “Bazı kendisini üstün gören kimseler cennete giremez” ifadesinden hareketle diğer bazı kendilerini üstün gören kimseler cennete girebilir sonucu çıkmaz.

³⁶ Gazâlî, *Mihakkü'n-Nazar*, s. 94; *Mekasidu'l-Felasife*, s. 80. Ayrıca bkz. *Miyaru'l-İlm*, s. 141-142, 146,148; Öner, N., age., s. 121.

³⁷ Gazâlî, *Mekasidu'l-Felasife*, s. 80; *Miyaru'l-İlm*, s. 146.

³⁸ 6 En'am, 91.

³⁹ *Kıyasu'l-Mustakim*, s. 45; *Esasu'l-Kıyas*, s. 30.

⁴⁰ En'am, 6/91.

⁴¹ Gazali, *Kıyasu'l-Mustakim*, s. 46; Refik Acem, *el-Mantık İnde'l Gazali*, s. 164.

⁴² *Seçme Hadisler*, s. 66.

⁴³ Age., s. 86.

2. Şartlı Kıyaslar

Şartlı kıyaslar, yüklemli kıyaslarda olduğu gibi iki öncülünden meydana gelirler. Şartlı kıyaslar bitişik şartlı ve ayırık şartlı olmak üzere ikiye ayrılır.

a. Bitişik Şartlı Kıyaslar

Bitişik şartlı kıyaslar iki öncülünden meydana gelir. Birinci öncül iki önermeden oluşurken, ikinci öncül birinci öncüldeki iki önermeden birinin olumlu veya olumsuz halidir. Böylece birinci öncüldeki iki önermeden biri veya çelişigi (nakiz) sonuç olarak ortaya çıkar.⁴⁴ Yani bitişik şartlı kıyasların ilk öncülü bitişik şartlı önermeden oluşur. Bitişik şartlı önermede bir hüküm diğer hükme bir şart ile bağlı olur. Buna göre bir hükmün doğruluğu da yanlışlığı da diğer hükme bağlıdır. Bu kıyas şeklinde, öncülleri birbirine bağlayan şart “eğer.... ise” ifadesidir. Bitişik şartlı kıyaslarda, dört mod bulunur. Bunların ikisi sonuç verirken, ikisi de sonuç vermez. Yani mukaddemi onaylama ve taliyi onaylamama sonuç verirken, mukaddemi onaylamama ve taliyi onaylama sonuç vermez.

Bitişik şartlı kıyaslara şu ayetler örnek verilebilir:

“Eğer yerde ve gökte Allah’ın dışında ilâhlar olsaydı, hiç tartışmazsınız, ikisi de bozulup gitmişti. Arşın Rabbi olan Allah onların nitelendirdikleri şeylerden yücedir.”⁴⁵ “De ki: Eğer söyledikleri gibi Allah’la beraber başka ilâhlar olsaydı, onlar arşın sahibine karşı (onu arşından indirmek için) mutlaka bir yol ararlardı.”⁴⁶

Birinci ayetin kıyas formu şöyledir:

Eğer âlemde iki ilâh olsaydı, mutlaka fesatlık çıkardı. (Birinci öncül).

Âlemde fesatlık çıkmadığı bilinmektedir. (İkinci öncül).

*O halde âlemde bir ilâh bulunmaktadır.*⁴⁷ (Sonuç)

İkinci ayetin kıyas formu ise şöyledir:

Eğer Arş’ın sahibi (Allah) ile beraber başka ilâhlar bulunmuş olsaydı, mutlaka arş sahibinden arzuları olurdu. (Birinci öncül).

Var oldukları tasavvur edilen bu ilâhların bir talepte bulunmadıkları bilinmektedir. (İkinci öncül).

O halde Arş sahibinden başka ilâh mevcut değildir. (Sonuç)

Bitişik şartlı kıyasa şu hadisi örnek verebiliriz.

“Anne, babanıza iyilik edin ve ihsanda bulunun ki, çocuklarınız da size itaat etsin ve saygı gösterebilirler. İffetli ve nâmuslu olun ki, kadınlarınız da iffetli ve nâmuslu olsunlar”.⁴⁸ Bu hadis, şu şekilde bitişik şartlı kıyas formuna sokulabilir.

Anne babanıza iyilik ederseniz çocuklarınız size karşı itaatli olur.

Anne ve babanıza iyilik yaptınız.

O halde çocuklarınız size karşı itaatli olur. (geçerli/mukaddemi onaylama)

Anne babanıza iyilik ederseniz çocuklarınız size karşı itaatli olur.

Çocuklarınız size karşı itaatli değildir.

O halde anne babanıza iyilik etmediniz. (geçerli/taliyi onaylamama)

Anne babanıza iyilik ederseniz çocuklarınız size itaatli olur.

Çocuklarınız size itaat ediyor.

O halde anne babanıza iyilik ettiniz. (geçersiz/taliyi onaylama). Yani sizin anne ve babanıza iyilik etmeniz, çocuklarınızın da zorunlu olarak itaatli olmasını gerektirirken; çocuklarınızın itaatli olması sizin de önceden iyilik ettiğinize zorunlu bir şekilde delil teşkil etmez.

⁴⁴ Gazâlî, *Miyaru’l-İlm*, s. 151; el-*Mustasfa*, s. 40; *Mihakkü’n-Nazar*, s. 95; Fârâbî, *K. Kıyasu’l Sağır*, (nşr. Mübahat Türker-Küyel) *Fârâbî’nin Bazı Mantık Eserleri* içinde, Ankara 1990, s. 66. Bkz. İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 125; Yaren, Tahir, *İbn Sina Mantığına Giriş*, Ankara 2003, s. 94, *Kıyasların Yapısı*, s. 47.

⁴⁵ Enbiya, 21/22.

⁴⁶ İsra, 17/42.

⁴⁷ Gazali, *Kıyas ’ul-Mustakim*, s. 52; *Esasu’l-Kıyas*, s. 32.

⁴⁸ *Seçme Hadisler* s. 143.

Anne babanıza iyilik ederseniz çocuklarınız size karşı itaatli olur.

Anne babanıza iyilik yapmadınız.

O halde çocuklarınız size karşı itaatli olmaz. (geçersiz/mukaddemi onaylamama). Yani anne ve babanıza iyilik yapmamanız çocuklarınızın da zorunlu olarak size iyilik yapmayacağı sonucunu gerektirmez.

Bu kıyasta da görüldüğü gibi Hz. Peygamberin hadisinden hareketle kurduğumuz bitişik şartlı kıyas iki şekilde geçerli sonuç verirken, iki şekilde de geçersiz sonuç vermektedir.

b. Ayırık Şartlı Kıyaslar

Büyük öncülü ayırık şartlı önermelerden oluşan kıyaslara ayırık şartlı kıyaslar denir.⁴⁹ Bu kıyas çeşidinde, birinci öncülde bulunan iki kısımdan biri onaylandığında diğerrinin onaylanmaması gerekir. Yani birinci önermenin mukaddemi olumlu olarak alınırsa talisi olumsuz; tali olumlu olarak alınırsa mukaddemin olumsuz olması gerekir. Böylece mukaddem ile tali arasında bir teanüd yani bir tezat oluşur.⁵⁰ Bu kıyasların birinci önermesi “ya..., ya da” bağlaçları ile kurulur. Ayırık şartlı kıyaslarda birinci öncülde yer alan önermelerden biri istisna edilerek sonuca varılır. Buna göre mukaddemi onaylama ve reddetme, taliyi onaylama ve reddetme olmak üzere dört mod karşımıza çıkar. Ayırık şartlı kıyaslarda her bir kısım diğerlerinden farklı ve birbirine zıt olur. Birinci öncülde iki veya daha fazla önermenin olması mümkündür.

Ayırık şartlı kıyaslara Kur'an'da, Hz. Muhammed'e hitapla başlayan şu ayeti örnek verebiliriz:

*“De ki: Size gökten ve yerden kim rızık veriyor? De ki: Allah. O halde ya biz veya siz, doğru yol üzerinde veya apaçık bir sapıklık içindeyiz.”*⁵¹ Bu ayetin ayırık şartlı kıyas şekline dönüştürülmesi ise şöyledir:

Ya biz açık bir dalâletteyiz veya siz açık bir dalâlettesiniz. (Birinci öncül).

Bizim dalâlette olmadığımız bilinmektedir. (İkinci öncül).

*O halde siz dalâlettesiniz.*⁵² (Sonuç)

Bu kıyastaki ikinci öncülün doğruluğunu ayette geçen “Allah sizi gökten ve yerden rızıklandırır” ifadesiyle ispat etmektedir. Ayete göre inananlar, Allah'ın kendilerini yağmur yağdırmak suretiyle gökten, nebat bitirmek suretiyle de yerden rızıklandırdıklarına inanmakla dalâletten kurtulmuşlardır. İmansızlar da bu gerçeği inkar ettikleri için dalâlete düşmüşlerdir.

Ayırık şartlı kıyaslara Hz. Peygamberin şu hadisini örnek verebiliriz:

Bir adam, Hz. peygamber (sav) e “Anne babanın çocukları üzerindeki hakkı nedir?” diye sordu.

*H. peygamber: “Onlar (senin) ya cennetin ya da cehennemindir” buyurdu.*⁵³ Bu hadisi ayırık şartlı kıyas formunda şu şekilde ele alabiliriz:

Çocuklar anne ve babanın ya cenneti ya da cehennemidir.

Çocuklar anne ve babanın cennetidir.

O halde çocuklar anne ve babanın cehennemi değildir.

Çocuklar anne ve babanın ya cenneti ya da cehennemidir.

Çocuklar anne ve babanın cehennemidir.

O halde çocuklar anne ve babanın cenneti değildir.

Çocuklar anne ve babanın ya cenneti ya da cehennemidir.

Çocuklar anne ve babanın cenneti değildir.

O halde çocuklar anne ve babanın cehennemidir.

⁴⁹ Emiroğlu, İ. *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, Bursa 1999, s. 192.

⁵⁰ Gazâlî, *Kıstas 'ul-Mustakim*, s. 57,59.

⁵¹ Sebe', 34/24.

⁵² Gazali, *age.*, s. 57; Refik Acem, *el-Mantık inde'l Gazali*, s. 165.

⁵³ *Seçme Hadisler* s. 138.

Çocuklar anne ve babanın ya cenneti ya da cehennemidir.

Çocuklar anne ve babanın cehennemi değildir.

O halde çocuklar anne ve babanın cennetidir.

Bazı önermelerle kurulmuş ayrıık şartlı kıyaslar, dört farklı şekilde sonuç vermektedir. Örneğimize baktığımızda dört farklı geçerli sonuçla karşılaştığımız görülür.

3. Zincirleme kıyas

Bu tür kıyaslar ard arda gelen birçok kıyastan meydana gelir. Birinci kıyasın sonucu onu takip eden kıyasın öncüllerinden biri olur.⁵⁴

Zincirleme kıyasa Hz. Peygamberin şu hadisi örnek verilebilir:

“Allahu Teâlâ bir kulu helâk etmek istediğinde ondan hayâyı alır. Hayâ ondan alınınca, onu en fena, menfur (bir insan) bulursun. Onu en fena bir insan bulunca, ondan emanet de alınır. Ondan emanet alınınca, onu en hain bulursun, onu hain bulunca, ondan rahmet çekilip alınır, ondan rahmet alınınca, onu kovulmuş ve lânetlenmiş bulursun. Onu kovulmuş ve lânetlenmiş bulunca da, İslâm bağı ondan alınır, İslâm ile ilişkisi kesilir.”⁵⁵ Aslında bu hadisin cümleleri alt alta sıralandığında sadece sonucu zikr edilmemiş bir zincirleme kıyas karşımıza çıkar. Şöyle ki;

Allah bir kulu helâk etmek istediğinde ondan hayâyı alır.

Allah kuldân hayâyı alınınca, onu en fena, menfur (bir insan) bulursun.

Onu en fena bir insan bulunca, ondan emanet de alınır.

Ondan emanet alınınca, onu en hain bulursun.

Onu hain bulunca, ondan rahmet çekilip alınır.

Ondan rahmet alınınca, onu kovulmuş ve lânetlenmiş bulursun.

Onu kovulmuş ve lânetlenmiş bulunca da, İslâm bağı ondan alınır, İslâm ile ilişkisi kesilir.

O halde Allah bir kulu helak etmek istediğinde onun İslâm ile bağını keser.

Sonuç

Yüklemlî kıyaslar Aristoteles, şartlı kıyaslar ise Stoacılar tarafından ilk defa sistemli olarak ele alınıp incelenmiştir. Fakat kıyas şekillerinin sistemli bir şekilde olmasa da Aristoteles’ten önce kullanıldığı bilinmektedir. Gazâlî, kıyas şekillerinin vahiy kaynaklı olduğunu ifade ederek, bunların doğruyu yanlıştan ayıran ölçülerin en doğrusu ve en adili olan “kıstas-ı müstakim” olduğunu ifade etmektedir. Ona göre “kıstas-ı müstakim”, Allah’ın Kur’an’da indirdiği ve kendisiyle Hz. Muhammed’e ölçmeyi öğrettiği yüklemlî kıyasın üç şekli, bitişik şartlı ve ayrıık şartlı kıyaslardır. Bu şekilleri ortaya koyan Allah, öğreten Cebrail, ilk defa kullananlar da peygamberlerdir. Bunları daha çok Hz. İsa ve Hz. Muhammed kullanmış olmakla beraber onlardan önce de bazı kavimlerin âlimleri bunları farklı isimler altında kullanmışlardır. Fakat onlar da kıyas şekillerini İbrahim ve Musa (a.s)’ın suhuflarından öğrenmişlerdir. Gazâlî’nin kıyas şekillerini Kur’an kaynaklı görmesi ve bazı peygamberler tarafında kullanıldığını ifade etmesi, ayrıca kıyas şekillerinde Kur’an ve hadislere aykırı bir şeye rastlamadığını ifade etmesi son derece önemlidir. Bilindiği gibi Hz. Peygamberin peygamberliği gibi getirdiği mesaj da evrenseldir, bütün insanlığı aydınlatıcı bir özelliğe sahiptir. Hz. Peygamberin peygamberliğinin ve mesajının evrenselliğini ortaya koymak için elbette hadislerini kıyas formuna sokmak gerekmez. Ancak mantığın ilkeleri gibi kıyasın şekillerinin de evrenselliği göz önünde bulundurulduğunda Hz. Peygamberin hadislerinin kıyasla ifadesinin de önemi ortaya çıkar.

Tebliğimizde Kur’an ve Hz. Peygamberin hadislerinden hareketle sunduğumuz, yüklemlî kıyasın şekilleri, bitişik şartlı, ayrıık şartlı ve zincirleme kıyasların örneklerine bakıldığında kıyasın kurallarına uygun bir takım sonuçlara varıldığı görülür. Varılan sonuçlar Kur’an ve Hz. Peygamberin hadislerinde iletme istenen mesajı son derece anlaşılır bir şekilde ortaya koymaktadır. Hz. Peygamberin mesajının

⁵⁴ Öner, N., *age.*, s. 142-143.

⁵⁵ *Seçme Hadisler*, s. 56.

evrenselliğinin ortaya konması ve yaygın bir şekilde anlatılmasında mantığın özellikle de kıyasın şekil ve çeşitlerinin katkı sağlayabileceği kanaatindeyiz. Hemen şunu ifade etmek gerekir ki, bu çalışmada Kur'an'ın ayet ve Hz. Peygamberin hadislerinden sadece bazıları seçilmiştir. Kıyasın farklı şekillerine uygulanabilen yüzlerce ayet ve hadis tespit edilebilir.

KAYNAKÇA

- Acem, Refik, *el-Mantık İnde'l Gazâlî*, Beyrut 1989.
- Çapak, İbrahim, *Gazâlî'nin Mantık Anlayışı*, Ankara 2005.
- , "Gazâlî'ye Göre Kıyas Şekilleri ve Kıyas'ın Kur'an'a Uygulanması" *İslam Felsefesinin Sorunları*, Ankara 2003.
- , "Kıyasın Hz. Peygamberin Hadislerine Uygulanması Üzerine Bir Deneme", *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu*, Ankara 2007.
- el-Katibi, Necmeddin, *Risaletü's Şemsiyye, Islamic Philosophy* içinde, Frankfurt 2000, C. 89.
- el-Muzaffer, Muhammed Rıza, *Mantık*, Lübnan 1980.
- Emiroğlu, İ. *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, Bursa 1999.
- , *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara 2004.
- Fârâbî, *Kitabu Kıyasi's Sağır*, (nşr. Mübahat Türker-Küyel) *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri* içinde, Ankara 1990.
- Gazâlî, *el-Mustasfa*, Mısır, h.1322.,
- , *Esasu'l Kıyas*, (nşr. Fahd Muhammed es Sudhan), Riyad 1993.
- , *Kıyasu'l Mustakim*, Mısır 1900.
- , *Mekasidu'l Felasife*, (tahk. S. Dünya), Mısır 1961.
- , *Mi'yarü'l İlm*, (nşr. Süleyman Dünya), Kahire 1961.
- , *Mihakkü'n-Nazar*, (tahk. Refik Acem), Beyrut 1994.
- , *Miracussalikin*, Resail'in içinde, Beyrut, trhz.
- İbn Sina, *Necat*, (tahk. el-Kurdi Muhyiddin Sabri) Mısır, h.1331.
- İbn Hazm, *et-Takrib li'l Hadd'il-Mantık ve'l Madhal ileyhi*, (tahk. İhsan Abbas), Beyrut, trhz.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara 1996,
- Taylan, Necip, *Mantık Tarihçesi Problemleri*, İstanbul 1996,
- Riyazu's-salihin* (çev. Kıyamüddin Bulsan, Hasan Hüsnü Erdem), *Diyanet İşleri Başkanlığı Yay.* C.I, C. III, Ankara 1990.
- Seçme Hadisler* (tashih Abdil Aktaş) *Diyanet İşleri Baş. Yay.*, Ankara 2000.
- Yaren, Tahir, *İbn Sina Mantığına Giriş*, Ankara 2003.
- , *Kıyasların Yapısı*, Ankara 2003,

YABANCILAŞMA VE İLETİŞİMSİZLİK

Allianation and the Lack of Communication

Nurten Gökalt
Gazi University, Ankara, Türkiye

İletişimsizlik ya da iletişim kopukluğu günümüz insanların ve toplumlarının en önemli sorunlarından. Kişiler ve toplumlar birbirlerinden ayrılmakta uzaklaşmaktadır. Her insan ve toplum olayları kendi bakış açısından değerlendirmekte, diğer kişi ya da toplumu tanıyıp anlamada, hatta kabul etmekte zorlanmaktadır. İnsanlar ve toplumlar arasındaki bu kopuş gittikçe derinleşmektedir. Bu durum öncelikle kişilerin ve toplumların birbirlerine yabancılaşması ile ilgilidir. Bu bildiride psikolojik ve sosyolojik bir yabancılaşma sonucunda ortaya çıkan iletişimsizlik ve birbirini anlamama problemi ile ilgili felsefi bir değerlendirilme yapılmaya çalışılacaktır.

Modern dönemlerin problemi, modern felsefelerde ve ideolojilerde popüler bir kavram olan yabancılaşmanın üç türünden bahsedilir. Bunlar insanın kendine yabancılaşması, başkalarına ve dünyaya yabancılaşmasıdır. Bu üç tip yabancılaşma da birbiri ile bağlantılıdır. Özellikle modern dönemlerde öne çıkmakla birlikte yabancılaşma her dönemde vardır. Ancak modern dönemlerin yabancılaşması önceki dönemlerdeki yabancılaşmadan daha farklı, daha yoğun ve egemen bir yabancılaşmadır. Burada öncelikle psikolojik ve sosyal anlamları ile değerlendirdiğimiz, özellikle egzistansiyalist felsefelerin vurgu yaptığı, bireyselliğin artması, insanın hayatındaki boşluk, korkunç yalnızlık, yaşamın anlamsızlığı gibi niteliklerle öne çıkarılan yabancılaşma kavramı her ne kadar insana ait bir problemmiş gibi duruyorsa da bunun toplumlar ve toplumlar arası ilişkiler için de önemli olduğu düşünülebilir.

Batı düşüncesi ile medeniyetinin düşünsel, sosyal ve ekonomik gelişimi insanın kendine ve topluma yabancılaşması sonucunu doğuran en önemli etken olup, kaynağını eski Yunan düşüncesinden almaktadır. Yunan düşüncesindeki ruh anlayışı ve insani özelliklerle ilgili değerlendirmeler onların medeniyetine de yansımıştır. Medeniyete şekil veren aktif ilke insan ve onun özellikleri olmuştur. Bu bağlamda Yunan düşüncesinde yer alan insanın beslenme, duyumlama ve akıl yürütmeye dayalı üç temel işlevinin olduğu kabul edilmiştir. Bu işlevler iki ruh parçası ile ilişkilendirilmiştir. Bunlar akli ve akıldışı parçalar olup, akli parça akıldışı parçaya yol gösterir ve onu kontrol eder. Ruhun akıl dışı parçası iştihâ, istek ve arzulardan meydana gelir. Akıldışı parçanın faaliyeti kişilerin isteklerine yönelmesine sebep olur. Bütün bu istekler ve arzular ölçüden yoksun olup insanın özüne yabancılaşmasına insanlıktan uzaklaşmasına yol açarlar. Bu nedenle insanın en önemli özelliği olarak kabul edilen aklın kontrolü ele alması ve insanı şekillendirmesi gerektiği kabul edilir.

Akla bu kadar önem verilmesine bağlı olarak akli olan ile akli olmayan birbirinden ayırt edilmiş, önce insanın akli olan ile olmayan yönleri ayrılmış sonra düşüncenin tamamına yayılmıştır. Akli olmayan özellikler uzaklaşması gereken nitelikler olarak görülmeye başlamıştır. Bu niteliklerin kontrolsüzlüğüne dikkat çekilerek akıl bir kontrol aracı olarak hayata hâkim tek unsur olarak belirlenmiştir. Aklını kullanmak ve yaşamı akla uygun biçimlendirmek temel bir amaç olarak konulmuştur. Yunan'dan düşüncesindeki bu parçalanmış ve akli olmayan özelliklerine yabancılaşmış insan ve insani aklın önemine yapılan vurgu Batı medeniyetinin tamamına yansımıştır. İnsanın en önemli özelliği olarak kabul edilen akıl da bu bağlamda medeniyeti şekillendirici ilke halini almıştır. Akıl ile şekillendirilen bu medeniyet insan yaşamını doğasına ve özüne yabancılaştırmıştır.

Grek felsefesinde insan ruhunu bölümlere ayıran Platon'la başlayan bu parçalanma, Modern felsefede Descartes felsefesiyle ruh-beden parçalanması olarak devam etmiştir. Aynı şekilde insanın akli olan boyutu ile akli olmayan(duygusal) boyutu kesin çizgilerle ayrıştırılmıştır.

Aynı şekilde Rönesans ve Aydınlanma hareketinin de temel ilkesi akıl olmuştur. Bu dönemlerde akla ve insanın rasyonelliğine duyulan inanç ile bilginin ve toplumun, insan doğasına ve hümanizmin değerlerine göre düzenlenmesi gerektiği savunulmuştur. 19. Yüzyıl Batı medeniyetinin ruhunu şekillendiren çerçeve, eski Yunan düşüncesinden beri süregelen bu çerçevedir. Tamamen bireysel bir

doğaya sahip kabul edilen insan, doğadan ve toplumdan ayrı bağımsız bir varlık olarak kabul edilir. Bu insan kendi de dahil olmak üzere her şeye yabancıdır. Bu insan kendinden, toplumdan ayrı ve farklı, kendine, değerlere ve topluma yabancı bir bireydir. Bu yabancılaşmanın doğal sonucu olarak da kendinden başka birinin varlığını kabul etmeyen, kendi dışındakileri ötekileştiren ben merkezli bir insan modeli oluşmuş ve pekiştirilmiştir.

İnsanın psikolojik temelli bu yabancılaşması sosyolojik bir yabancılaşmayı da beraberinde getirmektedir. İnsan yaşadığı toplumdaki diğer insanlardan, toplumun ürettiği değerlerden kopuk ve ayrı bir yaşam tarzı oluşturmakta, bu yaşam biçimini sürdürmeye engel olabileceğini düşündüğü diğer insan ve kurumları tehdit olarak algılamaktadır. Diğer insanlar ve toplumsal kurumları kendi varlığını sürdürmedeki engeller olarak değerlendirebilmekte bu nedenle onlara karşı düşmanca tavırlar geliştirebilmekte ya da varlığına yöneltilmiş tehditlerle çevrili böyle bir toplumda kendine ait yalıtılmış çevre oluşturmaya çabalamaktadır.

Bu insanın diğer insanlarla ilişkilerini düzenleyen kurallar da daha çok beşeri hukuk kuralları ile pragmatik ahlak kuralları olmaktadır. Buna bağlı olarak insan yaşamındaki belirleyici ilke de fayda olmaktadır. Herkes maddi ve manevi faydayı aramakta, ona ulaşmaya çabalamaktadır. İnsanların birbirlerine karşı davranışlarını, ilişkilerini de fayda belirlemektedir.

Bu özelliklerle donatılmış insanın hem kendi ile hem de diğer insanlarla iletişimi sınırlanmakta ve benmerkezci hale dönüşmektedir. Böyle insan olayları karşısındakinin bakış açısı ile değil, kendi ben merkezci bakış açısı ile algıladığından empati kuramaz. İletişim çatışmalarında bireylerin benmerkezci davrandıkları çok net olmamakla birlikte genellikle fark edilir.⁵⁶ Diğer yandan bencildir, benmerkezcidir. Karşımızdaki bireylerin dünyayı ve olayları algılama ve düşünme biçimlerinin yanlış olduğunu, bizim algılama ve düşünme biçimimizin ise tek doğru olduğunu düşünmek zihinsel benmerkezciliktir. Zihinsel benmerkezcilik fiziksel benmerkezçiliği besler. Zihinsel benmerkezçilik bireylere özgü değildir. İçine doğduğumuz toplum sosyalleşme süreci içerisinde bize bunu öğretir.⁵⁷

Benmerkezci insanların oluşturduğu böyle bir toplumda kişilerarasındaki iletişimin gerçekleşmesi ile ilgili koşullar da farklılaşır. Bizler iletişim kurarken zaman zaman aldığımız bilgiyi yorumlamak için olaylar, objeler ve insanlar hakkında kalıplaşmış, önceden saptanmış görüşler, algısal kalıplar kullanırız. Olayları, objeleri ve insanları bu algısal kalıplara göre sınıflandırır önyargılar oluştururuz. Kalıcı olan bu önyargılar yalnızca bireyle ilişkili değildir. Sosyal olanın bireyden geçerek biçimlenmesi ve yeniden üretilmesi de söz konusudur.

Öte yandan insanlar psikolojik olarak bilgiyi sınıflandırma ve kategoriler içine yerleştirmeye sosyalleşirler. Sosyal çevreden geçerek insanın fiziksel özellikleri ile algısal farklılıkları arasında ilişki kurulur. İnsanların ağırlıkları, boyları, vücut biçimleri, güçleri, sağlıkları ve beş duyularını kullanma becerileri belli yorum kalıpları içine yerleştirilir. Yerleştirme nesnel ve masum biçimde yapılmaz, çünkü yerleştirmenin temelinde daima belli amaçlar ve çıkarlar yatar. Bu amaç ve çıkarlar siyasal, kültürel, ekonomik biçimler içinde şekillendirilir. Ayrıca modern kitle iletişim araçları, kişilerarası ilişkilerden geçerek, algılar üzerinde önemli etkide bulunur. Farklıklar vurgulanırken aslında periyodik bir şekilde biçimsel olarak değiştirilen, yenilenen veya tekrarlanan benzerlikler sürekli teşvik edilir. Kitle iletişimi ile gelen bilgi, tüketimden geçerek, amaçlı olarak algıları etkilemek için seçilmiş ve biçimlendirilmiştir.⁵⁸

Kitle iletişim araçları, haber, yorum, film, reklam gibi gönderdiği mesajlarla dış dünyayı algılamamız üzerinde çok etkilidir. Olayları, olguları, kavramları iyi ve kötü kategorisinde bize empoze eder. Toplumsal değer yargılarımızın oluşmasında etkili olur. Bu değer yargıları ile dış dünya ile ilişkilerimizi yürütmeye çalışırız. Kitle iletişim araçlarının gönderdiği mesajları algılamamızda bizim kendi kendimizi gerçekleştirdiğimiz süreç -kişisel tarihimiz- bunda çok etkilidir

⁵⁶ Üstün Dökmen, Küçük Şeyler, Sistem Yayıncılık, İstanbul, 2005, s.42-43

⁵⁷ A.g.e., s.47

⁵⁸ İrfan Erdoğan, İletişimi Anlamak, Erk Yayınları, Ankara, 2002, s.163-165

Tüm bu süreçler insanların iletişimini etkileyen süreçlerdir. Bizim kendimizle ve başkaları ile olan iletişimimiz her zaman olması gerektiği gibi gerçekleşmemekte zaman zaman iletişim çatışmaları yaşanmaktadır. İletişimde yaşanan çatışma, bizim dış dünyamızda dile dökülen sözcüklerde ya da sergilenen davranışlarda değil, bu söz ve davranışlarla ilgili geliştirdiğimiz düşüncelerde, yorumlarda ve anlamlardadır. Her birey, kendi davranışlarının mimarıdır. Bu nedenle davranış değişikliğinin gerçek anahtarı dışımızda kurduğumuz iletişimde, karşımızdaki kişinin davranışlarındaki değişimde değil, içimizde kendimizle kurduğumuz iletişimde⁵⁹. Kendimizle kurduğumuz iletişimin düzelmesi başkaları ile kurduğumuz iletişimi de etkileyecek bir unsurdur. Zira bireylerin iletişimini etkileyen bir diğer husus da tek taraflı iletişim, iletişim kesintisi ya da kısaca iletişimsizlik diyebileceğimiz durumdur. İletişimsizlik kişileri ve toplumları derinden etkilemektedir.

İletişim kurmak karşımızdakinin varlığını kabul etmek ve onun farklılıklarını anlamaya çalışmakla ilgilidir. Hem bireyler hem de toplumlar için önemli bir problem olan iletişimsizliği ortadan kaldıracak ve yeniden iletişim kurmalarına vesile olacak çözümler içerisinde **empati** önemli bir yer tutar.

Empati psikolojide bir insanın kendisini karşısındaki insanın yerine koyarak onun duygularını ve düşüncelerini doğru olarak anlaması olarak tanımlanmaktadır. Buna göre empatinin hem bilişsel hem de duygusal boyutu bulunur. İnsan hem kendisini hem de çevresini kendine özgü bir biçimde algılar. Bu nedenle empati kurmak, karşımızdaki insanı anlamak istiyorsak, onun rolüne girmeli dünyaya ve olaylara onun gözünden bakmalıyız. Buna bilişsel rol alma diyoruz. Empati kurmak için karşımızdaki insanın düşüncelerini anlamamızın yanında, onun ne hissettiğini de anlamamızı gerektirir. Buna da duygusal rol alma diyoruz.⁶⁰

Empati sürecindeki bilişsel ve duygusal bağlantının sonucunda kişinin zihninde oluşan empatik anlayışın karşısındaki kişiye iletilmesi ise empatinin nihai hedefidir. Bu hedefin gerçekleştirilmesi önce insanın kendi bilişsel ve duygusal bütünlüğünü oluşturabilmesi, kendi bedeni ile zihninin birbirine yabancılaşmanın ortadan kaldırılması ile ilgilidir. Düşünce tarihinde kökü Eski Yunan felsefesine kadar götürülebilecek olan akıl ve ruh ikiliğinin ortadan kaldırılması insanın kendisi ile bütünleşmesinin gerçekleşmesidir. İnsanın daha önce uzak kaldığı duygusal boyutu ile kavuşmasıdır. Kendiyle bütünleşen, kendini yeniden keşfeden insan, insan olmanın önemini ve değerini kavrayacak, kendisi dışındaki insanların da değerli olduğunu öğrenecektir. Bunun sonucunda kendi dışındaki insanlarla ilişkisini de bu temel üzerine kuracaktır. Kurulacak bu empatik ilişkinin sonucunda kişilerarasındaki iletişimsizliklerin de ortadan kalkması beklenebilir. Bireylerin zihinsel ve duygusal gelişmesine paralel olarak artacak olan empati yoğunluğunun önce toplumdaki yabancılaşmayı devamında da toplumlararası yabancılaşmayı ortadan kaldırabilecek bir etki oluşturabileceği düşünülmektedir.

Bu bağlamda empatinin, filozofların da zaman zaman işaret ettikleri gibi ahlakla ilişkilendirilebileceği, böylece kişilerin birbirlerini anlamalarında ve iletişimsizliğin ortadan kalkmasında etkili olabileceği sanılmaktadır. Bu temelde bir ahlak, bireylerin birbirlerini anlamalarına vesile olacak bir tutum değişikliği oluşturabilecektir. Bu tutum değişikliği de yalnızca kişiler arasındaki iletişimsizliği ortadan kaldırmakla kalmayacak, toplumlar arası iletişimsizliğin çözümüne de katkı sağlayacaktır. Tıpkı bireyler gibi toplumların da birbirini kabul etmesi ve anlamasına yardımcı olacaktır. Toplumlar ve kültürler arasındaki görünüşteki bir takım farklılıkların ötesinde insanların ortak kökünü keşfedip bütünleşmesini sağlayacak bir etki oluşturacaktır diye düşünülmektedir. Zira önemli olan önce insan olmaktır.

⁵⁹ Kadir Özer, İletişimsizlik Becerisi, Varlık Yayınları, İstanbul, 1998, s.10-19

⁶⁰ Üstün Dökmen, İletişim Çatışmaları Ve Empati, Sistem Yayıncılık, İstanbul, 2000, s.135-137

MYSTICAL PHILOSOPHY AS THE SOURCE OF OTTOMAN TOLERANCE: THE CASE OF ISMAIL HAKKI BURSEVÎ'S DOCTRINE OF BEING

İdiris Danişmaz
Kyoto University, Kyoto, Japan

Introduction:

The theory that explains religion as being the key reason for the growing divide between Muslim and Western societies no longer holds interest amongst scholars. Instead, as it has been addressed in a report of the **AOC (Alliance of Civilization)**, religion is considered a factor that can play a critical role in promoting an appreciation of other cultures and religions. Therefore, to study religion and especially the historical reality of **religious tolerance** can be regarded as an important academic work.

We have all learned that, **tasawwuf (Islamic mysticism)** is an important reference for tolerance in **Islam**. Also many of us may have heard some about the religious tolerance of **the Ottomans** and how they could have harmonized different religions such as Christianity, Judaism and so on. But fewer of us know the details that are expressed in the answers of these two questions: what was their philosophy of tolerance, and how was this philosophy influenced from tasawwuf?

First of all this presentation will attempt to reply to the above questions, and secondly this presentation will try to fill in an academic blank regarding the area of "**tolerance in tasawwuf**", and contribute some knowledge in the realm of the **tasawwuf of the Ottomans**. In this presentation, rather than just bringing up aphorism of Sufis that indicates religious tolerance like those found in the footnote¹, the mystic thought of **Sufis (Mystics of Islam)** that underlies their words and behaviors regarding tolerance will be dealt with. For the purpose of this presentation which is composed of two parts, I would like to refer to İsmail Hakkı Bursevî (d. 1725)² (below Bursevî) and his two books; *Rûh al Bayân (Commentary on soul of the Qur'ân, below RB)*³, *Risâle-i Hazarât-i Hamse-i İlâhiyye (the Treatise of Five Divine Presences, below RHH)*⁴.

In the first part, I would like to investigate into the mystic thought of Bursevî (d.1725) in his *RHH* as a sample of the philosophy of the Ottomans. The second part will include accounts of Bursevî's thought in *RB*. This part will also provide some accounts of how the mystical thought was applied to the Qur'anic verses to offer ideas that can be read as tolerance.

PART I: Bursevî's Mystical Thought in *RHH*

¹ "Come, come, whoever you are, Wanderer, idolater, worshiper of fire." (Mevlana)

"My heart has become capable of every form: it is a pasture for gazelles and a convent for Christian monks, And a temple for idols and the pilgrim's Ka'ba, and the tables of the Tora and the book of the Qur'ân." (İbn Arabî)
"Tolerate the creatures because of the Creator" (Yunus Emre)

² Bursevî, is one of Turkish Sufi scholars in 18th century's Ottoman Empire. Because of his books, which nearly half of them were written in Turkish and are read even now, and being a sheikh of Jalwatî order which was active until the abolition of *tekkes* (dervish lodge) in 1925, he is regarded as one of the greatest Sufis in the Turkish history by most of the Turkish researchers on Sufism. He was born in Aidos, which is located in the contemporary Bulgaria. His meeting with the Sufi circumstances was in Aidos under the supervision of Osman Fazlı Efendi (d.1691) who was the most influential master in Bursevî's spiritual and religious education and was the *shaikh* (sufi master) from whom Bursevî obtained his *ijâza* (the authority of being a sheikh). Until he became a sheikh of *jalwatî order* (Tr. tarikat-ı celvetiye or celvetiler) in 1690, he had served as a *khalifa* (representative or successor of a sufi master, Tr. halife) in several places such as Macedonia, Bursa and so on. Although he was away from Bursa for a while, as so in his immigration to Damascus (1717-1720), he spent most of his life in and died in Bursa in 1725.

³ *RB* is a mystical Tafsir (Qur'anic Exegesis) in Arabic. It is the most voluminous work (5000 pages) amongst Bursevî books. It can be a important book because of some reasons such as it includes author's sermons or preaching to the ordinary people in mosques over 20 years, and has being read over centuries in the Islamic World.

⁴ In this book, which is still a manuscript in Süleymaniye Kütüphanesi and registered with the number Mihrişah Sultan 139, Bursevî interpreted the definitions of *hadarât al-khams* and *al-insân al-kâmil* which were done by al-Jurjânî (d.1413) in *al-Ta'rifât (The definitions)*. This work is important in some points; for instance, within it we don't see only quotations from books of philosophy and theology concerning these two concepts; we also find Bursevî's own opinions related to them. Secondly, the book is highly evaluated in the Turkish world because it was written in Turkish so that it could be easily understood by the general Turkish people who couldn't understand Arabic.

1. al-Hadarât al-Khams (Tr. *hazarât-ı hamse*, The Theory of the Five Divine Presences of God):

al-Hadarât al-Khams (below *hazarât-ı hamse*)⁵ is a theory of sufi cosmology that explains relation of God to the creatures. The theory is regarded as the most compact explanation as well as the kernel of Ibn 'Arabî's (d. 1240) thoughts⁶. Probably, for that reason, nearly all members of the **Ibn' Arabî School** throughout the Islamic world have discussed it in their works. The concept of *hazarât-ı hamse* has been defined in various ways by the members of the school. It can be defined as follows: "Before God, every *wujūd* (existence) has five presences which are made up according to their respective relation with God"⁷.

2. Perspective of Bursevî

Bursevî points out that there are five dimensions in existence and looks at existence from two viewpoints. The first viewpoint is from God's side *hazret* (Ar. *hadra* singular of *hadarât*). From this view, we see every existence returns to God. The second viewpoint sees all existence from side of the creation *âlem* (Ar. *âlam* "world"). Bursevî claims that each existence has a presence before God⁸.

There are also three other concepts which are used by Bursevî to categorize all the existence in each *hazret* or *âlem* and refer to forms of the existence within each presence or world. These concepts are as follows; *sübût* (Ar. *thubût*, reality or existence), which means a kind of existence between to be and not to be, *vücûd* (Ar. *wujūd*, existence), which indicates being founded, or existence, and lastly *zuhûr* (Ar. *zuhûr*, manifestation) that could be translated as a manifestation or something that is noticeable or sensible

3. Bursevî's Hazarat-ı Hamse

3.1. *Hazret-i Hüviyet-i Zâtiye (the Presence of Essential Personality)*

This is the God's essential presence. In this presence, God is incomparable to anything. So, He retreats from all *taayyün* (Ar. *ta'ayyun*, individuation), *kesret* (Ar. *kathrat*, plurality), *terkîb* (Ar. *tarkib*, combining), *esmâ* (Ar. *asmâ*, names), and *sifât* (Ar. *sifât*, attributes). In this presence there is no place for *âlem* (world). Bursevî points out that, to start to speak about world here, *feyz-i akdes* (the most holy emanation which means coming down from *ilim* (Ar. *'ilm*, God's knowledge) to *kelâm* (Ar. *kalâm*, word) should occur. In this case the feature of the creation here is *sübût* between nothing and existence, and its world is *âlem-i âyân-ı sâbite* (the world of immutable entities).

3.2. *Hazret-i İlmiyye (the Presence of God's Knowledge)*

This is a presence where the creation starts existence for the first time. From the viewpoint of the Creation we call this an *âlem-i ceberût* (the world of Jabarût) whereas if it is ascribed to God it can be called as a *hazret-i ilmiyye* (the presence of God's knowledge).

The form of the creation in this presence is *ervâh* (Ar. *arwâh*, the spirits). The spirits are divided into two groups. The first group which is founded in this presence is called *ervâh-ı âliye-i müheyyme* (the higher bewildered spirits). The second group of spirits⁹ has some relationship with the

⁵ The term of al-Hadarât al-Khams and its Turkish pronunciation is a noun phrase that is consisted of two words. The first word is the plural of the term *hadra* which means "presence". The second word means "five". For English translation of the term we prefer to use "the Theory of the Five Divine Presences of God".

⁶ He, Muhy al-Dîn Ibn 'Arabî (1165-1240 AD), was one of the most famous Muslim mystics of al-Andalus in 13th century. During his life that were spent in a very broad area including Spain, Anatolia (Asian part of Turkey), and Damascus left many controversial ideas. His thoughts especially those ones that known *wahda al-wujūd* (oneness of being) and *al-insân al-kâmil* (the prefect man) and his writings such as *Fusus al-Hikam* (the bezels of the wisdom) and *al-Futuhât al-Makkiyya* (the Meccan Illuminations) had a deep positive and negative impact throughout the Islamic world and even Christian world. He was not a master of any sufi order but his ideas have been succeeded and constantly interpreted by a school which is called *akbariyya* (İbn Arabi School) until present time.

⁷ For more definitions of al-hadarât al-khams see William C. Chittick, "The Five Divine Presences: From al-Qunawi to al-Qaysari", *The Muslim World*, 72 (1982), pp. 107-128; İsa Çelik, "Tasavvufi Gelenekte Hazarat-ı Hams veya Tenezzülât-ı Seb'a Anlayışı", *Tasavvuf*, 4/10, (2003), pp.159-184.

⁸ Bursevî writes, "...mertebeden hazret ile tâbirde nûkte budur ki, Allah Teâlâya nisbeti ile cem-i eşya cümle-i merâtibde alet'tafsil hâzır ve müşâhidir..." (...the purpose of calling each dimensions of the existence as a presence is that, all of the things are present before God...) "Bursevî: *Hazarât-ı Hamse*, 137a.

⁹ Bursevî uses names for these spirits. He quotes philosophic terms such as *nufûs-u semâiyye* (souls of the heaven) of *Mashhâiyyûn* (Peripatetic philosophers) and *envâr-i müdebbire* (the governing lights) of *ishrâqiyyûn* (Illuminationists) [Bursevî: *Hazarât-ı Hamse*, fol. 146b.].

material world. These spirits are the starting point of all actions and movements in the universe [Bursevî, *Hazarât-ı Hams*, fols. 144a-146b.].

3.3. *Hazret-i Rûhiyye (the Presence of Spirits) [Bursevî, *ibid*, fol.146a.]*

As for the world of this presence, Bursevî prefers to use the expression *âlem-i melekût* (the world of im-material spirits). According to Bursevî's point of view, this world has an intermediate role between the world of spirits and that of materials. The form of existence in this dimension is *suver-i misâliye* (the imaginary forms). More precisely, this world is the dimension where dreams are seen. Accordingly, the creation gains here the feature of *zuhûr* (manifestation) [Bursevî, *ibid*, fol. 140b.].

3.4. *Hazret-i Nâsûtiyye (the Presence of Humanity)*

In this presence *esyâ* (Ar. *ashyâ'*, things) become an existence and starts to be seen. To explain this Bursevî develops two concepts:

Firstly, *hareket* (movement): He claims that if there is movement, there must be something that causes this movement. He adds that what moves the things is humans and what moves humans is *sirr-i tecellî* (the secrets of God's manifestation) [Bursevî, *ibid*, fol. 143a.]. Bursevî uses the metaphor of a mill to explain how movement bears the existence, and claims that if millstone does not move then flour does not come out. Secondly, *vâsita* (the vehicle): a kind of medium substance which Bursevî calls *nâsûtî ruh* (the human spirit). Bursevî uses *âlem-i mîlk* (the world of possession) as a name for this presence's world, and *suver-i mürekkebe* (the complex forms) as a name for the formation of the existence here [Bursevî, *ibid*, fol. 141^b.].

3.5. *Hazret-i Câmîe (The All-Comprehensive Presence)*

This presence includes all previously mentioned presences. Its *âlem* is *insân-ı camî-i âlem* (the world of comprehending man). Bursevî interprets how human combines all of the worlds in two ways. First, being combined means that a human knows everything in his mind. The second interpretation is that a human, with both of his spiritual and physical aspects, has some similarities with the universe.

4. Concluding Analysis of Bursevî's Approach

Firstly, Bursevî did not create any new concepts (See table 1). However, he differentiates on making a distinction between where to use *hazret* (presence) and *âlem* (world). He uses the word *hazret* when he sees the creation from God's side, whereas he uses *âlem* if he considers the existence from the angle of the creature (See Table 2). Secondly, He recognizes that there are two existences (God and the creature) in the theory. Thirdly, Presences are not real existence. Presences are a relative existence made up in the relation of the two existences (see Figure 1).

PART II

1. Application of Mystical Thought in *RB*

So far, we have examined Bursevî's interpretation of the five divine presences of God. Now we will focus on how this theory is applied. Bursevî, as a master of the jalwatî order, might have expressed his ideas to the followers of the order or to ordinary people. For that reason, I referred to *RB* as it is said to include his sermons from over 20 years.

1.1. Example I

The first example is from the story of the companions of the cave or vulgarly called "the tale of seven sleepers". The story refers to a group of young men who believed in God and because of their faith were forced to leave their town and seek refuge in a cave where they slept for 300 years.

As for the dog, according to a narration, when they were going out from their town they came across a dog. This dog didn't leave them until they entered the cave. When they fell asleep the dog didn't leave them and waited until it died. The 18th verse of the chapter is about this dog. The verse is as follows.

"While this period their dog laying its paws at the entrance"

Before entering into Bursevî's tafsir I would like to bring attention to another commentator's comments.

Ismâ'il ibn Kathîr, (d. 1301) in *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm*:

“The dog laid its paws in front of the cave. Because, angels don’t enter into a place in which a dog exists. The reason why dog is mentioned in this verse because of their Baraka (sanctity or blessing) and companionship with them[Ibn Kathir 1986 III, 563. Al-Fakhr al-Razi (d. 1209) in *al-Tafsîr al-Kabîr*: “You are not to sit like dog during prayer. It is that sitting style which is described in this verse[Razi 1995 XI, 102] .

Bursevî’s comment: “This dog is one of those animals that will enter paradise.” “for dogs in general, a good dog in your house is better than a betrayer for a neighbor[Bursev n.d. 226-27] .” “The dog has ten characters that Muslims should have as well. The dog is always hungry. Hunger is also necessary for everybody. Fullness of stomach is not good in the religious life etc. The dog doesn't have a place where it settles down. Being homeless is one of the features of those people who leave everything to Allah (mutawakkil)...[Bursevî, n.d. 226-27] ” To indicate important parts of the comments I would like to use figure below¹⁰.

Commentators	Ismâ-îl ibn Kathîr, (d. 1301)	al-Fakhr al-Râzî (d. 1209)	Bursevî
Comments	Where the dog was sitting: outside of the cave, because it is unclean	Badness of sitting style of the dog: Beware of sitting like a dog	good aspects of dog
Features of comments or results	canonical aspect	canonical aspect	dualism (good/bad)

As it is shown in the figure, Ibn Kathîr and al-Fakhr al-Râzî emphasize on canonical aspects of the dog. For example, Ibn Kathîr, comments on the sitting place of the dog (entrance of the cave), he tries to prove uncleanliness of the dog. Same thing can be seen in al-Fakhr al-Râzî’s tafsir. Bursevî on the other hand, emphasizes the dog’s aspect of being pure in existence, and that it can be regarded “good/clean” due to the positive comments above. But, where is this tafsir coming from? Or, why does he need to make such comments?

Although it is very hard to determine origin of his interpretation we can find some hints if we try to understand his mystical view. The first thing that comes to mind is his mystical thought (or cosmology). According to Bursevî’s mystical cosmology, “Because everything is a manifestation of God’s attributes (sifât) and God has no “bad attribute in the existence because there isn’t any essential bad” and “Presences are relative existences”. If we compare this premise with his comment of a dog we may argue that Bursevî’s comment is deeply affected by his mystical view. Secondly, Bursevî interprets the dog ethically, that is to say, he emphasizes on ontological cleanness of the dog instead of the canonical aspect which evaluates the dog as unclean.

1.2. Example II

The next example is taken from the Story of Musa (En. Moses) and Al-Khidr (the Green Man) The story tells of the travels of Prophet Musa with Al-Khidr, and some mysterious behaviors and occurrences that happen during the vocation. One of such occurrence is “causing damage to a ship”. In the first part of the travel, Al-Khidr remains behind and damages the ship, rendering it unsafe for use. The Prophet Moses criticizes this behavior and Al-Khidr responds to the criticism. The example is related to that reply. The related verse is: "As for the ship, it belonged to poor fishermen, and I wanted

¹⁰ In the figure, there are three columns. The column furthest to the left is tafsir of Ibn Kathir, the middle one is tafsir of fakhr razi, the furthest to the right is Bursevî’s tafsir. As you see each mufassir’s (commentator) name is written in top row of each column. The next row of each column indicates each mufassir’s tafsir. And the bottom row shows evaluation of mine to each mufassir’s tafsir.

to render it defective. There was a king coming after them, who was confiscating every ship, forcibly Q: (18:79).

Bursevî claims that, Al-Khidr's behavior has two sides: The first is bad aspect; causing physical damage to the ship (bad behavior). The second is a good aspect; the reason for damaging the ship is to protect the ship from capture of the despot ruler (good affect). In this comment we can also see the effect of Sufi Cosmology which can be explained as "In the existence there is no essential bad". So, damage to the ship can be described as bad behavior, as Prophet Musa did in accordance to his *sharî'a* (religious law). But that is external badness. In reality, it was not bad.

3. Application of the Verse in Human Behaviors

Bursevî applies this dualism to human behaviors. He gives more examples from human relationships such as:

"Criticism from an honest man to you is actually good. Because He speaks the truth even if it harms you, eventually it is for your benefit (good aspect)".

On the other hand, "acclaim of dishonest man has two aspects. First is a good aspect. Because, a dishonest man always speaks comfortable words to you. (Good aspect). But sometimes he hides facts that might cause loss to you if you are not informed of them (bad aspect)" [Bursevî, nd. V, 285]. Let me use a figure again¹¹.

Khidr's behavior	Criticism of an honest man	Acclaim of a dishonest man
↓	↓	↓
Damages to ship (bad) Protects from capture (good)	harms you (bad) for your benefit (good)	Sounds good (good) causes you a loss (bad)

As it is seen here, evaluation of behaviors depends on the angle in which we see things. Behaviors are not just essentially good or bad. We can see also here the affect of Bursevî's mystical cosmology.

4. Concluding Analysis of Two Examples

As for the first example which is about the dog in the chapter of Cave, unlike the other commentators who claim that the dog is not clean juridically, Bursevî explains that the dog is clean as an existence. By doing so, he makes out a kind of dualism which is consisted of positive and negative evaluations. For instance, "cleanliness of the dog" refers to the positive pole of the judgement, whereas "uncleanliness of the dog" refers to the negative pole. The twofold evaluation of "protecting ship from confiscation" against the negative aspect of "damaging the ship" in the story of Prophet Musa & al-Khidr is a dualism that can be observed in human behaviors.

Likewise, the dualism observed between "goodness of acclaim from others" and "disadvantage of becoming blind to one's own faults"; "bitterness of criticism by others" and "advantage of becoming aware of one's own faults" can also be enumerated in the same dualism.

From these implications of Bursevî, it may be argued that the main idea of this dualism is that our evaluations or judgments to the existence (being or behaviors) are relative.

5. Comparison with Mystical Thought

It can be said that, the main idea of Bursevî's comments on the two verses consists of the basic premise of Bursevî's mystical thought that is "presences are relative existences". More precisely, in the existence there are presences that are made up from their relation to God's attributes (sifât). And, our

¹¹ There are three columns which are separated with two vertical lines. The furthest to right indicates Bursevî's comment about Al-Khidr's behavior. The middle one and the furthest to right show Bursevî's application of comment to human behaviors.

first conceptions to what surrounds us are related to those presences. Although, these presences are relative existence, they are not ontologically present. Hence, our conceptions to them are relative too.

However, there is a reality beyond this called *al-haqq* (the real) beyond the presences and our conceptions. The Real is a pure existence that is insulated from all bad.

6. Relating Mystical Thought to Tolerance

Before to entering into the conclusion, considering the mystical training of tasawwuf, I would like to put together Bursevi's thought from a different angle as shown below.

Bursevi's statements in *RHH* and *RB* can be attributed as a path that has 3 different steps:

The first one is the metaphysic level:

The seeker (*sâlik*, *âlib*, or *sûfî*) in this step, after finishing the mystical training, is struck by the realization that everything is a sort of hallucination, and would become aware of the one reality beyond the hallucination. For instance, in the sample of the dog, beyond the canonical judgment of the dog as "unclean" that is relative as it is a manifestation of God's attributes, there is an aspect that refers the dog "clean" as a pure existence just as it is in the real beyond the manifestations. Therefore, the salik in his mystical stage would recognize that there is no essential bad in the being, and his consciousness of things as good or bad may not be true.

The second is the epistemological level.

The ideal forms of this reality get shapes of knowledge in the second level when it is written into books just as it is in *RHH* and *RB* or transmitted to others by narration. That is to say that, "relativity of good or bad in the being" transfers from sufi's individual mystical experience to the general consciousness within the shape of knowledge through the Qur'anic verses. For instance, the assumption of "relativity of bad and good" in "the sample of dog" and "al-Khidr's damaging of the ship" can be considered as an epistemological level of Bursevi's mystical experience.

The third is ethical or practical level.

This level is a stage when a Sufi wants others to perform his mystical experience or to practice his knowledge based on his mystical experience. For example, when Bursevi draws our attention to the dualism in our judgments to human behavior and wants us to seek the reality beyond our assumptions of good or bad his mystical experience arrives at the ethical or practical level.

As a concept for the path with three steps we offer to use "mystical tolerance". Because, Bursevi wants us to tolerate the inessential aspect of things (often bad) and to seek the real aspect of things (often good) relying on his mystical thought.

Mystical tolerance has two parts:

The first is tolerance to the existence as seen in the example of the dog.

The second is tolerance to human behavior as it is argued in the sample of al-Khidr's causing damage to the ship.

Conclusion

The purpose of this presentation was to attempt to examine the philosophy of tolerance in the Ottomans and how the tasawwuf influenced it. Through examination of Bursevi's thought, which is scattered throughout his two works (*RHH* and *RB*), we have found out that in the Ottomans there was a type of tolerance that can be referred to as "mystical tolerance". In regards to this, the following points can be enumerated as a conclusion.

First of all, the existence remains the same in its essence, although there is diversity in its shape and manifestation. Moreover, this diversity is relative. However, we evaluate most things from this relative aspect of the existence. It is the main reason that leads us to ignore the true aspect of things and to not tolerate the negative aspects of things that are relative. However, we are supposed to see the existence in the manner expressed by the verses from the chapter of the Cave.

Secondly, mystical tolerance is a kind of philosophic approach to life starting from a mystic's own spiritual experience (metaphysic level) via epistemological premises to ethical practices.

Thirdly, the main aspects of mystical tolerance are; there is one reality in the existence which is the Real (*al-haqq*). But, there are countless manifestations of this Reality. Our judgment on these countless manifestations are relative too. So, what we judge as "good" could be "bad" or vice versa. Therefore, there should be a tolerance to things or behaviors that are considered bad.

Fourthly, from Bursevi's samples, mystical tolerance has two parts; Existence, and behaviors.

Lastly, mystical tolerance is different from the "pragmatic tolerance" of those people who treat tolerance as social need to be able to live together peacefully. But, the mystic tolerates things due to his mystical experiences not for any pragmatic reasons.

Tables and Materials

	1. presence	2. presence	3. presence	4. presence	5. presence
Qunawi ¹²	(al-hadra al-gyaybiyya al-‘ilmiyya al-nûriyya al-muhîta bi-kull mâ zahara)	(hadra bayna hadra al-jam‘ wa al-hadra al-ghaybiyya)	(hadra al-zuhûr wa al-shâda)	(hadra nisbatuhâ ilâ al-ism al-zâhir wa martaba al-shâda aqrab	(hadra al-jam‘)
Jandi ¹³	(‘âlam al-ma‘ânî)	(‘âlam al-arwâh)	(‘âlam al-mithâl)	(al-arwâh wa al-ma‘ânî)	(‘âlam al-ajsâm)
Qaisari ¹⁴	hadra al-ghayb al-mushtamil	hadra al-was≈ al-jâmi‘ bayn al≈arafayn	hadra al-arwâh al ‘ulâ	martaba al-‘âlam al-mithâl al-muqayyad	hadra al-shâda wa al-hiss
Qashani ¹⁵	hadra al-dhât	hadra al-ulûhiyya	hadra al-rubûbiyya	ha ra al-mithâl wa khayâl	ha ra al-hiss
Bosnawi ¹⁶	hazret-i gayb-1 mutlak	Hazret-i ervâh-i ceberûtiyye	hazret-i misâl-i mutlak	Hazret-i misâl-i mukayyed	hazret-i his ve şehâdet ¹⁷
Bursevi	hazret-i huviyyet-i zatiyye	hazret-i ilmiyye	hazret-i rûhiyye	hazret-i nâsûtiyye	hazret-i câmie

Table 1: Comparison Bursevi's hazarat-i hamse with other main successors of Ibn Arabi's school

¹² Sadr al-Dîn al-Qûnawî, *I'jâz al- Beyân fî Ta'wil Umm al- Qur'ân* (red. ‘Abd al-Qâdir Ahmad ‘Atâ), Cairo: Dâr al-Kutub al-Hadîtha, 1970, p. 99.

¹³ Mo'ayyad al-Dîn, Jandî, *Sharh Fusûs al-Hikam*, Mashhad: M'assese-ye Châb va Enteshârât-e Dâneshgâh-e Mashhad, 1361, pp. 21-22.

¹⁴ Dâvûd ibn Mahmûd, al-Qaysari, *Rasâ'el-e Qeysari bâ Havâshi-ye 'Âref-e Mohaqeq-e Âqâ Mohammad Rezâ-ye Qomshe'i, ta'liq va tashih va moqaddemeh Seyyed Jalâl al-Dîn Âshtiyânî*, Mashhad: Châpkhâne-ye Dâneshgâh-e Mashhad, 1357, p. 117. Besides this ranking, Qaisari who claims that the world is shadow (zill) of hazarat, has another alternative ranking where worlds and presences are put paralelly (al-Qaiari, *ibid*, pp.120-121-).

¹⁵ ‘Abd al-Razzâq, A l-Qâshânî, *Sharh ‘Alâ Fusûs al-Hikam*, Egypt: al-Matba'a al-Maymaniyya, 1321, pp.110-111; Tonaga, Yasushi, "Sonzaisseirongakuha no Kengensetsu niokeru Arra no kaii: Kashani to Jiri wo Chushin toshite(the position of God in the School of Wahdat al-Wujud: Focusing on Qashani and Jili)", *Oriente*, 29/1, 1986, pp. 48-64. Besides alam and hazarat, Al-Qâshânî provides another concept which is majlâ (place of manifestation) (Al-Qâshânî, *Kitâb al-Isilâhât al-Sûfiyya*, 1845, pp. 51-52.).

¹⁶ In addition to five presences, Bosnevî brings a sixth presence which is called (Insan-ı kâmil) the perfect man as well in some places of his books (Abdullah Bosnevî, *Şerh-i Fusûs 'l- Hikem*, p. 68.

¹⁷ Although Bosnevi points out that there are five presences, he gives one more as a sixth presence that is named as a (hazret-i insân-ı kemâliyye-i cem'iyye-i câmi'e) the presence of perfect all-comprehensive human.

	1	2	3	4	5
Presences	(hazret-i hüviyet-i zâtiye) the presence of the essential personality ¹⁸	(hazret-i ilmiyye) ¹⁹ the Presence of the God's Knowledge	(hazret-i rûhiyye) ²⁰ the presence of spirits	(hazret-i nâsûtiyye) ²¹ the Presence of the Humanity	(hazret-i câmie) TheAll-Comprehensive Presence
Worlds	(âlem-i âyân-ı sâbite)the world of immutable entities	(alem-i ceberû) the world of Jabarut	âlem-i melekût) the world of im-material spirits	(âlem-i mülk)the world of possession	(insan-ı cami-i âlem) the world of Comprehending Man
Forms of the creation		(ervâh-ı âliye-i müheyyme) ²² the bewildered high spirits	(suver-i misâliye) ²³ the imaginary forms	(suver-i mürekkebe) ²⁴ the complex forms	(insan) ²⁵ the Man/human
Features of the creation	(thübût) ²⁶ between nothing and exist	(thübût) between nothing and exist	(vücûd) ²⁷ existence	(zuhûr) ²⁸ manifestation	(zuhûr) manifestation

Table 2: Bursevî's Hazarât-ı Hamse

¹⁸ İsmail Hakkı Bursevî, *Hazarât-ı Hamse*, fols. 138b-146b.

¹⁹ *ibid*, fols. 140b-146b.

²⁰ ... things passed through the presence of knowledge and came down (merteb-i ervâh) the presence of spirits (*ibid*, fol. 138b.

²¹ *ibid*, fol. 146b.

²² *ibid*, fol. 144b.

²³ *ibid*, fol. 146b.

²⁴ *ibid*, fol. 141b.

²⁵ *ibid*, fol. 148a.

²⁶ The difference of ayan al-thabita and wujud: Wujud has manifestation, whereas the immutable entities (ayan al-thabita) don't have (vücûd) existence neither manifestation (*ibid*, fol. 138b..

²⁷ in the presence of Spirits, vücûd is attached to things (*ibid*, fol. 138b).

²⁸ *ibid*, fol. 138b.

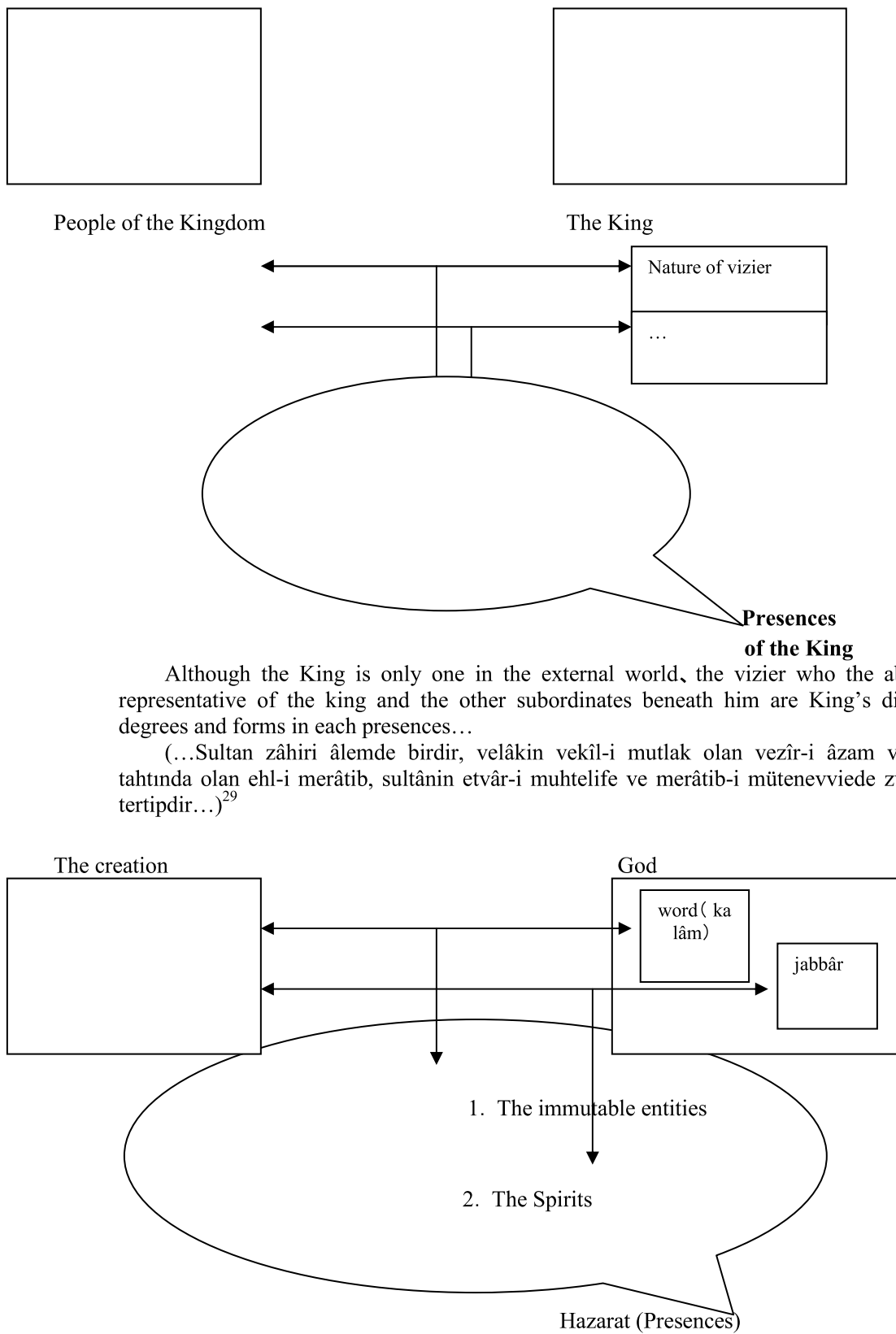


Figure 1 : Metaphor of King, Vizier and People

²⁹ Bursevî, *Hazarât-i Hamse*, fols. 136b-137a

Bibliography:

- al-Dhahabî, M. H. *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, 2vols. n.p., Dâr Ihyâ' al-Turâth al-'Arabî, 1976.
- al-Fakhr al-Râzî. *Tafsîr al-Fakhr al-Râzî al-Mushtahir bi-al-Tafsîr al-Kabîr wa-Mafâtîh al-Ghayb*. Bayrût : Dâr al-Fikr, 1993-1995.
- Al-Qûnawî, Sadr al-Dîn. *I'jâz al-Beyân fî Ta'wîl Umm al-Qur'ân*. (red. 'Abd al-Qâdir Ahmad 'Atâ), Cairo: Dâr al-Kutub al-Hadîtha¹⁹⁷⁰.
- al-Qaysari, Dâvûd ibn Mahmûd, *Rasâ'el-e Qeysari bâ Havâshî-ye 'Âref-e Mohaqqueq-e Âqâ Mohammad Rezâ-ye Qomshe'î ta 'lîq va tashîh va moqaddemeh Seyyed Jalâl al-Dîn 'Shtiyânî*. Mashhad: Châpkhâne-ye Dâneshgâh-e Mashhad, 1357.
- Bosnevî, Abdullah. *Şerh-i Fusûsu'l-Hikem*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1290.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Hazarât-ı Hamse*. Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, 139.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Kenz-i Mahfî*. İstanbul: Bahar Yayınları, 2000.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Silsilenâme* (rep. Dikel, Bedia). İstanbul: Özding Matbaası, 1981.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Tafsîr Rûh al-Bayân*. Bayrût: Dâr al-Fikr, n.d.
- Chittick, William C. "The Five Divine Presences: From al-Qunawi to al-Qaysari". *The Muslim World*, 72 (1982), pp. 107-128.
- Chittick, William, C. "Ibn Arabî and His School". *Islamic Sprituality: Manifestations*, S. H. Nasr (ed.), New York: Crossworld Puplicshing Company, 1991, pp. 49-79.
- Chittick, William, C. "Rûmî and Wahdat al-Wujûd". *Poetry and Mysticism in Islam*, A. Banai, R. Hovannisian & G. Sabagh (eds.), New York: Cambridge University Press, 1994, pp. 70-111.
- Çelik, İsa, "Tasavvufî Gelenekte Hazarat-ı Hams veya Tenezzülât-ı Seb'a Anlayışı". *Tasavvuf*, 4/10, 2003, pp. 159-184.
- Goldziher, I. *İslam Tefsir Ekolleri* (trans. Islamoğlu, Mustafa), İstanbul: Denge Yayınları, 1997.
- Ibn Kathîr, I.U. *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm*. al-Qâhirah: Dâr al-Hadîth, 1994.
- Jandî, Mo'ayyad al-Dîn. *Sharh Fusûs al-Hikam*. Mashhad: M'assese-ye Châp va Enteshârât-e Dâneshgâh-e Mashhad, 1361.
- Massignon, Louis. *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism* (trans. Benjamin Clark). Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 1997.
- Namlı, Ali. *İsmail Hakkı Bursevî: Hayatı Eserleri Tarikat Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Tahrâlî, Mustafa. "Muhyiddin İbn Arabî ve Türkiye'ye Tesirleri". *Endülüsten İspanya'ya*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996, pp. 69-78.
- Turyan, Hasan. *Bursa Evliyalrı ve Tarihi Eserleri*. Bursa: Onur Matbaası, 1982.
- Vassâf, Hüseyin. *Kemalname-i İsmail Hakkı: Bursevi Biyografisi*. (ed. Murat, Yurtsever). Bursa: Arasta Yayınları, 2000.
- Yıldız, Sakıb. "Türk Müfessiri İsmail Hakkı Bursevi'nin Hayatı". *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basımevi, 1975, vol. 1.
- Yılmaz, Necdet. *Osmanlı Toplumı'nda Tasavvuf: Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XVII.Yüzyıl)*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2001.
- 井筒俊彦「イスラーム思想史——神学・神秘主義・哲学——」『井筒俊彦作集5：イスラーム哲学』中央公論社、1992年。
- 東長靖「存在一性論学派の顕現説におけるアッラーの階位—カーシャーニーとジーリーを中心として—」『オリエント』第29巻、1号、1986年9月、48-64頁。
- 松本耿郎「ジュルジャーニー」大塚和夫、小杉泰、小松久男、東長靖、羽田正、山内昌之編集『イスラーム事典』岩波書店、2002年、484頁。

P A R T V

**ASIAN PERSPECTIVES IN WORLD
ECONOMY AND ECOLOGY**

AHİLİK TEŞKİLATININ TOPLAM KALİTE YÖNETİMİYLE KARŞILAŞTIRILMASI VE ANALİZİ A Comparison and Analysis of the Gild System with Total Quality Control

Ahmet Taşkın
Fatih University, Istanbul, Turkey

Ahilik nedir?

"Ahi" sözcüğünün kökeni konusunda dil bilimcileri arasında görüş birliği yoktur. "Ahi" kelimesi, Arapça "kardeş" anlamına gelmektedir. Ancak, Divanü Lûgati't Türk'te "Ahi" kelimesi eli açık, cömert, yiğit anlamına gelen "akı" kelimesinden türediği kaydedilmektedir.

Bu tanımlamalardan hareketle "Ahi" kelimesinin, *kardeş, arkadaş, yaren, dost, yiğit* anlamına geldiğini söyleyebiliriz. **Ahilik** hem sosyal hem de kültürel yapılara ait bir terim olarak; *birbirini seven, birbirine saygı duyan, yardım eden, fakiri gözeten, yoksulu barındıran, işi kutsal, çalışmayı bir ibadet sayan, din ve ahlâk kurallarına sıkı sıkıya bağlı esnaf ve sanatkarların iş teşkilatı* manasını taşır.

Toplam Kalite yönetimi ise; Bir kuruluş içinde kaliteyi odak alan, kuruluşun bütün üyelerinin katılımına dayanan, müşteri memnuniyeti yoluyla uzun vadeli başarıyı amaçlayan ve kuruluşun bütün üyelerine ve topluma yarar sağlayan yönetim yaklaşımıdır.¹

Toplam kalite yönetiminde müşteri odaklılık, üründe ve üretimde sıfır hata olması, çalışanların mükemmel uyumunun sağlanması hedeflenmektedir. Merkezde ürün, müşteri ve sistem vardır. Ahilik teşkilatında ise merkezde insan, hak, adalet, dürüstlük ve ebediyet vardır.

Ahilik ve Vizyon

İyi belirlenmiş bir vizyon, iki temel bileşenden oluşur: Birincisi, örgütün vazgeçilmez niteliklerini ortaya koyan çekirdek ideoloji; ikincisi ise, örgütün olmayı, başarmayı ve yaratmayı düşündüğü arzularıdır. Olmak, başarmak ve arzulamak değişmeyi ve ilerlemeyi gerektiren özelliklerdir ki, bunlar örgütün değişen yönünü ortaya koyar.

Temel değerler, örgütün veya örgüt mensubunun şartlar ne olursa olsun korumayı ve yaşama değeri olarak kabul ettiği ilkelerdir; vazgeçilmezliği ifade eder. Tasarlanan gelecek "bir hedef" ve bu hedefe ulaşmanın neye benzeyeceği konusunda "canlı tanım"lar olmak üzere iki temel öğeden oluşur. Tasarlanan gelecek, örgüt mensubu fertler için büyük öneme sahiptir. Çünkü, ulaşılabilir ve gerçekleştirilebilir hedefi önemseyen örgüt mensupları, hedefin anlaşılır bir biçimde tanımlanmasını ister.

Ahilerin vizyonunu oluşturan temel değerler ve temel amaçları anlamak için, ahilerin günlük hayatını en ayrıntılı şekilde düzenleyen -anayasa- fütüvvetnameleri incelemek gerekir. Fütüvvetnameler, Ahiliğe katılanların ellerinden düşürmedikleri ve günlük hayatlarına uygulamaya çalıştıkları ilkelerin açıklandığı eserlerdir. Bir çeşit temel kanundur. Bilinen ilk fütüvvetname olan Ebu Abdi'r-Rahman Muhammed İbn el-Hüseyn es-Sülemi'nin "Kitab'u- Fütüvve" isimli kitabından itibaren yazılmış olan bütün eserlerde Ahi örgütü olan fütüvvete ait ilkeler, değerler ve hedefler sıralanır. Hatta ilkeler ve değerler bütün fütüvvetnamelerde tekrar edilir.²

FÜTÜVETNAMELER

Fütüvvetnamelerdeki ilkeler, Ahilerin günlük hayatının her alanını ve her anını ilgilendirir. Hayatın bütününe kuşatır. Ahi vizyonunun temel değerlerini oluşturan -değişmez ve vazgeçilmez kabul edilen- ilke ve öğretiler, fütüvvetnamelerde şöyle sıralanır.

1- Namazı bırakmamak. Çünkü namaz insanı her türlü kötülükten uzak tutar.

¹ Özevren, Mina, Toplam Kalite Yönetimi temel kavramlar ve uygulamalar, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000.

² Es-Sülemi Tasavvufta Fütüvvet, Çev. Süleyman Ateş, A.Ü. İ.F.

Yayınları, Ankara 1977, Gölpınarlı, İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları, İ.Ü. İ.F. Mecmuası, C.II

2- Haya sahibi olmak Haya, insanın toplum içindeki itibarını arttırır.
 3- Dünya hayatına esir olmamak. Fani olanları kutsayıp yüceltmek insanın itibarını yok eder.
 4- Nefsin esiri olmamak. Nefis esareti kötü iste, arzu ve davranışın başlangıcıdır.
 5- Helal kazanç sahibi olmak. Helal olan kişinin eliyle, çalışmasıyla kazandığı şeyden yediğidir. Ahilik örgütünün en önemli vazgeçilmez ilkelerinden birisidir. Bu ilke çalışma hayatının dinamik bir hal almasını sağlamıştır.

6- Ahilerden muhtaç olanlara ihsan ve keremde bulunmak. Sosyal ve iktisadi hayatın cömertliye ve yardımlaşmaya dayanmasını sağlayan temel ilkelerden birisidir. Başkalarıyla birlikte büyük hedeflere ulaşmayı sağlar.

7- İyiliği emretmek, kötülükten alıkoymak. Ahilik örgütünün iç denetim yoluyla oluşabilecek haksızlıkların ve yanlışlıkların giderilmesini sağlayan bir ilkedir.

Ahilik vizyonunun çekirdek ilkeleri ise şöyle sıralanabilir:

- Örgütün toplumsal sorumluluğu
- Hizmette mükemmellik
- Dürüstlük ve doğruluk
- Ortak yaşama

"Hizmette mükemmellik", Ahiliğin varlık nedenidir: "Mükemmel ve müreffeh bir toplum hayatını oluşturmak". Farabi'in ifadesiyle Medin'ül- Fadıla'yı kurmak. Bu gerçekleşir mi? Esasında örgütlerin amaçları "ufuktaki kılavuz bir yıldız gibidir, sonsuza kadar izlenir, ama asla ulaşılmaz. Kendisi değişirse de amaç değişime esin kaynağı olabilir. Amacın asla tam olarak gerçekleştirilememesi, örgütlerin değişimi ve ilerlemeyi hızlandırmayı hiçbir zaman durduramaması anlamına gelir(4)".

Ahilik vizyonunu oluşturan temel bileşenlerden birisi de "tasarlanan gelecek"tir. Tasarlanan gelecek, örgütün hedeflerini ifade eder. Bunun için, örgüt her üyesine, bir meslek dalının yanı sıra, toplumsal değerlerle ilgili eğitim verilmesi amaçlanmıştır.

İbn Batuta'nın da seyahatnamesinde belirttiği gibi Ahiler birer sanat sahibi olup, ortak toplumsal değerleri beraber yaşamayı hedefleyen gruplardır(5).

Meslek sahibi olmayan bir Ahi tasavvur edilemez. Her fert becerisine göre bir mesleğin maharet ve hünelerini kazanır, iş sahibi olur ve sosyal hayata katkı sağlar. Mesleği olmayanın başkalarına faydası olmaz. Toplumun mutluluğu ve gücü, ancak her bireyin bir meslek sahibi olarak toplumsal hayata kattı sağlanmasıyla mümkündür. Her Ahinin önüne konulan hedefle ilgili canlı tarif, itibar, güç ve kudret sahibi olmak, hüner ve maharetten geçer.

Toplam Kalite Yönetimi ve Temel ilkeleri

Toplam kalite yönetiminde kurumda çalışanların kurum içi davranış, yönetim ve üretim süreçleriyle alakalı prosedür ve kuralları içermektedir. Kişinin genel hayatı ile ilgili herhangi bir prosedür yoktur. Kişisel gelişime önem vermesi yine kişinin kendi pozisyonu ile sınırlıdır. Yani kişi yönetici ise bu konuda kendini geliştirmesi önerilir. Toplam kalite yönetiminde kural, işleyiş ve prosedürlerin tümüne kalite el kitabı denir. Dökümantasyon çok önemli olup, "yazdığını yap, yaptığını da yaz" şeklinde özetlenebilecek şekilde yapılan işlemlerin tamamının kontrol için mutlaka kayda alınması gerekmektedir.

Kalite el kitabı organizasyonun kalite politikasının nasıl başladığını gösteren bir dökümandır. Kalite el kitabı amaçları başarmak için, kalite yönetim sistemlerinin nasıl çalıştığını, nelerin yapıldığını, ihtiyaç duyulduğunda gerekli dökümanlara nasıl ulaşılabileceğini gösteren bir dökümandır. Yani politikaları, prosedürleri ve uygulamaları içerir.³

Toplam Kalite yönetiminde öne çıkan unsurlar ve temel değerler şöyle sıralanabilir:

³ Özevren, Mina, Toplam Kalite Yönetimi temel kavramlar ve uygulamalar, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000.

- Kalite odaklı olmak,
- Müşteri odaklı olmak
- Süreç odaklı olmak
- Kalite maliyetlerini hesaplamak
- Planla, uygula, kontrol et ve düzelt.
- Sürekli gelişim ve iyileştirme
- Hedeflerle yönetim
- Günlük yönetime ağırlık vermek
- Katılımcı yönetim ve grup çalışması
- Her girdi ve kaynağın kontrolü
- İç müşteri kavramı
- Hatalar ortaya çıkmadan önlemeye dönük yaklaşım
- Bilime önem vermek ve uygulamak
- Paydaş yönetimine önem vermek
- Eğitim ve yetiştirmeye önem vermek ve insanları geliştirmek
- Katma değer yaratarak topluma fayda sağlamak

Toplam kalite yönetiminde kurumla çalışan arasında “kazan – kazan” düsturu vardır. Hatasız üretimin ödüllendirilmesi, müşteri odaklılık ve sürekli gelişim çalışan merkezlidir. Çünkü dış müşteri mutluluğu iç müşteri mutluluğundan geçer anlayışı vardır. Çalışanların liderliği geliştirilerek kendi aralarında gönüllü olarak kurdukları Kalite Kontrol Çemberleri vasıtasıyla sorunları engelleme ve sürekli daha iyi hale gelmek için beyin fırtınaları yaparak yönetime faydalı olmaya çalışırlar. Problem çözme toplantıları düzenleyerek karşılaştıkları sorunları kendi çabalarıyla çözerler, çözemedikleri problemleri de bir üst yönetime rapor ederler. Toplam Kalite yönetimi son elli seneye damgasını vuran en önemli kalite yönetim sistemidir.⁴ İnsani değerlerin ön plana çıktığı, çalışan haklarının ve memnuniyetinin en iyi şekilde uygulanmış bir sistemdir. Bir çok ülkede bu sistem hala tam olarak uygulanabilmiş değildir. Japonya başta olmak üzere bir çok gelişmiş ülkenin lokomotif olan bu sistem yine de Ahilik sistemiyle karşılaştırıldığında bir çok eksikleri vardır.

AHİLİK VE TEMEL DEĞERLER

Ahilikte insanın kendisini geliştirmesi, mükemmelliğe taşınması için hayatının her safhasının kontrolünü sağlaması gerekmektedir. Fertler mükemmel olunca, onlardan meydana gelen topluluklar da mükemmel olur. Misyona bu anlamda, fertten topluma yükselişi ifade eder. Mükemmel fertlerden oluşan topluluklar hem yakın hem de uzak çevrelerini kolay bir şekilde düzenleyip hizmet edebilirler.

Ahi önce kendisine çekidüzen vermelidir ki, inandırıcı olsun, hizmet edebilsin. Bu bağlamda Ahi şöyle nitelendirilmektedir:

"Huyları güzel olan, namaza devam eden, zekatını veren, babasına ihsanda ve itaatte bulunan, komşusunu ağırlayan, eline geçeni veren, işlerini güzelleştiren, sözlerinde doğru olan, amellerini en güzel bir hale getirmeye çalışan, sırlarını saklayan, ahdi koruyan, sevgiye riayet eden, doğrulukta, arılıktaki, muamelede bulunan, yalanı ve riyayı atan, helal kazanca koyulan, ulaşmak için arılaşan, haramı bırakan, halka ihsan eden, kendisinden çekilenleri dolaşan, ona vermeyene veren, zulmedeni bağışlayan, kötülük edene iyilik eden, şeriata mülazemette bulunan, hakikate giren, kardeşlerinin haklarını eda eden,

⁴ Uğur Engin, Dr., “Kalite Güvence standartları, Matsan matbaacılık, İstanbul, 2005.

komşularına karşı müsamahada bulunan, ihsanlarla keremler eyleyen, onlardan uzak olanı soran, yakındakini dolaşan, hastayı ziyaret edip halini, hatırını soruşturan kişidir."

İbn Batuta, Ahileri tanıtip toplumla ilgili misyonlarını açıklarken, "Bunlar Anadolu'ya yerleşmiş bulunan Türkmenlerin yaşadıkları her yerde, şehir, kasaba ve köylerde bulunmaktadır. Memleketlerine gelen yabancıları karşılama, onlarla ilgilenme, yiyeceklerini, içeceklerini, yatacaklarını sağlama, ihtiyaçlarını giderme, onları uğursuz ve edepsizlerin ellerinden kurtarma, şu veya bu sebeple bu yaramazlara katılanları yeryüzünden temizleme gibi konularda bunların eş ve örneklerine dünyanın hiç bir yerinde rastlamak mümkün değildir" ifadelerini kullanır⁵

Ahi örgütleri, "yatay örgütlenmeyi" esas alan organizasyonlardır.

Geniş bir coğrafyada faaliyet gösteren Ahilik örgütünün organizasyonu iki aşamada incelenmelidir: İstanbul'un Fatih Sultan Mehmet tarafından fethine kadar olan dönem birinci aşama, İstanbul'un fethinden sonraki dönem ikinci aşama.

Birinci aşamada; Ahiler misyonları gereğince toplumun bütün kesimlerini kuşatıcı bir organizasyon türü oluşturmuşlardır. Şeyh, Ahi, Feta silsilesinden ibaret olan organizasyon yapısı emir-komuta tarzında işlemekte ve her zaviye ayrı bir birim olarak faaliyetlerini sürdürmektedir. Her zaviyenin başında bir Ahi, ve geniş bir coğrafyada faaliyet gösteren organizasyonun başında ise bir şeyh bulunmaktadır. Anlaşılabacağı üzere; aynı mesleği yapanların oluşturduğu küçük birimler (zaviyeler) ve bu birimler arasındaki hedef birliğini sağlayan manevi bir otorite vardır.

Hizmet için gereken bütün öğelerle donatılmış olan zaviyelere bağlı üyeler, organizasyonun "ayrılmaz" ve "vazgeçilmez" birer parçası olarak değerlendirilmiştir. Aynı şekilde "feta" olarak nitelendirilen kişiler de, kendilerini sistemin vazgeçilmez ögesi olarak görmüşlerdir.

İstanbul'un fethinden sonra Osmanlı devleti örgütlenmesini tamamlamış ve Saray, her konuda "güç" sahibi olmak istemiştir. Fetihten sonra Ahiliğin bazı fonksiyonları zayıflamış veya yok olmuştur. Dolayısıyla örgütlenme biçiminde az da olsa farklılıklar ortaya çıkmıştır.

Ahilik kurumunun önemi, onun verdiği eğitim ve öğretimin amaçlarının ortaya konulmasıyla daha iyi bir şekilde anlaşılır. Ahilik eğitim ve öğretiminin amaçları şöyle sıralanabilir:

- İnsanı mükemmelleştirme,
- Çocuğu hayata hazırlama,
- Davranışlarında dengeli hareket etmesini bilen, çevresine uyum sağlayabilen ve başkalarının

haklarına dikkat etmesini bilen insan yetiştirme,

- Üyelerini bir mesleğe sahip insanlar olarak yetiştirme.

Ahî eğitiminin temel amacı dünya ve ahirette mutlu olacak insan yetiştirmek ve bireyleri bu noktaya eriştirecek özellikleri kazandırmaktır. İnsanın mükemmelleşmesini sağlayan değerler şöyle sıralanabilir:

- Doğru olma,
- Emanet sahibi olma,
- Hakka saygı gösterme,
- İbadet etme.

Bu değerler, bir fütüvvetnâmede, fetânın özellikleri olarak şu şekilde ifade edilmektedir:

"Fetâ'nın ahlâk bakımından yüce, vaadinde doğru, şalvarı temiz (namuslu) olması, hükümlerinde insafî elden bırakmaması, malı haram olanın malına hıyanet etmemesi, iki yüzlü, iki dilli olmaması lazımdır. Fetânın üç şeyi bağlanır, üç şeyi açılır: Gözü haram olan şeylere, ağzı günah olan sözlere, eli zulümlere bağlanır. Kapısı konuklara, kesesi kardeşlerinden ihtiyacı olanlara, sofrası bütün açlara açılır(1)."

Buna göre Ahî kurumlarının amaçlarından biri, insanı mükemmelleştirmektir. Bunun yolu doğruluk, emanete riayet, takva, ibadet etme ve zıнайı terkten geçmektedir.

⁵ İbn Batuta Seyahatnamesi Seçmeler, Çev. İsmet Parmaksızoglu, MEB Yay, İstanbul 1993, s.7-8.

İnsanın mükemmelleşmesini, eğitiminin amaçlarından birisi haline getiren Ahîlik, fütüvvet edebini, ihvanının (kardeşlerin) haklarına uyak ile açıklar. Eğitim amaçları açısından fütüvveti Necm-i Zerkub, şöyle açıklamaktadır:

"Fütüvvet üç kısımdır. Birincisi, dili kötü söz söylemekten, dedikodu ve bedduadan korumak ve bunları bıraktıktan sonra da Ulu Tanrıyı çok anmaktır... İkincisi, gönül fütüvvetidir. O da gönlünü Tanrı için sınık bir hale getirmek, nekesliği bıraktıktan sonra cömert olmak... Üçüncüsü, göz fütüvvetidir. O da haram yüzleri görmekten, onlara bakmaktan gözü korumak...(2)"

Ahîlik kurumunun amaçlarından birisi de çevreye uyum sağlamakla ilgilidir. Üyelerine, çevreye uyum sağlayabilme özelliklerini kazandırmayı amaçları arasında gören Ahîlik, bunun ancak haklara dikkat etmekle mümkün olacağını öğütler.

AHÎ TEŞKİLATINDA TEMEL İLKELER

Bireyi, fetâlıktan şeyhliğe ve yamaklıktan ustalığa giden yolda olgunlaştırmaya çalışan Ahi kurumunun meslekî ahlâk ve görgü kurallarının temel ilkeleri şunlardır(1):

- İyi huylu ve güzel ahlâklı olmak,
- İşinde ve hayatında, kin, çekememezlik ve dedikodudan kaçınmak,
- Ahdinde, sözünde ve sevgisinde vefalı olmak,
- Gözü, gönlü ve kalbi tok olmak,
- Şevkatli, merhametli, adaletli, faziletli, iffetli ve dürüst olmak,
- Cömertlik, ikram ve kerem sahibi olmak,
- Küçüklere sevgi, büyüklere karşı edepli ve saygılı olmak,
- Alçakgönüllü olmak, büyüklük ve gururdan kaçınmak,
- Ayıp ve kusurlarını örtmek, gizlemek ve affetmek,
- Hataları yüze vurmamak,
- Dost ve arkadaşlara tatlı sözlü, samimi, güleryüzle ve güvenilir olmak,
- Gelmeyene gitmek, dost ve akrabayı ziyaret etmek,
- Herkese iyilik yapmak, iyiliklerini istemek,
- Yapılan iyilik ve yardımı başa kakmamak,
- Hakka, hukuka, hak ölçüsüne riayet etmek,
- İnsanların işlerini içten, gönülden ve güleryüzle yapmak,
- Daima iyi komşulukta bulunmak, komşunun eza ve cahilliğine sabretmek,
- Yaradandan dolayı yaratıkları hoş görmek,
- Hata ve kusurları daima kendi nefsinde aramak,
- İyilerle dost olup, kötülerden uzak durmak,
- Fakirlerle dostluktan, oturup kalkmaktan şeref duymak,
- Zenginlere, zenginliğinden dolayı itibardan kaçınmak,
- Allah için sevmek, Allah için nefret etmek,
- Hak için hakkı söylemek ve hakkı söylemekten korkmamak,
- Emri altındakileri ve hizmetindekileri korumak ve gözetmek,
- Açıkta ve gizlide Allah'ın emir ve yasaklarına uymak,
- Kötü söz ve hareketlerden sakınmak,
- İçi, dışı, özü, sözü bir olmak,
- Hakkı korumak, hakka riayetle haksızlığı önlemek,
- Kötülük ve kendini bilmezliğe iyilikle karşılık vermek,
- Belâ ve kötülüklere sabır ve tahammüllü olmak,
- Müslümanlara lütufkâr ve hoş sözlü olmak,
- Düşmana düşmanın silahıyla karşılık vermek,
- İnanç ve ibadetlerinde samimi olmak,
- Fani dünyaya ait şeylerle öğünmemek, böbürlenmemek,
- Yapılan iyilik ve hayırda hakkın hoşnutluğundan başka bir şey gözetmemek,
- Âlimlerle dost olup dostlara danışmak,

- Her zaman her yerde yalnız Allah'a güvenmek
- Örf, adet ve törelere uymak,
- Sır tutmak, sırları açığa vurmamak,
- Aza kanaat, çoğa şükür ederek dağıtmak,
- Feragat ve fedakarlığı daima kendi nefisinden yapmak

AHİLİĞİN GÖRGÜ KURALLARI

Ahîlik kurumundaki eğitiminin asıl amaçlarından biri "ferdi sosyalleştirerek şahsiyet haline getirmek ve üstün insan kılmak"tır. Bireyin sosyalleşmesi için gerekli kabul edilen ve "görgü kuralları" olarak ifade edilen bütün kuralların Ahî zaviyelerinde, Ahî örgütü üyelerine kazandırılmaya çalışılmıştır. Bu kuralların bireye benimsetilmesi için cumartesi akşamları zaviyelerde dersler verilmiş(1) ve uygulanması mümkün olanlar uygulanmıştır. Fütüvvetin ancak bu kurallarla tamam olabileceği beyan edilmiş ve "nefs terbiyesi ders terbiyesinden hayırlıdır" hadisi esas alınarak kurallar benimsetilmeye çalışılır(2). Ferdin tavır ve davranışları haline getirilmek istenen görgü kuralları şu şekilde sıralanabilir:

1. Yemekte edepler 12 tanedir:
 - Sağ dizin yukarıya dikilmesi,
 - Sol ayağın aşağıda durması,
 - Lokmanın çiğnenmesi,
 - Lokmanın küçük olması,
 - Yemeği dökmemesi,
 - Ağzında lokma varken konuşmaması,
 - Başkasının lokmasını gözetmeme,
 - Ekmeği ısırp bırakmama,
 - Ekmeği yemeğin suyuna batırmamak,
 - Sümkürmemek,
 - Ağzını şapırdatmamak,
 - Yemekten sonra ellerini yıkamak ve silmek.
2. Su içmekle ilgili edepler 3 tanedir:
 - Bardağı (tası) iki eli ile tutmak,
 - Dinlene dinlene içmek ve bitirmek,
 - Dökmemek.
3. Söz söylemekteki edepler 4 tanedir:
 - Sert konuşmamak (ağızdan bir şey sıçramaması için)
 - Konuşurken sağa sola bakmamak,
 - Sen, ben değil de siz, biz olarak hitap etmek,
 - El kol hareketleri ile bir şeyi ifade etmemek.
4. Elbise giymekte dört edep vardır:
 - Sağdan başlamak,
 - Sarığı oturarak sarmak,
 - Yürüyerek birşey giymemek, dururken giymek.
5. Evden çıkmaktaki edepler:
 - Çıkarken sol ayakla çıkmak,
 - Neşeli çıkmak,
 - Endişeli çıkmamak,
 - Çıkarken yukarıya bakmamak.
6. Yürümekteki edepler:
 - Sert yürümek,
 - Çukurlara basmamak,
 - Yanlara bakarak yürüme (dikkatli olma),
 - Taştan taşa seğırtme,
 - Yol ortasında yürümek,
 - Kimsenin ardınca bakmamak,

- Büyüğünün önünde yürümek,
- Birisiyle giderken bir işle meşgul olup, onu bekletmemek.

7. Mahallede:

- İş olmadığı mahallede gezmek,
- Karşıdan gelene yakın olma,
- Açık kapı ve pencerelerden bakmamak,
- Çocuklara uymamak,

8. Pazarda:

- Omuzunu kimseye vurmamak,
- Uzaktakileri çağırarak,
- Kahkaha ile gülmek,
- Tükürmemek,
- Sümkürmemek,
- Bir şey yememek ve içmemek.

9. Alış-verişte:

- Yumuşak söylemek,
- Az almak,
- Aldığı şeyi geri vermemek.

10. Eve bir şey getirmede:

- Elbisesini taşıma vasıtası yapmama,
- Açıktan getirmeme,
- Eve varır varmaz yememe.

11. Eve girerken:

- Haber verme,
- Sağ ayakla girmek,
- Selam vermek,
- Çevreye bakmamak,
- Besmele ile eve girmek.

12. Oturmaktaki edep:

- Sağ dizi dikmek ve sol ayağın yerde olması,
- Kendi yerini bilmek,
- Ayağı örtmek,
- Ev sahibi konuşmadan konuşmamak.

13. Misafirlikte:

- Çağırmaya gelenin önünde yürümek,
- Yiyecek ne var diye sormamak,
- Yemekten sonra çok oturmamak.

14. Hasta Ziyareti:

- İkindiden sonra gitmek,
- Güler yüzlü olmak,
- Hastanın sağ yanına oturmak,
- Çok oturmamak,
- Fatiha okumak.

Aslında görgü kuralları 700'den fazla olarak tek tek sayılmış ve ahîye öğretilmeğe çalışılmıştır. Ahîlik eğitimi, feridin bütün gün (24 saat) yapacağı işleri ve yerine getirmesi gereken davranışları kapsamayı hedeflemiştir. Böylece birey, düzenli bir eğitimle, yaratılış amacına uygun uygun şekilde hareket eden olgun bir kişiliğe kavuşturulmuş olacaktır.

MESLEKİ YETİŞTİRME TÖRENLERİ

Ahîlik kurumuna girme ve burada içinde yetişme belirli kademelerde gerçekleşir. Bir basamaktan bir üst basamağa belirli törenlerle geçilir. Bu törenler Ahîlikle ilgili fütüvvetnâmelerde geniş bir şekilde yer verilmektedir.



Ahîlik kurumunda meslekî yetiştirmeye ilgili olarak gerçekleştirilen törenler şunlardır:

- Çıraklık töreni (yol atası ve yol kardeşi edinme),
- Kalfalık töreni (yol sahibi olma),
- Ustalık töreni (icazet).

Çıraklık Töreni (yol atası ve yol kardeşi edinme)

Ahîlik kurumuna kabul edilecek gençler için düzenlenen "yol atası ve yol kardeşi edinme" töreni, bir giriş töreni özelliğindedir. Bu tören çıraklığa kabul törenidir. Ahîliğe girecek gençler ilk önce bir rehber edinirler. Rehber, Ahîliğe girmek isteyen (çırak olmak isteyen) kişiyi Ahî "baba adı" verilen reise bildirir ve ona kefil olur. Zaviyede bir toplantı düzenlenir. Bu toplantıda, genç (çırak aday) önce tövbe eder ve Ahî baba tövbeden sonra bir dua okur. Çırak aday bu toplantıda kendisine bir "yol atası (usta)" ve "iki yol kardeşi (arkadaş)" seçer, bu seçim çırak-usta arasında bir çeşit sözleşmedir. Bu törenin yapılış şekli, çeşitli fütüvvetnâmelerde geniş bir şekilde anlatılmaktadır. Çıraklık Töreni şöyle yapılır:

Mecliste, yeni talip (çırak olmak isteyen) yol atalığına, ustalığa ve iki yol kardeşliğine (arkadaş) kimleri seçerse nakibe bildirir; "Ben falanı usta, filan iki kişiyi de arkadaşlığa seçtim" der. Nakib töreninin yapıldığı yerin ortasına çırak aday ile birlikte gelerek, meclistekilere selam verir ve gencin çırak olmak istediğini belirtir. Ayrıca, nakib çırak olmak isteyen delikanlının seçtiği usta ve arkadaşları da bildirir. Meclistekiler "mübarek olsun" der, salavat ve tekbir getirirler.

Bunun üzerine aday, hazırlanan hediyeleri yol atası ve yol kardeşlerinin önüne getirir ve diz çöktürür. Adayın yol kardeşleri de yanına gelir ve birisi sağına birisi de soluna geçerek diz çökerler. Ata ve oğul (usta ve çırak) sağ ellerini birbirlerine sunup, el tutuşurlar. Ellerinin üzerine bir mendil bağlarlar. İki yol kardeşi çırak adayının eteğinden tutarak birlikte ustalarını dinlerler. Usta, Hz. Peygamberin sanatla ilgili bir hadisini okuduktan sonra şöyle nasihat eder:

"Pirinizden asla yüz çevirmeyiniz, farzları terk etmeyiniz, sünnete uygun hareket ediniz. Dininizi, malınızı ve ırzınızı koruyunuz, nereye giderseniz izzetinizi koruyunuz. Edeple oturun ve söylenen şeyleri güzel bir şekilde dinleyiniz. Sözüünüz hikmetli olsun, yapılması gereken hizmetin yapılışında kusur etmeyiniz. Kendi kazancınıza dayanmayan şeyleri almayınız."

Ustanın bu konuşmasından sonra, usta ve üç çırak şöyle dua ederler:

"... eğer yarın hak dergahında ve peygamber huzurunda kabul benim olursa sizsiz cennete girmeyeyim ve eğer kabul sizin olursa bensiz cennete girmeyesiniz ve bana şefa'at edesiz.(1)"

Tören bittikten sonra genç artık Ahîlik kurumuna çırak olarak kabul edilmiş olur. Bu törenden sonra usta ve çırakları arasında sıkı bir bağ meydana gelmiş olur.

Ahîlik kurumundaki eğitim ve öğretime zemin teşkil eden, dayanışma ve yardımlaşmayı sağlayan tören mânevî bir havada cereyan eder. Merasim sonunda usta ve çıraklar birbirlerine karşı hak ve görevlerini büyük bir sorumlulukla yerine getirmeye çalışırlar. Çırak, ustanın gösterdiği yolda yürür, ona sadakat, samimiyet ve itaat duygularıyla bağlanır. Ustanın gösterdiği şekilde hareket eder.

Kalfalık Töreni (yol sahibi olma)

Çırak, bağlı bulunduğu sanat kolunda çıraklık devresini başarıyla tamamlarsa, kalfalığa yükselme hakkını kazanır. Çıraklıktan kalfalığa geçiş yine bir törenle gerçekleştirilir. Kalfalığa yükseltirme törenine aynı zamanda "yol sahibi olma" töreni de denilmektedir.

Yol sahibi olma töreninden sonra çıraklar, kurumda söz sahibi olmaya başlarlar. Çıraklık töreninde olduğu gibi kalfalık törenini de nakib yönetir. Kalfa olacak kişi, kalfalık göstergeleri olan "şed bağlama" ve "kuşak kuşanmaya" hak kazanmış olur.

Törende, kalfa adayı şed bağlar ve kuşak kuşanır. Bu törenin çıraklık töreninden en önemli farkı, o sanatın dalının nakibi, kalfa adayı için meclistekilere hitaben; "Azizler bu müridin iradetine ne buyursunuz(2)." şeklindeki bir ifadeyle fikir danışmasıdır. Meclistekilere danışmanın başlıca sebebi kalfa olacak kişinin kısmen de olsa mecliste ustasından ayrı olarak tek başına hareket etme vasfını kazanmış olması ile ilgilidir.

Ustalık Töreni (İcazet)

Ahî birliklerinde ustalık törenleri genelde ilkbahar mevsiminde yapılırdı. Kalfalık süresini başarıyla tamamlamış ve ustalık becerilerine sahip olmuş kişi ustalığa hak kazanır. Özellikle usta kalfasının olgunlaştığına inanırsa, ustalığını teklif eder. Ustalığa yükseltilme töreni de, diğer törenlerde olduğu gibi, nakib tarafından idare edilir.

Ustalık töreni şu şekilde yapılır:

Törene bütün nakibler ve ustalar çağırılır. Bunlar iki halka oluşturur. Ön sırada nakipler, arka sırada ise ustalar oturur. Müftü ve kadı da törende yer alır. Ticaret ahlâkı ile ilgili ayet ve hadisler müftü tarafından okunduktan sonra, usta olacak kalfa, sağında nakib solunda ustası olduğu halde meclise girer ve orada bulunanları selamlarlar. Müftünün işareti üzerine imam Kur'an okuyarak töreni başlatılır. Nakib ayağa kalkıp yeni ustayı yanına çağırır, fütüvvetin gereklerini saydıktan sonra doğrulur, sadakat, müşteriye saygı, malına hile karıştırmamak gibi konularda kendisine nasihat eder.

Daha sonra usta adayının ustası söz alır ve kendisini yetiştirmek amacıyla elinden gelen bütün çabayı harcadığını, buna Allah'ın şahit olduğunu belirterek, kalfasının usta olmaya uygun olduğunu ve her halinden memnun olduğunu ifade eder.

Kalfasına dua ederek öğütler veren usta, daha sonra şöyle der:

"Âlimlerin dediklerini, nakiblerin öğütlerini, benim sözlerimi tutmazsan ana, baba, hoca, usta hakkına dikkat etmezsen, halka zulüm edersen, yetim hakkını alırsan ve Allah'ın yasaklarından sakınmazsan hakkım haram olsun."

Bu dua ve öğütlerden sonra, usta kalfasının kalfalık peştamalı çıkarıp, kendi eliyle ustalık peştamalı kuşatır. Bütün bu yapılanlardan sonra, dua edilir, yeni usta birer birer meclisteki büyüklerin ellerini öper, dualarını alır, böylece tören nihayete erer.

Ustalık merasiminde Ahi şeyhi teraziye göstererek;

"Ey Oğul!

Can ve gönül kulağı ile işit ustalığa destur istersin. Mesleğindeki ehliyetini kendin işinle ispatladın. Yol kardeşlerin, ustan seni övdüler, dünya davranışlarında sana kefil oldular. Ahiret işlerinde de seni hak yolunda yürür, dinini diyanetini bilir,söylediler. Memnun olduk, mütehasıs olduk. Yüce mevlamızdan cümle mümin kulları ile birlikte seni de dünya ve ahiret nimetlerine kavuşturmasını niyaz eyleriz...

Ey Oğul!

Hak al hak ver. Kimseye dediğinden eksik verme ki, Hak Teala kazancına ve ömrüne bereket vere. Ve her zaman teraziye eline alsın, ahiret terazisini anmak gerekirsin. Yakında bilesin kim, helale hesap ve şüpheye itip ve harama azap olsa gerek. Haydi oğul, ona göre dirlik işin gereksin..."

Ahi Baba'nın Ustalığa yükselen gence nasihati:

"Harama bakma,
Haram yeme, haram içme,
Doğru, sabırlı, dayanıklı ol,
Yalan söyleme,
Büyüklerden önce söze başlama,
Kimseyi kandırma,
Kanaatkar ol,
Dünya malına tamah etme.
Yanlış ölçme, eksik tartma.
Kuvvetli ve üstün durumda iken affetmesini,

Hiddetli iken yumuşak davranmasını bil ve
Kendin muhtaç iken bile başkalarına verecek kadar cömert ol.”

Ustalık töreninin "helâllik" bölümünde ustası, yeni usta olan kalfasının arkasını sıvazlayarak şöyle derdi:

"Bilginlerin dediklerini, esnaf şeyhinin nasihatlerini, benim sözlerimi tutmazsan; ana, baba, öğretmen, usta

hakkına riayet etmezsen, halka zulüm edersen, kafir ve yetim hakkı yersen, özetle Allah'ın yasaklarından

sakınmazsan yirmi turnağım ahirette boynuna çengel olsun"

Ayrıca ustalığı istenilen kalfaya sembolik olarak sanatla ilgili bir-iki tane aletin verilmesinden sonra usta adayı, ustanın ve diğer yaşlıların ellerini öper ve şükranlarını dualara eşlik ederek arz eder. Diğer usta ve kalfalar tarafından, bu terfiyi ve yeni kalfanın aralarına katılışını sembolize eden *"peştamal kuşanma"* ve Kur'an-ı Kerim'den *"ayet"* okunmasından sonra *"ustalığa kabul ediliş töreni"* tamamlanmış olur.

Sonuç

Günümüz toplumlarında gençliğin sorumluluk duygusunun üst seviyelere taşınması, kişi ve toplumun haklarına saygılı, doğruluğu kendine ilke edinen, kaliteli ve erdemli kişilerin yetiştirilmesi en birincil amaçlardan biridir. Toplam kalite yönetiminin çalışanlara verdiği sorumluluk bilinci yadsınamaz. Fakat kurum dışında kalan bireylere herhangi bir yaptırım ya da fayda sağlaması beklenemez. Sahipsiz gençliğin suç makinesi haline gelebildiği bir dünyada nasıl bir sistem olmalı ki, toplumdaki herkesi içine alsın, tüm bireyleri saygılı faydalı ve üretken hale getirsin, aynı zamanda topluma güven ve huzur kaynağı olsun. Tüm bireylerin tek ele alınıp onu her türlü kötülüklerden arındırarak en faydalı kişiler seviyesine çıkarmak, sanatta, bilimde, üretimde ve hayatın her safhasında kaliteli bireyler üreterek topluma sevgi ve güven verecek sistemler üretilmelidir. Bin yıl boyunca geniş bir coğrafyada hiç aksamadan uygulanan bu sistem sayesinde insanlık aradığı huzur ve mutluluğu bulabilecek ve sevgi ve saygı ortamında güvenle yaşayabilecektir.

Sistem günümüze uyarlanarak toplumların refah seviyeleri artırılırken huzur ve güven ortamları da artırılabilir. Paylaşmayı esas alan bu sistem sayesinde kapitallerin tek elde toplanması yerine toplumun geneline yayılır hem rekabet kalkar hem de sınıf ayrımı ortadan kalkar. Böylece batı toplumlarında oluşan “yemiyenler” ve “uyumayanlar” yerine huzurla uyuyanlar ve tok olarak sabahlayanlar birlikte mutlu olabileceklerini görmüş olurlar.

AHİLİK	TOPLAM KALİTE YÖNETİMİ
İnsanın tüm hayatıyla ilgilenir	Sadece kurumdaki görevi ve yeri kadar ilgilenir,
İnsanın topluma faydalı olmasını ve mükemmel seviyeye çıkmasını ister	Kişinin işyerine faydalı olmasını ve ekonomik değer üretmesini ister
İnsanı ebedi hayatını merkez alarak değerlendirir	İnsanı iş yeri merkez alınarak değerlendirir
Aslolan insani değerler, dürüstlük ve Allah’a karşı kulluktur	Aslolan kalite, verimlilik ve kazançtır.
Topluma, insanlara faydalı olmak	Firmaya faydalı olmak
İyi huylu ve güzel ahlâklı olmak	Kalite odaklı olmak
Kaliteyi tüm yaşamına ve davranışlarına taşımak	Kalite maliyetlerini hesaplamak
Kendini kötü huy ve alışkanlıklardan arındırmak	İşini daha iyi yapabilmek için daha fazla kendini geliştirmek
Allah’a karşı vazifelerini yapmak, ibadetini aksatmamak	Kalite yönetim standartlarına uymak
İnsanları severek sevgi ve güven ortamının oluşmasına katkı sağlamak	İşini doğru yaparak topluma katkı sağlamak

RUMİ'DE VE ASYA DİNLERİNDE EKOLOJİ ANLAYIŞI **Ecological Conception in Mawlana Rumi and Other Asian Religions**

Cihan Okuyucu
Fatih Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Bundan 10-15 kuşak ötedeki atalarımız muhtemelen çok geniş bir dünyada yaşadıklarını ve uzak ülkelerde yaşanan hadiselerin kendilerini pek de ilgilendirmediğini düşünüyorlardı. Ama dünyanın global bir köy haline geldiği günümüzde yaşadığımız bazı hadiseler yerkürenin eskilerin sandığı kadar büyük ve ülkelerin de onların sandığı kadar uzak olmadığını gösteriyor. Bilhassa ekolojik dengelerin bozulmasından kaynaklanan ;kuraklık,sel ve tsunami gibi doğal afetler, sanayileşmenin yol açtığı çevre kirlenmesi ve birkaç gün içinde dünyanın bir ucundan öbür ucuna taşınan salgın hastalıklar insanlığın nasıl tek ve müşterek bir kaderde buluştuğunu açıkça gösteriyor.

Bundan 30 yıl kadar önce Japon filozofu İkedo ile kitap çapında uzun bir söyleşi yapan A.Toynbee (Türkçeye çevirisi: Yaşamı Seçin, Ankara Üniv.Yay.1992)diğer global meseleler yanında ekolojik problemlerin üzerinde de ehemmiyetle duruyor. Ona göre global dünyanın problemleri ancak herkesçe kabul görecektir global bir ahlakla çözülebilir.Ahlakın da tabii kaynağı din olduğu için bu evrensel ahlaki büyük dinlerde aramak icab eder. Ancak sözkonusu ekoloji olunca filozofumuz çözüm değeri bakımından uzak doğu dinlerini vahye dayalı üç dine-Yahudilik,Hristiyanlık ve İslam-göre daha elverişli görüyor. Zira ona göre tabiatı kutsayan panteistik uzak doğu dinleri büyük bir çevre duyarlılığına sahiptirler.Buna karşılık insanı merkeze alan ve tabiatı meta olarak gören Orta Doğu dinleri dünya nimetlerinin insan tarafından oburca sömürülmesine yol açmaktadırlar.(a.g.e.41-50) Lynn White de 1967 yılında Science dergisinde yayınladığı “The Historical Roots of Ecological Crisis” (Science 155-1967-1203-07) isimli makalesinde sorunun tarihi ve felsefi köklerine dikkat çekerken benzer fikirler ortaya koyar. Buna göre krizin temelinde antroposentrik-insan merkezli- Yahudi- Hristiyan geleneği ve bu gelenekteki doğaya hükmetme hakkı yatmaktadır.

Tebliğimizde her iki filozofun fikirlerinden hareketle Uzak Doğu düşüncesi ile Batı ve İslam düşüncesinin ekolojik anlayışını kısaca mukayese edecek ve 1273 yılında öldüğü halde fikirleriyle günümüzün en tanınan islam sufisi olan Mevlana Celaleddin-i Rumi'nin bu konudaki fikirlerini özetlemeye çalışacağız.

Uzak Doğu Dinleri: Uzak Doğunun en yaygın dinleri arasında ilk elde Hinduizm, Budizm ve Japonyada yaygın olan Şintoizmi hatırlamak icab eder. Bu dinlere Çinde çok geniş tesirler bırakan Konfüçyüs düşüncesini eklemek de mümkündür. Biz buradaki özetlememizde Hinduizm ve Budizmin çevreye bakışıyla ilgili alıntılarımızı Ananda Coomaraswamy'in bu konuda klasikler arasına giren Hinduizm ve Budizm(çev.İsmail Taşpınar, Kaknüs Yay.İstanbul,2000) isimli eserinden yapacağız. Bu eserdeki bilgilere göre Hinduizm, varlığı bütün aleme dağılmış bir Tanrı anlayışına sahiptir. Buna göre Tanrı kendi zatında birdir ama aynı zamanda çocuklarında çokluktur (s.21) Tanrı düalitesi olmayan bir özdür.Ancak bu öz; varlık ve oluş olarak ikili bir tabiat içerisinde varlığını sürdürür.O hem fanidir hem ebedi,hem bölünebilir hem bölünemez,hem görünür hem görünmez, hem ölümlüdür hem ölümsüz.O her şeyin evrensel zatıdır,bölünmüş şeyler içerisinde bölünmemiş haldedir (23-24) Her şey ondan çıkar ve yine onda bir araya gelir.(41) Zatımız içimizdeki Brahma veya bizdeki Tanrıdır. (94)Diğer bir ifadeyle de tanrısallığın bütün canlılarda sayısız doğumu vardır. Kişinin kendini kurban etmesiyle tanrısallıkta yeniden doğması ve benliklerdeki çokluğu yeniden bire indirgemesi gerçekleşir.(s.18) Kim kendini kurban olarak sunarsa hem parçalanmış olan tanrısallığı hem de ondan

ayrılmış olan kendi öz tabiatını bir araya toplamış olur(s.44) Yazar benzer karakterdeki Budizmi de tıpkı Hinduizm gibi Hint kültürünün ürünü sayıyor ve Budizmin 12.yy.da Hindistanda Hinduizm içinde erimesini de bu hususa bağlıyor.

Yukarıdaki alıntılarda da görüldüğü gibi Hinduizmin ve Budizmin, evrenle Tanrıyı tek bir bütün olarak kabul eden anlayışı var olan her şeye karşı derin bir saygıyı beraberinde taşımaktadır. Bu tablo içinde insan da merkezi ve imtiyazlı bir konuma sahip değildir. Yaygın bir inanç olan ruh göçü de insanın diğer canlılarla devamlı iç içe oluşunu ve dolayısıyla imtiyazsızlığını göstermektedir. İkeda, benzer karakterdeki Şintoizmin de yüksek çevre duyarlılığı ile yakın zamanlara kadar Japon doğasını tahriplere karşı koruduğunu ifade etmektedir. (a.g.e,s.41)

Şimdi de Çin kültüründe derin bir iz bırakmış olan Konfüçyüs düşüncesine kısa bir göz atalım.Bu tebliğde ekoloji ile ilgili kapsamlı çalışmalarından çok istifade ettiğimiz İbrahim Özdemir; “Doğayı evimiz olarak algılamak:Neo-Konfüçyüsçülüğün Çevre Etiği Üzerine”(ODTÜ,I.Ulusal Uygulamalı Etik Kongresi,12-13 Kasım 2001) isimli tebliğinde Konfüçyüs(m.ö.551-479)ün “tüm varlıkların birliği” fikri ile Dekarttan beri var olan insan merkezli modern Batı çevre anlayışını karşılaştırıyor. Konfüçyüsçülüğün en önemli yanı basit,anlaşılabilir ve uygulanabilir olmasıdır. Bu öğretinin temeli “kendini tanıma” ilkesidir. Buna göre fert toplumdan ayrı ve bağımsız düşünülemez. Diğer bir önemli ilke ise “özgünlük”(authentic) ilkesidir.Ancak kendi doğasını tam olarak geliştirebilen kişiler başkalarının da doğasını geliştirebilir ve bu durum sonuçta kişinin bir parçası olduğu yer ve gökteki her şeyin değişme ve gelişmesine katkısı manasına gelir .Bu yüzden kişi devlet işlerini düzene koymak için ev işlerine , ev işlerini düzene koymak için kendi kendine çeki düzen vermelidir.Kendimize çeki düzen vermek için içimizi, içimizi düzenlemek için de düşüncelerimizi düzenlemeliyiz.Bu da bilgi eksikliklerimizi gidermeye bağlıdır. Demek ki mevcut her şeyi tanıma ve şekillendirme işinin temeli insanın kendi kendisini tanıma ve şekillendirmesi olmakta. Konfüçyüs düşüncesi dünyayı ev ve bütün varlıkları da bu evin halkı olarak kabul eder. Bu anlayış ekoloji kelimesinin “dünya evimizdir” manasıyla tam olarak örtüşmektedir. Nitekim kelimenin babası olan Ernst Haeckel bu kavramı 1866 yılında Yunanca iki kelimeyi; oikos+logia =ev+bilgi birleştirerek elde etmişti.

Şimdi bu anlayışın neo- Konfüçyüsçü düşünür Chang Tsai'deki ifadesini görelim: Gök babam yer ise annemdir.Çok küçük bir varlık olmama rağmen onların ortasında çok candan bir yer bulmaktayım. Bundan dolayı evreni dolduran her şeyi bedenim ve evreni yönlendiren her şeyi de doğam olarak kabul edeceğim. Tüm insanlar biraderlerim ve kızkardeşlerim,tüm varlıklar da arkadaşlarımdır.(Özdemir,s.7) İnsanla diğer varlıklar ve cansızlar arasındaki ilgi bu anlayışta ch'ye yani ortak hayat enerjisine bağlıdır.

Var oluşun tüm biçimleri ch'iden meydana geldiğinden insan hayatı kozmik süreci meydana getiren kan ve soluğun sürekli akışının bir parçasıdır.İnsan böylece kayalar,ağaçlar ve hayvanlarla organik olarak ortak bir ağa sahiptir. Konfüçyüsçü diğer bir düşünür olan Tu Weiming de bizim kainatın organik bir parçası olmamızı aşağıdaki örneklerle açıklıyor: “ Kuyuya düşmek üzere olan bir çocuk gördüğümüzde talaşa kapılmamız, şefkat hissetmemiz insanlığımızın(ren) çocukla bir beden oluşturduğunu gösterir.Belki bu, çocukla aynı cinsten olmamızla izah edilebilir. O halde neden kesilen bir hayvan veya kuş görünce onların acısını giderememenin aczini hissediyoruz? Bunu da o canlılarla duyguda ortak olmamıza bağlayalım.. Fakat kırılan bir ağaç görmek de bizi üzüyor.. Bu üzüntüyü de ağacın canlı oluşuyla açıklayalım. Peki bir çini yahut kayanın parçalanması bizi niye üzüyor?. Bu üzüntü insanlığımızın bütün bunlarla bir beden oluşturduğunun delilleridir”(Özdemir, s.8) Bu fikirlerden de anlaşılacağı üzere Konfüçyüsçü düşünce sisteminde insan ve doğa arasında hiyerarşik bir ayırım ve doğaya yabancılaşma yoktur. İnsan ve doğa ilişkisi haklardan ziyade saygı üzerine temellenmektedir.Bu bilinç insana ailesine karşı sevgi ve saygı besler gibi gök yer ve sayısız varlığa karşı da saygı ile davranma ve onu koruyup geliştirilme görevi yüklemektedir. Şimdilik bunları

aklınızda turalım. Zira aşağıda Ruminin düşüncelerini aktarırken bu benzetmelere tekrar ihtiyacımız olacak. Ancak listemizi tamamlamak için öncelikle Batı düşüncesinin doğaya bakışını da özetlemek gerekiyor.

Batının Doğaya Bakışı: Yukarıda bahsi geçen “The Historical roots of Ecological Crisis” isimli makalesinde Lynn White doğaya bakış konusunda Batı düşüncesinin iki evresini inceliyor. Ona göre Uzak Doğunun tabiata dost tavrına karşılık Batıda tabiata hakimiyet fikri sözkonusudur. Bu anlayışın dini kaynağı Yahudi-Hristiyan geleneği, felsefi kaynağı ise Kartezyen felsefedir. White dinler arasında en antroposentrik-insan merkezli dinin Hristiyanlık olduğunu söyler. Ortaçağ dini anlayışına göre insanın tabiat üzerindeki gücü sınırsızdır, tabiatı ve içindekileri zevklerini ve faydasını arttırmak için istediği gibi kullanabilir. Zira insan herşeyin merkezindedir ve kainatın var oluş amacıdır. Kainat ona hizmet ettiği kadar değerlidir, yoksa kendi başına bir değeri yoktur. Duygusu olmayan bitkilerin ve hayvanların herhangi bir hakkı sözkonusu değildir. Keith’e göre bütün bilimsel devrimlerin ve teknolojik gelişmelerin arkasında bu tabiata hakim olma ve onu kendisine hizmet ettirme anlayışı yatmaktadır. (Thomas Keith, Man and Natural World, London 1983, s.21)

Yine de yazara göre tabiata bakıştaki asıl katılık onu her türlü maneviyattan soyutlayan aydınlanma çağıının eseridir. 17.yy.da Bacon’un bilim felsefesi, Descartes’in metafiziği ve Newton’un mekanik fizik anlayışı Batılı insana kadim çağlardan çok farklı bir doğa algısı verdi ve onu tabiatı kopardı. Bilhassa Descartes bütün felsefe sistemini “düşünen ben” üzerine kurmak suretiyle merkeze tanrıyı koyan O.Çağın aksine merkeze insanı yerleştirdi. “Düşünüyorum o halde varım”ın manası; önce ben varım sonra Tanrı demektir. Bu noktadan hareket eden Kartezyen felsefeye göre insan birbirinden bağımsız olan ruh ve bedenden oluşur. Önemli olan ruh ve düşüncedir. Ruh bedene ve insan da cansız bir obje olan dünyaya istediği gibi hükmetme hakkına sahiptir. Esasen maddi alem sonsuzdur ve tükenmesi sözkonusu değildir. Bu fikirler başta Pascal olmak üzere bir çok dindar düşünürü rahatsız etmiş sujenin kendisini tanrılaştırdığı endişesine yol açmıştır. Manevi olanı reddeden Pozitivist felsefe de yine bu insan-merkezci anlayışın bir sonucudur. Böylece kadim kültürlerdeki esrarlı doğa, Rönesanstaki besleyici tabiat ana ve dinlerdeki Allahın eseri olan ve saygıyı hak eden tabiat anlayışı geride kalmıştır. Newtoncu anlayışta kainat artık koca bir makinedir ve değerini insana hizmetinden alır.

Bunun neticesi olarak iyiliği ;insani hazları tatmin etme olarak tanımlayan yeni bir ahlak telakkisi gelişti. Nitekim Locke’nin mülkiyet anlayışında şayet geçerli bir yoldan kazanmışsa sahibi o mülkü her türlü tüketme ve tahrib etme hakkına sahiptir. Onun tabiata ve gelecek kuşaklara karşı bir yükümlülüğü yoktur. Vahşi sanayileşmeyle ağaçların tüketilmesi, toprak ve denizin kirletilmesi bu sınırsız mülkiyet anlayışının tabii bir sonucu olarak tezahür etmiştir. Ne Rousseau’nun toplumsal sözleşmesinde ne de Hobbes’de gelecek nesillerin yaşayanlar üzerinde bir hakkı olduğuna temas edilmez. Bu mutlak mülkiyetçi anlayış Toynbee’nin benzetmesiyle Orta Çağda Tanrının evinde kiracı olarak yaşayan insanın 17.yy.da ev sahibini evden kovması ve artık kendisini ev sahibi gibi görmeye başladığını göstermektedir. (Yaşamı Seçin, 344) Ancak doğal dengeyi bozan ve çevreyi çabucak tahrib eden bu küçük tanrı iyi bir yönetici olmadığını kendisi de farketmiş ve 1960’lı yıllardan itibaren yeni bir çevre anlayışı geliştirmeye başlamıştır. Bu anlayış insan-merkezli değil çevre merkezli bir anlayıştır ve buna göre bizler bu eko-sistemin sahibi değil sadece parçasıyız. Bu sistemde her şey her şeye bağlıdır ve hassas bir denge söz konusudur. Ayrıca kainat makine değil organik bir yapıdır ve organik olan her şeye gösterilen özeni hak etmektedir.

Şimdi bu genel bilgilerden sonra genelde İslamın özelde de Rumi’nin yukarıda bahsi geçen konulara bakışını özetlemeye çalışalım.

İslamda Çevre: Toynbee’yi haklı çıkarır tarzda İslam dini insana varlık hiyerarşisinde Tanrıdan sonra en üst basamağı tahsis eder. Kurandaki bir çok ayet ve Hz. Peygamberin bir çok sözüne göre insan eşref-i mahluktur ve yeryüzünde Tanrının halifesidir. Yer ve gökte olan herşey uysal yaratılmış ve insanın hizmetine sunulmuştur. Bununla birlikte o tabiatla ilişkilerinde sonsuz bir hürriyete sahip değildir. Zira İsmail Faruki’nin de ifade ettiği gibi tabiat insanın değil Allahın mülküdür. Allah o mülke belli bir işleyiş ve nizam vermiştir. Tabiatı kullanma esnasında insan da bu nizamı saygılı hareket etmelidir. (İbrahim Özdemir, Osmanlı Toplumunda Çevre Anlayışı, Türkler (Ansiklopedi), Yeni Türkiye

Yay.Ankara,c.1)Kısacası din insana bir ahlak çerçevesi çizer ve onun hürriyetini bu çerçeveye sınırlar. İnsan-tabiat ilişkisinde insanın dikkate alması gereken birkaç temel dini prensibi şöyle sıralayabiliriz:

-Çevre Allahın eseri ve ayetidir. Dolayısıyla onu korumak Allahın eserini korumak demektir.

-Bütün varlıklar bizim anlamadığımız bir dille de olsa Allahı tespih ederler.(Sa'd,18-19)Doğal düzeni bozmak bu tesbihe mani olmaktır. Hem bu anlayışı hem de çevre duyarlılığını göstermek üzere 13.yy.da yaşamış ünlü Türk sufisi Yunus hakkında anlatılan çok yaygın bir anekdotu aktaralım. Yunus gençliğinde şeyhinin dergahında diğer müritlerden daha çok sevgi görür ve diğerleri tarafından kıskanılır. Bir gün şeyh kendisine en iyi çiçeği kimin getireceğini test etmek üzere bütün müritlerini kıra yollar. Diğer müritler getirdikleri rengareng taze çiçekleri şeyhe sunarlar. Yunusun elinde ise kurumuş tek bir çiçek vardır. Şeyh kendisine niçin daha güzel bir şey getirmediğini sorunca Yunus şöyle der:

-Hangi çiçeğe yaklaştıysam onun Allahı tespih ettiğini işittim ve koparmaya kıyamadım. Bu ise kurumuş ve tespihten kalmıştı,onun için bunu getirdim.”

-Bütün tabii kanunlar Allah tarafından konduğu için kutsaldır ve bozulmamalıdır: ”Görmedin mi ki göklerde olanlar ve yerde olanlar, güneş,ay,yıldızlar, dağlar ,ağaçlar ,hayvanlar ve insanların bir çoğu Allaha secde ediyor(Hac:18)

-Kurandaki ifadeye göre dünyadaki hayvanlar ve kuşlar da insanlar gibi birer ümmettirler ve saygıya layıktırlar.(En'am,38)

Kurandan alınmış bu prensipler yanında Hz.Peygamber de dünyaya gönderiliş sebebi olarak “Ben güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildim” demiş ve güzel ahlakın maddeleri arasında çevre duyarlılığına da dikkat çekmiştir.Sözlerinden birkaç örnek:

-“Allahın sizi cezalandırmamasının yegane sebebi;şu yaşlanmış ihtiyarlar,süt emen bebekler ve çiftliğinizde otlayan hayvanlardır”

-“Kıyamet kopmaya başlasa bile elinizde bir fidan varsa diki”

-“Kişi kabirde olsa bile 7 şeyden gelen sevap devam eder.Bunlardan üçü;akıtılan su, açılan kuyu ve dikilen ağaçtır”

Kuşların yuvalarının bozulmaması,yavrularının alınmaması,eğlence amacıyla av hayvanlarının avlanmaması,binek hayvanlarına bakım yapılması ve fazla yük yüklenmemesi gibi hususlar da yine Hz.Peygamberin tavsiyeleri arasındadır. Şimdi bütün bu tavsiyelerin İslam toplumlarındaki uygulama alanlarına birkaç örnek vermek istiyoruz.

13.yy. hukukçularından İzz.b.Abdisselam hukukla ilgili eserinin bir bölümünü hayvan haklarına ayırmıştır.Burada belirtilen hayvanların insanlar üzerindeki haklarından bazıları şunlardır:

-Çalışamayacak kadar hasta ve yaşlı hayvanların bakımını ve yiyeceğini temin etmek

-Hayvanlara çekemeyeceği yükü yüklememek

-Hayvanları kendi cinsinden veya başka cinsten eziyet edecek hiçbir hayvanla aynı yerde tutmamak

-Keserken incitmemek,canı çıkmadan derisini soymamak ve kemiklerini kırmamak

-Yavrusunu gözünün önünde kesmemek

-Ağıl ve ahırını olabildiğince temiz tutmak

-Çiftleşme döneminde dişi ve erkeği birbirinden mahrum etmemek

-Eğlence amacıyla av yapmamak vs.(Özdemir, Çevre Sorunlarının Antroposentrik Karakteri,Felsefe Dünyası,1998,sayı:27,s.78)

Osmanlı toplumunda da çevre duyarlılığı ve hayvanlara iyi davranmayla ilgili zengin örnekler mevcuttur. Mesela 1829 tarihli bir kanunda İstanbulda yük hayvanları için Cuma gününün tatil olduğu, bu gün yük hayvanlarının çalıştırılmaması ve hatta üzerine binilmemesi, güzel bakılması, böyle yapmayanların cezalandırılacağı vs.belirtilmektedir. Günümüzde İstanbulda gezen bir yabancının dikkati bazı tarihi yapıların üzerindeki minyatür köşklere takılacaktır. Bunlar kış günleri kuşların donmaması için yapılmış kuş köşklidir. Osmanlı döneminde kurulan sayısız vakıfların bazıları kışın aç kalan yabani hayvanlara yiyecek temini için kurulmuş bulunuyordu. Bir çok yabancı seyyah Türklerin bu konudaki duyarlılığına dikkat etmiştir.Bunlardan 17.yy.seyyahı Guer, Şamda hasta köpek ve kediler için kurulan bir hastahaneyi haber veriyor. Ünlü Fransız şairi Lamartine ise İstanbulda sokaklarda köpeklerin rahat su içmesi için uygun yerlere su kovaları konduğunu ve güvercinlere yem temini için

de vakıflar kurulduğunu haber veriyor. Kanuni dönemi Avusturya elçisi Busbec'in Türkiye Mektupları bütün bu konularda zengin teferruatla doludur.

Tabii dengeyi bozan sebeplerden biri de doğal kaynakların hesapsızca israf edilmesidir.İsrafi yasaklayan Kuran(Araf,31) bu bakımdan da çevreci bir nitelik taşır. Nitekim Hz.Peygamber de:Denizden bile abdest alsanız suyu israf etmeyiniz, buyurmuştur.

Ruminin Fikirleri: Ruminin bu alandaki fikirlerine geçmeden önce konunun anlaşılması için İslam Allah anlayışında önemli bir kavram olan tenzih hakkında birkaç cümlelik izah vermek istiyoruz. Tanrıyı eşyayla iç içe düşünen panteistik inanışların aksine İslam, Allahın yarattıklarının hiç birine benzemediği hususunda ısrar eder.Bu anlayışın dini karşılığı tenzih,yani soyutlamadır. Peki bu kabul yaratılan ile Allah arasına bir mesafe koymaz ve dolayısıyla eşyayı seküleştirerek istismara açık hale getirmez mi? Sufiler böyle bir uzaklık olmadığını yine Kurandan aldıkları bazı delillerle ortaya koyarlar.Sözgelimi:

-O size şah damarınızdan daha yakındır.(Kaf,16)

-Yüzünüzü her nereye dönerseniz Allah karşınızdadır.(Bakara,115)

gibi ayetler Allahın her an bizimle ve yarattıklarıyla bir arada olduğunu ve onlarla ilgilendiğini göstermektedir. Sufiler Hinduizmin varlık anlayışından bahsederken aktardığımız öz ve mahiyet ayrımına benzer tarzda Allahın varlığının iki yönünü iki anahtar kelimeyle ifade ederler:zat ve sıfatlar. Benzeri,ortağı ve eşi olmayan Allah zatı ile her türlü tariften ve kavrayıştan münezzehtir,mütealdir. Ancak o isimleri ve sıfatlarıyla idrak alanımıza girebilir. Çünkü var olan her şey ilahi isimlerin ve sıfatların tecellilerinden/yansımalarından ibarettir.Yoksa nesnel alemin kendiliğinden bir varlığı yoktur. Rumi nesnel alemin tek bir güneşin ışığını yansıtan sayısız aynaya benzetir. Yaz ve kış;sağlık ve hastalık; doğum ve ölüm gibi birbirine zıt gibi görünen şeyler Allahın muhtelif isimlerinin bu aynalardaki tecellileridir.Bu tecelli olmazsa varlık aleminde olmaz. Kalıp ifadesiyle "Her şey Ondandır fakat O değildir". İslam sufizmini panteistik düşünceden ayıran şey bu ince çizgidir.

Bu anlayıştaki Rumi bütün kainatı Tanrının evi olarak benimser ve şöyle der:"Benim evim gök kubbedir,ailemse bütün insanlık". Bu benimseyiş insana var olana her şeye saygı gösterme ve sevmek görevi yükler. Seven ilk basamakta bir kişiyi sevmekle işe başlar ancak zamanla ilerleyerek evrensel sevgiye ulaşır. Evrensel sevgi gerçekte varlığın birliğini ,onun tek elden çıktığını farketmenin sonucudur. Bu fikri somutlaştırmak için Rumi'nin Mesnevisinde de geçen Doğunun en meşhur hikayesi Leyla ve Mecnundan kısaca bahsetmek gerekiyor. Sevdığı kızı/Leylayı ailesinden alamayınca aklını yitirip çöle düşen Mecnun zamanla her şeyde Leylanın bir benzerini görmeye başlar. Avcının tuzağına düşen ceylanın gözleri ona Leylanın gözleri gibi görünür ve ceylanı kurtarmak için avcıya elbiselerini verir.Gece Leylanın saçı, yıldızlar dişleri, ay yanağı, güneş gülümsemesidir. Böylece suya düşen bir taşın büyüyen halkaları gibi Mecnunun sevgisi halkalar halinde genişler ve her şeyi kuşatır. Bir gün tanıdıkları onu pis bir köpeği sevip okşarken görür ve kınarlar. O der ki:

-Bilmiyorsunuz ki bu köpek Leylanın sokağından geçti..

Burada Leyla/sevgili etrafındaki herşeyin sevgili haline dönüşmesi söz konusudur.Bu anekdotla anlatılmak istenen şey şudur: Sufi için sevgili Allah'tır ve madem ki varlık dünyasında Onun eseri olmayan ve onunla ilintili bulunmayan, hiçbir varlık yoktur. O halde sırf Leyla ile münasebeti yüzünden sevmeye layık olan köpek gibi bütün varlıklar da Tanrıyla ilgisi sebebiyle sevmeye layıktır. Rumi Tanrıyı güneşe yarattıklarını ise onun ışığına benzetir. Dolayısıyla güneşi seven ışığını da sevmek zorundadır, ışığı seven de sonuçta bilerek veya bilmeyerek güneşi sevmektedir.Bizim köpeği yahut köpek metaforuyla anlatılan şeyleri çirkin görmemiz Rumiye göre bir nevi körlüktür ve her şeyin Allahın eseri olduğunu unutmamızdandır. O buna şu örneği veriyor: Sen bir kadını sevdiğinde onun herşeyi sana sevgili gelir. Onun da içinde eline bulaşsa iğreneceğin kan,bağırsak ve gübre olduğunu aklına bile getirmezsın. Çünkü sen onun zatını,bütününü sevmektesindir." Bütün sebepleri teke irca eden bu vahdetçi idrak tarzı, aşık için kainatta Haktan başka muhatap bırakmaz. O başına her ne gelirse Ondandır bilir, sadece Onu görür, Ondandır korkar ve Ondandır umar. Cenab-ı Hak mutlak hayır olduğu için Ondandır gelen -ve sıradan kişi için hayır ve şer gibi muhtelif suretlerde görünen - her tecelli de aşık için bir mutluluk kaynağıdır.

Kainatta her şey Hakkın tecellisine ayna olmakla birlikte ayna oluşun zenginliği bakımından yine de her şey eşit değildir. İnsan Allahın bir çok isimlerine mazhar olmak bakımından diğer varlıklardan daha üst bir konumdadır. Öyle ki Mevlana insanı Tanrının tablacısı olarak niteler. Nasıl bir dükkanın

vitrininde sergilenen her şey daha fazlasıyla depoda mevcut ise Tanrı da pek çok özelliğini sergilemek için insanı bir vitrin olarak kullanmakta ve “burada birazını gördüğün şeylerin tamamı benim depomdadır” demektedir. Rumi’nin çağdaşlarından olan büyük Türk şairi Yunus insanla Tanrı arasındaki bu yakınlığı şu mısralarla ifade eder:

Hak cihana doludur kimsene Hakkı bilmez

Anı sen senden iste o senden ayrı olmaz (F.K.Timurtaş,Yunus Emre Divanı,İstanbul,1978, 103/1)

Yürür isem önümdesin söyler isem dilimdesin

Oturursam yanımdasın ayrukda ne bazarım var (A.g.e,43/2)

Peki ama her yerde ve her şeyde yansıyan Hak neden perdesiz tecelli etmiyor? Mevlana bunu izah için güneş ve ateş örneğini kullanır. Güneş hayat kaynağıdır ama dünyaya fazla yaklaşırsa her şeyi kavurur.Keza tavasız olarak pişirilen yemek de yanar, kül olur.Bunun gibi Tanrıyı da perdesiz görmek insanın tahammülünün dışındadır.

Ruminin bütüncü bakış açısını insanlığa tatbik eden çağdaşı Aşık Paşa(1332) bütün insanları tek bir bedene benzetir.Ona göre bu insanlık bedeninde; Hz.Adem ayak, gemi yapan Nuh el, Tanrı ile konuşan Musa dil, Davut kulak, İbrahim göz, her dilden anlayan Süleyman gönül, ölüleri diriltiren İsa ruh, peygamberlerin sonuncusu olan Hz.Muhammed başı temsil eder. Şairin bu benzetmelerden asıl amacı insanın bir parçası olduğu diğer insanlara karşı görevlerini hatırlatmaktır. Mesela insanda iki göz vardır ama bunlar birlikte bakarlar,birlikte uyurlar, birlikte gülüp birlikte ağlarlar. İnsan da böylece başkalarının acısına sevincine ortak olmalıdır.Sufiler arasında çok yaygın olan bu fikir en iyi ifadesini yine 13. asrın şairi olan Şeyh Sadinin şu mısralarında bulmuştur:

Beni adem aza-yı yek-digerend

Ki ez-aferineş zi-yek gevherend

Çü uzvi be-renc avered ruzigar

Uzvha-yı digerra nemaned karar

(*İnsanlar bir beden ve her insan bu beden azası gibidir. Çünkü insanların hepsi aynı kaynaktan gelmektedir. Eğer bedendeki bir organ hastalanırsa diğer organlar da rahatsız olurlar.*) Buradaki mesaj açıktır:Sen de bir organ hükmündesin; o halde hemcinslerinin acılarına lakayt kalma!

Yukarıda İslamın kainatın düzenini bozmama konusundaki vurgularından söz etmiştik.Bu düzenin önündeki en büyük tehdit insanın sınır tanımayan ihtiraslarıdır. Şimdi de Mesneviden, kendi ihtiraslarından kurtulma ve mevcut düzene razı olma konusundaki şu anekdotu alıntılalım:

Meşhur sufilerden Behlül bir dervişe;

-Nasılın, ne haldesin ? diye sordu. O da:

-Bu dünyadaki bütün işler kendi istediği gibi olan biri nasıl olursa öyleyim.Her sabah güneş benim istediğim gibi doğup batmada.Gece yıldızlar benim isteğime göre parlamada, nehirler benim istediğim yere akmada.Hayat, ölüm, hastalık, sağlık, bunların hepsi tam benim gönlümün muradı üzre... Daha nasıl olayım! Behlül:

-Nasıl her şey senin isteğin üzre oluyor bakalım, diye sorunca beriki şöyle der:

- “Değil mi ki bütün bunlar Hakkın irade ve isteğiyle olup bitmekte. Ve madem ki ben de Hakkın takdirine razı olmuş, Onun isteğini istek edinmişim. O halde her şey tam olması gerektiği gibi.

Şimdi dinleyici bu alıntıların ekolojiyle doğrudan ilgisini kurmakta güçlük çekebilir. Gerçekten 13.yy.da yaşamış bir sufide modern bir kavram olan ekolojiyle ilgili bire bir fikirler aramak beyhudedir. Ancak biz konuyla Rumi arasında, bütün insan davranışlarını yönlendiren temel faktörün inançlar olduğunu söyleyen White’inkine paralel bir ilgi kuruyoruz. Sonuç olarak diyebiliriz ki gerek White gerekse Toynbee’nin inandığı gibi İslam tabiata tasarruf konusunda insana tam bir serbestiyet vermez. Kainatı Tanrının bir tecceligahı olarak kabul eden Rumi ve diğer İslam sufileri ise yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı üzere bu konudaki duyarlılığı çok daha uç noktaya taşımışlardır. Bu anlayışın yaygınlaşmasının modern ekolojik problemlerin çözümüne bir katkı olabileceğini düşünüyoruz.

ASYA ÜLKELERİNDE ENERJİ GÜVENLİĞİ **The Energy Security Policies of the Asian Countries**

Havva Çaha
Fatih University, Istanbul, Turkey

1. Giriş

Dünya ekonomisi enerji bazlı ekonomi olarak tanımlanabilir. Enerji ekonominin her alanında çok yoğun olarak kullanıldığından ülke ekonomisinde en önemli girdilerden biridir. Ülkelerin ekonomik büyümelerinin devam etmesi ancak sürekli ve makul fiyatlarda enerjinin teminine bağlıdır. Bu nedenle enerji arzında meydana gelecek herhangi bir kesinti, ülke ekonomileri üzerinde domino etkisine yol açmaktadır. Yani enerji temininde ortaya çıkan çok kısa süreli kesintiler dahi, enerji fiyatlarının çok hızlı yükselmesine, üretimde azalmaya, istihdamda düşüşe, enflasyon oranlarında artışa neden olmaktadır. Enerji kıtlığının devam etmesi, orta ve uzun dönemde ülke ekonomisinde yapısal sorunlara yol açmaktadır. Bu nedenle enerji güvenliğini sağlamak ülkelerin en temel öncelikleri arasında yer almaktadır. Enerjinin taşıdığı hayati önem, uluslararası politikalarda öncelikle ele alınan konulardan birinin doğal olarak enerji olmasına yol açmaktadır.

Enerji güvenliği konusu, 1970’li yıllarda dünya genelinde yaşanan petrol krizlerinden sonra dünya genelindeki bütün ülkelerin ana gündemini oluşturmaktadır. Bu kadar önemli bir konu olmasına karşılık tek bir enerji güvenliği tanımı ve uygulamasından bahsetmek mümkün değildir. Bunun en önemli nedeni, enerji güvenliğinin sağlanmasında yararlanılan araçların, kısa ve uzun dönemde farklılıklar göstermesi ve her bir enerji türü için farklı uygulamaların olmasıdır. Örneğin, petrol güvenliğini sağlamak için uygulanan politikalar, tamamen farklı özelliklere sahip olan doğal gaz piyasalarına uygulanamamaktadır. Bu nedenle her bir enerji türüne uygulanabilir standart tek bir çözümden bahsetmek mümkün değildir (Cera, 2006:9). Enerji güvenliği kavramı enerji üreten ve ihraç eden ülkeler ile enerji ithal eden ülkeler için farklı anlamlar taşımaktadır. Çalışma, enerji ithal eden ülkeler için geçerli olan enerji arz güvenliği konusu ile ilgilenmektedir. Enerji arz güvenliği en basitiyle, enerjinin istenilen zamanda, yeterli miktarda ve uygun fiyatta kesintisiz olarak elde edilmesi olarak tanımlanabilir (Bielecki: 2002, 235).

Enerji kaynakları arzında herhangi bir nedenle meydana gelen kesintiler enerji güvenliğini tehlikeye düşürür. Enerji arzında kesintilere yol açan faktörler ile ilgili olarak şunlar sıralanabilir. 2006 yılında Rusya ve Ukrayna arasında yaşanan sıkıntılar gibi üretici, tüketici veya transit ülkelerde yaşanan sorunlar enerji arzında kesintiler yol açabilir. Enerji fiyatlarında beklenmeyen fiyat artışları da enerji güvenliğini tehlikeye düşürmektedir. OPEC’in 1973 yılındaki petrol ambargosu gibi üretici ülkelerden kaynaklanan nedenler de enerji arzında bir kesintiye yol açabilir. Enerji üreticisi veya enerjinin geçtiği güzergahlardaki ülkelerde yaşanan savaş, terör gibi nedenler enerji arzında sorun yaratabilir. Son yıllarda daha sık görülen doğal afetler de enerji arzının kesilmesine neden olabilir. Birden fazla nedenden dolayı enerji arzında kesintilerin ortaya çıkabilmesi, bunlara yönelik farklı enerji güvenliği politikalarını beraberinde getirmektedir. Bununla birlikte enerji güvenliği politikasında uygulanan ortak önlem olarak enerji arz kaynaklarını çeşitlendirme öne çıkmaktadır. Enerji arz kaynaklarını çeşitlendirme, tek bir enerji yerine farklı enerji türlerini kullanma ve enerjinin birden fazla ülkeden temin edilmesi anlamına gelir.

İzleyen bölümde Çin’in enerji güvenliğini nasıl algıladığı ve bu doğrultuda izlediği politikalar anlatılacaktır.

2. Çin Enerji Güvenliği Politikaları

Uluslararası Enerji Ajansı (UEA) verilerine göre Çin'in nüfusu yaklaşık 1 milyar 311 milyondur. Buradan da anlaşılacağı üzere Çin'in üzerinde ciddi anlamda nüfus baskısı vardır. Ülkenin GSMH'sı 2,092.15 milyar dolar olup kişi başına düşen GSMH 8684.98 dolardır (IEA, 2006). Şu anda Çin, dünyanın en büyük dördüncü ekonomisine sahiptir. Aşağıdaki Tablo 1'den görüleceği küresel anlamda krizin başladığı 2007 yılından itibaren, OECD ülkeleri diye tanımlayabileceğimiz ABD, AB-5, Japonya gibi ülkelerde ekonomik daralmaya bağlı olarak petrol talebinde ciddi düşüşler yaşanmıştır. Buna karşılık Çin'in enerji talebinde önemli miktarda artış dikkat çekmektedir. Bunun en önemli nedeni Çin'in diğer OECD ülkelerinin aksine büyümeye devam etmesidir.

Tablo1: Bazı Ülkelerdeki Petrol Talebi ve Üretimi (milyon varil/gün)

Ülkeler	2007		2008		2009		2010	
	Talep	Üretim	Talep	Üretim	Talep	Üretim	Talep	Üretim
ABD	20.68	7.3	19.50	7.52	18.61	7.90	18.77	8.10
AB-5	9.48	4.90	9.47	4.76	9.14	4.42	9.06	4.02
Çin	7.57	3.79	7.89	3.79	8.25	3.85	8.58	4.02
Japonya	5.04	-	4.78	-	4.22	-	4.08	-

AB-5: Fransa, Almanya, İtalya, İspanya, İngiltere

Kaynak: İEA, 2009 <http://omrpublic.iea.org/currentissues/full.pdf>

Yukarıdaki Tablo1'den görüleceği üzere Çin, petrolde kendi kendine yeter bir ülke değildir. Çin'in petrolde kendi kendine yeterliliği 1993 yılı itibari ile sona ermiştir. Ülkenin 1990'lı yıllar boyunca petrol üretimi %1.6 artarken petrol tüketimi %6.7 oranında artmış ve Çin enerji ithalatçısı ülke konumuna düşmüştür (Worldbank, 1997). Yapılan çeşitli analizlerde Çin'in yabancı enerjiye olan bağımlılığının giderek artacağı belirtilmektedir. Bunun en önemli nedeni Çin'in 2020 yılı için mevcut ekonomik büyüklüğün üçe katlanmasına yönelik izlediği politikalar (Jiang, 2009). Çin'in artan petrol ihtiyacının diğer nedenleri olarak ulaşım sektöründeki talep artışı, kimya sektöründeki büyüme ile yerel veya bölgesel düzeyde artan elektrik ihtiyacını en azından kısa dönemde karşılamak amacıyla kullanılan dizel yakıtlı enerji santralleri sayılabilir (Afrasiabi, 2006). Ekonomik büyümenin devam etmesi ve ülke genelindeki refahın artırılması amacıyla Çin'in önceki yıllarda izlediği enerji politikalarında radikal değişikliklere gidilmiştir. Dolayısıyla Çin'in birincil hedefi enerji kaynaklarının güvenliğini sağlamak olmuştur.

Enerji güvenliğini sağlamak amacıyla öncelikle petrol sektörü yeniden yapılandırılmış ve küçük ölçekli işletmeler daha büyük şirketler bünyesinde toplanmaya başlanmıştır. Bu doğrultuda Kasım 1999'da Çin Ulusal Petrol Şirketi'nin (CNPC) bir alt kuruluşu olarak tanımlanabilecek PetroChina kurulmuştur. PetroChina şirketi ülke içindeki petrol üretiminden sorumludur. Büyüklük açısından Dünya genelindeki petrol şirketleri arasında 15. sırada yer almaktadır. Şirket 2000 yılında Çin'in toplam üretiminin %68'ini gerçekleştirmiştir. PetroChina 3400 gaz istasyonuna sahip olup Çin'de iletilen doğal gazın %84'ünü taşımaktadır. Bu şirket ana şirketin 1.5 milyon işçisinden 480.000 ini içinde barındırmaktadır. Çin'in uluslararası arenadaki tek şirketi CNPC değildir. Bir diğer devlet şirketi olan CNOOC'da küresel büyüklükte bir şirkettir (IEA, 2000).

2.1. Enerji Türlerinde Çeşitlendirme

Çin'de enerji, güvenliğini sağlamak ve tek bir enerji türüne bağımlılığı engellemek için enerji türlerinde çeşitlendirme politikaları izlenmektedir. Bu politika kapsamında ülke içinde yaygın olarak bulunan kömüre özel bir önem verilmektedir. Çin, dünya kömür rezervlerinin %12'sine sahiptir. Ülke genelinde yaygın olarak bulunan kömürden yararlanmak için çok küçük ölçekli kömür madenlerinin

işletilmesine dahi izin verilmektedir. Çin, yerel ihtiyaçları karşılayabilmek için verimleri çok az olmasına rağmen çok küçük ölçekli de olsa kömür yataklarının açılmasını teşvik etmektedir. Örneğin 1980'li yılların sonunda bu tip çok küçük ölçekli maden işletmelerinin sayısı 80.000 olup Çin'de üretilen toplam kömür üretiminin üçte birini karşılamaktadır. Bu yataklar ile ilgili çeşitli sorunlar bulunmaktadır. Öncelikli olarak bu işletmelerde verimlilik sorunu yaşanmakta ve çıkarılan kömürün yaklaşık yarısı israf edilmektedir. İkincisi, bu işletmelerde çıkarılan kömür yıkama işlemine tabi tutulmadığından yüksek sülfür içermekte ve çevreye zarar vermektedir. Çin'de büyük ölçekli kömür madenlerinin büyük bir kısmı Kuzey doğu bölgesinde yer almaktadır. Bu madenler özelleştirilmiş olup geriye kalan üçte iki oranında kömür buradan elde edilmektedir (Chang, 2001).¹

Çin, artan petrol bağımlılığını azaltmak için doğal gazı bir alternatif olarak görmektedir. 1990'lı yılların ortasında büyük ölçekli doğal gaz yatakları bulunmuştur. Bununla birlikte başlangıçta Çin kömür yerine doğal gazın kullanımını teşvik eden politikalar izlememiş ve doğalgazı gübre elde etmek amacıyla kullanmıştır. Artan uluslararası baskılar nedeniyle LNG, yüksek oranda çevreye zarar veren kömür bağımlılığının azaltılması amacıyla kullanılmaya başlanmıştır.² Çin doğal gaz iletim ağlarının yetersiz olması nedeniyle daha çok LNG formatında doğal gazı ithal etmektedir. Çin ilk olarak Mayıs 2006 yılında LNG ithal etmeye başlamıştır. Çin'in LNG ithalinin başlangıcının, Japonya ile Doğu Çin Denizi'ndeki zengin doğal gaz rezerv tartışmaların arkasından gelmesi oldukça manidardır. Şu anda Japonya, dünya'nın en büyük LNG ithalatçısı olup dünya LGN üretiminin %40'ını ithal etmektedir. Bununla birlikte Çin'in 2020 yılında Japonya'yı geçerek Dünyanın en büyük LNG ithalatçısı olacağı düşünülmektedir (Kiesow , 2004).

Çin, artan LNG ihtiyacını karşılamak için değişik tedarikçiler ile bağlantıya geçmektedir. Örneğin, Malezya milli petrol şirketi Petronas ile 2009 yılında başlamak üzere 25 yıl süreli LNG arzı anlaşmasını imzalanmıştır. Ayrıca CNOOC şirketi, Suez, Total ve Shell Eastern Trading şirketleri ile her hangi bir arz kesintisi ihtimaline karşı spot LNG alım anlaşmaları yapmıştır (Mitchell ve Glada , 2007).

2.2. Uluslar arası Enerji Yatırımlarına Ağırlık Verme

Çin'in enerji güvenliğini sağlamak için ülke içindeki enerji kaynakların yetersiz olacağını görmesinden sonra enerji politikalarında radikal değişikliklere gitmiştir. Bu değişikliklerin en önemlisi, enerji ihtiyacının karşılanması amacıyla küresel piyasalara çıkmak ve dünya genelindeki enerji açısından zengin bölgelere ulaşma politikalarıdır. Çin bu politikayı gerçekleştirmek için herhangi bir kısıtlama olmaksızın enerji zengini bölgelere bir bütün olarak yaklaşmakta ve dünya genelinde enerjiye sahip bütün bölgelerde enerji yatırımları gerçekleştirmektedir.

Çin'in uluslar arası enerji yatırımlarında CNPC öne çıkmaktadır. Özellikle 2000 yılından başlayarak CNPC, uluslararası petrol ve doğal gaz piyasalarında küresel bir oyuncu olarak dikkati çekmektedir. Şirketin 2000 Aralık itibari ile uluslararası petrol ve doğal gaz yatırımlarının tutarı 8 milyar dolardır. CNPC 1997 yılından itibaren uluslararası enerji piyasalarında var olmak için büyük çaba göstermektedir. Örneğin 1997 yılında Kazakistan'ın Aktyubinsk petrol bölgesinde üretimi gerçekleştiren devlet şirketinin yönetiminde söz sahibi olmak için, Amaco ve Texaco gibi uluslararası petrol şirketlerinin yer aldığı bir mücadelede, Kazak şirketin %60'ını elde etmiştir. Anlaşma kapsamında CNPC Kuzey Kazakistan'da petrol alanlarını geliştirme hakkını elde etmiştir. Bu anlaşma uluslar arası arenada elde edilen ilk başarı olarak görülmektedir. Elde edilen bu paya karşılık CNPC 20 yıl içinde 4 milyar dolar yatırım yapma

¹ Çin Hükümeti yabancı yatırımcıları bu bölgede yatırıma davet etmektedir

² 1999 yılında Çinde kullanılan kömür miktarı toplam enerji tüketiminin %70'dir. Buna karşılık aynı yıl kullanılan doğal gaz oranı %2.8'dir. Bu oranın 2010 yılında %8'e çıkması beklenmektedir.

taahhüdünde bulunmuştur (Worldbank, 1997).³ Şirketin Kazakistan'a ilgisi bu başarıdan sonra artarak devam etmiştir. Eylül 1997'de zamanın Çin devlet başkanı Kazakistan'ı ziyaret etmiştir. Ziyaret sonunda Kazakistan'ın Uzen Petrol Bölgesindeki yatakların %60'ı 1.2 milyar dolara satın alınmıştır. Uzen'deki petrol rezervinin 150-200 milyon ton olduğu tahmin edilmektedir (Pomfret, 2005). 1998 yılında CNPC, Kazakistan'da petrol arama hakkına sahip olan Hintli Videsh şirketi ile şirketin bölgesinde işbirliğini geliştirme anlaşması yapmışlardır. CNPC'nin Orta Asya'da petrol arama ve üretme faaliyetleri sadece Kazakistan ile sınırlı değildir. 1995 yılında Özbekistan'la üç üretim bölgesi ve 2 araştırma bölgesinin elde edilmesine yönelik anlaşmalar yapılmıştır. Şirket yetkilileri Türkmenistan'da da benzer anlaşmalar gerçekleştirmek için çalışmaktadırlar (Cociancich ve Parenti, 2007).

Çin'in Ortadoğu'da petrol ve doğal gaz alanlarını ele geçirme çalışmaları da benzer şekilde yürümektedir. CNPC, 1997 yılında Saddam rejimi gerçekleştirilen 1.2 milyar dolarlık bir anlaşma sonucunda al-Ahdab bölgesinin % 50 hissesini satın almıştır. Bu bölgenin tahmini petrol rezervi 180 milyon ton olup günlük petrol çıkarma kapasitesi 90.000 varildir. Daha sonra 1998 yılında Halfayaf petrol bölgesinin geliştirilmesine yönelik anlaşmalara başlamıştır (Xu, 2000). Bu bölgenin geliştirilme maliyeti 700 milyon dolar olarak hesaplanmıştı. Fakat bu anlaşmalar Amerika'nın Irak'a müdahalesi sonrasında dondurulmuştu (Masaki, 2006a). Müdahale sonrasında Çin tekrar Irak ile ilişkileir geliştirme yoluna gitmiştir. Müdahale sonrasında oluşan yeni Irak Hükümeti, petrol alanlarını geliştirmeye yönelik çalışmalara başlamış ve çeşitli petrol yataklarının hisselerini açık arttırma usulü ile satışa sunmaya başlamıştır. Gerçekleştirilen ilk açık arttırma olan Rumaila Bölgesindeki büyük petrol yataklarının işletiminini, BP ve CNPC nin dahil olduğu konsorsiyum kazanmıştır. Fakat daha sonra CNPC Rumaila bölgesindeki petrol hisselerinin payını arttırarak %25'ten %37'ye yükseltmiş ve BP'nin payı %50'den %38'e düşmüştür (Rasheed, 2009).⁴

İzlenen bu politikalar neticesinde, Çin'in Irak'tan ithal ettiği ham petrol miktarı her geçen gün artmaktadır. Örneğin, Temmuz 2009 itibari ile Iraktan ithal edilen ham petrol miktarı 1.338 milyon tona ulaşmış ve Irak ham petrolünün toplam ithalat içindeki oranı %3.2'ye yükselmiştir. Bir başka deyiş ile günde 315.000 varil Irak'tan Çin'e doğru yola çıkmaktadır. Temmuz 2009 yılında Irakta üretilen petrol miktarı günde 2.037 milyon varile yükselmiştir. Bu oran 2003 yılındaki ABD'nin Irak'a girdiğinden beri elde edilen en yüksek üretim miktarıdır (Rasheed, 2009). Irak'ta artan ham petrol üretimi her geçen gün stratejik bir önem kazanmakta ve Dünya genelindeki petrol üretimindeki azalışı telafi eder bir nitelik kazanmaktadır.

Çin arz kaynaklarını çeşitlendirme politikası kapsamında İran ile yakın ilişkiler sürdürmektedir. Çin'in İran petrol ve doğal gazına olan talebi hızla büyüyen ekonomisi için bir zorunluluk gibi görülmektedir. İran, coğrafik konumu itibari ile Çin'e yönelik enerji güzergahlarının üzerinde yer almaktadır. Çin, İran'ı Kazakistan üzerinden Çine Bağlayacak 386 km uzunluğunda boru hattına bağlamayı amaçlamaktadır (Afrasiabi, 2006). Bu nedenle Çin İran ile ilişkilerini her anlamda geliştirmeye çalışmaktadır. Örneğin, 2004 yılında Çin ile İran arasındaki ticaret hacmi 7.5 milyar dolar iken bu oran 2005 yılında 9.5 milyar dolara çıkmıştır (Downs, 2009).

Çin, petrol ithalatının %13.6'sını İran'dan gerçekleştirmektedir. Şu anda İran Çin'in petrol ithalatının %12.6'sını sağlamakta olup Çin'in en büyük üçüncü petrol tedarikçisi ülkesidir. İran'dan Çin'e gönderilen petrol miktarı her gün 410.000 varildir. Çin, İran ile doğal gaz ticaretini de geliştirmeyi düşünmektedir. Böylece İran'da petrol ve doğal gaz alanlarının keşfi, çıkarılması, petrokimya sanayi ve boru hatları ile dikey ve yatay iletim sektöründe yer almayı amaçlamaktadır. Çin, İran'ın enerji sektörünü geliştirmek

³ Bununla birlikte bu anlaşma neticesinde elde edilen üretim beklenenin çok altında kalmıştır. 1998 yılında bu bölgede sadece 2.6 milyon ton petrol üretimi gerçekleşmiştir

⁴ Bu alanda Irak devletinin payı ise %25'tir

amacıyla yaptığı yatırımları her geçen gün arttırmaktadır. Örneğin, Ocak 2007 yılında, CNPC Güney pars bölgesindeki 14 numaralı alanı geliştirmek amacıyla 3.6 milyar dolar yatırım yapacağını duyurmuştur. Kasım 2007 yılında ise bir başka Çinli şirket Sinopec, Yadavaran petrol alanını geliştirmek için 2 milyar dolar yatırım yapacağını ilan etmiştir. Çin ile İran arasındaki ilişkilerin karşılıklı çıkarlar doğrultusunda arttırıldığı görülmektedir. İran uluslar arası kamuoyundaki baskıyı kırmak için Çin ile ilişkilerini geliştirme konusunda çaba göstermektedir. Örneğin, 2008 yılında İran Petrol Bakanlığı'nın web sitesinde Çin'in Kuzey Pars bölgesindeki doğal gaz alanını geliştirmek için 16 milyar dolarlık anlaşma yapıldığı belirtilmiştir. Bu anlaşmayı henüz CNPC ve CNOOC henüz imzalamamışsa da bu iki şirket halen İran'ın enerji sektörüne 5 milyar dolardan fazla yatırım yapmışlardır (Kong, 2008). 2009 yılında İran, Çinli petrol şirketleri ve bankalarını petrol sektörüne 43 milyar dolar yatırım yapmaya davet etmiştir (Downs, 2009). İran'da Kuzeydoğu Pars bölgesinin petrol alanlarını araştırma, bulma ve çıkarmanın yanı sıra boru hatlarının inşaa maliyetinin önümüzdeki 10 yıl içinde 150 milyar dolara ulaşacağı hesaplanmaktadır. Şu ana kadar Çin ile İran arasında gerçekleştirilen ekonomik ilişkilerin büyüklüğünün 200 milyar dolara ulaştığı tahmin edilmektedir. Geline son noktada İran'dan Çin'e ihraç edilen petrol miktarı her geçen gün artmış ve Çin, İran'ın en büyük enerji ortağı konumuna gelmiştir (Masaki, 2006).

Çin enerji arz kaynaklarını çeşitlendirme politikası kapsamında Afrika'ya yönelik politikalarını da hızlandırmıştır. Çin ile Afrika ülkeleri arasında 1.9 milyar dolarlık bir anlaşma imzalanmıştır. Çin Devlet Başkanı, 2006 yılında gerçekleştirilen Çin-Afrika forumunda, 2009 yılında Afrika'ya verilecek yardımın 2006 miktarının iki katına ulaşacağını belirtmiştir. Devlet Başkanı ayrıca 2006-2009 yılları arasında, verilecek karşılıksız yardımların yanısıra 3 milyar dolar imtiyazlı kredi ve 2 milyar dolar ihracat kredisi verileceğini belirtmiştir. Son olarak Çinli şirketlerin Afrika'da 5 milyar dolar yatırım yapacağını belirtmiştir. Bütün bunlar Çin'in Afrika ile ilişkileri geliştirerek yeni petrol ve doğal gaz kaynaklarına ulaşma konusunda ne kadar kararlı olduğunu göstermektedir (Masaki, 2006).

Çin, Latin Amerika ile enerji ilişkilerini geliştirmeye yönelik politikalar kapsamında, 2004 yılından itibaren Latin Amerika ülkelerine yaptıkları yatırımları arttırmaya yönelik politikalar izlemektedirler. Çin'in mevcut dış yatırımlarının %49'u petrol zengini Latin Amerika ülkelerine gitmektedir Çin'in Latin Amerika ile gerçekleştirdiği ticaret hacmi 1993 yılından 2003 e kadar geçen on yılda %600 artmış ve 2005 yılında 50 milyar dolara ulaşmıştır (Ferreira, 2008).

Çin'in enerji güvenliğini sağlamaya yönelik oluşturduğu politikalar, diğer ülkelerin enerji güvenliği politikalarından bazı yönlerde ayrılmaktadır. Örneğin, Irak'ta süregelen şiddet, Batılı şirketlerin buraya yatırım yapmasını engellemekte ve kısa dönemde Batılı firmalar Irak'a yatırım yapma konusunda çekimser davranmaktadır Buna karşılık Çinli şirketler, tehlikeli ve çok ücra bölgelerde yatırım yapmaya yönelik riskleri almaya hazır görünmektedir. Dolayısıyla Irak hükümeti daha güvenilir alanları ABD ve müttefiklerine verirken bu tip riskli bölgelerde, Çin'i yatırım yapmaya davet etmektedir. Çin' daha önce Angola ve Sudan gibi istikrarsız ülke deneyimleri nedeniyle Irak'taki riskleri almaya gönüllü olmaktadır (Ferreira, 2008). Benzer şekilde Batılı şirketler kendi hükümetlerinden gördükleri baskılar dolayısıyla İran'a yatırım yapma konusunda çekimser davranmaktadırlar. Buna karşılık Çinli şirketler İran'da yeni projelere girme konusunda oldukça isteklidirler (Downs, 2009).⁵

Çin enerji güvenliğini gerçekleştirmek ve uluslar arası enerji piyasalarını ele geçirmek için için ekonomik olmayan kararlar almakta ve çoğu zaman büyük meblağlarda para kaybetmeyi göze almaktadır. Örneğin, Irak Hükümetinin, Rumaila Bölgesindeki büyük petrol yataklarının işletilmesi için açtığı açık arttırmada BP ve CNPC nin dahil olduğu konsorsiyum varil başına \$2 ile kazanmıştır. Oysa Nijer Deltasında işletim fiyatı 24 dolar, Kuzey Buz denizinde 12-14 dolar ve Amerika ise 20 dolar civarında

⁵ Örneğin 2009 yılının başlarında CNPC Fransız Total şirketine karşılık Güney Pars bölgesinde gaz alanlarını ele geçirmişlerdir

seyretmektedir. Verilen rakam şu anda dünya genelindeki en düşük işletim fiyatıdır. Bu fiyatlar ile işletim gerçekleştirilemez gerekçesi ile açık arttırmaya katılan diğer önemli petrol şirketleri bu açık arttırmadan çekilmişlerdir. Fakat BP, CNPC 'den (büyük olasılıkla Çinli yetkililerden) gelen istek doğrultusunda açık arttırmaya devam etmiştir. Çin bu açık arttırmayı para kaybetme riski göze alarak kazanmıştır (Umberto,2009). Benzer şekilde doğal gaz ithalatında da normal fiyatlardan daha yüksek fiyatlar ödemeye razı bir tutum sergilemektedir. Çok hızlı büyüme, arz kaynaklarını çeşitlendirme ihtiyacı gibi Çin'in kendine özgü koşulları, Çin'i bu tip davranışlar sergilemesine yol açmaktadır. Çin'in bu tutumunun yanı sıra diğer Asya ülkelerinin artan LNG talebinin önümüzdeki yıllarda LNG piyasalarında daha yüksek fiyatlar ortaya çıkarmasına yol açacağı beklenmektedir (Masaki, 2006b).

3. Çin'in Enerji Güvenliğini Politikalarındaki Handikaplar

Çin'in enerji güvenliğini sağlamaya yönelik izlediği politikalar kendi içinde bir takım sorunlar taşımaktadır. Bunlardan en önemlisi Çin'in yeterli teknolojik birikime sahip olmamasıdır. Örneğin Çin, doğalgazı LNG'ye dönüştürecek teknolojik birikim konusunda yetersizdir. Bu sorunun çözümü amacıyla Çinli şirketler kendi LNG dönüşüm teknolojilerini geliştirmeye çalışmaktadırlar. Bununla birlikte Çin'li şirketlerin yeterli teknolojik düzeye ulaşmasının birkaç yıl süreceği beklenmektedir. Ayrıca Çinli şirketler büyük ve kompleks gaz sıvılaştırma deneyiminden yoksun bulunmaktadır (Downs 2009). Çin şu anda petrol taşıyan şilepleri koruyacak deniz kuvvetleri kapasitesinden yoksun bulunmaktadır. Çin'in şu anda ithal ettiği petrolün beşte dördü Malacca Boğazı'ndan geçmektedir. Son yıllarda özellikle bu bölgede yaşanan korsancılık gibi tehlikeler dikkate alındığında, güçlü bir deniz kuvvetlerinin olmaması ciddi bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır (Storey, 2007).

Çin'in enerji güvenliğini algılayışının yanı sıra uyguladığı politikalar, bölgesel ve küresel ölçekte sorunların ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Öncelikle Çin'in uyguladığı enerji politikaları, Asya ülkeleri arasında komşuluk ilişkilerini zedelemektedir. Örneğin Çin'in 1992 yılından itibaren petrol ve doğal gaz aramak amacıyla Güney Çin denizine sık sık girmesi, Çin ile Vietnam arasında diplomatik sorunlara yol açmaktadır. 1996 yılında Çin'e ait bir sondaj gemisi bu bölgeye girmiştir. Yaşanan kriz neticesinde Çin gemisini geri çekmiştir. Fakat aynı yılın Mayıs ayında Çin, anayasasına Güney Çin Denizinin kendisine ait olduğu ibaresini eklemiştir. Hemen akabinde 1997 yılında savaş gemilerinin eşlik ettiği Kantan-3 isimli bir petrol arama gemisi, Spratly Adalarının çok yakınına yaklaşmıştır. Çin bu bölgeyi Hainan Adası'nın güneybatısında bulunan Ledong bölgesinin devamı saymakta ve kendi karasuları olarak tanımlamaktadır. Buna karşılık Vietnam bu bölgeyi 113. Blok olarak tanımlamaktadır. Benzer şekilde bu gemiler de herhangi bir tatsızlık yaşanmadan geri çekilmiştir (Ding, 2005). Çin'in izlediği bu tip tutumlar bölgedeki gerginliklerin artmasına yol açmaktadır.

Çin'in artan enerji talebi, Güney doğu Asya'da Çin ile Japonya arasında kıran kırana bir rekabetin ortaya çıkmasına yol açmakta ve Çin ile Japonya arasındaki ilişkileri olumsuz etkilemektedir. Örneğin, ExxonMobil şirketi, Rusya'nın Sakhalin-1 bölgesindeki diğer katılımcıları göz ardı ederek bu bölgeden çıkarılan petrol ve doğal gazın Çin'e satılmasına yönelik bir anlaşma gerçekleştirmiştir.⁶ Oysa Sakhalin-1 projesindeki Projenin başlangıcında bu bölgeden elde edilecek petrol ve doğal gazın Japonya'ya satılması düşünülmüştür. Bu Projede SODECO'nun payı %30 ve Rus firmasının payı %20 olmasına rağmen proje yürütücüsü ExxonMobil'in hangi ülkelere ihracat yapılacağını belirleme hakkına sahip olması neticesinde, Japon ve Rus itirazlarına rağmen bu satış işlemi gerçekleştirilmiştir (Masaki, 2006b).

⁶ Bu bölgedeki diğer ortaklar Japon SODECO şirketi ile Rus Rosneft'tir. SODECO şirketi, Japon devleti ve özel işbirliği ortaklığıdır. Rosneft ise Rus devlet şirkettir.

Çin'in artan enerji ihtiyacı bölgedeki dengeleri değiştirmektedir. Örneğin halen Endonezya'nın uzun dönemli anlaşmalarının büyük bir kısmı Japonya, Çin, Tayvan gibi Doğu Asya ülkeleridir.⁷ Bununla birlikte, Endonezya artan yurt içi talebini karşılamak ve Petro ile doğal gaz üretiminde gerçekleşecek azalmalar nedeniyle 2010 yılından itibaren Japonya'ya gerçekleştirdiği doğal gaz ihracatını yarıya düşürmeyi planlamaktadır. Oysa Japonya 2005 yılında 58 milyon ton LNG ithalatının %25'ini Endonezya'dan temin etmiştir. Japonya enerji talebini karşılamak için yeni kaynaklar bulma amacıyla İran'daki Azadegan Bölgesine ve Irak'a yönelmiştir. Fakat bu durum Çin'in Irak ve İran'da izlediği doğal gaz ve petrolü elde etme politikaları ile çatışmaktadır (Masaki, 2006a). Dolayısıyla Japonya'nın enerji ihtiyacını karşılama politikaları ile Çin'in uyguladığı politikalar birbiriyle çelişmekte ve komşuluk ilişkilerine zarar vermektedir.

Çin'in artan enerji talebi, halen en büyük enerji tüketicisi olan ABD'nin enerji politikaları ile de çelişmektedir. ABD'de, Çin'in artan enerji ihtiyacı ve bunu temin etmeye yönelik izlediği politikalar nedeniyle Çin'in güçlü bir aktör olmasını engellemeye yönelik kararlar çıkarılmaya başlanmıştır. 2005 yılında CNOOC, Amerikan Unocal şirketini satın almak için en yakın rakibi Chevron-Texaco'nun 16.5 milyar dolar teklifine karşılık 18.5 milyar dolar teklif etmiştir. ABD kongresi ekonomik ve ulusal güvenlik gerekçeleri ile bu teklifi ret etmiştir (Kong, 2008).⁸ Daha sonra çıkarılan bir takım yasalar ile şirketin Amerika'ya yatırım yapması imkansız hale getirilmiştir (Afrasiabi, 2006). Unocal başarısızlığından sonra Çinli şirketler İran başta olmak üzere dünya genelindeki petrol ve doğal gaz yatırımlarını arttırmaya başlamışlardır. Bu durum Çin'in ABD'nin güçlü olmadığı bölgelerdeki petrol zengini ülkeler ile işbirliği yapmasını teşvik eder bir nitelik taşımasına yol açmıştır. Geline son noktada ABD ve Çin arasında enerji rekabeti, sıfır toplam bir oyuna dönüşmektedir.

Sonuç

Orta ve uzun dönemde Çin'in mevcut oranlarda ekonomik büyümeye devam etmesi, beraberinde enerji ihtiyacının artmasına ve enerjide dışa bağımlılığın artmasına yol açacaktır. Çin enerji ihtiyacını karşılamak için uluslararası enerji piyasalarına yatırımlarını hızlandıracaktır. Çin'in rasyonel ve ekonomik davranmalar yerine salt ihtiyaç duyduğu enerji miktarını ne olursa olsun uluslararası piyasalardan elde etme anlayışı, küresel ölçekte enerji kaynaklarına hakim olma arzusu, Çin'in uluslararası enerji piyasalarında daha da etkin bir oyuncu olması, enerjinin ABD ve AB ülkeleri yerine Çin'e taşınmasına yönelik politikalar, uluslararası enerji piyasalarında kıran kırana rekabete yol açacaktır. Bu durum beraberinde bölgesel ve küresel anlaşmazlıkları getirebilecektir. Önümüzdeki yıllarda küresel enerji akışının yönünü, ABD ve Çin arasındaki enerji mücadelesinin belirleyeceğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Kaynakça

- Afrasiabi, K.L., (2006), "China's energy insecurity and Iran's crisis" *Asia Times* (çevrimiçi) http://www.atimes.com/atimes/Middle_East/HB10Ak01.html
- Bielecki J., (2002), 'Energy security: is the wolf at the door?' *The Quarterly Review of Economics and Finance*, 42, 235-250
- Cera (Cambridge Energy Research Associates), (2006), *World Economic Forum The New Energy Security Paradigm*. Cambridge
- Chang, F. K., (2001), "Chinese Energy and Asian Security", *Orbis*, Spring, Pp:211-235 Foreign Policy Research Institute, Philadelphia,

⁷ Güney Kore'nin ise 2010 yılında satın almaya başlayacağı beklenmektedir.

⁸ Unocal ABD'deki 9. büyük petrol şirkettir.

Cociancich, M.ve Parenti. F. M., (2007), "Will Iran Meet China's Energy Demand?" Sixth Pan-European Conference on International Relations Session 6-10: Greater Asia, The Middle East, and Energy Security IPE, Developing Countries, and Development

Constantin, C., (2007), "Understanding China's Energy Security" *World Political Science Review* Volume 3, Issue 3, (çevrimiçi) <http://www.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=1026&context=wpsr>

Ding, A.S., (2005), "China's Energy Security Demand East China Sea: A Growing Like Conflict in East Asia?" *The China and Eurasia Forum Quarterly*, Volume 3, (çevrimiçi) http://www.silkroadstudies.org/new/docs/CEF/Quarterly/November_2005/Arthur_Ding.pdf

Downs, E. S., (2004) "The Chinese Energy Security Debate" *The China Quarterly*, (çevrimiçi) <http://web.rollins.edu/~tlairson/china/chienergydebate.pdf>

Downs, E.S., (2009), "Beijing's Tehran Temptation" (çevrimiçi) http://www.brookings.edu/opinions/2009/0730_iran_china_downs.aspx

Ferreira, M. E., (2008). "China in angola: Just a Passion for oil?" (çevrimiçi) http://www.ciaonet.org/book/cup/0005392/f_0005392_4704.pdf

IEA, (2000), *China's Worldwide Quest for Energy Security* (çevrimiçi) <http://www.iea.org/textbase/nppdf/free/2000/china2000.pdf>

IEA, (2006), *Raising the Profile of Energy Efficiency in China* (çevrimiçi) www.iea.org/textbase/papers/2006/StandbyPowerChina19Sep06.pdf

Jiang, W., (2009), "China's oil partners hang onto assets" (çevrimiçi) <http://www.asiapacific.ca/files/viewpoints/Wenrang-China.pdf>

Kiesow, I., (2004), "China's Quest for Energy; Impact upon Foreign and Security Policy" (çevrimiçi) <http://www.isdp.eu/biblio/china%C2%B4squestenergy%3Bimpactuponforeignandsecuritypoli>

Kong, B., (2008), "Can China Have the Iranian Energy Cake and Eat It Too?" (çevrimiçi) <http://www.chinastakes.com/2008/3/can-china-have-the-iranian-energy-cake-and>

Masaki, H., (2006a), "Goodbye Iran, Hello Iraq: Japan's and China's Oil Prospects in the Balance" *Japan Focus*, (çevrimiçi) <http://japanfocus.org/products/details/2273>

Masaki, H., (2006b), "Japan-China energy competition" (çevrimiçi) <http://www.gasandoil.com/goc/news/nts64716.htm>

Mitchell J. ve Lahn, G., (2007) "Oil for Asia" (çevrimiçi) http://www.chathamhouse.org.uk/files/6350_bp0307anoc.pdf

Pomfret, R. W., (2005), "Kazakhstan's Economy since Independence: Does the Oil Boom Offer a Second Chance for Sustainable Development?" *Europe-Asia Studies*, Vol. 57 Issue 6, p859-876,

Rasheed, A., (2009), "China's CNPC rises stake in Rumaila field" (çevrimiçi) http://business.maktoob.com/20090000379018/China_s_CNPC_rises_stake_in_Rumaila_fiel

Storey, I., (2007), "New Energy projects help China reduce its 'Malacca Dilemma'" (çevrimiçi) <http://www.iseas.edu.sg/viewpoint/is14may07.pdf>

Toichi, T., (2003), "Energy Security in Asia and Japanese Policy" *Asia-Pacific Review*, Vol. 10, No. 1, pp: 44-51

Umberto, O., (2009), "Iraq Oil: China Wants Iraqi Oil Fields - Even if They Lose Money" (çevrimiçi) http://www.economywatch.com/economy-business-and-finance-news/iraq_oil_china_wants_iraqi_oil_fields_even_if_they_lose_money_06_07.html

World Bank, (1997). *China 2020 : Development Challenges in the New Century*,

Wright, R., (2007), "Deepening China-Iran Ties Weaken Bid to Isolate Iran" (çevrimiçi) <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2007/11/17/AR20071117>

Xu, X., (2000), "China and the Middle East: Cross-Investment in the Energy Sector", *Middle East Policy*, Vol.7, No. 3, June. (çevrimiçi) http://mepc.org/journal_vol7/xu.pdf

THE SIGNIFICANCE OF GIS TECHNOLOGY IN SHAPING ASIAN COMMUNITY

Mohd. Akhter Ali

Osmania University, Hyderabad, India

GIS (Geographical Information System) Technology with its advantage to be able to link a huge mass of attribute data to spatial data and offer a spatial perspective to important policy matters provides an essential decision support tool to the planners and policy makers. GIS provides a spatial window to a plethora of activities and this lends a new dimension to their interpretation, manipulation and use. Amenities and facilities are one such facet of urban infrastructure which benefit immensely from the application of GIS technology. This becomes more relevant when the economies of scale which quite often flow from the application of GIS technology, become more than relevant in the developing countries which try to optimize on their limited resources. The cases of the Asian cities are a case in point and here Hyderabad, India has been taken as a case study.

Asia is not only the largest but also the most populous continent with the two most populous countries (India and China) of the world; it encompasses not only the human numbers but also the most varied cultures of the world. The concept of 'Unity' in 'Diversity' can be well applied to Asian continent with a varied of Socio-economic staggering, but it represents a true 'Oriental' culture. The diversity of Physiographic, Population, Religion and Culture are all distinctly different from each other but overall they have their roots in basic race which has spread itself through various chronological phases. It is imperative that as there are more numbers, the problems too assume unproportionate dimensions.

The communities representing each country have their blend of sustainable problems intensified through rapid economic growth; development leading to obvious regional imbalances which need to be minimized for a better equitable growth such an exercise needs a proper locational based data base which needs to be generated at regular and repeated intervals to monitor the regional problems.

Geoinformatics become an advanced spatial technological tool to aid the Government policy makers to achieve the correct decisions. GIS which is a decision support tool provides an ideal platform for the data augmentation and management.

India in particular is a fast developing 3rd world country. Though India has substantially an agrarian economy, the last 30 years have changed the country's economic base from primary centric to tertiary centric. Urbanization and Urban growth are happening at an alarming rate. Metropolises, Megapolises, Cities, Medium and Small Towns are growing at an alarming rate increasing the urban problems, putting the urban amenities at stress.

The types and levels of amenities and facilities in any city is a function of the levels of developments of the region in which they are located and the social and cultural environment of the region. In the present paper, two different amenities provided by the government sector are taken into consideration for assessing their catchments areas, their spacing, their thresholds as well as lacunae in their supply. These amenities are Police stations and Fire stations. This study is part of a larger study where Post offices, Police stations and Fire stations in the government sector and Schools, Colleges and Hospitals from the private as well as the government sectors were studied. These amenities and facilities which provide some of the basic services in the field of health, education, communication and security had been chosen from a much wider pool of amenities and facilities. They are also an essential exemplification of the oft spoken of 'service sector' of the urban economy. While some of them like Schools and Post offices are characterized by their ubiquity in the urban setting, Police stations and Fire stations provide the essential security in these very same areas and Hospitals also provide a perception of health security, Colleges are higher order services in the education

arena of which the schools constitute the grass roots. Apart from these amenities and facilities which have a point location and a service area or tributary area, which is a polygon in GIS parlance are appended to them, a study has also been made of the road networks which are line features and provide connectivity to various parts of the city and also from various points in the service areas to the facility under consideration.

Maps have been used throughout history to help us explore, inform and find our way. GIS maps created through the software's meant for the purpose, are very apt and useful in more than many ways. Urban communities which are growing at a faster rate than ever before due to Globalization Phenomena, can be made amicable with the aid of GIS solutions. It can vary from

- a) Creating a community features data for a city visitor's map.
- b) In analyzing robbery hotspots and deciding where to increase neighborhood Police Patrols, in view of increasing urban crime.
- c) In analyzing and monitoring Fire risk zones.
- d) Mapping various weeds or tree inventory in an urban community.
- e) Monitoring Riverine water in urban communities to make them suitable for water based activities.
- f) Identifying potential harmful landfills in view of urban waste disposal problems.
- g) Making maps through buffers to get eligible School bus riders to School.
- h) To identify site suitability for provision of various essential urban amenities.

Any of these maps which help the communities to overcome their sustainable struggle is a correct step in a right direction which well enhances the value of the society technology interface. The ancient Civilizations have survived because of making use of Science and Technology for their own upliftment and growth.

A glance of **figure 1** pertaining to the location of police stations reveals that there is an uneven spacing of this particular facility. While there is a greater concentration of police stations in the central parts of Hyderabad and Secunderabad, their spacing becomes further apart in the peripheral areas on the western and eastern part of the city and this phenomenon is witnessed more in the western part. This point is amply proved by a look at **figure 2** where it is found that in some of the central locations the spacing between two police stations is less than 500 meters and in some places on the periphery they are more than 2 kms apart and in one exceptional case on the western periphery they are more than 2.5 kms apart. Here, an effort was made to obtain data pertaining to the jurisdiction of the police station, but it was not provided due to reasons of confidentiality, hence use was made of Theissian polygon method in identifying the theoretical service areas of police stations. **Figure 3** relating to the service area of these police stations which is carved out based on Theissian polygons, reveals that in most cases police stations in the central part of the city serve a population of almost 12,000 to 60,000 in each case and those on the periphery and especially the western periphery stand out where they even serve a population of more than 3,00,000 in some cases. Thus, the service area of police stations in the central part is much smaller though comprising denser clusters of population, while those on the periphery span a much larger extent. Infact, a visual snapshot of figure 3 leads one to infer that as the distance from the center of Hyderabad and Secunderabad increases, the size of the service area of the police station also increase. They serve a population which is upwards of 1.2 lakh and in some cases in the vicinity of 2.4 to 3 lakhs or 3 lakhs to 3.6 lakhs.

The consolidated picture presented by figures 1, 2 and 3 shows that the central part with a dense and socially and economically heterogeneous population has a larger number of police stations which are closely spaced and the peripheral areas which have a relatively sparse population distribution in socially and economically homogenous clusters have a far spacing of centers. This uneven spacing of centers reveals greater security issues that built up in a dense and heterogeneous population cluster vis a vis a low density

homogenous area. It also speaks about the factor of inertia which builds up so far as location of facilities and amenities is concerned. The sparsely populated areas may be upcoming areas and the densely populated central areas are the old settled parts of the city which have a relatively large number of police stations. It is the newly upcoming areas which may require a relatively closer spacing of police stations in the future. At times it appears from this figure that some areas are under - serviced keeping in view the sheer numbers that they cater to and other areas are over serviced where one finds police stations back to back. Notwithstanding government policies and programmes, it may be mentioned here that the size of population may be kept in mind while locating new police stations, also the location of other police stations may as well be kept in mind so as to avoid issues of under and over - serviced areas.

Figure 4 relating to the distribution of fire stations in Hyderabad suggest that the existing fire stations in Hyderabad are located almost on the periphery of the city barring the cases in south Hyderabad where they are located in relatively central locations. The first impression from this map is that of inadequacy of this service in Hyderabad keeping in view the present and potential needs. There is a total absence of this facility in the CBD of Hyderabad and even in its close vicinity. This phenomenon is reinforced by **figure 5** pertaining to the distance between two nearest fire stations. This figure suggests that except for two mutual cases in south Hyderabad where the fire stations are within 2500 meters of each other, the rest of them display larger distances to their nearest neighbors, some times reaching up to 6000 meters (6 Kilometers). A look at **figure 6** pertaining to the service areas of existing fire stations based on Theissian polygon method suggests that fire stations on the periphery of the city have the lowest number of persons being served. They lie in the range of 2, 14,000 to 3, 00,000 people. The highest number of persons being served is by the Malakpet fire station in the western part of the city which serves 5 lakhs to 6 lakhs persons. A large majority of the areas of the city have a ratio of one fire station to a population of 2 lakhs to 4 lakhs. This map (Figure 6) suggests that almost all parts of the city are under serviced so far as the facility of fire station is concerned. These areas lie most prominently in the central part of the city and in the southern part of the city. It was felt that this gross inadequacy of fire extinguishing services more so in the densely populated central part and the southern part calls for palliative measures so as to fill the gap in the existing levels of fire service. With this intention a map was prepared (**Figure 7**) where apart from the existing fire stations, alternative locations of fire stations were suggested. For this the existing road network in the city was taken as the backdrop against which, two kilometer buffer zones around the existing and suggested fire stations were drawn based on the distance along and around the main roads radiating out from the fire stations. This exercise was intended with two motives, one, to reduce the distance of the city population to this very crucial service which always makes a heavy demand on time, the other and allied motive was to reduce the dependent population on a single fire station. The result was a larger number of polygons showing the service areas of the fire stations and fitting rather well into the city space. Initially while taking the two kilometer buffer along the roads certain areas between polygons were left unserved. These were apportioned among the adjacent point locations by taking break points in the unserved areas based on the straight line distances between two centers. Thus the entire cityscape was apportioned among the 9 existing and 18 suggested fire stations. The apparent upshot of this exercise is a bridging of the gap in the availability of this service more so in the central and heavily populated part of the city. The dependency ratio of population vis a vis the fire station thus stands reduced.

Figure 8 further reinforces what has been said above where it is found that the inter nodal distance between existing and suggested fire stations has been found to be quite less. In a large majority of the cases it is equal to or less than 2.5 kilometers. In very few cases it is more than 3 kilometers. A comparison of this figure with fig 5 leads one to infer that in figure 8 a large part of the area has been populated with fire stations which were scantily distributed in figure 5; also the positioning of the fire stations in close vicinity of each other in figure 8 gives an impression of a potentially less hazard prone area. Similarly **figure 9**

pertaining to the population of service area of existing and suggested fire stations based on Theissian polygon suggests that most often the dependence of population on a single fire station is to the extent of 1, 50,000. A comparison of this with figure 6 suggests a much lowered degree of dependence on any single fire station. The maximum dependence is also less than 2,50,000 people (on Malakpet fire station), which compares with a figure of almost 6,00,000 on the same fire station in Fig. 5.

Conclusion

While concluding this paper on planning for amenities and facilities like Police and Fire Stations using GIS Technology in Hyderabad, it may be said that most of them exhibit a pattern of clustering, while. Thus the distance one has to travel to avail of the services of say a fire station, is in the range of 1.5 Kms to 6 Kms which is prohibitive in terms of acquisition and as it is an emergency service, it can prove to be too late a realization in terms of the time distance. Hence, alternative locations of fire services have been provided. The population served by each of the services has been studied and inferences drawn which can be of help to policy makers in providing optimal utilization of the services.

GIS Technology has facilitated in a quick re-fasting of the data and in looking for alternative solutions. It has also helped in a quick and easy deployment of the Theissian Polygon method to look for alternative solutions in a problematic area. The techniques also enable easy and repetitive updating of data, while helps planners and policy makers to keep abreast of the latest ground reality and plan accordingly.

References:

1. Dr. Mohd. Akhter Ali, Feb, 2009; *PhD thesis, Osmania University, Hyd, India.*
2. Prof. S. Padmaja and Dr. mohd. Akhter Ali, Nov 2008; *EIA Studies and Planning Perspectives, Vipla Press, Hyderabad, India.*
3. Alam S.M. and Pokshishevsky, V.V. (eds), 1976, "Urbanization in Developing Countries", *Osmania University, Hyderabad.*
4. Alam. S.M, 1976, "A note on the Re-alignment of the Urban system of Andhra Pradesh" in Misra, V.C. et. Al., (Ed) *Essays in Applied Geography, University of Sagar, Sagar.*
5. Alam S.M. and Reddy G.R. (Eds), 1978, *Socio-economic Development: Problems in South and South-East Asia, Popular Prakashan Private limited, Bombay.*
6. Ali, M, Emch, M. and Donnay, J. 2002, "Spatial filtering using a raster geographic information system: methods for scaling health and environmental data". *Health & Place.*
7. Dossani Rafiq, 2005, *Globalization and the Off shoring of Services: The Case of India, Brookings Trade Forum, Palo Alto (Ca.), Brookings Trade Forum, Shorenstein Asia-Pacific Research Center, Stanford University.*
8. Graham S. and Simon Marvin, 2002, *Splintering Urbanism: Networked Infrastructure, Technological Modalities and Urban Condition, London, Rutledge*
9. Markandey, Kalpana, 2005, *Urban Squalor as a Facet of Urban Landscape: Environmental Issues from Hyderabad, ISRO RESPOND Project Report.*
10. Markandey, Kalpana, *Hyderabad – A City where Tradition and Modernity Intertwine' in Misra R.P. Million Cities of Asia (Forthcoming).*
11. Sudhira, H.S. and Ramachandra T.V., 2003, *Urban Sprawl Pattern Recognition and Modeling using GIS, Venus Publication, Mumbai.*

APPENDIX – I – List of Police Stations

No	NAME	WARD	ZONE
	1. P.S.CHARMINAR	23	SOUTH
	2. P.S.MOGHALPURA	23	SOUTH
	3. P.S.SHALI BANDA	23	SOUTH
	4. P.S.AFZALGUNJ	22	SOUTH
	5. P.S.MIRCHOWK	22	SOUTH
	6. P.S.CHADERGHAT	16	SOUTH
	7. P.S.DABEERPURA	16	SOUTH
	8. P.S.SAIDABAD	16	SOUTH
	9. P.S.MALAKPET	16	SOUTH
	10. P.S.MADANNAPET	17	SOUTH
	11. P.S.REIN BAZAR	17	SOUTH
	12. P.S.CHATRINAKA	18	SOUTH
	13. P.S.CHANDRAYAN GUTTA	18	SOUTH
	14. P.S.SANTOSH NAGAR	18	SOUTH
	15. P.S.KAMATIPURA	19	SOUTH
	16. P.S.HUSSAINIALAM	19	SOUTH
	17. P.S.BAHADURPURA	19	SOUTH
	18. P.S.KALAPATHER	19	SOUTH
	19. P.S.BEGUM BAZAR	15	SOUTH
	20. P.S.SHAHINAYATH GUNJ	14	SOUTH
	21. P.S.CHIKKADPALLY	1	EAST
	22. P.S.KACHIGUDA	2	EAST
	23. P.S.NARAYANAGUDA	3	EAST
	25. P.S.AMBERPET	2	EAST
	26. P.S.NALLAKUNTA	1	EAST
	27. P.S.MUSHEERABAD	1	EAST
	28. P.S.ASIF NAGAR	12	WEST
	29. P.S.TAPPACHABUTRA	13	WEST
	30. P.S.MANGHALGHAT	13	WEST
	31. P.S.LANGER HOUSE	13	WEST
	32. P.S.HABEEB NAGAR	11	WEST
	33. P.S.ABIDS	11	WEST
	35. P.S.SAIFABAD	11	WEST
	36. P.S.NAMPALLY	10	WEST
	37. P.S.HUMAYAN NAGAR	10	WEST
	38. P.S.GOLCONDA	9	WEST
	39. P.S.BANJARA HILLS	8	WEST
	40. P.S.PANJAGUTTA	6	WEST
	41. P.S.S R NAGAR	7	WEST
	42. P.S.SULTANBAZAR	4	EAST
	43. P.S.MARKET	31	NORTH
	44. P.S.TUKARAMGATE	33	NORTH
	46. P.S.LALAGUDA	35	NORTH
	47. P.S.CHILKALGUDA	34	NORTH
	48. P.S.GANDHI NAGAR	29	NORTH

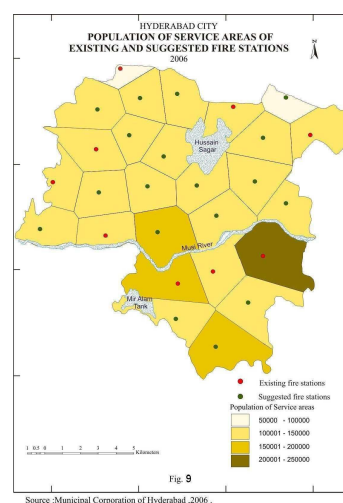
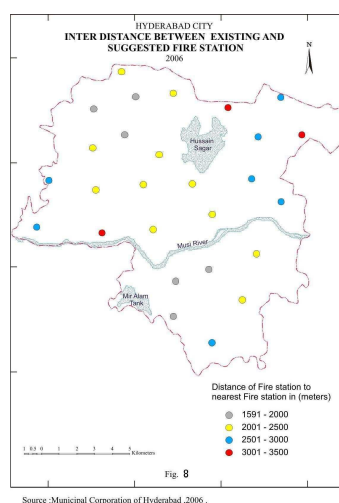
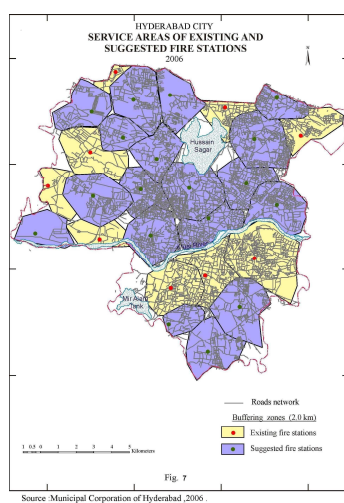
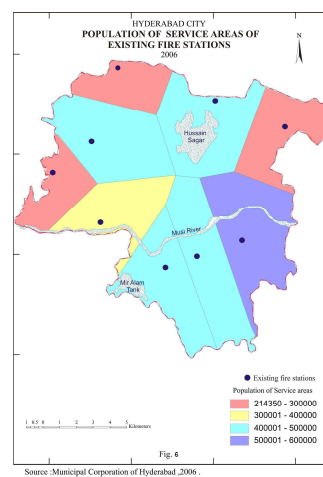
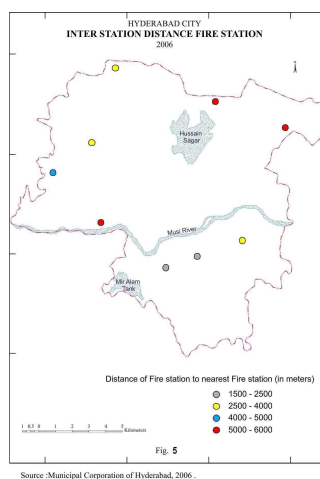
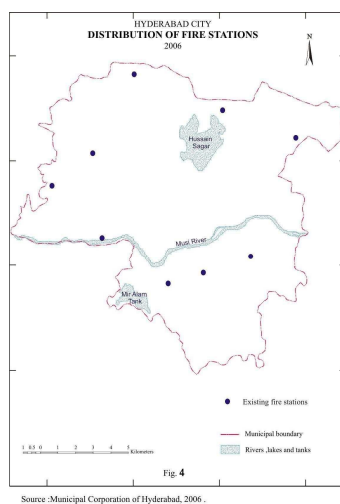
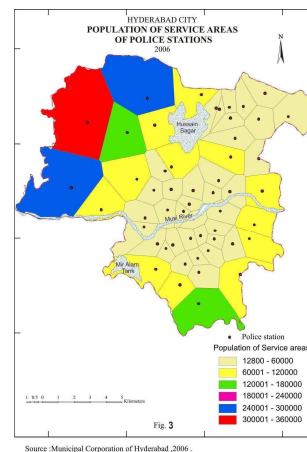
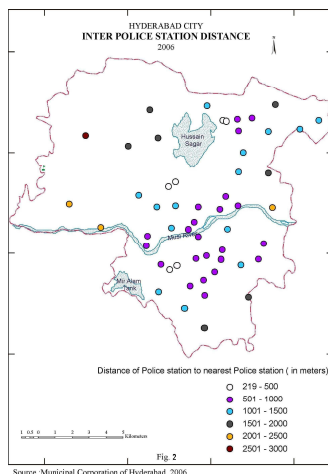
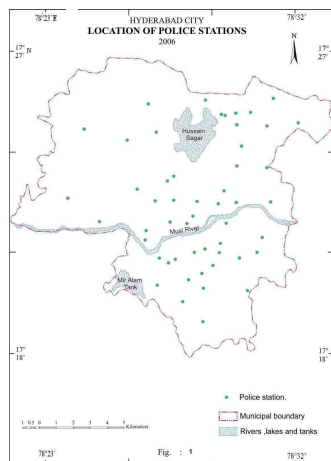
APPENDIX – II – List of Fire Stations

Hyderabad city – Existing and suggested Fire Stations, 2006

S.No	Fire Station (Existing)	Ward No.	Location
1	Moghalpura	23	South
2	Chandulal Baradari	19	South
3	Malakpet	16	South East
4	Langer house	13	West
5	Shaikpet	8	West
6	Film Nagar	8	West
7	Sanath Nagar	7	North
8	Paradise	27	North
9	Tarnaka	35	North East

S.No	Fire Station (Suggested)	Ward No.	Location
1	Chandrayangutta	18	South
2	Nawab Sahab Kunta	19	South
3	Edi Bazaar	17	South
4	Golconda Military Area	9	West
5	Mehdipatnam	12	West
6	Banjara Hills	12	West
7	Begumpet (B.K.Guda)	7	North
8	Vengal Rao Nagar	8	West
9	Borabanda	8	West
10	Khairtabad West	6	Central
11	Red Hills	11	Central
12	Asif Nagar South	12	West
13	Dattatraya Nagar	12	West
14	Goshamahal	14	Central
15	Amberpet Police Line	16	East
16	Nallakunta	2	East
17	Padma Rao Nagar	29	North
18	West Maradpally	33	North

GIS Maps pertaining to Hyderabad (Police and Fire Information System)



FOREIGN DIRECT INVESTMENT IN ASIA IN THE ERA OF GLOBALISATION: SOME ISSUES

Tirukovela L.N. Swamy
Osmania University, Hyderabad, India

It is beyond any dispute that the ongoing globalization process in most of the developing countries of Asia has resulted in getting high volume of foreign direct investment that helped them in experiencing significant growth in GDP by creating jobs, increasing exports and bringing new management and production techniques. Infact foreign investment fills the gap between domestic saving and investment.¹ It improves Industrial Technology, Managerial Expertise and Marketing know-how and networks to aid growth, employment and productivity and export performance²

The Asian Development Outlook (ADO) stressed that FDI is among the major forces propelling the globalization of the world economy and is a key factor in spurring economic growth in Asian developing countries³ It is therefore, FDI is now increasingly recognized as an important contributor to the economic performance and international competitiveness⁴ of the developing countries. It may be noted that in the 1980s the ASEAN region has become one of the most attractive investment locations in the developing world and attracted a disproportionately large amount of FDI particularly in the 1987-1991 period⁵. This is because of the fact that these countries have implemented globalization policies effectively. Further, most of them are politically stable and rich in natural resources particularly in oil and gas resources which attracted sizeable FDI for their exploration and development.

Keeping the importance of FDI in the context of economic development in backdrop an attempt has been made in this paper to examine the nature and extent of FDI inflows to the Asian countries and the growth of FDI for the period 1981-2005. Such analysis are highly helpful in understanding the relative position of countries in terms of FDI inflows under globalization process which have direct impact on their growth process. For this the required FDI data have been obtained from International Financial Statistics Year Books for the period 1981 to 2005 and the shares and growth rates have been estimated at aggregate level for Asia and also country wise and presented in subsequent tables.

It may be noted from the Table 1 that the inflow of FDI into Asian Developing Countries has increased from 3902.93 million USD in 1981 to 123544 million USD in 2005 by registering a growth rate of 15.63 percent per annum. The sub period analysis shows that FDI it has increased from 3902.93 USD in 1981 to 16817.05 USD in 1990 and registered a rate of growth of 18.98 percent per annum for the period 1981-1990. While it has increased from 19105.98 USD million in 1991 to 64689.56 million USD in 2000 by registering a rate of growth of 16.91% percent per annum. On the other hand FDI inflows have gone up from 77558 million USD to 123544 million USD and recorded a rate of growth of 13.14 percent per annum for the period 2001 to 2005. On the whole one may conclude that Asian Countries have experienced a higher rate of growth of FDI inflows during the period 1981-1990 compared to that of 1991-2005 may be due to the fact that they became liberalized and implemented globalization policies rigorously during 1980s.

TABLE –1: FDI Inflows into Asian Developing Countries 1981-2005 (Million US Dollars)

Year	FDI (Million US Dollars)	Annual Growth Rate
1981	3902.93	--
1982	4188.26	7.31
1983	4091.31	-2.31
1984	4335.00	5.96
1985	4387.51	1.21
1986	5428.41	23.72
1987	7562.57	39.31
1988	11631.29	53.80
1989	12554.30	7.94
1990	16817.05	33.95
Average rate of growth		18.98
1991	19105.98	
1992	24571.72	28.61
1993	44070.57	79.35
1994	54047.49	22.64
1995	60520.24	11.98
1996	69901.27	15.50
1997	77763.28	11.25
1998	71110.78	-8.55
1999	73959.20	4.01
2000	64689.56	-12.53
Average rate of growth		16.91
2001	77558	
2002	75994	-2.02
2003	78558	3.37
2004	99242	26.33
2005	123544	24.49
Average rate of growth		13.14
Overall rate of Growth		15.63

Source: International Financial Statistics Year Book 1998, 2003.

Table 2 presents FDI inflows into countries covering Bangladesh, China, Fiji, India, Indonesia, Korea, Malaysia, Maldives, Nepal, Pakistan, Papanewguinea, Phillipines, Singapore, Srilanka and Thailand. The results indicate that China has accounted for higher share in total FDI inflows compared to that of all other countries and its share has increased consistently from 27.06% (81.90) to 50.82% (1991-2000) to 62.91 % (2001.05) while Singapore stood at 2nd rank by exhibiting a share of 12.59% (1991-2000) and 15.01% (2001-2005). However it has accounted for the highest share of FDI in total compared to all the countries during the period 1981-1990. Similarly except India, and Bangladesh, all the remaining countries including Maldives, Korea, Pakistan, PNG, Phillipines, Srilanka have received a higher volume of FDI during the period 1981-90 compared to that of rest of the period. In the case of India, its share in total FDI has increased from 1.56(1981.1990) to 3.06(1991-2000) to 6.10 (2001-2005) while in Bangladesh too FDI has increased at a higher rate during 1990s compared to that of 1980s. It may be because of the fact that the globalization process was initiated in 1991 in the country and economic reforms were

implemented rigorously during the 1990s. Similarly full scale privatization has been implemented in Bangladesh during 1990s. One may conclude on the basis of these observations that Asian Developing countries except China and India have received higher size of FDI during the period of 1981-1990 compared to that of 1991-2005.

TABLE – 2: The Relative Share of Asian Countries in total FDI inflows into Asia (Million USD)

	1981-1990	1991-2000	2001-2005
Bangladesh	1.87 (0.02)	82.90(0.14)	437.00(0.48)
China	2027.33(27.06)	28447.8(50.82)	57232.4(62.91)
Fiji	30.6(0.41)	107.0(0.19)	36.8(0.04)
India	117.19(1.56)	1714(3.06)	5551.20(6.10)
Indonesia	417.60(5.57)	3227.(5.76)	1460.20(1.60)
Korea	458.1(6.12)	3427.9(6.12)	5145.2(5.66)
Malasia	1104.6(14.74)	4277.2(7.61)	2964.2(3.26)
Maldives	4.34(0.05)	9.34(0.01)	13.40(0.01)
Nepal		18.10(0.03)	8.20(0.01)
Pakistan	127.50(1.70)	510.30(0.91)	1008.20(1.11)
PapaNewGuniea	120.63(1.61)	199.08(0.35)	48.(0.05)
Phillipines	277.90(3.70)	1191.90(2.03)	809.60(0.89)
Singapore	2340.80(31.25)	7048.40(12.59)	13653.20(15.01)
Srilanka	40.75(0.54)	168.07(0.30)	220.360(0.24)
Thailand	733.60(9.80)	3249.(5.80)	2377.20(2.61)
Total	7489.86	55974.01	90979.20

Source: OP.Cit

TABLE – 3: The Country wise annual rate of growth FDI of Asia

Country	1981-1990 (%)	1991-2005 (%)
Bangladesh	4.92	21.17
China	11.96	5.65
Fiji	-2.63	0.90
India	11.18	11.29
Indonesia	2.74	-0.21
Korea	6.80	7.70
Malasia	4.80	-1.92
Maldives	-0.30	2.74
Nepal		-4.80
Pakistan	10.10	3.56
PapaNewGuniea	6.20	3.56
Phillippines	6.20	
Singapore	8.10	4.30
Srilanka	13.90	3.30
Thailand	18.53	1.31

Source: OP.Cit

Table 3 presents growth of FDI in Asian Developing Countries for two sub periods i.e. 1981-1990 and 1991-2005. It appears from the same table that except in the case of Bangladesh and India, in all the remaining countries, FDI has grown at a higher rate during the first sub period i.e. 1981-1990 compared to that of the second period i.e. 1991-2005 indicating evidence to the fact that Asia has received substantial volume of FDI during the 1980s compared to that of 1990s.

Concluding Remarks

The following conclusions have been emerged from the study.

1. Developing countries of Asia have received a higher volume of FDI during the period 1981-1990 compared to that of 1991-2005 at aggregate level.
2. China has received the highest volume of FDI compared to all other Asian Countries and its share in total FDI has consistently increased over the period 1980-2005.
3. Further, except India and Bangladesh, all the other countries under study have accounted for higher share in FDI during the period 1981-1990 compared to that of 1991-2005. On the other hand, India and Bangladesh have accounted for higher share in FDI during the period 1991-2005 compared to that of 1980-1990 may be due to the fact that these two countries have implemented liberalization policies in the second sub period.
4. Similarly, as far as growth of FDI is concerned, except in Bangladesh and India in all the other countries, inflow of FDI has grown at a higher rate during the period 1981-1990 compared to that of 1991-2005. While in Bangladesh and India, it has grown at a higher rate during the period 1991-2005 compared to that of 1980-1990.

Although most of the developing countries in Asia have experienced a substantial increase in volume of inflow of FDI and gained much in terms of GDP growth, they face two kinds of problems as far as FDI is concerned. They are 1) Problems associated with attracting FDI and 2) Problems created by FDI itself in host countries. With regard to first one, it appears that in many countries foreign investors encounter problems such as small size of the markets, trade restrictions, low levels of development of the private sectors, limited access to finance, weakness of the public administration, stability of the legal system, red tapism, bureaucratic procedures, widespread corruption, rigidity of tax system, political and economic instability, a slow pace of the privatization process etc. Even though many of the Asian countries are endowed with abundant natural resources coupled with skilled and relatively cheap labour force, their ability of attracting FDI gets restricted due to these problems. On the other hand, FDI creates itself some problems in host countries such as urban consumerism, concentration of economic power regional disparities etc. The experiences of many host countries show that FDI did not bring much technological gains to them. Further, they did not gain much in terms of employment creation also.

Finally, the study argues that as every developing country requires FDI due to shortage of capital investment for various developmental activities, they should plan systematically and encourage FDI in areas where they require investment for achieving higher rate of development. In other words if they attract FDI in non priority areas they may not be benefited much from the presence of foreign investment.

References:

1. Roy.J.Ruffin "The Role of Foreign Direct Investment in South Asia", Asian Development Review, Vol. II, No. 1, 1993 P.114.
2. Chia.Siow Yue, "Foreign Direct Investment in ASEAN Economies" Asian Development Review Vol. II No. 1 1993 P.75
3. G. Jayachandran, "Foreign Direct Investment IN THE Developing Countries of Asia" Unpublished Ph.d Dissertation, Feb 2009.
4. Chia.Siow Yue, 1993 Op.Cit
5. Chia.Siow Yue, 1993 Op..Cit

THE SHIFTING OF ECONOMIC POWER TOWARDS ASIA

Vildan Serin

Fatih University, Istanbul, TURKEY

Bülent Gökay

Keele University, Stoke on Trent, UK

Introduction

The last months of 2008 witnessed what is being called the worst financial crisis since the Great Depression of 1929-30. The first indications of a serious crisis appeared in January 2008. On 15 January, news of a sharp drop in the profits of the Citigroup banking led to a sharp fall on the New York Stock Exchange. On 21 January a spectacular fall in share prices occurred in all major world markets, followed by a series of collapses. A number of American and European banks declared massive losses in their 2007 end of the year results.

Many observers portrayed the turmoil in financial markets in terms of a 'domino effect', claiming that 'the risk of a domino effect ... would be significant as many of the Emerging Europe region economies share the same vulnerabilities'.⁽¹⁾ Some others get metaphors drawn from 'chaos theory' more suitable.⁽²⁾ As a result of all these, financial institutions right across the global economic system became afraid to lend each other in case they discovered they could not get their money back. Many banks have basically stopped lending to one another, and lending practically stopped everywhere. This situation was the 'credit crunch'. A credit crunch is, in simple terms, a crisis caused by a [sudden] reduction in the availability of liquidity in the financial markets. In the case of a credit crunch, banks hugely reduce their lending to each other because they are uncertain about how much money they had. All this led to a fundamental reassessment of the value of virtually every asset in the world.⁽³⁾

Many commentators in the media saw the story as ending there, and the only lesson they drew was the urgent need for more financial regulations. Most of the debate was centred on how much and what kind of regulation. Even a more critical and nuanced commentator, British anti-debt campaigner Ann Pettifor, was explaining the crisis by 'the stupidity, poor economic analysis and sheer ignorance of those central bankers, politicians, auditors ...' in *open Democracy*.⁽⁴⁾ Some commentators looked a little deeper. For example, Martin Wolf, chief economic commentator of the *Financial Times*, was saying that 'I now fear that the combination of the fragility of the financial system with the huge rewards it generates for insiders will destroy something even more important – the political legitimacy of the market economy itself – across the globe.' The current crisis is causing profound financial change around the world. In fact, the economic power of the world is likely to shift from the advanced Western countries to the East Asian countries.

1. Global Imbalances : Capital Flows from East Asia to Western Economies

Economics textbooks write that the baseline expectation for the direction of capital flows across borders in the global economy is from rich countries to poor countries.. This natural flow interrupted or even reversed by certain risk factors. Today capital is flowing uphill , from the poor to the rich. The richest country in the world, the United States cannot live within its means, borrowing \$ 2 billion a day from poorer countries. ⁽⁵⁾ Some of these dollars from the developing to the developed world go to pay off their international debts. For example Indonesia provided \$22 billion loans from IMF and World Bank during the East Asian crisis . These debts' repayments have been increased the flow of capital from debtors to creditor creating global financial imbalances. Besides international debts, buying bonds and bills from the advanced countries , especially in the U:S , contributed capital inflows to rich countries

from poor countries. In 2004 the flow from China , Malaysia , The Philipinnes and Thailand alone , mostly to build up U.S.'s reserves ,amounted to \$ 318 billion . (6)

Tablo 1: Developing Asia : Gross National Savings, Investment, Current Account Balance (% of GDP)

	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009
Investment	30,211	29,682	29,525	30,102	31,195	33,786	35,863	37,303	37,867	38,123	39,174	39,709
Gross National Savings	32,929	31,448	31,224	31,606	33,654	36,567	38,443	41,376	43,769	0,045	44,582	44,934
Current Account Balance	2,503	1,784	1,666	1,504	2,440	2,740	2,558	4,031	5,897	7,003	5,390	5,217

Source: <http://www.economywatch.com/> (accessed in September 2009)

The developing countries of Asia have grown rapidly during the past quarter century. This growth has been led by rapid export expansion and supported by substantial capital inflows. Initially, most inflows were in the form of official lending, followed by commercial bank lending with government guarantees, but more recently the composition has shifted toward a wider variety of private sources, often without government guarantees. Private-to-private flows now constitute most external capital flows-the bulk in the form of foreign direct investment which also provides transfer of technology and management skills, enhanced access to external markets, and improved competitiveness and efficiency. The most remarkable growth in the past few years, however, has been in foreign portfolio investment (FPI) flows. Flows of FPI also contribute to the development of domestic capital markets, but, as recent events show, they can be more volatile than FDI. The economies of East Asia are among the world's greatest beneficiaries of globalization. Robust exports and large flows of foreign investment have driven economic growth and rapidly improved welfare, reflected in rising social. For example, at the end of the 1900s,the trend of developing countries' registering account deficits over time turned as these countries began to ran up sizable surplus - that is, they saved more than they invested.

Developing Asia economies have been accumulating reserves since the late 1990s. These surpluses have been large and persistent,resulting in a significant accumulation of international reserves. For example, as of 2007 China's reserve growth had been running at around 10 percent of its gross domestic product (GDP) for three sraight years. As it shown in Figure 1, the share of developing Asia' i investments and savings in their GDP are very high. The current account of the developing Asian countries was in surplus by 2.5 percent of GDP in 1998 , an astonishing shift of %. 7 percentage points in 2007. After the global crisis this ratio reduced %5.2 in 2009, but it is still very high. Among the developing Asia specifically China' s reserves and savings increased tremendously. (Table 2) Chine ran current account surpluses from % 3.1 percent in 1998,. These reached to %10.1 percent of GDP in 2008.

Figure I : Developing Asia: Composition of Gross National Savings, Investment, Current Account Balance

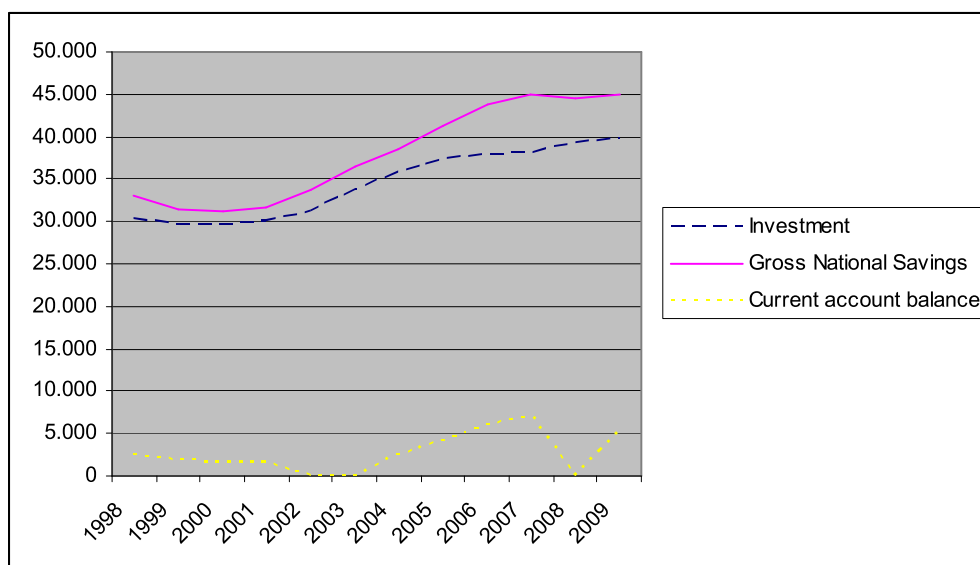


Table 2: Selected Emerging Countries (1998-2008) :Current Account Balances (Percent of GDP)

Countries	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008
China	3,1	1,4	1,7	1,3	2,4	2,8	3,6	7,2	9,1	10	10,5
India	-1,7	-0,7	-1	0,3	1,4	1,5	0,1	-0,9	-2,2	-2,4	-2,3
Argentina	-4,8	-4,2	-3,2	-1,4	8,9	6,3	2,1	1,9	2,4	1,2	0,4
Brazil	-4	-4,3	-3,8	-4,2	-1,5	0,8	1,8	1,6	1,3	0,8	0,3
Mexico	-3,8	-2,9	-3,2	-2,8	-2,2	-1,4	-1	-0,6	-0,2	-1	-1,4
Venezuela	-4,9	2,2	10,1	1,6	8,2	14,1	13,8	17,8	15	7	6,2

Source: <http://www.economywatch.com/> (accessed in September 2009)

China has high and rising investment rates matched by even higher saving rates. (Table:2) The source of Chinese savings are also fascinating. Chinese households save enormously. Also government itself is also a large saver. For example, as of 2007 China's reserve growth had been running at around 10 percent of its gross domestic product (GDP) for three straight years.

Having large current account deficit in relation to its GDP (Figure 2), U.S. has the opposite picture of that of the China. . Having large current account deficit in relation to its GDP(Figure 3) U.S. also has low saving rates, consuming % 90 of world savings. Thus the world has witnessed unusual events and recent anomalies.

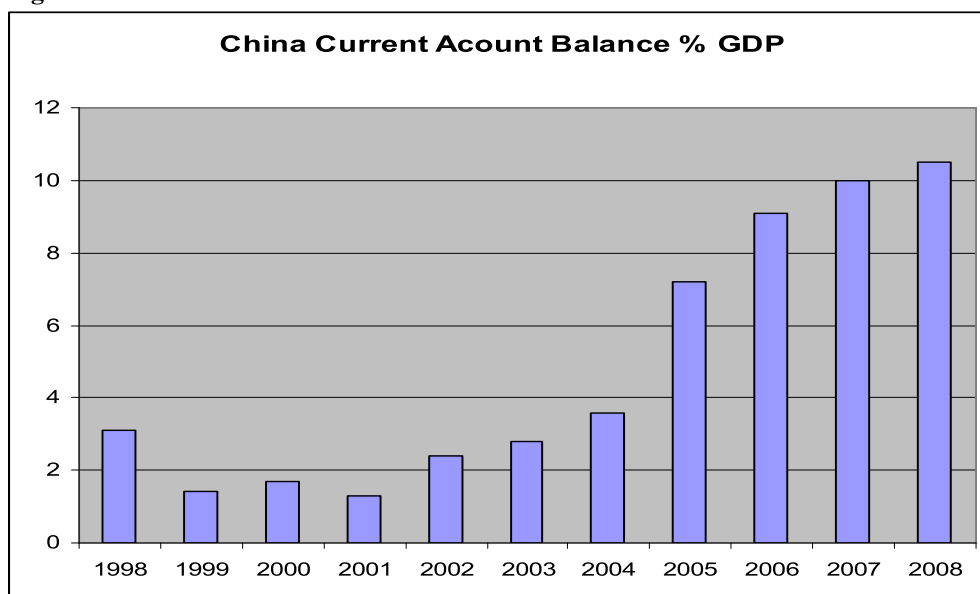
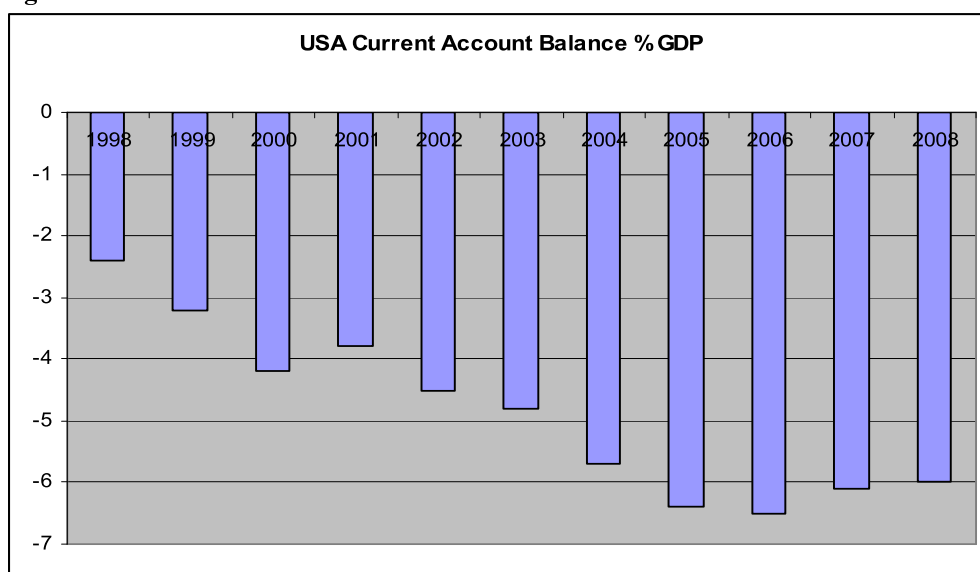
Figure 2 China : Current Account Balance of % GDP**Figure 3. U:S: : Current Account Balance of % GDP**

Figure 4 U:S: General Government of Gross Dept % GDP

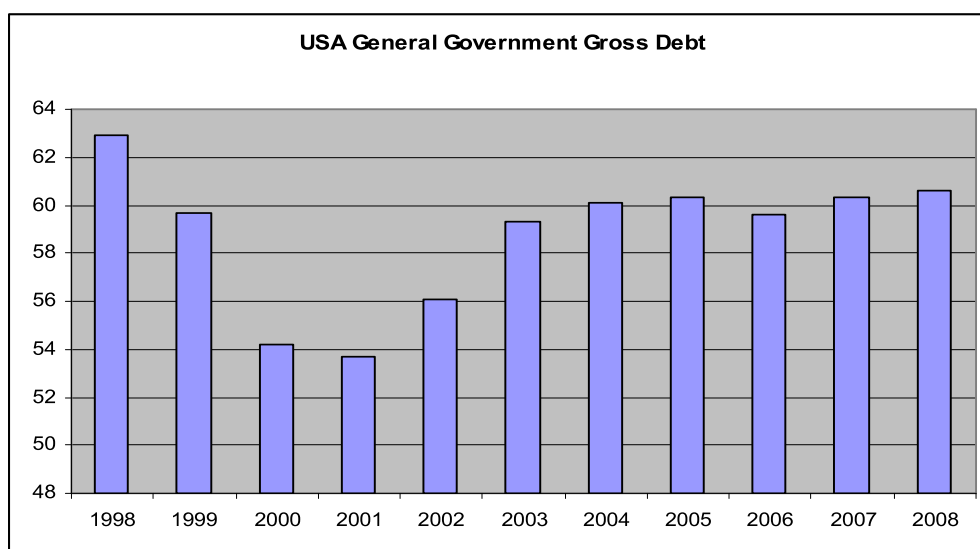


Table :3 U.S. Gross National Savings, General Government Balance, General Government Debts, Current Account Balance (1998-2009) % of GDP

Year	Investment	Gross National Savings	General Government Balance	General Government Net Debt	General Government Gross Debt	Current Account Balance
1998	20.3	18.3	0.4	46.2	62.9	-2.4
1999	20.6	18.1	0.9	41.4	59.7	-3.2
2000	20.8	18.0	1.6	36.6	54.2	-4.2
2001	19.1	16.4	-0.4	35.5	53.7	-3.8
2002	18.4	14.2	-3.8	38.3	56.1	-4.5
2003	18.4	13.3	-4.8	41.1	59.3	-4.8
2004	19.3	13.2	-4.6	42.8	60.1	-5.7
2005	19.7	12.9	-3.7	43.6	60.3	-6.4
2006	20.0	13.7	-2.6	43.4	59.6	-6.5
2007	19.0	12.9	-2.5	44.2	60.3	-6.1
2008	18.9	12.9	-2.5	44.6	60.6	-6.0

Source: <http://www.economywatch.com/> (accessed in September 2009)

U.S.'s run trade surpluses in the 1950s and 1960s and accumulated large holdings of foreign assets. The large current account deficits of the 1980s and 1990s have eroded the US's investment position from a positive in 1983 to zero in 1989 and negative since then. In the 1980s some observers argued that the large US budget deficits were directly responsible for the large U.S. budget deficits. These were often referred to as the Twin Deficits. The large current account deficits of the 1980s and 1990s have eroded the US's investment position from a positive in 1983 to zero in 1989 and negative since then.

This size of the U.S deficit constituted a clear signal of disequilibrium.

The share of financial services in the GDP of the US surpassed that of industry in the mid-1990s. From 1973 to 2008 the portion of manufacturing in GDP fell from 25 % to 12 %. The share represented by financial services rose from 12 % to 21 %. In parallel to this, borrowing at all levels was encouraged by the new financial structures which were re-shaped/ and relaxed to allow high levels of risky borrowing.(7) In the words of Peter Gowan, the last twenty years witnessed a 'structural transformation of the American financial system' as a result of which 'a New Wall Street System has emerged ..., producing new actors, new practices and new dynamics'.(8) The computerization of finance in the 1990s has dramatically improved the system's ability to innovate, and a number of long-standing barriers to the reach and range of permissible activities were gradually undermined by various changes in the American financial-services industry. Particularly, the Financial Services Modernization Act of 1999, known as the Gramm-Leach-Bliley Act, repealed the banking-activity restrictions of the Depression era Glass-Steagall Act that separated commercial and investment banking to control speculation and protect bank deposits, as a result of which the financial system has become increasingly volatile and unpredictable.(9) By the end of the century, the level of personal borrowing in America rose to the record level, 9 % of Gross Domestic Product. Especially mortgage re-financings and home-equity loans allowed U.S. households to cash in capital gains from rising housing prices without having to sell off their homes. There was no other way, all the goods and services produced within the system could be sold.(10)

The gap between stagnant or even declining wages and fast increasing consumer expenditure was closed by the accumulation of consumer debt. Consumer debt allowed many working families to maintain their standard of living to some extent. Today, US households spend more of their disposable income to pay off debts (14 %) than to buy foods (13%). In the US, household indebtedness rose from 50 % of GDP in 1980 to 71 % in 2000 to 100 % in 2007. Financial sectors indebtedness was 21 % of the GDP in 1980, 83 % in 2000, and 116 % by 2007.(11) China's FDI shot up from \$3.5 billion in 1990 to \$60 billion in 2004, while India's rose from a paltry \$236 million to \$5.3 billion. (11) The shift reflects the two nations' more open economic policies, as well as their sheer size and dynamic growth. It has a huge current-account surplus; and prices are much cheaper in China than in America. If China had not bought lots of dollars over the past few years, the yuan's exchange rate would have risen by more. In the fourth quarter of 2008, China's reserves barely rose, despite a record current-account surplus. This suggests that private capital is now flowing out of China also has strict capital controls which, although leaky, keep private savings at home.

2) The Loss of Relative Weight of the US Dollar as a Reserve Currency: Regional Co-operation Mechanism (13)

Throughout the twentieth century, the U.S. patiently built its world system of control, first in Latin America and the Philippines, and then in Europe, Japan, Korea and the Middle East. Its superior army, weapons systems and intelligence networks have been essential to this project. But equally important, if not more so, has been the economic control of the world economy, mainly through the role of the dollar as the world's reserve currency. Dollar hegemony has always been critical to the future of American global dominance, even more so than its overwhelming military power. In turn, the U.S. economy is intimately tied to the dollar's status as a reserve currency. Thus, the continuing dominance of the U.S. dollar is not a matter of simple economics, but is also 'deeply rooted in the geopolitical role of the United States.'(14)

The central place that the U.S. now occupies in the global system rests on a particular convergence of structure and history. The crucial phase in this process occurred during and after World War Two. Only after the twin disasters of the Depression and the Second World War did capitalist globalization obtain a new life under the hegemonic control of the U.S. power. This reorganization of capitalism could not have

been accomplished without the uneven development of certain structural characteristics that also shaped the post-war leadership of the U.S. imperial state. The post war state of physical and economic ruin in much of Europe, Asia and parts of Africa challenged the remaining industrial states to reestablish order in the world system. The economic and financial system in France was shattered, the whole of the German state was collapsed, Britain was on the brink of bankruptcy, and Japan was prostrate and disorganized after the collapse of its imperial state. With the unraveling of international competitive capital, only the U.S. remained as a stable capitalist state capable of determining the terms of a new world economic order.

The first task in rescuing the global capitalist order was to recompose the nations of Western Europe and Asia as member states, and then place the U.S. at the centre of the system. Economically, this required that the U.S. ruling elite create a new international monetary system that could provide the capital necessary for this reconstruction, and the construction of a system of world trade that could solve the residual effects of the Depression and the War. The post-war restructuring was begun at the Bretton Woods Conference in 1944, which adopted a gold standard for world currency, and encouraged the rapid expansion direct foreign investment and world trade.⁽¹⁵⁾ The currency standard left the pre-war gold-exchange system in place, except that it substituted the dollar for the British pound as the key reserve currency. This required that all government that wanted to be part of this system would be required to hold dollars as their basic reserve currency and link their own currency to its value. The dollar, however, enjoyed immunity from any currency instability, because it was pegged to the value of gold, which was fixed at \$35.00 an ounce. The Bretton Woods system was a natural expression of the global economic supremacy of the U.S. By the end of the war, the bulk of the world's gold supply was held by the U.S. in Fort Knox, Kentucky, and the massive supremacy of U.S. industrial production guaranteed that it would enjoy huge surpluses in its balance of trade.⁽¹⁶⁾

This dominant role for the U.S. dollar in currency created at Bretton Woods was given particular power in association with a greatly expanded emphasis on direct foreign investment as the main form of capital export and international economic integration.⁽¹⁷⁾ American corporations had evolved into hubs of increasingly dense host-country and cross-border networks among suppliers, financiers, and final markets. This worked to secure an even tighter international network of production and, arguably, promoted the *internationalization* of the American state. Thereafter, U.S. national interests increasingly were defined in terms of acting not only on behalf of the U.S., but also on behalf of the extension and reproduction of the global capitalist order.

As the 1950s and 1960s passed, the U.S. became more and more inflationist with regard to the value of the dollar, particularly with respect to Japan and Western Europe. Gold flowed steadily out of the U.S. during this period: U.S. gold stock declined from over \$20 billion in the early 1950s, to less than \$9 billion by 1970. Concern about this gold drain was expressed in first years of the Kennedy administration, but it didn't become a crisis until the late 1960s and early 1970s when the U.S. balance of trade became negative.⁽¹⁸⁾

Conterminously with the decline in gold stocks and competitive trade, U.S. corporate profits also begin to decline in the face of competition from Germany and Japan. Collectively, these trends marked the beginning of a long decline in the relative superiority of the U.S. economy. The late 1960s and early 1970s were particularly harsh times for U.S. international economics. French President de Gaulle, witnessing the sharp decline of confidence in the U.S. economy happily sold U.S. dollars, eventually accumulating more gold than Fort Knox. ⁽¹⁹⁾ The Bank of England joined the French in demanding gold for dollars, which accelerated a run on the dollar, provoking a currency crisis that lasted until the middle of 1971. At that point, bowing to a tripling of the U.S. balance of trade deficit and an increasing outflow of capital, President Nixon announced a series of drastic changes in the world's currency arrangements. In a dramatic televised address to the nation on 15 August 1971, Nixon announced that the U.S. would no longer honor the dollars

for gold valued at a fixed rate, but would only agree to a system of floating exchange rates, where each currency would be valued according to world demand. In one stroke, the American President invalidated twenty-five years of currency agreements, and introduced a prolonged period of currency instability and inflation.(20)

The U.S. administration's dramatic end to the convertibility of the dollar restored the economic autonomy of the American state. The dollar, no longer convertible into gold at a fixed price, entered into a process of prolonged decline. The devaluation led almost immediately to an explosion of global price inflation and a collapse of share values on equity markets, which in turn restored the U.S. balance of trade. With this radical shift, the dollar became an irredeemable currency, no longer defined or measured in terms of gold, and no longer restrained in its printing. But with its role as the world's dominant reserve currency, the dollar became even more dominant in determining trade relations. Since the 1971 devaluation, the petrodollar has been at the heart of U.S. dollar hegemony.

With almost two-thirds of the world's currency reserves in dollars, and oil priced, imported and exported in dollars, it means that everyone needs dollars to do business in the world's petroleum markets. The terms of this dollar dominated petroleum market were set in June 1974, when U.S. Secretary of State Henry Kissinger met with OPEC's biggest oil producer and organized the US-Saudi Arabian Joint Commission on Economic Cooperation, officially agreeing to sell its oil only for dollars. Soon after the agreement with Saudi government, an OPEC agreement accepted this, and since then all oil has been traded in US dollars.(21) In effect, oil dollars provide the U.S. with an interest-free loan, as petro-dollars are repatriated back into the U.S. economy as investments in U.S. treasury notes, stocks mutual funds and bonds.(22)

This has been the situation and the essential basis for the US economic hegemony since the 1970s. Needless to say, this system enables the US administration to effectively control the world oil market.

So long as OPEC oil was priced in U.S. dollars, and so long as OPEC invested the dollars in U.S. government instruments, the U.S. government enjoyed a double loan. The first part of the loan was for oil. The government could print dollars to pay for oil, and the American economy did not have to produce goods and services in exchange for the oil until OPEC used the dollars for goods and services.

Obviously, the strategy could not work if dollars were not a means of exchange for oil. The second part of the loan was from all other economies that had to pay dollars for oil but could not print currency. Those economies had to trade their goods and services for dollars in order to pay OPEC.(23)

While this has produced undeniable benefits for the US political and economic elites, it has left the US economy intimately tied to the dollar's role as global reserve currency. In this situation, dollars rapidly accumulated in foreign banks, particularly those serving petroleum-exporting countries. These petrodollars created an additional financial issue, because unlike Western Europe and Japan most of the oil-exporting countries had limited possibilities for domestic development and consumption. The Nixon administration responded by coaxing these countries into buying up US Treasury bills and bonds, which has since that time been the primary strategy for dealing with the US international deficits. Because of its large current-account deficit America has been heavily reliant on foreign funding. The current crisis poses serious challenges to the US dollar as the dominant global reserve currency.(24)

By the 1970s, West European and Japanese capital had already recovered from the devastation of the Second World War and begun out competing US corporations, and US economic hegemony, both in America and abroad. By the 1980s, it was the turn of southeast Asian capital to out compete both the US and West European capital through the formation of a new kind of transnational business structure – a structure that was deeply rooted in the region's history and geography, and that combined the advantages of massive, young, dynamic population with the flexible business networks. This is a very significant development in the context that all major indications point out that the economic power of the United States

was in stagnation since the 1970s and is in decline since the end of the Cold War. Particularly its share of world trade and manufacturing is substantially less than it was just prior to the end of the Cold War, and its relative economic strength measured against the EU and the East Asian economic group of Japan, China and other Southeast Asian countries is similarly in retreat. A closer look at the extraordinary economic expansion of the Southeast Asian region for the last 20 years can give some insights into the remarkably new kind of global economic order that may be emerging at the edges of the current systemic crisis.

The late Andre Gunder Frank teaches us that the centres of gravity in the world economy are dramatically shifting towards the Asia-Pacific region, and that the days of 'Eurocentrism' are outnumbered. *ReOrient* calls into question virtually every set of assumptions that has dominated macrosociology since the inception of the discipline. The thesis of the Re-Orient is quite straightforward: a truly global perspective is needed in studying macro-historical changes in the world--the rise and fall of empires, the industrial revolution, the decline of the East and the corresponding rise of the West, colonialism in India and American revolution, etc. The whole is greater than the sum of its parts, as Frank repeatedly tells us in his book, the parts can only be understood in relation to the whole. (A.G. Frank, *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*, Berkeley: University of California Press 1998, 4th printing 2002.)

More than 8 % average annual economic growth set by a number of East Asian economies for the last 20 years is outstanding in the 140 years of recorded economic history. This is all the more outstanding in having been recorded at a time of total stagnation or near stagnation in most of the developed economies of the West. These 'shifts' in the global economic landscape are looking nothing less than tectonic, and in particular 'the rise of China represents one of the most fundamental shifts in world politics over the past few decades.'(25)

The opening up of China's economy to global forces was part of US Cold War policy, with the intention of reaching a rapprochement with Mao Zedong in the 1970s against the Soviet bloc. The economic modernisation programme activated by Deng Xiaoping in 1978 accomplished consistent growth rates of 9 to 10 % throughout the 1980s and 1990s. Under Deng Xiaoping, whole approach to economic growth took a new direction: 'the main task of socialism is to develop the productive forces, steadily improve the life of the people, and keep increasing the material wealth of society. ... So to keep rich is no sin.'(26) For more than two decades, China has marched to the banner of 'reform and opening to the outside world'.(27) Deng Xiaoping's economic programme was regarded by many observers as one of those historical turning points of the 20th century. How ironic is that now, three decades later, the US increasingly regards a fast expanding market economy in China as a serious threat to US global hegemony.

The 2008 report of the US National Intelligence Council - which supports the Director of National Intelligence and is the centre for long-range analysis in the US intelligence community - published in November 2008, presents a detailed and comprehensive report on global trends to 2025. Most press coverage focused on the report's key message of the 'sun setting on US power' (almost identical headlines in the *Guardian* and the *Times*). It is explicitly mentioned in the report that by 2025, the US will be less dominant, and 'China will have the world's second largest economy and will be a leading military power.' Furthermore, the report identified China and India, together with the US, as the 'three of the largest' economies.(28) It seems that the unprecedented transfer of wealth roughly from West to East now under way will continue for the foreseeable future. This unprecedented economic growth, coupled with 1.5 billion more people, will undoubtedly put pressure on world's key resources—particularly energy, food, and water—raising the specter of scarcities emerging as demand outstrips supply.(29)

One flash point with the US is China's fast growing demands for oil. China has become the world's second largest consumer of petroleum products in 2004, having surpassed Japan for the first time in 2003, with total demand of 6.5 million barrels per day (bbl/d). China's oil demand is projected by EIA to reach 14.2 million bbl/d by 2025, with net imports of 10.9 million bbl/d.(30)

All the existing evidence point out that even without a total collapse of the US global hegemony, there seems to be satisfactory evidence for a great and rapid shift of wealth and power to China and India, and other emerging economies. The transfer of power from the West to the East is gathering pace since the late 1990s, and Washington think-tanks have been publishing thick white papers charting Asia's, and China's in particular, rapid progress in microelectronics, nanotech, and aerospace, and printing gloomy scenarios about what it means for America's global leadership. China, India and other emerging economies have so far boasted growth rates that could outstrip those of major Western countries for decades to come. China is currently the world's sixth largest economy with an annual economic growth of more than nine percent. India's annual growth rate is eight percent. China's economy is expected to overtake France and Britain this year, be double the size of Germany's by 2010, and to overtake Japan's, currently the world's second largest, by 2020. Due to its one-child policy, China's working-age population will peak at 1 billion in 2015 and then shrink steadily. India has nearly 500 million people under age 19 and higher fertility rates. By mid-century, India is expected to have 1.6 billion people – and 220 million more workers than China. Of course, this could be a source for instability. But a great advantage for growth if the government can provide education and opportunity for India's masses.(31)

China has become the engine driving the recovery of other Asian economies from the recessions of the 1990s. Japan, for example, has become the largest beneficiary of China's economic growth, and its leading economic indicators have improved as a result. Thanks to increased exports to China, Japan has finally emerged from a decade-long economic crisis.

After China, India is emerging as an economic superpower. With economic growth topping 9 percent in 2007, an acknowledged nuclear capability, and a growing role in international relations, it has attained the status of a leading 'emerging power'. India is today playing an invaluable role in the global innovation chain. Motorola, Hewlett-Packard, Cisco Systems, and many other high-tech giants now rely on their teams in India to devise software platforms and dazzling multimedia features for next-generation devices. Intel has 2000 electrical engineers with PhDs in Bangalore designing absolutely the latest chips. Indian engineering houses use 3-D computer simulations to produce sophisticated designs of everything from car engines and forklifts to aircraft wings for clients like General Motors and Boeing Corp.(32)

The post-war era witnessed economic miracles in Japan and South Korea. But neither was big enough to power worldwide growth, or change the direction of global economy in a complete spectrum of industries. China and India, by contrast, possess the weight and dynamism to transform the 21st century global economy. The closest parallel to their emergence is the saga of the 19th century America: a huge continental economy with a young driven force that grabbed the lead in agriculture, apparel, and the high technologies of the era, such as steam engines, the telegraph, and electric lights. But in a way, even America's rise falls short in comparison to what has been happening in China and India for the last two decades. Never has the world seen the simultaneous and sustained takeoffs of two countries that together account for one-third of the world's population.

What makes the two Asian giants especially powerful is that they complement each other's strengths. All indications point out that China will stay dominant in mass manufacturing, and is one of the few countries building multibillion-dollar electronics and heavy industrial plants. The Chinese producers not only make textiles and cheap toys. They also make semiconductors and very advanced technology. Indeed, the world semiconductor fabrication capacity is dominated by Asia-Pacific region.(33) India is a rising power in software, design, services, and precision industry. If Chinese and Indian industries truly collaborate, they would take over the world high-tech industry. These immense workforces are already converging. Because the global deployment of high-speed internet communication renders geography almost irrelevant, now multinationals are able to have their goods built in China with software and circuitry

designed in India. Together they are combining Indian software technology with Chinese hardware technology to achieve world leadership in the global information technology industry. In 2005, India and China formed a 'strategic partnership'. More recently, they agreed to hold their first-ever joint military exercise October 2008.(34)

One obvious reason to this shift in the balance of power in many technologies is that China and India graduate a combined more than half a million engineers and scientists a year. The total number of graduates in America is only 60,000. In three years' time, the total number of young researchers will rise to 1.6 million in India and China together. Because these two countries can throw more brains at technical problems, their contribution to research and innovation is increasing fast.(35)

Western business is not just shifting research work to Asia, because Indian and Chinese brains are young, cheap and plentiful. Thanks to comprehensive and intense technological education available in China and India, in many cases, the Asian engineers are better educated and they combine complex skills: mastery of latest software tools, a knack for complex mathematical algorithms, and fluency in new multimedia technologies. That is true that many Western companies came to India and China for the low cost. But they are staying for the quality, and they are investing for the innovation. China and India are rapidly moving from providing low-cost manufacturing and services to being innovation powerhouses. Now it is becoming more and more clear that China, and India (and some other emerging economies) are taking center stage in the global competition for innovation and talent. China and India now boast some of the world's top science and research universities, including the seven-campus Indian Institutes of Technology as well as Beijing's Tsinghua University.(65) 'One of the most striking features of the Chinese labor market is its growing level of education and skilling'.(36)

What is driving innovation in Asia, however, is not only the Western demand, but increasingly more so, fast rising home-grown consumer class. China is currently the world's third largest travel market, with 120 million air passengers in 2004. China is currently the world's second largest market for automobiles, after the US. For instance, Volkswagen is producing more cars in China than in Germany.(37) China has the world's biggest base of mobile-phone subscribers – 350 million -- and that is expected to rise 600 million by 2009. The fastest growth in demand for semiconductors is overwhelmingly concentrated in China. Much of this growth is in the expansion of the mobile phone market. With over 100 million Internet users this year, China is a dominant presence in the Internet world. In two years, China should overtake the US in homes connected to broadband. The rapid growth of Chinese Internet market has turned the country into a promised land for many Internet giants, like Yahoo, Google, MSN and eBay.(38) Recent studies show that the attitudes and aspirations of today's Chinese and Indians resemble those of Americans a few decades ago. Surveys of thousands of young adults in both countries found that they are overwhelmingly optimistic about the future and believe success is in their hands.(39)

Regional Cooperation and Asian Development Bank

Global financial crisis will continue to have a very damaging impact on the global economy in 2009 resulting in a sharp slowdown in economic growth mostly developed markets, but also some major emerging markets the emerging economies strengthen their economic and trade relations with one another, they also need to look at new ways to enhance their financial ties. Eventually, this would benefit the whole world as capital flows would be more balanced between different geographical areas. Asian Development bank (ADB) by Asian Development bank countries with current account surplus for on lending in the three areas noted, namely, physical and social infrastructure and green expenditures Channeling funds through ADB, the premier regional development institution, would be better than just bilateral assistance because of the technical capacity it has and because of the apolitical atmosphere for assistance that it would provide. Secondly, a dialogue should be initiated immediately for a long-term restructuring of regional financial

architecture to achieve the triple objective of restructuring global demand and allowing concerted appreciation of Asian currencies. It could also help to make growth more inclusive both within countries and within the region. Asian Currency Unit (ACU) could provide a mechanism for concerted appreciation of major Asian currencies with respect to the US \$, which may be essential for helping the US to reduce its net imports without protectionist measures. Moreover, issuance of ACU as the regional parallel currency will also generate the seigniorage (which is currently appropriated largely by the US) for funding regional public goods, including cross border infrastructure investments.

Conclusion

To explain the current financial crisis and economic downturn within the context of an epochal shift in the world-system away from North American/ West European dominance and towards Asia would provide us a longer term and deeper understanding of the global economy in the current century. The 21st century looks set to be fashioned by the rise of China and India at the state level; and the formidable rise of Pacific-Asia-India as the foremost economic zones at the regional level.

All this should not really be surprising. Asia, and especially East Asia, was already dominant for most of human history and remained so until very recently, that is less than two centuries ago. China and the area that is now India then accounted for about 75 percent of global GDP. Even in 1820, China and India together were worth more than 50 per cent of world trade. Europe's share was relatively insignificant, and America had been discovered but was still not important enough beyond the Atlantic. Only then, for a number of reasons, Asian economies lost their position to the West, but it seems only temporarily.) Leadership of the world system has been temporarily centred in the West, Europe and America, while Asia had slipped into increasing economic insignificance. That shift happened in the 19th century, and another shift appears to be happening again at the beginning of the 21st, as the centre of the world economy seems to be shifting back to the East. Measured by purchasing power, China had 13 per cent of the world's gross domestic product in 2007. By 2050 it is expected to reach 20 per cent. India will grow from 6 per cent to 12 per cent, the US will slip from 21 per cent to 14 per cent and Europe from 21 per cent to 10 per cent. (74) Peter Dicken describes this ongoing process as 'the changing global economic map', arguing that 'old geographies of production, distribution and consumption are continuously being disrupted and that new geographies are continuously being created. In that sense, the global economic map is always in a state of becoming. Modern world system has gone through several rounds of hegemonic shifts and several cycles from uncentric to multicentric organisations for centuries. No doubt, for Asian economies these are challenging times, but what the G20 summit shows is that the old financial world is over. At this stage, nobody knows what the new financial order will look like, but what is sure is that the Asian economies will play a significant role in shaping this new order.

References

1. 'How To Prevent A Financial Crisis And Avoid A Domino Effect', http://www.xpatloop.com/news/how_to_prevent_a_financial_crisis_in_hungary_and_avoid_a_domino_effect [accessed in January 2009].
2. 'Domino Effect: How Did the US Financial Crisis Become a Global Epidemic?', *Associated Content*, 13 October 2008, http://www.associatedcontent.com/article/1092135/domino_effect_how_did_the_us_financial.html [accessed in December 2008]; 'Chaos Theory. McCombs Scholars Weigh in on Turbulent Times', McCombs School of Business, The University of Texas at Austin, <http://www.mcombs.utexas.edu/news/magazine/08f/chaostheory.asp> [accessed in January 2009].

3. 'The credit crunch explained', *timesonline*, 14 August 2008, http://www.timesonline.co.uk/tol/money/reader_guides/article4530072.ece [accessed in January 2009].
4. Ann Pettifor, 'America's financial meltdown: lessons and prospects', *openDemocracy*, **16 September 2008**, <http://www.opendemocracy.net/article/america-s-financial-meltdown-lessons-and-prospects> [accessed in January 2009].
5. Joseph Stiglitz, *Making Globalization Work*, Penguin Books, 2006, p.243.
6. IMF World Economic Outlook, September, 2004 (Washington D.C. IMF. 2004) Statistical Appendix, Table 25.
7. Michael R. Bloomberg and Charles E. Schumer, *Sustaining New York's and the US' Global Financial Services Leadership* (a 2007 report to the Senate), http://schumer.senate.gov/SchumerWebsite/pressroom/special_reports/2007/NY_REPORT%20_FINAL.pdf
8. Peter Gowan, 'CRISIS IN THE HEARTLAND Consequences of the New Wall Street System', p.6.
9. The Glass-Steagall Act, passed in 1933, mandated the separation of commercial and investment banking in order to protect depositors from the hazards of risky investment and speculation. Curbing banks' ability to grow too large has been a common theme in legislation. With the repeal of the Act in 1999, the Depression-era barrier to the merger of stockbrokers, banks and insurance companies were effectively destroyed. (Robert Scheer, 'McCain and the Mortgage Meltdown', *the Nation*, 10 September 2008, <http://www.thenation.com/doc/20080922/scheer/print>)
34. Peter Dicken, *Global Shift. Mapping the Changing Contours of the World Economy*, Sage, 2007, pp.379-409.
10. The Editors, 'Working Class Households and the Burden of Debt', *Monthly Review*, Volume 50, Number 1, May 2000, <http://monthlyreview.org/500editr.htm> [accessed in September 2008]; John Bellamy Foster, 'The Household Debt Bubble', *Monthly Review*, Volume 58, Number 1, May 2006, <http://monthlyreview.org/0506jbf.htm> [accessed in January 2009].
11. 'The true extent of Britain's debt', *Spectator.co.uk*, 10 December 2008, 12. William A. Dowling, 'Retirement Imperiled: The Case Of HELOCs', *Journal of Business Case Studies*, Fourth Quarter 2007, Volume 3, Number 4, pp. 51-56; William K. Tabb, 'The Financial Crisis of U.S. Capitalism', *Monthly Review*, 10 October 2008, <http://www.monthlyreview.org/mrzine/tabb101008.html> [accessed in December 2008].
12. William K. Tabb, 'The Financial Crisis of U.S. Capitalism', 10 October 2008, <http://www.monthlyreview.org/mrzine/tabb101008.html> [accessed in January 2009]; 'As Debt Collectors Multiply, So Do Consumer Complaints,' **Washington Post**, July 28, 2005.
14. Martin Wolf, 'Choices made in 2009 will shape the globe's destiny', *Financial Times*, 6 January 2009, <http://www.ft.com/cms/s/0/4f5c5ba2-dc22-11dd-b07e-000077b07658.html> [accessed in January 2009]
13. Peter Gowan, 'CRISIS IN THE HEARTLAND. Consequences of the New Wall Street System', <http://newleftreview.org/?view=2759> [accessed in 13] The ideas contained in this section are drawn from Bulent Gokay, 'The Beginning of the End of the Petrodollar: What connects Iraq to Iran', *Alternatives. Turkish Journal of International Relations*, vol.4, No. 4, Winter 2005, pp. 40-56; and Bülent Gökay and Darrell Whitman, 'Ghost Dance: The U.S. and Illusions of Power in the 21st century', *Alternatives. Turkish Journal of International Relations*, Vol.3, No.4, Winter 2004, pp. 60-91.
14. Bülent Gökay and Darrell Whitman, 'Ghost Dance: The U.S. and Illusions of Power in the 21st century', *Alternatives. Turkish Journal of International Relations*, Vol.3, No.4, Winter 2004, p. 65.
15. The Bretton Woods system was an international monetary framework of fixed exchange rates after World War II. Drawn up by the U.S. and Britain in 1944. Keynes was one of the architects.

16. 'Money Matters: An IMF Exhibit -- The Importance of Global Cooperation', International Monetary Fund, http://www.imf.org/external/np/exr/center/mm/eng/mm_dr_01.htm (Accessed in March 2006).
17. 'Money Matters: An IMF Exhibit -- The Importance of Global Cooperation, System in Crisis (1959-71)', Part 2, http://www.imf.org/external/np/exr/center/mm/eng/mm_sc_01.htm (accessed in February 2006).
18. F. William Engdahl, 'The Dollar System and US economic reality post-Iraq War', http://www.engdahl.oilgeopolitics.net/1973_Oil_Shock/Dollar_System/dollar_system.html. See also John Whiteclay Chambers II (ed.), *The Oxford Companion to American Military History*, New York: Oxford UP, 1999.
- 19.. 'De Gaulle v. the Dollar', *The Time*, 12 February 1965, <http://www.time.com/time/archive/printout/0,23657,840572,00.html>
- 20.. 'Money Matters: An IMF Exhibit -- The Importance of Global Cooperation, System in Crisis (1959-71)', Part 5, http://www.imf.org/external/np/exr/center/mm/eng/mm_sc_01.htm (February 2006).
- 21.. 'Petrodollar Problem', http://www.imf.org/external/np/exr/center/mm/eng/mm_rs_03.htm. See also David E. Spiro, *The Hidden Hand of American Hegemony: Petrodollar Recycling and International Markets*, Ithaca: Cornell UP, 1999.
- 22.. Department of Treasury, 'Jeddah, Saudi Arabia, Joint Statement: US- Saudi Arabian Economic Dialogue', press release, 6 March 2002, www.ustreas.gov/press/releases/po1074.htm.
- 23.. David E. Spiro, *The Hidden Hand of American Hegemony: Petrodollar Recycling and International Markets*, Ithaca: Cornell UP, 1999, p. 121.
24. Robert G. Kaiser and David Ottaway, 'Oil for Security Fueled Close Ties. But Major Differences Led to Tensions', *Washington Post*, 11 February 2002, <http://www.library.cornell.edu/colldev/mideast/saudusxx.htm>
25. Scott L. Kastner, 'The Global Implications of China's Rise', *International Studies Review*, December 2008, p.786.
- 26.. Quoted in Michael Klare, *Rising Powers, Shrinking Planet*, Oxford: Oneworld, 2008, p.67.
27. *China Daily*, 30 September 2007, http://www.chinadaily.com.cn/china/2007-09/30/content_6148252.htm [accessed in September 2008].
28. 'Report: U.S. Power Will Fade By 2025. National Intelligence Council Predicts Scarce Resources, Loose Nukes, A Rising China', CBS News, 20 November 2008, <http://www.cbsnews.com/stories/2008/11/20/world/main4622166.shtml>
29. *GLOBAL TRENDS 2025: THE NATIONAL INTELLIGENCE COUNCIL'S 2025 PROJECT*, http://www.dni.gov/nic/NIC_2025_project.html

KOREAN MIRACLE 2

Yong Yoon
Director of Korean Solidarity for Anti-Corruption
Korea University, Seoul, KOREA

The story I am going to tell you is about Park, Chung Hee who is the former President of South Korea. He was a man of miracles. He was an Army General that took power by a military junta. Without him I would never have been able to be here. We were too poor to even think about going abroad. I think it's the same for most of the Korean participants here.

Let me tell you all about how South Korea was able to rise up, to become the 13th power of the world, from being one of the absolute poorest. Let me begin by explaining a little bit about the South Korean situation before the coup d'etat that established Park, Chung Hee into presidency on May 16, 1960.

In 1945, Korea became independent from the Japanese' 36 year-long occupation thanks to the Allie's victory over Japan. Despite gaining its independence, the country was divided in two, North and South Korea. Five years later, North Korea attacked South Korea hoping to eat us up. That was a mistake. American and UN allied military forces fought back and the whole event ended with a cease fire, destroying in its path a beautiful country and taking the lives of 3 million people, along with losing the homes, families and belongings of another 10 million.

How did we survive? Free rations and charity given to us by the American people. The whole country was lined up like cattle anxiously awaiting their rations from the American farm-hand that was feeding them.

Dr. Gi Sormant, a French professor who visited South Korea, wrote in his book, 'The New Wealth of Government', "Korea is a small country with a big population and without any natural resources. Three million people were killed by the Japanese occupation and civil war, 30% of the national budget is used for national defense. Korea is finished."

He was right until General Park, Chung Hee overthrew the corrupt government by a coup d'etat on May 16, 1960. He revitalized the country by changing everything. The population had never experienced such drastic changes within their 5,000 year period of history. Park released announcements almost every day along with outrageous future plans needed for changes to become successful. He said, he will make the South Korean GDP increase one hundred times over within 20 years. He insisted, every family will be able to own their own apartment in 20 years, "We will be able to make cars, airplanes, ships, all kinds of electronics and appliances, etc. People thought he was crazy because we could not make anything at that time, we couldn't even make a bicycle.

He appeared to be a lying machine that couldn't be turned off, and every time he started up, people would think "Here we go again!" You might be asking yourself then, how did he achieve miracles? As soon as he became President, he kicked out the incumbent, corrupt civil workers and replaced them with young military officers. Government offices were transformed into military-like compounds. The whole country turned out to be like a battlefield of workaholics.

Do you know how the South Korean military is like? Rush, rush, rush. Only walk three steps and then run the rest of the way. Eat your ration in 1 minute, bathroom breaks, 30 seconds!! You have to zoom, zoom. 'bbaly bbali' which means quick quick quick. Bbali bbali became a common term, a new standard for

the economic development of the country, which was widely applied to all construction projects and factory workmanship.

This new concept of bbali bbali drastically increased productivity and efficiency by speeding up the processes. South Korean people don't even like Chinese food, because it takes too much time to prepare. Impatience is now a part of the Korean character, like it or not. Cutting in line has basically become a national sport, since nobody wants to wait their turn! Because of the 'bbali' 'bbali construction, Sung Soo bridge, which stretched out from northern Seoul to southern Seoul, collapsed in October 1994. The following year, in a similar occurrence, Sampoong Department Store came crashing down during shopping hours killing 600 people in total, which became top-headline news all over the world.

After these tragedies, they slowed down a little bit, and similar events hardly ever happened again. Without their extensive training and trial and error experiences, Samsung would not have been able to build the world's highest building in Dubai, The Burj Dubai. Dong A Construction Company would never have been able to build the world's longest water pipe lines in Libya. Ssang Yong Construction Company would never have been able to build such a sophisticated structure of ???? in Singapore 10 months faster than it normally takes. Thirty years later, today, hardly any countries can compete with the speed and efficiency of South Korean construction and advanced technology. This has offered many opportunities for Korean engineering and construction companies to win multi-billion dollar bids for large-scale construction projects in several dozen countries.

One of the most brilliant and eco-friendly changes President Park achieved, among many, was relieving the plaitile and forestry on Korean mountains by assigning various groups to plant seeds and re-crop the landscape. 50% of the South Korean adult population participated in the mass planting of trees for 15 long years straight. Why did we have to do this?

Most of the mountains were bombed or burned during the Korean War in order to search for and kill enemies. After the 15-year long mass movement of planting trees, all mountains had turned green with full grown trees. There are no more landslides, giving farmers much more farm produce, and all of us healthier to breathe. Isn't that a miracle?

I don't think any country has ever done such a nationwide collaborative effort to revive its natural habitat in human history. Despite all of these miraculous and successful achievements Park was still strongly protested against and criticized in and out of the country because of his overbearing rule. Many people didn't like him. I didn't either.

Despite all of these miraculous and successful achievements Park was still strongly protested against and criticized in and out of the country because his overbearing rule. Many people didn't like him. I didn't eutger, But he didn't care. He said, "If we don't work two or three times harder and faster, we will perish. If you listen to me and follow my instruction, I guarantee that the country will be prosperous 20 years from now. No matter what anybody says against me now, future historians will concede that I was right and had the country's best interest heart." Forty years have now passed, and he was dead on, exactly right. Without him South Korea would never have changed and it would still be one of the poorest countries in the world.

Let's go back to the story on construction. He ordered to construct buildings, bridges, housings, schools, plants, water dams 24 hours a day, 365 days a year. No holidays were to be taken. He checked construction sites randomly late evenings and early mornings. If he were to find out that your construction site was closed at midnight or early morning, you would be in trouble. The whole country was frantically going crazy with being overworked, being a workaholic was an inevitable part of life.

Now let me talk to you another miracle story of Park. Until 1976, we couldn't ever make a bicycle, how could they make cars? They made it. Let me tell you how they made it. To make car they used leftover U.S. army jeeps, which were practically junk. They took apart the drum cans, cut them, hammered them and welded them together to form a basic car. That's how they started to make cars, by creatively taking junk and transforming it. Hyundai started car manufacturing in 1976. But they actually could not make full car. They assembled Japanese auto parts under the brand name Pony. And they exported them to America with half the price for the same-sized Japanese cars. Soon they had to close down selling those cars, since they had so many driving problems that even a professional driver couldn't drive one starlight and driving one across America would be at of the question, the car would probably overheat before you got to the first 7/11 convenience store.

Hyundai didn't give up though. They developed auto technologies themselves day and night bbali bbali quick quick taking apart Japanese parts and examining them, and putting them through trial and error experiments again and again. Thirty years later, now, they can make 100% of the auto themselves. Isn't that a miracle? Hyundai's Genesis won the award for the best car by JD Power In America earlier this year. Now Hyundai and Kia make 1.8 million cars a year and export to 160 countries.

They believe they can beat Toyota in the near future. Another miracle story about President Park. One day in May 1976, Park met Chong, Choo Yong , CEO of Hyundai Construction Company and Park offered him to start a ship building company. Chung answered "No thanks!" because he didn't know anything about making ship. He didn't have the money for it either. Park said "Did you know anything about making cars when you started to make them? You can do it. I will help you" After that clever rebuttal, Chung could not refuse, and it was clear that Park would not take no answer.

In May 1977, there was a ground breaking ceremony for the ship building company on an empty seashore. They were going to start ship building with nothing in their hands. Chug struggled and wondered what they were going to do. One day a light bulb turned on Chung's head while he was looking at the picture of a turtle iron ship on Korean paper money. It was invented by Admiral Lee, Soon Shin 5 hundred years ago. He flew to Germany and showed it to Deuch Bank saying "we could make this iron ship 500 years ago to fight against Japanese invasion. Why can't we make it now? Would you lend us money for ship building?" This sounded like a joke but it worked. He got a loan worth USD\$30 million.

Amazingly he took a ship building order from Greece before the actual ship manufacturing plant ever existed. Hyundai built the ship bbali bbali quick quick 6 month earlier than appointed date of finishing it. Believe it or not 30 years later, now Hyundai has become the number one ship building company in the world. They have built 265 ships ordered from 123 companies of 45 countries which totals up to 27% of all the ships built in the entire world.

The top six ship builders are all Korean companies with Hyundai leading them, Daewoo is the second, Samsung is the third, Hanjin is the fourth, etc. 42% of all the ships in the world are made in Korea. Isn't that miracle? The miracle should not have never been possible without Park. Almost every announcement he made turned out to be a miracle. His promises sounded crazy but all turned out to come true after time passed. One day, he gathered his ministers and said that Korea badly needed an iron mill of ten million output a year. Everybody was astonished because it cost at least 100 million dollars for building such a huge iron mill plant which costs as much as annual national budget. Park asked money from Japan to compensate for the cruelty of taking our young men and prostitution camps during the 2nd World War. Park said there would be Park asked Japan for 500 million dollars. It was a small sum for Japan, but a large chunk for Korea.

Negotiations went on and on and finally ended with Japan paying us 250 million dollars. We got the money and put the money into two major projects. One, erecting Pohang Steel Mill Company. Two, building the Seoul Pusan Highway. Park's dream came true 30 years later now. Pohang Steel Mill is producing 17 million tons of steel a year. It is now the second largest iron mill in the world. The Seoul Pusan highway was also built and expanded 20 times in length. Korea ranks fifth in the world for its length of highway. Isn't that miracle?

He was not crazy. Definitely not. On August 15, 1975, Independence Day from Japanese occupation, while Park was making a commemorative speech, he was shot by a North Korean agent. The first and second shots missed him because he ducked behind the podium. The third shot fired missed him as well, however his wife was hit and instantly killed instead. Five years later Park attended a party with his close cabinet members, Kim, Jae Kyu, the head of the Korean CIA shot Park with 5 bullets. Park was killed.

The trdey was finished in a few seconds. Park's funeral was full of tears. The entire 5-day funeral, the country was devastated with sorrow. More than four thousand people from ??? countries have visited South Korea to learn how Park achieved his miracles. As he said, historians will the ones to judge his dictatorship whether it was good or bad.

PART VI

**LITERATURE AND LINGUISTIC
ASPECTS IN CONTEXT**

THE SIMILARITY AND INFLUENCE BETWEEN INDIAN (GUJARATI) AND KOREAN SCRIPTS

Cho Doo-Sang
Pusan National University, Busan, Korea

1. Introduction

Scriptology is the area which has gained much importance in Modern Linguistics. Three different types of script are used universally in various languages: ideographic, syllabic and alphabetic.

This study investigates into the similarities between Korean and Gujarat scripts and their mutual influences. The Korean language uses alphabetic script, whereas Gujarati uses both syllabic and alphabetic scripts. However, some similarities have been noticed in the scripts of two languages.

This study focuses on the question whether the Korean and Gujarati scripts are similar, if yes, the similarity is by accident or genetic. The examples of two scripts are as follows

Korean: 더디게, 기러기, 데리러, 어디에, 기리어, 그래서

Gujarati: સાસ, લલ, બાગ, ઓનલ, અને, નાટો, સનસનાટો, લાગે

2. The Background of Korean Alphabet Invention

In Korea, Chinese characters had been used as the official script as far as we know from the written records until the invention of the Korean alphabet 1443 A.D. Chinese letters were ideographic ones such as 山(mountain), 人(man), etc. So Korean must communicate their opinions by written symbols not spoken. Korean tried to revise the Chinese character into Korean styles ‘Ydu’, ‘Seogi’ style, ‘Hyangchal’ and ‘Gugyeol’ Not all of these efforts were successful.

On coming to power in 1418 A.D., King Sejong realized most of the Korean people were illiterate. He tried to create the Korean script. He enlarged the already established national academy in 1421 A.D. in order to study foreign scripts and collect materials for making the Korean alphabet.

At last in 1443 A.D., Sejong invented alone 28 phonetic letters, 11 vowels and 17 consonants. He ordered his officers to exercise the script through composing poems, and writing books.

Since then, Koreans could enjoy the use of their own script. So Koreans have respected the King Sejong as the noble man. Koreans have celebrated the day of the making the Korean script, on 9th, October.

But many foreign scholars didn’t know making of the Korean script by one king of Korea. The following instance reflects one example of this view:

‘We don’t have a single reference from the ancient world regarding a king or an emperor inventing a totally new script and popularizing it. Why then, Asoka should be an exception?’

(M.C. Joshi and K.S. Ramachandran, 1979, pp. 123-124)

3. Korean Alphabet Principles

King Sejong thought out the heaven(=sky) as the fundamental essence in universe. He took the

first vowel as the heaven symbol for ‘•’. And then he thought the earth as opposite to the heaven, and put the second vowel ‘—’. Heaven combined with the earth, making man, the symbol ‘|’. Thus these three symbols are the fundamental essence which could make the other vowels. So there are 8 vowels derived from three basic vowels such as: | • , | : , • | , : | . In the twentieth century, a Korean linguist, Sigyeong Ju, suggested that ‘.’ vowel was the same value as ‘ㅏ’, and ‘ㅓ’ sounds. According to his suggestion ‘.’ vowel was replaced by a horizontal bar ‘-’ or vertical bar ‘|’ such as: | • → ㅏ, | : → ㅓ, • | → ㅗ, : | → ㅜ, — → ㅓ, — → ㅗ, — → ㅗ, — → ㅗ. And ‘.’ vowel wasn't used since the twentieth century in common writing.

On the other hand, the symbols for consonants were created according to the shapes of mouth and the places of tongue involved in their pronunciation. First, the five major consonants were proposed, ㄱ, ㅋ, ㆁ, ㆁ, ㆁ. And then the other consonants were derived from the five major consonants as follows: ㄱ → ㅋ, ㆁ → ㆁ, ㆁ, ㆁ, ㆁ → ㆁ, ㆁ, ㆁ, ㆁ → ㆁ, ㆁ, ㆁ, ㆁ → ㆁ, ㆁ, ㆁ, ㆁ → ㆁ, ㆁ, ㆁ. There are three independent consonants such as ㆁ, ㆁ, ㆁ. Among the 17 consonants, three consonants, namely such ‘ㆁ, ㆁ, ㆁ’ weren't used because these letters seemed to be the same value of ‘ㆁ, ㆁ’ separately. So a total of 24 vowel and consonant letters have come to be used in modern times.

A. The Influence of Indian Script to Korean script

When King Sejong explained the background of the need of new script, he pointed out that he had referred to the foreign characters such as Chinese writing style ‘Jeonseong’ which was commonly used in the period of Jin dynasty of Chinese history. But other scholars suggested the King had already known the script of Buddha scriptures of Indian born religion. He would have taken many references from the Buddhist scriptures which were written in Chinese characters, but many of them were translated into the phonetic styles. After about 100 years in 1540 A.D. a linguist ‘Seonghyeon’ the author of the book ‘Yongje chonghwa’ insisted in his book that the King Sejong had taken many references from the Sanskrit letter. It isn't difficult for scholars to think that King Sejong got the idea of phonetic writing system from the Sanskrit by way of Buddha scriptures. He couldn't take the idea of phonetic writing system from the Chinese characters which are ideographic

Actually, Silla and Koryeo Kingdom before Y-dynasty had adopted the Buddhism as a national religion. At that time many Buddha temples were constructed across the nation, and are still found.

In Silla and Koryeo Kingdom, many monks would have to learn Sanskrit in order to read and write the Buddhist Scriptures. They communicated each other in writing by means of Indian Script. In Y-dynasty period, though the Confucian was the national religion of Y-dynasty, many people chose Buddhist as their religion. Especially in the King Sejong period, there existed one temple in courtyard. It was thought that Indian script might have influenced the making of the Korean script.

B. A historical perspective of relationship between Korean and Indian

It is likely that there was an Indian woman among the foreigners who had already influenced on the development of Korean culture. Here is the story.

One princess of ancient Ayuda Kingdom of India sailed eastward and landed at the Gimhae district of Busan, southern part of Korean peninsular and she was welcomed by the king of Kaya Kingdom, whose name was Kim Suro. She married the king of Kaya and became the queen. She had taken the Korean family name ‘Hur’ from the king, so she became the first ancestor of Korean family name ‘Hur’.

Perhaps she had come to Korea with many servants and Indian goods. Until now some of the goods have remained safe in the shrine of ‘Hur’ queen tomb. Her marriage with the Korean king provided ample evidence for a direct contact between the two countries.

In the course of contacts between the two peoples, the idea of the art of writing and the principle underlying the Indian alphabet would have been taken to the Korean people, Korean linguists in turn would have studied the principles underlying Indian script, Indian Vedic recitals were good evidences for having used the phonetic system. These methods would have provided a set-up of phonetic system in Korean script. King Sejong made the Korean alphabet and named it ‘Hunminjeong-eum’.

4. The similarity between Gujarati(Indian) and Korean scripts

Recently several Korean newspapers were reporting the similarity between two scripts. So it is reasonable to compare Korean script with Gujarati one.

(1) Gujarati script

સા ગા ચ ના ના લા લા સા સા પા

[a:][ga][cha][na][na:] [la] [la:] [sa] [sa:][pa]

(2) Korean script

레 기 리 어 에 더 데 러 레 니

[læ][gi][ri][ə] [e] [də][de][læ] [le] [ni]

In Gujarati alphabet, vowels are eleven, namely અ આ ઇ, ઈ, ઉ, ઊ એ ઐ ઓ ઔ Including the semi-vowels, and two conjuncts, Gujarati consonants number thirty-six, namely ક, ખ, ગ, ઘ, ઙ, ચ, છ, જ, ઝ, ઞ, ટ, ઠ, ડ, ઢ, ત, થ, દ, ઢ, ન, પ, ફ, બ, ભ, મ, ય, ર, લ, વ, શ, ષ, સ, હ, ળ, ~, ~. So Gujarati alphabet numbers forty-seven.

In Korean script, the vowels are ten, namely ㅣ, ㅏ, ㅑ, ㅓ, ㅕ, ㅗ, ㅛ, ㅜ, ㅠ, ㅡ, ㅣ. Korean consonants number fourteen, namely ㄱ, ㅋ, ㆁ, ㄷ, ㅌ, ㄴ, ㄹ, ㅁ, ㅂ, ㅅ, ㅇ, ㅈ, ㅊ, ㅋ, ㆁ, ㅍ, ㅎ. So Korean script numbers twenty four.

The only two consonants look similar in both scripts such as ર[ra], જ[ja] in Gujarat and ㄹ[ra or la], ㅈ[ja] in Korean script. Moreover the combined forms of vowel and consonant in Korean script look very similar to Gujarati script simple and combined forms such as રે, લે, રી, લે, એ, ઇ, રી, ડે, ગે, જે, રે, લે, રી, લે, જે and સ, પ, આ, ન, ના, ય, લ, લા, ગ, ઝ, અ, શ, ને, નો, લે, લો, સે, ઓ, ઝ, એ, થે, પે, યે, એ.

A. The evolution of the Gujarat writing system (one of Indian writing systems)

The Gujarati script evolved from Devanagari, differentiated by the loss of the head mark and some modifications in the remaining characters (Modi, 1989, p.3). The oldest available manuscripts are a 1593 handwriting and by printing, a 1797 advertisement (Mistry, 1996, section 32). The letters of the Gujarati script represented by two sets of characters are called Devanagari or Nagari or Balbodh and the common Gujarati. Balbodh characters were the first lesson of Devanagari to children of school. In old days the Nagari letters were only used in all Gujarati Books, but recently few are printed in that character. The common Gujarati characters are employed in the newspapers, periodicals, all the lighter literature, and in general correspondence, both private and official (Taylor, 1975, p.12).

This Devanagari, that is Sanskrit Alphabet, was eventually evolved from Asokan Brahmi which employed head-mark. In the Junagadh Inscription of Rudradaman (A.D.150) line head mark appeared. Ramesh (1984, p 51) pointed out that Hindu script in India were ‘all derivatives of Brahmi’ script. Ramesh (p. 51) also said ‘The Nagari script which came into use in the 8th century A.D. in South India and in the 9th century A.D. in North India,..... While the modern scripts of Kaithi Mahajani, Rajasthani and Gujarati grew out of Nagari,....’

So we can conclude that the Gujarati lipi was derived from Devanagari or Nagari, which had evolved from Brahmi, which in turn was influenced or inspired by the Semitic script.

B. Similarities of the combined forms of vowels and consonants

(1) Examples of Gujarati script

ખ ખા ખ ખો ખુ ખૂ ખે ખૈ ખો ખૌ ખં ખઃ

[kha,kha:, khi,khi:, khu,khu:, khe,khai, kho,khau, kham,khah]
 લ લા લિ લો લુ લૂ લે લૈ લો લૌ લં લઃ
 [la, la:, li, li:, lu, lu:, le, lai, lo, lau, lam, lah]
 (2) Korean script (table attached at the end)
 가 가 거 거 고 고 구 구 그 그 기
 [ka/ga] [kya] [kə] [kyə] [ko] [kyo] [ku] [kyu] [kui] [ki]
 라 라 리 리 로 료 루 류 르 리
 [la/ra] [lya] [lə] [lyə] [lo] [lyo] [lu] [lyu] [lui] [li]

C. The causes of similarity in two scripts

There are the major reasons why the two script seem to be similar.

First. There are vowels in Gujarati which begin with ‘𑀓’ form such as: અ[a], આ[a:], એ[e], ઐ[ai], ઓ[o], ઔ[au]. These forms are similar to Korean script such as ‘래, 리, 레.’ Moreover the Gujarat letter styles of signboards (Advertising board) in shopping stores are more similar to Korean script because they are written in the angular forms such as ‘래, 리, 레, 리, 레’. These angular forms are the standard forms of Korean script such as: ‘리, 레’. Cursive forms or handwriting forms of Korean script are much similar to the standard forms of Gujarat in printed letters such as લ, આ શ, લ, લ, અ ન.

Second. Because there are consonants which begin with ‘ર, ટ, ર’ forms such as: અ[kha], અ[cha], ટ[ta], પ[pa], ય[ya], ર[ra], શ[sha], સ[sa], these letters seem to be similar to Korean letters such as ‘리 [lə/rə], 리 [li], 지 [ji].’

Third. when vowels in Gujarati are combined with consonants, their forms are changed into something like notations such as: ા, િ, ી, ુ, ૂ, ૃ, ૄ, ૅ, ૆, ે, ૈ, ૉ, ૊, ો, ૌ, ્, ૎. When consonants such as ‘ર[ra], ટ[ta]’ combine with vowels, the resulting forms such as: રા, રિ, રી, રુ, રૂ, રે, રૈ, રો, રૌ, રં, રઃ and ટા, ટિ, ટી, ટુ, ટૂ, ટે, ટૈ, ટો, ટૌ, ટં, ટઃ. Among the variation forms, અ, લ, શ are similar to Korean letters ‘리, 데 or 지’.

Fourth. In the letters which begin with ર in અ આ એ ઐ ઓ ઔ શ, ટા, ય, પ, શ, સ, there are five consonants which show the similarity to Korean script such as : ગ[ga], ન[na], બ[ba], ભ[bha], લ[la]. Moreover, when ન and લ combine with vowel, the forms such as ‘નલ, લલ’ come out. These forms also are the same to Korean script of ‘에, 데’.

As a whole, there are many basic alphabet letters in Gujarat which begin with something like Korean alphabet ‘𑀓’. If Korean walks on the street in any city of Gujarat in India, he will find the same forms of the Korean scripts at shopping store signboards.

On the other hand, when Gujarat man walks on the street in Korea, he will find few Gujarat scripts because there are few words written with initial ‘𑀓’ letter in shopping centre and merchandize names.

5. Similarities of Grammars of two Languages

First. Similarity of word order in a sentence.

As general rules, the subject comes first, object second and verb third. For example:

1. Affirmative

Gujarat: હું પરદેશી છું

(English: I a foreigner am)

Korean: 나는 외국인입니다.

2. Yes-no Question

Gujarat: તમે કામ કરશો

(English: You the work will do?)

Korean: 당신은 그 일을 할 것 입니까?

3. Wh-question

Gujarat: તમે શું કશો છો

(English: You what are doing?)

Korean: 당신은 무엇을 하고 있습니까?

4. Interrogative adverb of time, place, manner.

Gujarat: તમારાં માબાપ કયાં રહે છે

(English: Your parents where live?)

Korean: 당신의 부모는 어디에 살고 계십니까?

5. English prepositions become postposition in Gujarat and Korean.

Gujarat: ખડિયો મેજ ઉપર છે

(English: The ink-stand the table on is)

Korean: 잉크 스탠드가 책상 위에 있습니다

6. The principal clause usually follows the subordinate.

Gujarat: હું માંદો છું માટે હું આવો શકતો નથી

(English: I ill am, therefore (I) come cannot.)

Korean: 내가 아프기 때문에 갈(을) 수가 없다.

7. When object A is compared with object B, A generally follows B.

English: the buffalo is stronger than the cow.

Gujarat: ગાય કરતાં ભે'સ વધારે જોરાવર હેયછે

(English: the cow than the buffalo stronger is)

Korean: 소보다 물소가 더 강하다.

B. As a general rule, the plural of nouns is formed by adding suffix to the singular.

English: a king kings

Gujarat: રાજા રાજાઓ

Korean: 왕 왕들

6. Conclusion

In old days India and Korea had good cultural relationships with marriage of ruling class and exchange of Buddhist monks. Especially India had influenced the idea of letters through the scriptures of Buddha. Despite of the declaration of the influence of Chinese character forms by King Sejong himself, the linguist of the period King Seongjong, the SeongHyeong suggested that King Sejong should have taken many references from Devanagari.

There is no direct correlation between the Devanagari or Brahmi and Korean script made by King Sejong (1443 A.D.). But Sanskrit alphabet was arranged in a highly phonetic manner and to that extent it is one of the most scientific orthographies of the world (Modi, 1989, p.3). So King Sejong should have had the knowledge of Sanskrit characteristics from the scriptures of Buddha. According to Dani it is necessary to go beyond the outward forms and look for the inner unit of the letters on the basis of analysis and phonological content (1986, p.10). So King Sejong should have taken the idea of phonetic character from Sanskrit alphabet through the monks and scriptures of Buddha.

In modern times, some of Gujarat alphabet and some of Korean script became very similar. The similarities were responsible for the historical development of some of Gujarat scripts. In Gujarati, there are many vowels, which begin with ‘ꣳ’ form, similar to Korean ‘ㄷ’ consonant character. Also there are many consonants which begin with ‘ꣳ’ form similar to ‘ㄷ’ of Korean script. Moreover, as vowels are combined with consonants, their forms are changed into notation such as ા, િ, ી, ુ, ૂ, ૃ, ૄ, ૅ, ૆, ે, ૈ, ૉ, ૊, ો, ૌ, ' , :

Some of the resulting forms which come from the combination of consonant and notations are very similar to those of Korean letters which come from the consonant and vowel clusters. Moreover, the letters which begin with ‘𑀓’ in Gujarat consonants are similar to those of Korean consonant and vowel clusters. Especially the angular forms of Gujarat alphabet are very similar to the standard forms of Korean. Gujarat standard forms are similar to the cursive forms of Korean script. In Grammar, two languages are very similar in the usage such as definite articles, word order, and plural forms of nouns.

References

- Buhler, G. *on the origin of the Indian Brahma Alphabet*. Varanasi:Chowkhamba Sanskrit Studies reprint, 1896.
- Cho, D.S. *The Art of Writing (Munjahak)*. Pusan : Pusan National University Press, Pusan, 1998.
- Dani, A.H. *Indian Palaeograph*. New Delhi : Munchiram Manoharlal publishers Pvt. Ltd. 1986.
- Gupta, S.P. and Tamachandran, K. S.(eds). *The Origin of Brahmi*. Delhi ; D. K. Publications, 1979.
- Josi, M.C. and Ramachandran, K. S. (eds). *Origin of Bramhmi script, Archaelolglcal Survey of Indis*. Venketeswara Oriental Institute, New Delfi, 1979.
- Mistry, P. T. “Gujarat Writing.” *The world Writing system*. Eds. Peter Daniels and William Bright. New York: Oxford University Press. 1996.
- Modi, B. Learn Gujarati Alphabet. Department of Linguistics, M.S. University of Baroda. 1989.
- Pak, Y, H. *Saengkak Kuya Midum* (Thought and Belief) Seoul: Munwha il bo Press. 1995.
- Parikh P. *Gujaratmam brahmithi Nagari Sudhino lipi vikasa* (Script development in Gujarat from Brahmi to Nagari), Ahmedabad; Gujarat University Press, Ahmedabad. 1974.
- Rajgor D. *A Linguistic and Topographic Analysis of the KSATRAPA BRAHMI SCRIPT*. Diploma Articles in M.S University of Baroda. 1997.
- Ramesh, K. V. *Indian Ephigraphy*. Delhi: Sundeep Prakashan. 1984.
- Taylor, G. P. *The Student's Gujarat Grammar*. Ahmedabad : Rajratan Press. 1975.
- Vyas, K.B. (1978), *Linguistics*. N.M. Tripathi pvt. Ltd.

TÜRKİYE İLE ENDONEZYA ARASINDAKİ ORTAK KÜLTÜRÜN TAŞIYICILARI: KELİMELELER

Carriers of the Common Culture Between Turkey and Indonesia: Words

Mehmet Gümüşkılıç

Fatih University, Istanbul, Turkey

Türklerle Güneydoğu Asya’da yaşayan milletler arasındaki ilişkiler çok eskilere dayanmaktadır. Özellikle Malaylar ve Endonezyalılar ile Türkler; tarih içinde siyasî, kültürel, ekonomik, dinî ve askerî sahalarda coğrafi uzaklığa rağmen çeşitli ilişkiler kurmuşlardır.

Eski Malay kaynaklarında *hikâyât* şeklinde isimlendirilen eserlerde İslâm’dan önceki Türklerle ilgili çeşitli efsane ve hikâyeler bulunmaktadır. Daha çok sözlü geleneğe dayalı olan bu kaynaklarda Orta Asya Türk hükümdarları ile Malay kraliyet aileleri arasında bir soy birlikteliği söz konusudur¹. Bu kaynakları saymazsak, Türklerin; Malezya-Endonezya ile alâkasının XII. yüzyıla, yani Selçuklu Türklerinin yaşadığı döneme kadar gittiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Türk tüccarları; Arap, İranlı ve Hintli Müslüman tüccarlar gibi Basra Körfezi ve Hürmüz Boğazı’nda bulunan limanlardan Çin’in doğusundaki liman şehirlerine kadar gemilerle ticaret yaparken güzergâhlarında bulunan bazı Güneydoğu Asya limanlarını ziyaret etmişlerdir².

Daha sonraki yüzyıllarda Türklerin Malezya ve Endonezya’ya yönelik ticarî faaliyetleri artarak devam etmiştir. Meşhur seyyah İbni Batuta, *Seyahatnamesi*’nde; XIV. yüzyılın ortalarında Güneydoğu Asya’da Türk kökenli tüccarlarının yanı sıra Türk asıllı yöneticilere de dikkat çekmiş, özellikle Sumatra’nın güneyindeki Samudra-Pasai Sultanlığı’nın bir çok geleneğinin Hindistan’daki Delhi Türk Sultanlığı’ndaki geleneklere benzediğini dile getirmiştir. İbni Batuta yine eserinde Malezya ve Endonezya takımadalarındaki maceralarından bahsederken Tawalisi ismini taşıyan bir adada kendisiyle Türkçe konuşan bir melikeden söz açar. Bu adanın sakinlerinin tenlerinin bakır renkli ve kendilerinin yakışıklı olduklarını ve Türklere benzediklerini anlatır. Adadaki kadınların çok cesur olduklarını, ata binip, silah kullandıklarını da söyler. XVI. yüzyıldaki Portekiz kaynakları da Sumatra limanlarında Türkmen, Rûmî (Anadolu Türk’ü), Horasanlı, Arap, İranlı ve Mısır kökenli binlerce Müslüman tüccarın bulunduğunu haber vermektedir³.

Sumatra’nın kuzeyinde yer alan Açe bölgesinde ise XVI. yüzyılın başlarında güçlü bir sultanlık ortaya çıkmıştır. Bu sultanlık, Osmanlı Devleti ile yakın bir ilişki kurmak istemiş ve Osmanlı’ya bağlılığını her fırsatta dile getirmiştir. İspanyolların ve özellikle Portekizlilerin 1500’lerden itibaren Hint Okyanusu’na ve bazı takımadalara hâkim olmak istemeleri neticesinde Müslümanların elinde bulunan Batı Asya ile Uzakdoğu arasındaki milletlerarası deniz ticareti büyük sekteye uğramıştır. Güneydoğu Asya ülkeleri ve özellikle Açe Sultanlığı, Portekizlilerin Müslüman tüccarlara saldırılarını önlemek

¹ İsmail Hakkı Göksoy, “Güneydoğu Asya İslâm Ülkelerinde Türk İzleri”, *Türkler*, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, s.619.

² İsmail Hakkı Göksoy, *Güney Doğu Asya’da Osmanlı-Türk Tesirleri*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2004, s.14.

³ İsmail Hakkı Göksoy, *a.g.e.*, s.13-15.

gayesiyle Osmanlı Devleti'nden askerî yardım istemiştir. Memluklu sultanları da Güneydoğu Asya'da yaşayan ve hacca gitmek isteyen Müslümanların emniyetlerini sağlayabilmek için kendi donanmalarında görevlendirilmek üzere uzman Osmanlı denizcilerini, Osmanlı Devleti'nden talep etmişlerdir. Böylece görevli veya gönüllü bir çok Türk denizcisi Hint Okyanusu sahillerindeki Müslüman devletlerin hizmetine girmiştir⁴. Kanunî Sultan Süleyman döneminde başlayan Osmanlı-Açe ilişkileri daha sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Özellikle II. Selim, Açe bölgesine gemiler, büyük toplar, uzman denizciler ve birtakım askerî levazımat göndermiştir. Bu malzemelerin ve denizcilerin Açelilerin Portekizlerle olan mücadelelerinde önemi büyüktür. Osmanlı-Açe ilişkileri sonucu olarak, günümüzde Bande Açe ve Bireun civarında Türk kökenli insanlar yaşamaktadır. Bu bölgelerde kendilerini 'Türk' diye adlandıran yaklaşık beş köy bulunmaktadır⁵.

XVI. yüzyılda Portekizlilerin ve XVIII. yüzyılın başlarından itibaren ise Hollandalıların etkisi altında kalan Endonezyalılar yine de millî ve dinî benliklerini kaybetmemişlerdir. Güneydoğu Asya halklarından olan Endonezyalılar uzun yıllar Hollanda sömürgesi olduktan sonra 1945 yılında; Malaylar ise Hollanda ve İngiliz sömürgesi olmalarından sonra 1957'de bağımsızlıklarını ilan etmişlerdir. Özellikle Endonezyalılar bağımsızlığı kazanma yolunda, Türk Kurtuluş Savaşı'nı kendilerine örnek almışlardır.

Tebliğimizde; Malaycanın bir lehçesi gibi kabul edilen Endonezcada kullanılan bazı kelimelerle Türkçede yer alan bazı kelimeler arasındaki benzerlikler ortaya konulmaya çalışılacaktır. Endonezya'da resmî dil Endonez dili olmakla beraber ülkede 25 ayrı dil ve 250'den fazla lehçe vardır. Bu lehçelerin Malay lehçeleriyle büyük benzerlikleri vardır. Endonezya'da Malezya-Polinezya dil ailesine mensup diller hâkim bir vaziyettedir⁶. Türkçe ve Endonezcada bir çok ortak kelimeye rastlanması; coğrafi bakımdan birbirlerinden çok uzakta olsalar bile, kültürel bakımdan (özellikle İslamî kültür açısından) Türkiye ve Endonezya arasındaki yakın ilişkiyi gözler önüne sermektedir. Endonezcada 'çocuk' anlamına gelen *anak*, kelimesi, Türkçede *enik* 'hayvan yavrusu'⁷; Endonezcada *sebab*, Türkçede *sebepe*; Endonezcada *miskin*, Türkçede *miskin*; Endonezcada *tembakau*, Türkçede *tömbeki*; Endonezcada *mescid*, Türkçede *mescit*; Endonezcada *dunia*, Türkçede *dünya*; Endonezcada *adat*, Türkçede *âdet*; Endonezcada *ahli*, Türkçede *ehil*; Endonezcada *ahirat*, Türkçede *ahiret*; Endonezcada *maktab*, Türkçede *mektepe*; Endonezcada *istirahat*, Türkçede *istirahat*; Endonezcada *madrasah*, Türkçede *medrese*; Endonezcada *manfaat*, Türkçede *menfaat*; Endonezcada *mahir*, Türkçede *mahir*; Endonezcada *maclis*; Türkçede *meclis*; Endonezcada *nafas*, Türkçede *nefes*; Endonezcada *nasib*⁸, Türkçede *nasip*; Endonezcada *adil* Türkçede *âdil*; Endonezcada *akal*, Türkçede *akıl*; Endonezcada *akibat*; Türkçede *akibet*; Endonezcada *aktif*, Türkçede *aktif*; Endonezcada *anasir*, Türkçede *anâsır*; Endonezcada *asal*, Türkçede *asıl*; Endonezcada *asas*, Türkçede *esas*; Endonezcada *badan*, Türkçede *beden*; Endonezcada

⁴ İsmail Hakkı Göksoy, *a.g.e.*, s.178.

⁵ Mehmet Özey, *Yeryüzü Mektupları Açe Kitabı*, Fide Yay., İstanbul 2006, s.30.

⁶ Sırrı Erinc, "Endonezya (Fizikî ve Beşerî Coğrafya)" (Ansiklopedi Maddesi), *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: 11, İstanbul 1995, s.194.

⁷ Bu kelimenin Türkçeden Endonezcaya geçtiğini tahmin ediyoruz.

⁸ Yukarıda verdiğimiz Endonezca kelimeler, (S. Vonder Molen, *An Elementary Textbook of the Indonesian Language Bahasa Indonesia (Adapted for the Use of English Speaking Student: Harry P. Cemach, A. I. L., A. C. A.)*, 6. Baskı, Sumur Bandung 1970, 128 s.) adlı kaynaktan alınmıştır.

bakteri, Türkçede *bakteri*; Endonezcada *balkon*, Türkçede *balkon*; Endonezcada *bambu*, Türkçede *bambu*; Endonezcada *buruk*, Türkçede *buruk*; Endonezcada *daftar*, Türkçede *defter*; Endonezcada *devasa*, Türkçede *devâsâ*; Endonezcada *direktur*, Türkçede *direktör*; Endonezcada *disponsori*, Türkçede *sponsor*; Endonezcada *doa*, Türkçede *dua*; Endonezcada *dokter*, Türkçede *doktor*; Endonezcada *hakim*, Türkçede *hâkim*; Endonezcada *hal*, Türkçede *hal*; Endonezcada *hak*, Türkçede *hak*; Endonezcada *hasil*, Türkçede *hasıl*; Endonezcada *hasrat*, Türkçede *hasret*; Endonezcada *hayat*, Türkçede *hayat*; Endonezcada *hektar*, Türkçede *hektar*; Endonezcada *hotel*, Türkçede *hotel*; Endonezcada *hukum*, Türkçede *hüküm*; Endonezcada *huruf*, Türkçede *huruf*; Endonezcada *ideal*, Türkçede *ideal*; Endonezcada *industri*, Türkçede *endüstri*; Endonezcada *izin*, Türkçede *izin*; Endonezcada *kandil*, Türkçede *kandil*; Endonezcada *kartu*, Türkçede *kart*; Endonezcada *kecil*⁹, Türkçede *küçük*; Endonezcada *kelas*, Türkçede *klas*; Endonezcada *husus*, Türkçede *husus*; Endonezcada *kilo*, Türkçede *kilo*; Endonezcada *kilogram*, Türkçede *kilogram*; Endonezcada *korban*, Türkçede *kurban*; Endonezcada *korek*, Türkçede *kürek*; Endonezcada *kuat*, Türkçede *kuvvet*; Endonezcada *kursus*, Türkçede *kurs*; Endonezcada *lisan*, Türkçede *lisan*; Endonezcada *mahkamah*, Türkçede *mahkeme*; Endonezcada *makalah*, Türkçede *makale*; Endonezcada *makam*, Türkçede *makam*; Endonezcada *makan*, Türkçede *mekan*; Endonezcada *maksud*, Türkçede *maksut*; Endonezcada *masalah*, Türkçede *mesele*; Endonezcada *masihur*, Türkçede *meşhur*; Endonezcada *mebel*, Türkçede *mobilya*; Endonezcada *medali*, Türkçede *madalya*; Endonezcada *medan*, Türkçede *meşdan*; Endonezcada *murid*, Türkçede *mürîd*; Endonezcada *mutlak*, Türkçede *mutlak*¹⁰ şeklinde kullanılmaktadır.

Yukarıda verdiğimiz Türkçe ve Endonezcada kullanılan ortak kelimelere göz atıldığında; bunların bir çoğunun Arapça, bazılarının Latince, küçük bir kısmının Türkçe, bir tanesinin ise Endonezca (Malayca) kökenli oldukları görülmektedir. Listede azımsanmayacak sayıda geçen Latince kökenli kelimelerden bazılarından bahsedecek olursak, *tömbeki* kelimesinin İtalyanca *tobacco*; *bakteri* kelimesinin Yunancadan Fransızcaya geçmiş olan *bacterie*; *aktif* kelimesinin Fransızca *actif*; *direktör* kelimesinin Fransızca *directeur*; *doktor* kelimesinin Fransızca *docteur*; *madalya* kelimesinin İtalyanca *medaglia*; *mobilya* kelimesinin İtalyanca *mobilia*; *endüstri* kelimesinin Fransızca *industrie* kelimesinden geldiğini biliyoruz. *enik*, *kürek* ve *buruk* kelimeleri Türkçeden Endonezcaya; *bambu* kelimesi ise Endonezcadan (Malaycadan) Türkçeye geçmiştir. Listede geriye kalan pek çok kelime ise Arapça kökenlidir. Bundan, coğrafi bakımdan birbirlerinden çok uzak olsalar dahi, iki ülke arasında kültürel bakımdan ne kadar yakınlık olduğu anlaşılmaktadır. Yüzyıllar boyunca aralarındaki uzak mesafe sebebiyle birbirleriyle yeteri kadar irtibata geçemeseler de Türk ve Endonezya halkları, mensup oldukları İslâm dini sayesinde bir çok ortak kelime kullanmış ve bu kelimeler vasıtasıyla müşterek bir kültürü paylaşmışlardır. Listemizden de anlaşılacağı gibi her iki milletin Latince kökenli pek çok kelimeyi günümüzde kullandığı görülmektedir. Buradan Batı ülkelerinin Endonezya ve Türkiye'yi etkilemesi söz konusudur, diyebiliriz. Ayrıca Türklerin ve Endonezyalıların bugün Latin alfabesini

⁹ Kelime, Türkçedeki *küçük* kelimesine benzemektedir. Biz de bu benzerlikten dolayı kelimeyi listemize dahil etmeyi uygun gördük.

¹⁰ Yukarıda verdiğimiz Endonezca kelimeler (Helen L. Johnson, Rosall J. Johnson, *Indonesian-English, English-Indonesian Dictionary*, Hippocrene Boks, New York 1991, 289 s.) isimli kaynaktan alınmıştır.

kullandığını sözlerimize ilâve etmemiz gerekir. Bu konuda da her iki ülke arasında benzerlik bulunmaktadır. Teknolojik çağda olduğumuz göz önünde tutulduğunda, Türkiye ve Endonezya arasındaki bağın günümüzde çok daha kuvvetli olması beklenir. Bu bağ, her iki ülkeye gidip gelmelerle ve kültür ilişkileriyle sağlıklı bir yapıya kavuşacaktır. Asya ülkeleri uzun yıllar Batılı ülkelerin sömürgesi olduktan sonra genellikle XX. yüzyılın başlarından itibaren bağımsızlıklarını kazanmaya başlamışlardır. Bu ülkeler, özgürlük çağı olan XXI. yüzyılda kültürel bakımdan birbirlerine ne kadar yakın olduklarını günümüzde daha iyi anlayacaklardır. ICAPA (Uluslararası Asya Felsefe Birliği) da Asya ülkeleri arasındaki kültürel bağların ne kadar sıkı olduğunu dünyaya duyurma bakımından çok önemli bir görevi ifa etmektedir.

Bildirimizde verdiğimiz örneklerle; Türklerin ve Endonezyalıların -buna bağlı olarak Asya halklarının-, bir çok ortak kültür unsuru taşıdıkları bir nebze de olsa göz önüne getirilmeye çalışılmıştır.

KAYNAKLAR

Helen L. Johnson, Rosall J. Johnson, *Indonesian-English, English-Indonesian Dictionary*, Hippocrene Boks, New York 1991, 289 s.

İsmail Hakkı Göksoy, “Güneydoğu Asya İslâm Ülkelerinde Türk İzleri”, *Türkler*, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, s.618-631.

İsmail Hakkı Göksoy, *Güney Doğu Asya’da Osmanlı-Türk Tesirleri*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2004, 185 s.

Mehmet Özey, *Yeryüzü Mektupları Açık Kitabı*, Fide Yay., İstanbul 2006, 124 s.

Sırrı Erinç, “Endonezya (Fizikî ve Beşerî Coğrafya)” (Ansiklopedi Maddesi), *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: 11, İstanbul 1995, s.192-194.

S. Vonder Molen, *An Elementary Textbook of the Indonesian Language Bahasa Indonesia (Adapted for the Use of English Speaking Student: Harry P. Cemach, A. I. L., A. C. A.)*, 6. Baskı, Sumur Bandung 1970, 128 s.

ŞİİRİN KUTSAL YOLCULUĞU

The Sacred Journey of Poetry

Yusuf Çetindağ

Fatih University, Istanbul, Turkey

Yazının mensur ve manzum diye iki ayrı koldan geliştiği bilinen bir gerçektir. Bilinmeyen bir gerçek varsa o da ilk metinlerin manzum mu yoksa mensur mu olduğu konusudur. Bu konuyu eldeki kaynaklarla açığa kavuşturamamak da günümüze kadar ulaşan en eski metinlerin hem kutsal olduğu ve ve hem de şiir diliyle yazıldığı anlaşılmaktadır. Mesela Vedalar, İlyada ve Gathalar bunun en açık örnekleridir. Yani kutsalla şiir, ilk yazılı metinlerden itibaren yan yana, hatta iç içe yürümüştür desek hiç de yanlış olmaz. Şiirin kutsalın taşıyıcısı olması, “*Melikin atıyyelerini ancak matıyyeleri taşır*” darb-ı meselince değerine değer katmıştır. Bu gerçekten hareketle yazımızda yüzyıllar içinde şiirin serüveni, kutsalla olan ilişkisi ve zamanla bizzat kendisinin nasıl kutsandığı konusu işlenmeye çalışılacaktır.

Öncelikle İslam öncesi dönemde şiirin konumu ve dolayısıyla toplumdaki yerine bakalım. Antik Yunan’daki ilk eserlerden birisi Homeros’un İlyada adlı manzum destanıdır ve bu destanın yazılış tarihini M.Ö. XV. yüzyıla kadar götürenler vardır. Eser ilahların ya da ilahlaştırılmış insanların mücadele ve savaşlarını anlatır. Batıda ilahları ve mücadelelerini anlatan ilk eserin manzum olmasına rağmen köklü bir zihniyet değişimiyle nazım, ilerleyen yüzyıllarda değerini kaybeder, tahtını yavaş yavaş nesre bırakmak zorunda kalır. Bahsi geçen bu zihniyet değişimi, yani manzumun tahtının sallanması ise ilk olarak Sokrates, Eflatun ve Aristo ile başlar. Sokrates sanatı tarif ederken: “Eline bir ayna al ve gezdür. İşte yaptın sanatı”

¹ der küçümseyici bir eda ile. Talebesi Eflatun da aynı görüşü paylaşmaktadır. Eflatun felsefesi gereği sadece şiiri değil tüm sanatı mahkum etmiş ve sanatın insanları aldattığını, onları gerçeklerden kopardığını iddia etmiştir. Ona göre insanın gayesi saklı olan hakikatı bulmaktır, şiir ve sanat ise ürettikleriyle insanı hakikatten bir adım daha uzaklaştırmakta, aksine bizzat varlıklarıyla hakikate yeni bir perde oluşturmaktadır. Bu yüzden Eflatun’un Devleti’nde tabir yerindeyse insanların beynini uyuşturan şairin ve edebiyatın yeri yoktur. Aristo ise sanat ve edebiyatın tabiatı taklit ederek yapılabileceğini vurgular. Dolayısıyla sanatçı veya şairin yaptığı, olağanüstülük bir yana, sıradandır; kutsallıkla ve metafiziklik ilgisinin olması da mümkün değildir. Ancak yine de tarihle mukayese edildiğinde şiir, gerçekten olanı değil de olabilir olanı anlattığından *daha felsefi* ve daha üstündür.² Aristo, şiiri ve şairi hocası kadar sert sözlerle eleştirmese ve küçük görmese de önemli ve vazgeçilmez de görmez. Onun dünyasında felsefe havassın, şiir avamın uğraşdır.

Sonuç olarak Antik Yunan’ın düşünce ve aklı öne çıkarması felsefeyi en değerli ilim yaparken, şiire olumsuz bakılmasına ve sadece felsefeye hizmet ettiği ölçüde değerli kabul edilmesine sebep olmuştur. Bu yüzden Batıda Eflatun ve Aristo’yla beraber nazım kan kaybederken, nesir yükselişe geçmiş ve nazma hiç bir zaman toparlanma fırsatı vermemiştir. Çünkü dönemin tek hakimi felsefecidir, hatta kesin

¹ Berna Moran, Edebiyat Kurumları ve Eleştiri, Cem Yay., İst.,1994,s.15

² Aristoteles, Poetika, s.30.

ve mutlak bilgiye sadece kendilerinin ulaşabileceğini düşünen felsefeciler, mesleklerini peygamberlikten bile üstün görebilmişlerdir. Felsefeyi ve akli böylesine putlaştıran Batının, fikir ve mesajın en doğal ve dolambaçsız taşıyıcısı olan nesri tercih etmesinde şaşılacak bir şey yoktur.

Doğuda ise İslam öncesi ve sonrası şeklinde iki ayrı dönemden bahsedebiliriz. İlk dönemde bütün Doğu kültür ve medeniyetlerinin şiir dilini tercih ettiği görülür. Sırasıyla bakacak olursak Hint medeniyetinin ilk ürünleri Vedalardır. Hintliler tarafından vahiy mahsulü olduğu kabul edilen Vedalar, M.Ö. XII. yüzyıla aittir ve ayinlerde okunan manzum parçalardır. Benzer bir durum Doğunun eski medeniyetlerinden birisi olan İran ve onların dini Mecusilik için de geçerlidir. İran topraklarındaki en eski metinler Mecusiliğe ait metinlerdir. İranlılara göre Mecusiliğin kutsal metni olan Avesta, M.Ö. VI. yüzyılda Zerdüş't'e indirilen vahiydir. Ancak bizim için her iki eserin de en önemli yönü şiir diliyle yazılmaları ve dinî törenlerin en önemli unsuru olmalarıdır.

Eski Arap kültürü için de aynı şeyleri söyleyebiliriz. Şiir, Arapların hafızadır ve Arap kültürünün yegâne kaynağıdır. Araplar ilimleri ona ayırır ve şiir ilminin Arap kökenli olduğunu iddia ederler. Arapların şiire düşkünlüğü ve onu düzyazıdan üstün tutmaları bizzat Hz. Muhammed tarafından da dile getirilmiştir: “Şiir, düzyazıdan, Arapların kelâmılarından cezîldir (özlüdür, yoğundur). Şiir, onların meclisinde konuşulur, ona kıymet verilir. O, bazen onların arasındaki savaş ve düşmanlıkları çözerken, bazen de savaşlara sebep olur.”³ Ayrıca Cahiliye döneminde şairlerin, olağanüstü güçlerle, yani cin ve şeytanlarla irtibat halinde olduğu ve hatta gelecekte haber verdiği kabul edilirdi. Bundan dolayı Kur'an'daki olağanüstülüğü gören Araplar, Hz. Muhammed'i kahinliğin parçası olarak kabul edilen şairlikle suçluyorlardı.

Eski Türk kültüründe de şiir dilinin hakim olduğu görülür. Türklerin ilk din adamları olan bahşılar, dinî törenlerde saz eşliğinde manzum ilahiler söylerlerdi. Halk, bu ilahileri herkesin söyleyemeceğini, bunların bahşılara özel ilhamlar olduğunu düşünürdü. Bir insanın bahşı olması ise belli bir eğitimden ve olgunluktan sonra mümkün olurdu. Bu seviyeye eren bir bahşı metafizik güçlerle irtibata geçer ve trans yaşardı. Bir nevi sarhoşluğu andıran transta, cinlerle ya da olağanüstü güçlerle irtibata geçen bahşısı sazını eline alır ve gelen ilhamları manzum olarak söylerdi.

Doğuda bu geleneğin tek istisnası Çin medeniyetidir denilse yanlış olmaz. Çinlilerin büyük bilgisi Konfıçyüs'ün öğretileri mensurdur. Aslında bunu doğal karşılamak gerekir, çünkü Konfıçyüs'ün öğretileri dinî olmaktan ziyade ahlakî ve sosyal içeriklidir. Her ne kadar Çin medeniyeti Doğunun bu konudaki istisnası olsa da bizim tezimiz açısından herhangi bir istisnadan ya da aykırılıktan söz edilemez. Biz kutsal olanla şiirin buluştuğunu söylemiştik. Konfıçyüs'ün öğretileri dinî ve kutsal kabul edilmediği için şiirle buluşmamasında da yadırganacak bir durum yoktur.

Doğuda Hz. Muhammed'in peygamberliğiyle beraber yepyeni bir medeniyet ortaya çıktı ve özellikle de Arap, İran ve Türk kültürlerini kendi potasında eritti. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi her üç kültürün ilk ürünleri dinî metinlerdi ve manzumdu. Acaba yeni medeniyetle, yani Şark-İslam medeniyetiyle beraber, şiirle kutsalın birlikteliğine hâle geldi mi? Ya da şiir, manevi tahtından indi mi? Şimdi kısaca bu konuya değinelim.

³ Kureşî, Cemheretü Eş'âri'l-Arab, haz: Muhammed Aliyü'l-Hâşimî, Darü'l-Erkâm Matb., 1986, s.45.

Bilindiği gibi Kur'an ve hadisler mensurdu ve bu iki kaynak etrafında nesre dayalı onlarca ilim dalı ortaya çıktı. Bu ilimlerle beraber nesrin nazma üstünlüğü, Arapların İslam dünyasına hakim olduğu dört yüz yıl boyunca devam etti. Bu süreçte felsefenin de yıldızı parladı. Hatta felsefe başta kelim ve tasavvuf olmak üzere birçok akıma bulaştı ya da gelişmesine etkide bulundu. Kısacası zahiri ilimlerin altın çağını yaşadığı bu dönemde, bu ilimlerin dili olan nesir de altın çağını yaşıyordu. Bütün bu gelişmelere ve nesrin tartışılmaz hakimiyetine rağmen adeta kendi küllerinden doğan şiir toparlanmaya ve nesir karşısında tutunmaya başladı. X. yüzyıla, yani Abbasilerin yükseliş döneminin sonuna kadar olan dönemde şiir denince eski Cahiliye şiiri ve onun devamı akla geliyordu. Zaten bu dönemin şiir adına en önemli uğraşı Cahiliye şiirlerini derlemektir. Hatta dönemin ravileri, şairlerden daha kıymetli olduğundan sahte raviler türedi; büyük Cahiliye şairlerinin üslubu taklit edildi ve bu şekilde rant ve kazanç elde edilmeye çalışıldı.

Nazımın gerçek manada değer kazanmaya başlaması ise Batınî ilimlerin yani tasavvufun önem kazanmasından sonra olmuştur. Bu anlamda öncelikle tasavvuf İbrahim Edhem, Rabiâtü'l-Adeviyye, Bayezid-i Bestami, Cüneyd-i Bağdadi, Zünnun-i Mısri ve Hallac-ı Mansur gibi büyük mutasavvıfların elinde şekillenir ve kendi yaşam biçimini, düşünce sistemini, terminolojini ve üst-dilini kemale erdirir. Seyr ü sülûktan, fenâ vü bekâ ve hatta varlıkta Tevhid kadar birçok konuda kendine ait bir yapı oluşturur. İşte bu yapı ve terminoloji bir de Hakîm Senâî ve Feridüddin Attar gibi büyük mutasavvıf-şairler tarafından şiire taşınınca, şiir tekrar kutsalın yörüngesine girer ve zaman içinde -bir araç da olsa- tekrar kutsallık kazanmaya başlar.

Hatta Şark-İslam dünyasının edebiyat tarihçisi ve tenkitçisi kabul edilen tezkireciler bu dönemde sık sık *nesir mi yoksa nazım mı daha üstündür?* tartışmasına girerler. Âşık Çelebi bu soruya cevap arar ve klasik düşüncelerin aksine nesri şiire tercih eder. Çünkü Kur'an ve hadisler mensurdur. Zaten bundan başka delile de gerek yoktur. Ayrıca Çelebi, düzyazıyı derin bir denize ve huzurlu bir sahile benzetir. Bu huzurlu sahilde kalem istediği gibi korkusuzca hareket eder, meseleleri enine boyuna irdeleyebilir ve hedefe ulaştırır. Başka bir açıdan ise düzyazı geniş bir bahçedir ve vezin ölçüsüyle ölçülemeyecek kadar geniştir. Yani veznin sınırlandırmasından azadedir. Düzyazı her türlü meyvesinden tadılan meclis; her türlü kadehle içilen şaraptır. Ayrıca düzyazıda şiire ait olan istiare ve hayal gibi unsurlar da olabilir. Bunun hiç bir mahsuru yoktur.⁴ Mütedeyyin bir kişiliğe sahip olan Aşık Çelebi, Kur'an ve sünnete olan aşırı saygısından dolayı nesri nazma tercih etmiştir. Ayrıca Çelebi'nin fikirleri daha çok zahiri ilimlerin üstün olduğu dönemi yansıtmaktadır.

Bu yüzden Avfi, Aşık Çelebi'nin aksini düşünür ve nazmı denize, nesri de karaya benzetir. Avfi'ye göre nesir, dümdüz bir kara parçasıdır ve bu düz yolun atlıları her ne kadar doğru söz söyleseler de ayakları taşlı yolda doğru gitmez. Tatlı olan şiir ise denize benzer ve denize dalan dalgıçlar orada inci-mercan ve hazinelere ulaşırlar.⁵ Devletşâh ise mana ya da fikrin düzyazıyla da -yani süssüz de- ifade edilebileceğini, ancak şiir formatında söylenirse daha alımlı ve süslü olacağını vurgular. Ayrıca başka bir benzetmede manayı ödağacı, onun şiir şeklinde söylenmesini de buhurdana girmesi olarak yorumlar.

⁴ Aşık Çelebi, Meşâ'irü's-Şu'arâ, haz: Filiz Kılıç, Gazi Üniv. SBE (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1994, s.67.

⁵ Muhammed Avfi, Lübbü'l-Elbâb, şrh. Said-i Nefisî, Tahrir 1232, s.7.

Ödağacının kıymeti buhurdana girip yanınca anlaşılacaktır.⁶

Anahatlarıyla şiirin gelişim sürecine ve nazım-nesir ilişkisine değindikten sonra şimdi de şiire kutsallık atfedilmesiyle ilgili örneklere geçelim. Bu örneklerden birincisi şiiri ilkin kimin söylediği sorusuna verilen cevapta saklıdır. Bu konuda iki farklı görüş vardır ve her ikisi de Şarkta şiire verilen kıymeti yansıtmaları açısından önemlidir. Birinci görüşe göre yeryüzündeki ilk şair, ilk peygamber Hz. Âdem'dir. İkinci görüşe göre ise Allah'ı şiir diliyle öven meleklerdir. Öncelikle Hz. Âdem'le ilgili rivayetlere bakalım. Bu görüşe göre Kâbil'i Hâbil öldürdüğünde Hz. Âdem'in dünyası karardı ve yaşadığı tarifsiz acıyı gayri ihtiyari manzum bir şekilde dile getirdi: *"Memleketler ve memleketler üzerinde yaşayan insanlar değiştiler. Yeryüzü çirkin ve küskün bir manzara aldı. Herşeyin rengi ve lezzeti değişti. Güler yüzlerden gülme kalktı. Bizim yanımıza büyük düşman yerleşti. Ölmez ki rahat edelim, mel'undur; ölümsüzdür. Ey Hâbil, eğer Kâbil'i öldürürsen benim yüreğim, üzüntü keder ve hararet içinde olacak."*

Hız. Âdem'in üzüntüsünü ve perişanlığını gören İblis, görevini yapmış olmanın gururuyla bu şiire bir nazire yazdı: *"Cennetten, orada oturanlardan ayrıl, Firdevs sana dar oldu. Hâlbuki sen ve eşin orada çok iyi bir hayat yaşıyordunuz ve kalbiniz dünyadan uzaktı. Ben hilemlle seni onda koymadım. Allâh'ın rahmeti olmazsa cennetin kokusunu bile duyamayacaksınız."* Daha sonra melekler de İblis'e cevap verdiler: *"Ey insanlar yıkılmak üzere bina yapıyorsunuz. Hâlbuki hepiniz birgün gelecek yok olacaksınız."* Ayrıca kaynaklarda Hız. Âdem'den sonra Hız. Nuh ve Hız. Yûsuf'un da şiir söylediği rivayet edilir.⁷

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi ikinci görüşe göre ilk şiiri melekler söylemiştir ve hâlen de Allah'ı şiir diliyle methetmeye devam etmektedirler. Buna göre ilk vezinli sözler, yedinci felekteki bir melekten ortaya çıkmıştır. Bu melek, yüce arşın Rabbini yani Hız. Allah'ı manzum ve vezinli tesbih ve takdis ederdi diye söylenmiştir.⁸ Her iki rivayet de Şark-İslam medeniyetinde şiir-kutsal ilişkisine önemli birer delildir.

Şiiri çirkin ve güzel diye ikiye ayıran Şarklılar her ikisinin de metafizik güçlere dayandığını iddia ederler. Yani Şarklılar bir yandan manevi içerikli şiirlerin İlâhî ilhama dayandığını söylerken; diğer taraftan çirkin diye niteledikleri şiirleri de olağanüstü unsurlar olan cinlere veya şeytanlara dayandırırılar. Çirkin şiirle güzel şiir arasındaki hassas farkı bir benzetmeyle anlatmaya çalışalım: Hız. Mûsâ döneminde insanlar büyüde çok ileriydiler ve Allah, Hız. Mûsâ'nın bu ilme göre hareket etmesini istedi. Hız. Mûsâ da asasını yere bıraktı, asa yılan oldu ve diğer büyücülerin yılanlarını yuttu. Görünüşte Hız. Mûsâ da diğerleri gibi büyü yapmış oldu. Ancak hakikatte onların yaptığı büyüün yanlışlığını gösterdi. İşte dikkatli bakıldığında iyi şiirle kötü şiir arasındaki farkın; Hız. Mûsâ'nın asasıyla büyücülerin asası kadar büyük olduğu anlaşılır. Hakîm Senâî bu farkı Hız. İsa ile papağan arasındaki tezatla anlatır: *"Sen şairlerle alelâde rivayetçileri bir tutma. Zira Hız. İsa'nın yeri gök ve papağanın ise ağaç dallarıdır."*⁹

Ancak kötü şiir ne kadar aşağılanır ve reddedilirse edilsin, kaynağı konusunda hiç bir şüpheyeye

⁶ Devletşah, a.g.e., s.3.

⁷ Kureşî, a.g.e., s.50.

⁸ Latîfî, Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nüzamâ, İnceleme-Metin, Haz:Rıdvan Latîfî, Ankara, 2000, s.78

⁹ Devletşah, a.g.e., s.12.

mahal yoktur. Kaynağı şeytanî ilhamlar ve metafizik güçler olan kötü şiir; sıradanlıktan ve insanîlikten uzaktır. Her Cahiliye şairinin bir cini olduğunu iddia eden Kureşî, bu cinlerin isimlerini bile verir.¹⁰ *Latîf* de çirkin şiiri cin ve şeytanın ilhamı olarak görür: “Tevîl niteliği olmayan, mecazî manalardan başka anlamlar yüklenmeyen, belîğ ve bedî şiir, “*şiir şeytanın zurnalarından biridir*” hükmüne dahildir ve binlerce sanat ve güzellikle sihr-ı halal da olsa atıl ve batıldır.” Ayrıca tezkireler daha Cahiliye döneminden itibaren şairlerin hükümdarlarla eş tutulduklarını ve her dönemde elit tabaka içinde yerlerini aldıklarını, verdikleri örneklerle gözler önüne sererler.

Diğer taraftan iyi şairlerin manevî ve melekî bir kaynaktan beslendiği düşünülürdü. İslam öncesi Şark toplumlarında şairlere verilen kıymet, İslam’ın ilk yıllarında da devam etmiştir. Hatta bu dönemin şairleri, ne önce ve ne de sonra hiçbir zaman elde edilemeyecek yüce bir makamı elde etmişler ve kendilerine “*Hz. Muhammed şairleri*” denmiştir. Hz. Muhammed onlara dua etmiş, sırtlarını sıvazlamış, çeşitli hediyelerle onları şiir konusunda cesaretlendirmiştir. Kureşî’nin rivayetine göre Hz. Muhammed, kendisine ve İslamiyete dil uzatan Mekkelilere karşı şiir yazması için Hassan b. Sabit’i görevlendirmiş ve: “Hz. Ebubekir’den yardım al ve atılan çamurdan bizi temizle. *Rûhu’l-Kuds (Cibril) sizinle beraber olsun.*”¹¹ demiştir. Şiiri denize ve içindeki manaları da inciye benzeten *Avfî*, “Arşın hazinelerinin anahtarı şairlerin dilleri altındadır” hadis-i şerifine dayanarak şairleri bu incileri çıkarmaya çalışan dalgıçlara benzetir ve onları özel bir yere koyar.¹²

Nizâmî bir beytinde Şark toplumlarında şiire atfedilen kutsallığı çok güzel özetler: ‘Arşı, şer’i ve şî’ri beraberce yarattılar; sonra âlemin işini bu üçüyle düzenlediler.”¹³ Bu beyitte kainata verilen intizam ve ahengin; Allah’ın arşı, din kuralları ve şiir yoluyla olduğu söylenir. Böylece şiirin onların nazarındaki yeri de çok net bir şekilde tespit edilmiş olur. *Molla Câmi*, şiirin manevi derecesinin ölçülemez olduğunu söyler. Hatta o, Kur’an’daki söz mükemmeliğinden dolayı Hz. Muhammed’e şair denmesi şairliğin yüceliğini ispata yetmektedir.¹⁴

Sonuç olarak Batı medeniyeti daha çok nesri tercih ederken, Doğu medeniyetleri nazmı tercih etmekle kalmamış, ona bir de kutsallık atfetmişlerdir. Medeniyetler canlı bir organizma misali, eşya ve hadiseler karşısında kendilerine has bir duruş sergilemekte ve gerektiğinde kendi karakterlerini yansıtan tercihlerde bulunmaktadırlar. Nazım ve nesir tercihinde de bu teorinin etkili olduğunu söylemek mümkündür. Bu teoriden hareketle kısaca Batı medeniyetinin nesre, Doğu medeniyetinin ise nazma yatkın olmasındaki sebepler üzerinde duralım, onları bu davranışa iten saikleri tespit etmeye çalışalım. Batı medeniyeti Antik Yunan’dan itibaren felsefe ve aklın rehberliğinde yol aldığı ve zahirî ilimlerde yetkinleştiği için fizikî dünyanın sınırlarını zorlamış, eşyanın görünen yüzü üzerinde derinleşmiş, evrene odaklanmış ve onu bir deney ve gözlem alanı olarak görmüştür. Diğer bir ifadeyle Batının görünen alemini tercih etmesi, bu alemde ihtisas kazanması ve kıstas olarak da beş duyu organını alması, teorilerinde akılcı bir tavır sergilemesi sonucunu doğurmuştur. Bu bakış açısı hem felsefe ve bilimde ve hem de sanat ve edebiyatta kendisini göstermiş; realizm, naturalizm ve pozitivizm gibi akımların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Görüldüğü gibi Aristo ile tamamen akla teslim olan Batı, özellikle de Rönesans ve Reformla beraber onun esiri olmuş ve lirizmden, mistisizmden, metafizikten tamamen kopmuş ve fikir ve felsefe ağırlıklı bir dünyayı tercih etmiştir. Bu tercih onu doğrudan nesre götürmüştür

¹⁰ Kureşî, s.45.

¹¹ Ebû Zeyd Kureşî, Cemheretü Eş’âri’l-Arab, haz: Muhammed Aliyü’l-Hâşimî, Darü’l-Erkâm Matb., 1986, s.45.

¹² Avfî, a.g.e., s.7.

¹³ Devletşah, Tezkire-i Devletşâhî, haz. Necâtî Lugal, İstanbul, 1994, s.35.

¹⁴ Camî, Bahârîstân, çev. Nuri Gençosmân, MEB, Ankara 1945, s.205.

ve en değerli eserlerin taşıyıcısı nesir olmuştur. Diğer bir ifadeyle Batı medeniyetinin karakteri icabı baskın dili nesir olmuştur diyebiliriz.

Doğuda ise nesir-nazım tercihinde İslam öncesi ve sonrası şeklinde iki ayrı dönemden ve hatta Arap, Fars, Türk, Hint, Çin ve Şark-İslam gibi birbirinden farklı karakterlere sahip medeniyetlerden bahsedebiliriz. İlk dönemde ait en eski Doğu metinleri dinîdir ve manzumdur. Bu da manzum olanın kutsal olanla çok erken tarihlerde buluştuğunu gösterir. Hatta İslam öncesi Doğu dinlerinin kutsal metinlerinin manzum olması, bu dinlerde vahiylerin manzum olduğunu düşündürmektedir.

İslamiyetle beraber ise Arapların İslam dünyasına hakim olduğu dönemde, yani X. yüzyıla kadarki dönemde nazımın yerini nesrin aldığını ve ilim ve felsefede büyük inkişafların olduğunu söyleyebiliriz. Ancak İslam dünyasında Arap hakimiyetinin sona ermesiyle, yani İran ve Türklerin hakimiyetinin başlamasıyla ibre nesri değil de şiiri göstermeye başlar ve şiir tekrar eski ihtişamlı günlerine döneceğinin sinyalini verir. Bu andan itibaren tasavvufun taşıyıcısı olan şiir; evrim geçirir, başkalaşır, dil içinde dil olur ve uçsuz bucaksız bir âleme açılır. Bu dönemin altın çağı Mevlana dönemidir ve İslam dünyasının en büyük alimlerinden birisi olan Mevlana, Kur'an'ın en önemli tefsirlerinden kabul edilen Mesnevisi'ni şiir diliyle kaleme alır. Peygamberin yeni varisleri mutasavvıf şairlerdir, çünkü şiir, İslam dünyasında alimlerden daha çok itibar gören evliyaların iletişim dili olmuştur. Mevlana bu durumu çok iyi özetler: *“Ulu evliyanın ilk yüce kerameti şiir; sonra kimyadır. Şu sözü iyi bil, şairlik peygamberlikten bir parçadır.”*¹⁵

Görüldüğü gibi Şarkta nesir-nazım tercihinde -kısa süreli bazı sapmaların dışında- ibre her zaman nazımdan yana olmuştur. Bunun en temel sebebi ise hiç kuşkusuz Batının aksine tüm Doğu medeniyetlerinde aklın ihata ettiği alem yerine gönlün ihata ettiği alemin belirleyici olmasıdır. Bu yüzden Doğu hiç bir zaman görünen alemle ilgilenmemiş ve hatta eşyaya karşı *“bakar kör”* tavrı içinde olmayı tercih etmiştir. O, adeta görünenle ilgilenmeyi hafife almış ve görünenin bir vehimden ve aldanmadan ibaret olduğunu düşünmüştür. Varlığa bakıyor gibi görüldüğü zamanlarda bile aslında görünenin varlığından şüphe ederek onun işaret ettiği büyük bir sır olduğunu iddia etmiş ve yüzyıllar boyu bu sırrın peşinde koşmuştur. Diğer bir ifadeyle Doğunun esas hazinesi metafizik ve mistisizm olmuştur. Peygamberlerin bile bu dünyada hakkıyla bilemediklerini ifade ettikleri bu büyümlü dünyanın benzer karakterlere sahip olan şiirle buluşmasında şaşılacak hiçbir durum yoktur. Çünkü her ikisinin de ana karakteri gizem ve müphemiyettir, her ikisi de söyleneni değil de söylenmeyeni işaret eder, her ikisi de ilham ve sezgiden beslenir, her ikisi de özge bir lisanla, kuş diliyle konuşmayı sever, her ikisi de enginlere açılır; fakat nereye gideceğini, yolun sonunu, ne için yola çıktığını, ne ile karşılaşacağını bilmez.

¹⁵ Latiff, a.g.e., s.74.

HZ. MUHAMMED'İN (s.a.s.), BARIŞ PEYGAMBERİ OLARAK SAVAŞ HUKUKUNA GETİRDİĞİ YENİLİKLER

The Reform Introduced to the Law of War by Muhammad as a Peace Prophet

Davut Aydüz

Sakarya University, Adapazarı, Turkey

Giriş

Hz. Muhammed'in (s.a.s.) savaş komutanlığı dünya tarihindeki diğer komutanlarla mukayese edilemez. Çünkü O, rahmet peygamberidir. Savaşta komutanlığında bile rahmet peygamberi olduğunu göstermiş, düşman tarafını öldürmek ve imha etmek için değil, onların hem kendilerinin hem de kıyamete kadar gelen nesillerinin ihyası için gayret göstermiş ve bu uğurda üstün bir savaş hukuku ve stratejisi ortaya koymuştur.

İslam'da savaş, kan dökmek, toprak kazanmak, ganimet elde etmek için yapılmaz. İslam'da savaş genelde müdâfaa eksenlidir. Cihad, Allah ile insanlar arasındaki engelleri bertaraf ederek, onların Allah ile buluşmalarını sağlama ameliyesidir. Savaş büyük ve kutsal bir hareket olan cihadın bir parçasıdır. Ama kaynaklarda cihad bazen savaş yerine de kullanılır. Yani cihad, savaşı da içine alan bir harekettir. Ama savaş kelimeleri, cihadın ihtiva ettiği manayı tamamen kapsamaz. Cihad kıyamete kadar devam edecek olan bir harekettir; kesintisizdir. İslam'ın doğru anlaşılması, anlatılması, sevdirilmesi için ortaya konulan her türlü gayret cihadın kapsamına girmektedir. Savaş ise gerektiğinde İslam düşmanları ile yapılan mücadelenin sadece bir kısmıdır.

Hz. Peygamber (s.a.s.), her zaman barışa önem vermiştir. Hudeybiye barışı, O'nun hayatında büyük bir zaferdir. O yüce Peygamber, kendisine her türlü kötülüğü yapmış, hicrete mecbur etmiş Mekkelilere şefkatle davranmış, Mekke'yi kan dökmekten fethetmiştir. Halbuki isteseydi Mekkelilerin hepsini kılıçtan geçirebilirdi. Ama bunu yapmamıştır, çünkü O, rahmet peygamberidir.

Hz. Muhammed'in (s.a.s.) yönettiği savaşlar, geçmişin ve günümüzün diğer birçok savaş arasında en çarpıcı, en ileri ve en insanî olanıdır. Kendi konuşlandığı asker sayısının üç katı, hatta kimi zaman on iki katı ve daha fazla sayıda düşmanla savaşmış ve her zaman fiilen zafer kazanmıştır. O'nun devleti, küçük bir şehir devletiydi. Bu küçük devlet, ortalama olarak günde 274 mil karelik bir oranla genişlemiş ve on yıl süren çalışmadan sonra, son nefesini verdiği sırada 2 milyon kilometre kareden fazla bir alana yayılmıştı. Bu alan Rusya hariç, Avrupa büyüklüğünde ve o zaman üzerinde milyonlarca insanın yaşadığı bir alandır ve bu fethi, savaş alanında düşman saflarından sadece 250'ye yakın kişinin öldürülmesine mal olmuştur. Müslümanların kaybı, on yıllık bir dönemde ortalama ayda bir şehittir. Yani yaklaşık 150 kişi. İnsan hayatına verilen bu değer, insanlık tarihinde eşsizdir. Halbuki sadece İkinci Dünya Savaşında, 40 milyonu aşkın insan ölmüştür. Bu rakam içinde yaralanan, sakat kalan ve sonra ölenler yoktur. Rusya'da gayr-ı insanî bâtıl bir sistemin oturması için bir çırpıda yüz küsur milyon insan öldürülmüştür. Allah Resûlü'nün savaşlarıyla bugünkü savaşlarımız arasında adı dışında hiçbir ortak nokta yoktur.

İslâm Kılıç ve Kan Dini Değildir

İnsafsız bazı kimselerin tarif ettiği gibi, Müslümanlık bir kılıç ve kan dini değildir. Vâkıa Hz. Muhammed (s.a.s.) kılıç kullanmış ve O'nun böyle gönderileceği, daha O gelmeden, geçmiş peygamberler tarafından haber verilmişti: Hz. İsa İncil'de, O'nu anlatırken şöyle der: "O'nun elinde sopası, kılıcı vardır."¹⁶ İcabında hak edenlerle savaşacaktır.

Âdeta O (s.a.s.), inatçı muasırlarına: "Düşünce ve fikir hürriyetini engelleyemezsiniz; insanlığa giden yolları tıkayamazsınız." diyordu. 15 asır evvel, Allah Resûlü'nün karanlıkları yırtan o aydınlık ve ışıktan eliyle zulüm ve istibdat bertaraf ediliyor, hürriyet de getirilip insanlığın önüne seriliyordu. Mazluma, mağdura yardım ediliyordu.

¹⁶ Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 1/234.

Saadet Asrı, insanlık duygusunun, düşüncesinin, insana saygı ve hürmetin geliştirildiği bir dönemdir ve günümüzde Hümanizma bu noktaya henüz ulaşamamıştır. Ulaşması da mümkün değildir. Çünkü bu çıkışı açan Hz. Muhammed (s.a.s.)'dir. O'nun dünyasında mü'min savaş yapar, yapar ama hiçbir zaman barış esintileri kesilmez ve insanî değerler tezyife uğramaz. Boş yere insan öldürülmez, ülkeler işgâl edilmez ve başka milletler sömürülmez.

İslâm'da Barış Esastır

Barış ve hoşgörü açısından Kur'an'a bakınca, konuyla alakalı onlarca ayet bulmak mümkündür. Kur'an'da bazı husûsî haller müstesnâ, hep müsamaha ve barış görülür. İşte bu husus, İslâm dininin herkesi kucaklayıcı bir yanını, yani onun evrenselliğini göstermektedir. İslâmî müsamahanın çerçevesi Ehl-i Kitaba, hatta bir manada kim olursa olsun bütün dünya insanlarına kadar uzanmaktadır.

Kur'an, "*es-sulhu hayr*; sulh hayırlıdır" (Nisâ, 4/128) buyurur. Zaten 'İslâm' ismi de kökeni itibariyle silmi, teslimi, emniyeti, güveni ifade etmektedir. Öyle ise, bunları tam temsil ve tesis etmeden hakîkî Müslüman olmak mümkün değildir. Kaldı ki, bu mübarek ismin manaları altında, herkesi kucaklama, herkese ve her şeye sevgi esası ile yaklaşma da söz konusudur.

Aslında Kur'an-ı Kerim'in gayrimüslimlerle iyilikten başka bir davası yoktur. Mekkeli putperestlerin, katilden zulümden uzak duranlarına bile iyilik ve adaletle muamelede bulunmayı yasaklamadığını bildiriyor olması bunun en açık delilidir: "Dininizden ötürü sizinle savaşmayan, sizi yerinizden, yurdunuzdan etmeyen kâfirlere gelince, Allah sizi, onlara iyilik etmeden, adalet ve insaf gözetmeden menetmez. Çünkü Allah âdil olanları sever." (Mümtahine, 60/8)

İslâm akidesi, sevgiye dayalı bir barış dînidir. İnsanlığın tamamını birbirleriyle tanışan, birbirini seven kardeşler haline getirmeyi hedef edinir. Gayrimüslimler Müslümanlarla barış içinde yaşamayı isterlerse, İslâm ille de savaşı öngörmez. Zaten İslâm böyle düşmanca bir ortamı tasvip de etmez. Hatta husumet anında bile gönüllerdeki sevgi tohumlarını muhafaza eder. O daima iyilikle muameleyi ve adaleti gözetmeyi öngörür.

İslâm, insanların yeryüzünde barış ve sükûnet içinde yaşamalarını temin eden bir dindir. İslâmî yaşantının aslı ve temeli barıştır. Savaş ise ancak bir mecburiyet sonucu, yani başka türlü hareket etme imkânı kalmadığı zaman söz konusu olur. Zîra İslâm, insanların dünya ve âhirette kurtuluşuna, huzurlu bir hayat sürdürmelerine çalışır.

Allah Teâlâ, kurtuluş yollarını insanlığa göstermek için peygamberler göndermiştir. Bu peygamberler, insanlığa Allah'ın yolunu göstermek suretiyle barış ve refahın ışığında yürümek isteyenlere kılavuzluk yapmışlar, ilâhî tebliğin karşısında direnilmediği sürece de asla savaşa yanaşmamışlardır. Çünkü onların gerçek görevi savaşmak değil, insanlığa rahmet ufuklarını açmaktır.

Âlemlere rahmet olarak gönderilen Hz. Muhammed (s.a.s.) Mekke'de ve Medîne döneminin ilk yıllarında dâima muhataplarına karşı barış yolunu tercih etmiş; onları hoş ve güzel sözlerle, insan zihnine berraklık veren öğütlerle İslâm dinine davet etmiştir. Fakat Resûlullah'ın bu hoşgörülü yaklaşımına karşılık ne yazık ki, başta Kureyş olmak üzere pek çok müşrik gruplar, İslâm'ı daha başından yok etmek ve Müslümanlara huzur vermemek için ellerinden geleni yapmışlardır. Bütün bunlara karşı Allah'ın Resûlü sabırla mukabelede bulunmuş, ashabına da sabrı tavsiye etmiştir.

Bu durum karşısında Cenab-ı Hak, Müslümanlara takınacakları tavrı cihad ayeti ile bildirmiştir: "Bu işkence ortadan kalkıp din ve itaat yalnız Allah'a mahsus oluncaya kadar onlarla savaşın. Eğer inkârdan ve tecavüzden vazgeçerlerse, bilin ki zalimlerden başkasına düşmanlık yoktur." (Bakara 2/193), âyet-i kerîmenin zahirine bakarak İslâm'ın, kâfirleri kılıç zoruyla küfür ve şirkten vazgeçirip, bunun yerine onları Allah'a ibâdete yöneltmek için savaşmayı emrettiği zannına kapılmamak gerekir. Çünkü burada bahsedilen savaşın amacı, onları sadece fitneden, yani Allah yoluna tâbi olmak için gerekli olan özgürlük ve güveni yok edici tutumlarından vazgeçirmektir. İslâm asla saldırganlığa müsaade etmemekte, sadece kâfirleri düşmanlıklarından caydırmak istemektedir.

"Batı" ise, ne dün ne de bugün İlâhî değerleri tanımadı. Ülkeleri istila etti. O ülkenin yeraltı-yerüstü servetlerine el koydu, insanları köleleştirdi ve müstemlekeler kurdu. Bunlar için savaşlar yaptı, bunlar için kan döktü ve Balkan Harbi'nin, Birinci ve İkinci Dünya Savaşının ve diğer savaşların arkasında hep bunlar vardır. İslâm'da savaş ise, yüce bir dâvâ uğruna, fikir hürriyeti, düşünce hürriyeti adına, insanlığa giden yolları açma uğrunda yapılmıştır. Bununla beraber gerektiğinde barışa gitmeyi de ihmal etmemişlerdir. Çünkü barış esas, savaş ise tâlidir:

“Eğer onlar barışa yanaşırlarsa, sen de yanaş ve Allah’a güven. O şüphesiz işitir, bilir” (Enfâl, 8/61), “Ey îman edenler! Hep birden barışa girin, şeytana ayak uydurmayın, o sizin apaçık düşmanınızdır” (Bakara, 2/208).

Evet, işte bu ve benzeri âyetler, Müslümanları barışa davet etmiş, onlara savaş halinde dahi itidâl ve istikameti göstermiştir. Onun dışındaki sistemler ise, savaşları canavarlık üstüne canavarlık, barışları da savaştan farklı olmamıştır.

Barış Peygamberi ve İslâm’da İnsan Hayatının Önemi

Düşmanı barışa doğru meylettirmeyi başardıkları her an Resûlullah (s.a.s.) barış yapmak için hazırды. Zaten O, herhangi biriyle savaşı başlatmadı, ancak düşmanları tarafından savaşa zorlandı. Savaşta asıl amacı saldırıyı önlemek, zulmü ortadan kaldırmak ve yeryüzünde barışı ikame etmektir. Kur'an bu prensibi şu âyetlerle izah eder: “Eğer onlar barışa yanaşırlarsa sen de yanaş ve Allah’a güven. Çünkü Allah semîdir, alîmdir (her şeyi hakkıyla işitir ve bilir).” (Enfâl, 8/61), “Eğer müşriklerden biri senden sığınma hakkı isteyip yanına gelmek isterse, sen ona güvence ver, ta ki Allah’ın kelamını dinlesin, düşünsün. Sonra şayet Müslümanlığı benimsemezse onu, kendisini güvenlikte hissedeceği yere (vatanına) ulaştır. Öyle! (Bu sığınma ve gönderme işlemini yapmalı), zira onlar İslâm’ın gerçek mahiyetini bilmeyen bir topluluktur.” (Tevbe, 9/6)

İslâm Devleti’nin asıl amaçlarından biri dünyada barışı hâkim kılmak olduğundan, bu hedefe ulaşmada işbirliği yapmaya hazır ülkelerle barış ve nizamı kurmak, sürdürmek için her türlü çabayı gösterir. Bu tür bir ilişki kurmak isteyen her ülkeyle dostça bir antlaşmaya girmeye ve işbirliği yapmaya her zaman hazır ve isteklidir. Bu antlaşmayı ve şartlarını karşı taraf resmen bozmadıkça, kendisi de bozmaz. Antlaşmalara ve paktlara hürmet etmek İslâm’ın temel bir prensibi olup, müminlerin bunları ihlâl etmelerine müsâade etmez. Bununla birlikte, karşı taraf antlaşmayı bozduğunda müminler artık antlaşmanın şartlarına bağlı olmayıp, serbestçe hareket etme hakkına sahiptirler. Uluslar arası ilişkilerde, İslâm Devleti mümkün olduğu derecede gerek barış ve düzenin kurulması, gerekse düşmanlık ve çatışmadan kaçınmak için elinden geleni yapar. Ancak anlaşmazlığı çözecek barışçı vâsıtalar tükendiğinde savaşa katılır.

Peygamberimize düşman olanlar O’nu diğer insanları barış ve saadet yoluna çağırmaktan alıkoydular ve O’na muhalefet ettiler. O’nu kötülediler, O’na ve sahabelerine işkence ettiler. Kötülüklerden rahatsızdı, fakat yine de onları barış yoluna çağırmaya devam etti. ve onlara “Şimdi sen onlardan yüz çevir ve: “Selam size!” de.” (Zuhruf, 43/89) diye karşılık verdi. Onları Allah’ın kanunlarına itaat üzere barış ve güvenliğe getirmek için yaptığı mücadelede asla gevşeklik göstermedi.

İslâm, insan hayatına çok büyük önem vermiştir ve insan hayatını kurtarmak ve korumak için mümkün olan her şeyi yapmıştır. Kur'an’da şöyle buyrulmuştur: “Allah’ın muhterem kıldığı cana haksız yere kıymayın!” (En’âm, 6/151) Bu, Allah tarafından insan hayatının kutsallığının ilân edilmesidir. Bir insan başkalarının yaşama hakkına saygı gösterdiği sürece, hiç kimseye onu öldürme izni verilmez, insan hayatına saygı göstermek doğru ve sâlih kişilerin niteliklerinden biridir.

Sevgili Peygamberimiz (s.a.s.) bu prensibi insanlara Veda Haccı’nda gayet açık bir şekilde anlatmıştır: “Bu gününüz, bu ayınız ve bu beldeniz saygı değer ve dokunulmaz olduğu gibi (aranızda) kanlarınız, canlarınız ve namusunuz da saygı değer ve dokunulmazdır.”¹⁷

Yine bir rivayette Hz. Peygamber (s.a.s.) en büyük günahların arasında Allah'a eş koşmak ve insan kanı dökmek olduğunu söylemiştir.¹⁸

İslâm ve Terör

Hakikî Müslümanlıkta terör yoktur. Onun için “Terörist Müslüman olamaz, Müslüman da terörist olamaz.” Kimse intihar komandosu olamaz. Kimse vücuduna bombalar bağlayıp, masum insanların içine giremez. İçine girdiği bu toplum hangi dinden olursa olsun bu câiz değildir. Savaş halinde bile buna cevaz verilmemiştir.

Bir Müslüman’ın en önemli hedefi, Allah’ın rızasını kazanmak ve Allah’ın yüce adını bütün dünyaya duyurmaktır. Bu açıdan, adam öldürerek Cennet’e gidilmez. Müslüman “Ben adam öldüreyim

¹⁷ *Buhârî*, İlim 9; *Müslim*, Hac 147.

¹⁸ *Buhârî*, Eymân 16. Ayrıca bk. *Tirmizî*, Tefsîru sûre(4) 4.

Cennet'e gideyim!" diyemez. Adam öldürerek Allah'ın rızası da kazanılmaz. Çünkü Müslüman böyle mübârek ve yüce bir hedefe yürürken, vesilelerinin de meşrû olmasına dikkat etmek mecburiyetindedir. Zira böyle yüce bir gaye, ancak meşrû vesilelerle elde edilebilir. Sokaklarda bağırıp çağırmakla, kim olursa olsun insan öldürmekle bu gayeye ulaşılamaz. Bu çerçevede terör, cinayet, gasp, adam kaçırma vb. olayların Müslümanlıkla te'lifî mümkün değildir. Yani adam öldüre öldüre bu yolda ilerlenemez. Onun için başta, "terörist Müslüman olamaz, Müslüman da terörist olamaz." dedik.

Bazıları, mâneviyatını kaybetmiş gençlerin gayrimemnun hallerinden istifade edip; birkaç dolar vererek, ilaç vererek onları adeta robotlaştırdılar. Suiistimal edilen, manipüle edilen bu gençler, sonra bazı çılgın mefkûreler uğruna birer katil olarak kullanıldılar. Sömürülen bu gençler üzerinden bazıları şeytanî birtakım hedeflere ulaşmak istediler. Halbuki bir insanı öldürmek çok korkunç bir şeydir. Bir insanı öldürmenin bütün insanları öldürmek gibi olduğunu Kur'an-ı Kerim söylüyor: "...Kim katil olmayan ve yeryüzünde fesat çıkarmayan bir kişiyi öldürürse sanki bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de bir adamın hayatını kurtarırsa sanki bütün insanların hayatını kurtarmış olur." (Mâide Sûresi, 32) Bu âyet, İslâm'da insan hayatının önemini ve kutsallığını vurgulayan en mükemmel bir beyandır. Hayatın korunması için, her bir kişi, başkasının hayatının kutsallığını kabul edip onu korumaya çalışmalıdır. İbn Abbas, haksız yere bir insan öldürenin ebediyyen cehennemde kalacağını söylüyor. Yani, âhiretteki hüküm bakımından bir insanı öldürmek, Allah'ı inkâr etmek gibi ağır bir suç sayılıyor. Demek ki onun tevbesi asla kabul edilmeyecektir.¹⁹

Oysaki şimdilerde, başımızın belası terör olaylarında sürekli masum insanlar öldürülüyor. Evler, hanlar yıkılıyor, geride kadınlar dul, çocuklar da yetim ve öksüz kalıyor. Bütün bunları İslâmî inanç çizgisinde izah etmek imkânsızdır. Bediüzzaman Said Nursî, İslâm'daki adalet esasını anlattığı yerde meâlen: "Bir yerde ölümü hak etmiş on canı ile bir masum bulunsa, o canilerin öldürülmesinde o masuma da zarar verme söz konusu olsa bu bir cinayet sayılır."²⁰ diyor. Evet, mutlak adalet anlayışı bunun böyle olmasını gerektirir.

Netice itibariyle terörizmi, İslâmiyet ile te'lif etmek imkânsızdır. Allah'ın rızasını gaye edinmiş bir Müslüman, kim olursa olsun adam öldüremez. Hatta bu Müslüman, İslâm'ı, devlet çapında temsil etme, böylece bütün dünya ülkelerine örnek olma, devletlerarası muvazenede belli bir yeri alarak, Müslümanların hak ve hukukunu gözetme vs. gibi dolambaçlı yollardan Rabbin rızasına doğru yürüse bile, yine de adam öldüremez; zira bu neticeye adam öldüre öldüre varılamaz.

İslâm'ı gönülden kabullenmiş hiç kimse katiyen bilerek teröre girmez/giremez. Bugüne kadar Müslümanlara mal edilen terör olayları, Müslümanlığı kendi derinlikleriyle içine sindirememiş ham ruhların öncülüğüyle gerçekleştirilmiş olabilir. Hâsılı, Müslüman terörist olamaz, terörist de Müslüman.²¹

I. CİHADIN FARZ KILINMASI

Peygamber Efendimiz (s.a.s.), Mekke döneminde maddî mukabele ve maddî mücadelede bulunmamıştı. Etrafını alan insanlara hep sükûnet, temkin ve sabır tavsiye etmişti. 13 sene, sinelere girip, gönülleri fethetmeye çalıştı. Evet, Efendimiz, tam 13 sene, "dövene elsiz, sövene dilsiz ve İslâm yolunda gönülsüz gerek" dedi. Gözünün önünde insanlar öldürülüyor, dövülüyor, tartaklanıyor, O, kendi büyük sıkıntılarıyla beraber bunları da sinesine çekiyordu.

O, bu kadar sabırlı ve kararlıydı ama, kâfir bir türlü hıncını alamıyordu. Mü'minleri doğup büyüdükleri, azîz ve şerîf olarak yaşadıkları, rahat ve huzur içinde hayatlarını sürdürdükleri yuvalarından, çocuklarından koparılıp başka yerlere hicret ettirdiler. Müslümanlar 500 km'lik bir yolu çölün sıcağında katetme mecburiyetinde kaldılar.

Efendimiz, Allah'ın emriyle sabrediyordu. Fakat karşı tarafın hıncı bir türlü yatışmıyordu. Evet, Müslümanları yurtlarından, yuvalarından ettikten sonra dahi, bir türlü hınçlarını alamamışlardı. Bir

¹⁹ Taberî, Câmiu'l-Beyân, Beyrut 1988, Nisâ Sûresi 93. Âyetin tefsiri.

²⁰ Bediüzzaman, Tarihçe-i Hayat, Sözler yay., İstanbul 1976, s.544.

²¹ M. F. Gülen, Prizma, İzmir 2001, I, 243-247.

gün aralarında daha vahşice bir karara vardılar: “Onların mallarına, mülklerine el koyalım ve tarlalarını aramızda taksim edelim.”

Bir gün bütün bunlar yetmiyor gibi Müslümanların mallarını taşıyan kervan Şam’a giderken, Medine’nin kenarından geçiyor ve âdetâ, “Bakın da yüreğiniz erisin” diyorlardı... Bu arada Müslümanların deve ve koyunlarını da önlerine katıp götürmeyi ihmâl etmiyorlardı.

Hicretten önce Müslümanların bütün bu çektikleri sıkıntı ve uğradıkları zulme karşı ne zaman fiilî cevap/mücadele için izin istense Hz. Peygamber (s.a.s): "Bana savaş henüz emredilmedi." buyurarak ashabını sabırlı olmaya ve Allah'ın bu konudaki emrini beklemeye davet ediyordu.²²

Sonunda Allah'ın beyanı imdatlarına yetti: "Kendilerine savaş açılan müminlere, savaşmaları için izin verildi. Çünkü onlar zulme mâruz kaldılar. Allah onlara zafer vermeye elbette kadirdir. Onlar haksız yere ve “Rabbimiz Allah”tır dediler diye yurtlarından çıkarılmışlardı.” (Hac, 22/39-40).

Bu, savaşmaktan bahseden ilk Kur'an ayetidir. Bu ayetle haksız yere yurtlarından sürülmüş Müslümanlara yapılan saldırılara karşı kendilerini müdafaa etmek üzere silahlanmalarına müsâade edilmiştir. Bundan sonra gelen Kur'an ayeti müdafaa için savaşmanın önem ve gereğini vurgulamakla kalmamış, aynı zamanda Müslümanlara savaşmalarını emretmiştir: "Sizinle savaşanlarla siz de Allah yolunda savaşın. Fakat haksız yere saldırmayın. Muhakkak ki Allah haddi aşanları sevmez." (Bakara, 2/190)

Görüldüğü gibi savaşa önce izin, sonra emir verilmesi, İslam’a ve ona bağlananlara karşı konulan hasmane tavrın neticesinde olmuştur. Yani bu keyfiyet, bir manada akidesini ve din hürriyetini korumak için meşrû müdâfaa hakkının gerektirdiği bir zarurettir. "Hoşunuza gitmediği halde size savaş farz kılındı." (Bakara 2/216) ayetiyle “Ey insanlar? Düşmanla karşılaşmayı temenni etmeyin, Allah'tan afiyet dileyin. Fakat düşmanla karşılaşınca da sabredin ve bilin ki cennet kılıçların gölgesi altındadır.”²³ hadisi de buna işaret eder.

Binaenaleyh savaşın asıl hedefi, insanları öldürmek, ganimet kazanmak, yeryüzünü tahrip etmek değil; aksine zulmü ortadan kaldırmak, insanları hidayete kavuşturmaktır. Bunun içindir ki İslam, sömürme, emperyalist tutkular ve sırf Devlet toprağını genişletme hevesine yönelik savaş anlayışını kesinlikle reddeder.²⁴

II. İSLAM’DA SAVAŞIN SEBEP VE HEDEFLERİ

Savaş, İslâm tarafından kesinlikle kayıtlanmış ve yalnızca belirli şartlarda izin verilmiştir. Gayrimüslimlerle savaşı, ancak İslâm Devleti, belli sebep ve hedeflere binâen ilan edebilir. Yoksa herhangi bir Müslüman veya bir grup, İslâm adına istediği zaman savaş ilan edemez, kendi kendine karar verip, terör ve intihar saldırısı düzenleyemez. Şimdi bu sebep ve hedefleri birkaç madde halinde sıralayalım:

a. Müdâfaa/Savunma savaşı (Meşrû müdâfâ)

İslâm bir millet veya ferdin, kendi varlığını tehdit eden, onu yok etmeye, öldürmeye çalışan mukabil güce karşı, nefis müdafaasını, karşı koymayı meşrû kılar, hatta bazı durumlarda onu emreder. Meselâ komşu bir ülke, sınırı delip Müslüman ülkeye girdiğinde veya gadre uğratıldığında düşman ülkeye karşı kendilerini ve diğer Müslüman kardeşlerini koruyacaklardır. İşte Allah Resûlü tam 15 asır evvel kuvvet kullanmayı da bir disiplin olarak kabul etmiş ve Müslümanın, Müslümanca yaşayabilmesi için, hikmetin yanında kuvvetin, irşadın yanında caydırıcı gücün bulunması zaruretine de parmak basmış ve onurlu, haysiyetli yaşama yollarını göstermiştir. Konuyla ilgili olarak şu ayetler son derece açıktır:

“Kendilerine savaş açılan müminlere, savaşmaları için izin verildi. Çünkü onlar zulme mâruz kaldılar. Allah onlara zafer vermeye elbette kadirdir.” (Hac, 22/39) “Sizinle savaşanlarla siz de Allah yolunda savaşın. Fakat haksız yere saldırmayın. Muhakkak ki Allah haddi aşanları sevmez.” (Bakara, 2/190)

²² Kurtubi, *el-Câmi’ li Ahkâmîl-Kur’an*, İsrâ suresi 53. ayetin tefsiri; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, Hac suresi 39. ayetin tefsiri.

²³ *Buhârî*, Cihâd 112; *Müslim*, Cihâd 20.

²⁴ Nevâvî, *el-Alâkâtü’l-Devliyye*, s.48.

Ayrıca şu âyet-i kerîmeler, savunma savaşının meşrûiyetine, hatta mecburiyetine işaret etmektedir:

“...O halde kim size saldırırsa siz de aynıyla karşılık verin. Allah’a karşı gelmekten sakının ve bilin ki Allah bu sakınanlarla beraberdir.” (Bakara, 2/194), “Kim zulme uğradıktan sonra hakkını alırsa, bunlara hiç bir sorumluluk yoktur.” (Şûrâ, 42/41)

Hz. Peygamber de şöyle buyurur: “Kim malı uğrunda onu savunurken öldürülürse o şehittir; kim kanı-canı uğrunda öldürülürse o da şehittir.”²⁵

b. Zulmü Durdurmak veya Haksızlığa uğrayan Müslümanlara yardım savaşı

İslâm tarihindeki uygulamalara göre meşrû savaşların bir başka şekli de, bir gayrimüslim devletin teb’ası olup zulme uğrayan ve hakları çiğnenen azınlık halindeki Müslümanların (mustaz’afaların) yardım isteğine karşı girilen savaştır. Fakat bu gayrimüslim devletle, kendisinden yardım istenilen İslâm devleti arasında bir saldırmazlık anlaşması mevcutsa, o takdirde Enfâl Suresinin 72. âyetiyle düzenlenen hükme göre savaş ilişkisi söz konusu olamaz: “İman edip Allah yolunda hicret edenler, mallarıyla ve canlarıyla Allah yolunda cihad edenlerle onları barındıran ve onlara yardım eden Ensar var ya, işte bunlar birbirlerinin velileridir (malda da birbirlerinin vârisidirler). İman edip de hicret etmeyenlere gelince, onlar hicret etmedikçe, sizin için mirasda onlara hiçbir velayet yoktur. Bununla beraber eğer din hususunda sizden yardım isterlerse sizinle aralarında sözleşme bulunan bir topluluk aleyhine olmamak şartıyla, onlara yardım etmeniz gerekir. Allah bütün yaptıklarınızı görmektedir.”

c. İrşad Hürriyeti

İslâm’da savaş ve cihad, İslâm dinini neşretme hürriyeti engellenirse, o hürriyeti muhafaza etmek ve sağlama almak için yapılır. İslâm dinini neşretmek için savaş yapılmaz! Hak ve hakîkati neşretme hürriyeti engellenirse onun için savaş yapılır. Dünyanın dört bir yanında herkese İslâm mesajını ulaştırmaya mani olunursa, işte o zaman bu engeller ortadan kaldırılmaya çalışılır. Çünkü engelleyenlerin böyle bir davranışları, insanların hür iradeleriyle cennete gitmelerine manidir. Yani cihad bir bakıma Allah ile kulları arasındaki engelleri kaldırmaktır.

d. Yapılmış bir barış anlaşmasının düşman tarafından bozulması sonucu başlayan savaş

“Eğer anlaşmadan sonra yeminlerini bozarlar, bir de dininize hücum ederlerse, artık kâfir güruhunun o öncüleri ile savaşın! Çünkü onların gerçekte artık yeminleri ve ahitleri kalmamıştır. Umulur ki, hiç değilse bu durumda, inkâr ve tecavüzlerinden vazgeçerler. Ahitlerini ve yeminlerini bozup Peygamberi vatanından sürmeye teşebbüs eden bir toplulukla savaşmayacak mısınız ki, aslında savaşı size karşı ilk başlatanlar da onlar olmuşlardı. Ne o, yoksa onlardan korkuyor musunuz? Ama eğer mümin iseniz, asıl Allah’tan çekinmeniz gerekir. Eğer anlaşmadan sonra yeminlerini bozarlar, bir de dininize hücum ederlerse, artık kâfir güruhunun o öncüleri ile savaşın! Çünkü onların gerçekte artık yeminleri ve ahitleri kalmamıştır. Umulur ki, hiç değilse bu durumda, inkâr ve tecavüzlerinden vazgeçerler. Ahitlerini ve yeminlerini bozup Peygamberi vatanından sürmeye teşebbüs eden bir toplulukla savaşmayacak mısınız ki, aslında savaşı size karşı ilk başlatanlar da onlar olmuşlardı. Ne o, yoksa onlardan korkuyor musunuz? Ama eğer mümin iseniz, asıl Allah’tan çekinmeniz gerekir.” (Tevbe, 12-13) ayetinden de anlaşılacağı üzere barış anlaşmasını bozan düşmanı te’dip maksadıyla savaş açılabilir ve açılmalıdır da. Hicretten sonra Kureyşle başlayan savaş dönemi, 6. yıldaki Hudeybiye Anlaşmasıyla sona ermişken, Kureyşlilerin ihlaliyle bu anlaşma da bozulmuştu. Hz. Peygamber (s.a.s) bunun üzerine onları te’dip gayesiyle Mekke’yi fethetmişti.

İslâm hukukçuları, kendisiyle barış anlaşması yapılmış bir devletin, Müslümanların düşmanlarına yardım etmesini fesih gerekçesi saymışlardır ki, bu aynı zamanda bir savaş sebebidir de. Aynı şekilde anlaşmalı devletler tarafından bir Müslümanın bilerek katledilmesi, mallarının müsadere edilmedi ve İslâm’ın kutsallarına saldırılması da fesih ve savaş sebebi olarak kabul edilmiştir.

Bu âyet İslâmın uluslararası ilişkilerde çok önemli bir prensibini vermektedir. Eğer herhangi bir topluluk ahitlerini bozar ya da anlaşma maddelerini ihlal ederse onlara karşı herhangi bir askerî harekette bulunulmadan önce hususî ve resmi bir şekilde gereken uyarıda bulunulmalıdır. Eğer düşmanca davranışlarında ısrar ederlerse o zaman İslâm Devleti onlara savaş ilân etme hakkına sahiptir.

²⁵ Tirmizi, Diyet 22.

Onlar anlaşma konularını açıkça ihlâl etmişlerse veya Müslümanlara ya da müttefiklerine karşı askeri harekette bulunmuşlarsa Resûlullah Efendimizin (s.a.s.) Mekke fethinde yaptığı gibi Müslümanlar savaşı ilân etmeden saldırma seçeneğine sahiptirler. Bununla birlikte, meselelerin düşmanca bir tavırla ele alınmaması ve anlaşma bozulmadan önce yeterli bilginin verilmesi daha iyidir. “Seninle sözleşme yapan bir millette sözleşmeye aykırı bir hainlik alameti tesbit edersen, savaş açmadan önce anlaşmanın artık geçersiz kaldığını ilan et ki bunu bilme hususunda iki taraf da eşit olsun. Çünkü Allah hainleri asla sevmez.” (Enfâl, 8/58) Halbuki Cahiliye döneminde, karşı tarafa haber vermeden tek taraflı bozma olduğu gibi 20. asırda da bunun çok örneği vardır. Mesela ikinci dünya savaşında Almanya bir açıklama yapmadan Rusya’ya saldırmış. Aynı şekilde İngiltere ve Rusya, İran’a karşı askeri harekâta başlamışlardı.

İslâm’da Savaşın Sebebi, Müslüman Olmayanların Dine Dâhil Edilmesi Değildir

Mevlâna Celâleddin Rumî, "Savaş, zalimlerin elindeki kılıcı almak için farz kılınmıştır." der.

İslâm hukukçularının çoğunluğuna (cumhur) göre, savaşın illeti (nedensellik ilkesi) düşmanın İslâm'a ve Müslümanların ülkesine karşı saldırıda bulunulmasıdır.²⁶ Savaşın belirgin gerekçesi şudur: "Size savaş açanlara Allah yolunda siz de savaşın, ancak (sakın) aşırı gitmeyin." (Bakara, 2/190) Başka bir ifadeyle savaşın illeti, Müslüman olmayanların dine dâhil edilmesi değildir. Çünkü zaten Kur'an bunu yasaklamıştır: "Dinde zorlama yoktur." (Bakara, 2/256) Eğer öyle olsaydı, kadın erkek, yaşlı çocuk, din adamı sivil ayrımı gözetilmeden, gayr-i müslim olan herkesin öldürülmesi gerekirdi ki, bu, "aşırıya gitmek" olurdu. Oysa düşmanla savaş durumu ortaya çıkmış olsa bile, kesin olarak Müslümanlar kadınları, çocukları, yaşlıları, özürlüleri, din adamlarını ve hatta savaşta aktif görev almayan sivil erkekleri öldüremezler.

Netice itibariyle İslam hukukunda savaşların meşrûiyeti, İslam ülkesine saldırı, zulmü ortadan kaldırıp hakkı çiğnenene yardım etmek, tebliğ fonksiyonunu engelleyenleri bertaraf etmek, dine yönelik fitneyi yok etmek, vatanından haksız yere çıkarılmak, inananların ibadet özgürlüğünü garanti altına almak, anlaşmaları bozmak ve toplum huzurunun kaybolmasına çalışmak gibi sebeplere bağlı olmaktadır.

Bunun dışında kalan ve emperyalist maksatlara yönelik veya ganimet ve mal hırsıyla ya da şahsî duyguların tatmini ve şöret kaygısıyla yapılan savaşlar meşrû olmadığı gibi, yeryüzünde bozgunculuk yapmaya teşebbüs olarak nitelendirilmiş ve kötülenmiştir. Hz. Peygamber’e (s.a.s.):

- Biri cesaretini göstermek, diğeri milletini korumak, öteki kendine yiğit adam dedirtmek için savaşan kimselerden hangisi Allah yolundadır? diye soruldu.

Resûlullah (s.a.s.) şu cevabı verdi:

- “Kim, İslâmiyet daha yüce olsun diye savaşıyorsa, o Allah yolundadır.”²⁷, “...Kim övünmek, gösteriş yapmak ve savaş sırasındaki cesaretini işittirmek maksadıyla savaşır, komutana isyan eder ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarırsa sevap namına hiçbir şey kazanamaz.”²⁸

III. ALLAH RESÛLÜ’NÜN (s.a.s.) SAVAŞLA İLGİLİ UYGULAMALARI

Bir Müslüman cihad yaparken, diğer insanların insanlık şeref ve haysiyetini rencide edemez. Yüce Peygamberimiz, savaşmak mecburiyetinde kaldığında bile Müslümanın dininin çizdiği çerçeveyi ve tavrı koruması gerektiğini vurgulamıştır. Başta Allah Resûlü olmak üzere her halîfe etrafa asker gönderirken muharip statüsünde olanlarla savaşmalarını hedef göstermiş ve: “Yaşlılara, kadınlara, çocuklara, kendisini ibadet ü tâate vermiş ruhbanlara ve mabetlere ilişmeyiniz.! Ağaçları yakmayınız.! Hayvanlara dokunmayınız.! Ve servetleri heder etmeyiniz”²⁹ diye emirler veriyorlardı.

Hz. Peygamber bir hadis-i şerifinde rahmet ve savaş kelimelerini bir arada kullanarak şöyle buyurmaktadır: “Ben rahmet peygamberiyim, Ben savaş peygamberiyim.”³⁰ Bu iki kelimeyi bir arada

²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, X/5.

²⁷ *Buhari*, Cihad 15; *Müslim*, İmare 150-151.

²⁸ *Ebu Davud*, Cihad 25.

²⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/300; *Ebu Davud*, Cihad 90, 121.

³⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, Hicr suresi 86. âyetin tefsiri.

kullanması O'nun savaşlarının bile bir rahmet olduğuna işarettir. O'nun katıldığı savaşlar “Âdil savaş”tır, insanlık tarihindeki diğer savaşlar ise yıkımdır, ölümdür ve felakettir.

Hız. Peygamber, her şeye olduğu gibi savaşa da ayrı bir mana kazandırmıştır. İnsanlar ölmeden, mamur yerler harap olmadan, dünya ateşe verilmeden de savaşın olabileceğini göstermiştir. Savaş sonrası, düşman tarafına ve düşman ölümlerine gösterdiği merhamet eşi görülmemiş bir üstünlüktür. O'nunla savaşan kimselerin hemen savaş sonrasında Müslümanlığı kabul etmeleri, O'na kılıç çeken insanların biraz sonra O'na asker olmaları O'nun en büyük zaferlerindendir.

On senelik Medine döneminde yirmiden fazla savaşa katılan Hız. Peygamber, ortalama olarak senede iki sefer savaşa çıkmış oluyordu. Vefatı esnasında Arap yarımadası tamamen İslam Devletinin hâkimiyeti altındaydı. Bu savaşlarda düşman tarafından ölen insanların sayısı yaklaşık olarak 250, Müslümanlardan şehid olanların sayısı da yaklaşık 150 civarındadır.³¹ Demek ki O, insanları imha etmek için savaşmamıştır. O'nun savaşlarında sivil halkın canına ve malına dokunulmamıştır. O'nun savaşlarda **rahmet** olmasını, birkaç başlık altında görelim:

1.Sivilleri Öldürmemek: Hız. Peygamber (s.a.s.), savaşta sivil halkın öldürülmesini yasaklamıştır. Savaşmayan sivil kimselerin canlarının ve mallarının koruma altına alınmasına azami derecede dikkat göstermiştir. Bugünkü modern dünyada cereyan eden savaşlarda büyük bir problem halini alan "Savaş esnasında sivillerin ve çevrenin korunması" prensibi, Hız. Peygamber'in komutanlığı döneminde en güzel şekilde tatbik edilmiştir. O (s.a.s.), Bedir ve Uhud gazalarını şehir dışında yaparak, Hendek savaşında da şehrin etrafını hendeklerle çevreleyerek sivil halkı koruma altına almıştır. Yukarıda zikrettiğimiz gibi Mekke fethinde de ayrı bir taktik uygulayarak düşman tarafındaki sivillerin korunmasını göz önünde bulundurmuş ve bunu başarmıştır. O'nun savaşta öldürülmesini yasak ettiği kişileri şu şekilde sıralayabiliriz:

a. Kadınlar ve Çocuklar: Hız. Peygamber'in savaşlarında bu iki sınıfın öldürülmesi yasaktır. Hız. Peygamber'in savaşlarından birisinde, bir kadın öldürülmüş olarak bulundu. Bunun üzerine Resulullah (s.a.s.) savaşlarda kadınların ve çocukların öldürülmesini yasakladı.³²

b. İhtiyarlar: Savaşta ihtiyarların öldürülmesi de yasaktır. Çünkü onlar da muharip statüsünde değildir. Resulullah (s.a.s.) bir askeri birlik veya bir orduyu uğurlarken şöyle derdi: "Allah'ın adı ile yola çıkın. Allah'ın dini için Allah adına savaşın. İhtiyarları öldürmeyin."³³

c. Din Adamları: Aynı zamanda: " ...çocukları ve manastır ehlini öldürmeyin" ³⁴ diye emir vermişlerdir. Hadis-i şerifteki ifadesi ile “Manastır ehli-Mabed ehli” olan bu insanlar da Müslümanlarla savaşmayıp, kendilerini ibadete verdikleri müddetçe öldürülmezler.

d. İşçi ve Hizmetçiler: Bu iki sınıf, savaşmak niyetinde olmayan mustaz'af zümredendirler. Düşmanla beraber olmaları öldürülmelerini gerektirmez. “Resulullah (s.a.s.), gönderdiği seriyyelere emir verirken şöyle buyurdu: "İşçileri ve hizmetçileri öldürmeyin.” ³⁵

Bu saydığımız insanlar savaşa iştirak etmedikleri müddetçe canları koruma altındadır. İslam hukukçuları böylece sivil halk-asker ayrımını asırlar önce tespit etmiştir. Fakat sivillerin savaşa katkıları durumunda, hüküm, tabii ki değişecektir.

Bütün bunlarla birlikte Allah Resulü'nün (s.a.s.) başta Hız. Ali (ra) olmak üzere sahabilerine mümkün olduğu kadar az ölüm olması yönündeki tavsiyeleri, öldürmenin zaruret ilkesiyle olan yakın ilişkisini ve o zaruret miktarınca caiz olacağını göstermektedir.

2. Müsle Yapmamak: Müşriklerin savaşta öldürdükleri kimselerin intikam amacıyla kulak, burun ve tenasül uzuvlarını kesmek, karınlarını yarmak gibi âdetleri vardı. Buna "müsle" denirdi. Peygamberimiz Uhud savaşında amcası Hız. Hamza'nın cesedini parçalanmış olarak görünce derin bir üzüntü duydu. "Eğer bana Allah zafer nasip ederse, Hamza'ya yapılanın karşılığında otuz müşrike aynı muameleyi yapacağım" dedi. Bunun üzerine "Ceza verecek olursanız size yapılanın misliyle

³¹ Muhammed Hamidullah, *Hız. Peygamber'in Savaşları*, s.21.

³² *Buhari*, Cihad, 148; *Müslim*, Cihad, 24-25; *Ebü Davud*, Cihad 90.

³³ *Ebu Dâvud*, Cihad, 90.

³⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 300.

³⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 413; Ayrıca Bkz, *İbn Mace*, Cihad, 30.

cezalandırın. Ama eğer sabrederseniz bilin ki bu, sabredenler için daha hayırlıdır" (Nahl 16/126) âyeti nâzil olunca Peygamberimiz yemininden vazgeçti ve keffâret ödedi.³⁶

3. Anlaşmaları bozmamak: Yapılan bütün anlaşmalara ve akitlere titizlikle saygı gösterilmelidir. Çünkü Resulullah Efendimiz (s.a.s.) diğer insanlarla olan bütün anlaşmalara, bunlardan, gelmesi muhtemel ya da potansiyel kayıp veya kazanca bakmaksızın sâdık kalırdı. Genellikle insanlar, kendi yararlarına olduğu müddetçe anlaşmalara sadık kalırlar, fakat kendilerinin çıkarlarına ters düştüğünde ise anlaşmalarını bozarlar. İslâm vaatlerini daima yerine getirmesini Müslümanların ve İslâm Devleti'nin zorunlu görevi kılmıştır. "Bir de sözleşme yaptığınızda Allah'ın huzurunda verdiğiniz sözü yerine getirin. Allah'ı kefil ederek bağlandığınız yeminleri te'kid ettikten sonra bozmayın. Hiç şüphe yok ki Allah yaptığınız her şeyi bilir. Bir topluluk, diğer bir topluluktan sayıca, nüfuzca veya malca daha çok olduğu için, yeminlerinizi aranızda bir aldatma ve işi bozma sebebi kılıp da ipliğini sağlamca büküp eğirdikten sonra çözen, böylece bütün emeğini boşa çıkaran ahmak kadının durumuna düşmeyin." (Nahl, 91-92)³⁷

Allah Resûlü (s.a.s.) uygulamalarıyla anlaşmalara sâdık kaldığını ortaya koydu. Meselâ Hudeybiye anlaşması yazıldığı fakat henüz imzalanmadığı bir dönemde, Ebû Cendel b. Süheyl demirle zincirli bir halde O'na gelmiş ve yardım istemişti. Bunun üzerine anlaşmayı Kureyş adına imzalamak için gelmiş bulunan Süheyl b. Amr: "Bu anlaşmaya göre iadesini istediğim ilk kişi budur." dedi. Allah Resûlü (s.a.s.), Ebû Cendel'den Süheyl'e dönerek: "Ey Ebû Cendel! Bizimle bu insanlar arasındaki anlaşma biraz önce bir sonuca bağlandı, öyleyse Allah bir çıkış yolu gösterene kadar sabret" dedi.

Resulullah Efendimiz yerel kabileler ve Arabistan yarımadasını çevreleyen devletlerin yöneticileriyle birçok anlaşmalar yapıp, bu anlaşmaların şartlarına titizlikle bağlı kaldı. Antlaşma yaptığında, hiçbir zaman antlaşmayı ilk ihlâl eden olmadı. Bu O'nun en önemli prensiplerinden biri idi. O, her zaman sözlerine ve antlaşmalarına riâyet eder, takipçilerine de böyle davranmalarını tavsiye ederdi.

4. Düşmanın kadınlarına tecavüz etmemek ve gayri meşru münasebette bulunmamak: Zina yapmak, had cezasını gerektirir. Ebân b. Osman'ın rivayetine göre Hz. Peygamberin, ordu komutanlarına verdiği emirler içinde bu yasakla ilgili olarak şu sakındırıcı ifadeler yer almaktadır:

"Askerlerinizin bozgunculuk (fesat) yapmasına engel olun! Çünkü fesat çıkaran her ordunun kalbine Allah bir korku salar. Askerlerinizi hıyanetten sakındırın! Çünkü hıyanette, çalıp çırpıda bulunan her ordunun başına Allah bir başka belayı gönderir. Yine askerinizi zinadan alıkoyun! Çünkü Allah, zina yapan her askere ölüm ve salgın musallat eder."³⁸

Savaş sırasında Müslümanların kadınlarına tecavüz edilmişse, bu, Müslüman askerlere düşman kadınlarına tecavüz etme hakkını vermez.³⁹ Bu dahi, İslâmiyet'in 7. asırdan beri kadınlara tecavüzü "bir savaş suçu" kabul ettiğini göstermektedir. Oysa bu fiil, modern dünyada "savaş suçu" olarak ancak 2001 yılında kabul edildi. 1994'te Sırp askerleri yaklaşık 50 bin Müslüman kadına ve genç kıza tecavüz ettikten yedi sene sonra Lahey'de kurulan mahkeme üç Sırp askerini suçlu buldu ve onları hapse mahkûm etti. Bu mahkemenin verdiği karardan sonra uluslararası camia savaş sırasında kadınlara tecavüzü "savaş suçu" saydı.

5. Düşman rehinelere öldürmemek. Hatta karşı taraf, Müslüman rehinelere öldürse bile, bu yasak, İslâm'daki suç ve ceza anlayışının ferdî olmasından dolayı devam eder.

6. İşkence Yapmamak: Allah Resûlü savaş ortamında dahi, her hâl ve şartta düşmanı beden ve ruhen ezmeyi gaye edinmemiştir. Ayrıca, insanlar düşman da olsa merhamet duygularını kabartacak ve acınacak duruma düştüklerinde onlara acımak gerektiğini ifade etmiş ve düşmana işkence yapılmasına izin vermemiştir. Süheyl b. Amr Mekke müşriklerinin ileri gelenlerinden idi. Hicretten önce Peygamberimize hakaret eden ve baskı uygulayanlardandı. Bedir savaşında esir edildi. Bir ara

³⁶ Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, 6/120.

³⁷ Müslümanların diğer insanlarla olan ahitlerini ve anlaşmalarını yerine getirmeleri hususunda Kur'an'da başka ayetler de vardır. Meselâ bkz: Âl-i İmran, 3/76-77), (Mâide, 5/1, Tövbe, 9/4.

³⁸ Mâverdi, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, s.54.

³⁹ Ebû Zehra, Prof. Muhammed, *İslâm'da Savaş Kavramı*, 42.

kaçmaya teşebbüs etti. Yakalanıp getirildi. Süheyl iyi bir hatipti. Sözleriyle insanları etkilemeyi başarırdı. Hz. Ömer, "Ey Allah'ın Elçisi! Bana izin ver, şunun ön dişlerinden ikisini sökeyim de, bir daha senin aleyhine konuşma yapamasın" dedi. Peygamberimiz, "Hayır, ben ona işkence yapamam. Hem, ben ona işkence edersem Allah da beni cezalandırır. Ayrıca umulur ki o, bir gün sevimsiz bulmayacağı bir davranışta bulunur." buyurdu.⁴⁰

7- Çevreye zarar vermemek: Hz. Peygamber (s.a.s.), savaşta arazinin ve mamur yerlerin harap edilmesini yasaklamıştır. Vefatından az önce, ordu komutanı Üsâme b. Zeyd'e şu tavsiyelerde bulunmuştur: "İnkârcı saldırganlarla çarpışın. Ahde vefasızlık etmeyin. Meyve veren ağaçları kesmeyin, sürüleri tahrip etmeyin."⁴¹

Hz. Muhammed'in Savaşlarında gaye ve hedef, insanları öldürmek değil, yaşatmaktır. Öteden beri insanlık tarihinde cereyan eden savaşlarda ve bugünkü modern dünyanın savaşlarında gaye ve hedef düşmanı bütün varlığı ile yok etmektir. Hz. Peygamber bu yanlış anlayışa dur demiş, savaşlarda gaye ve hedefin insanları öldürmek değil, yaşatmak olduğunu hem sözü ve hem de tatbikatı ile göstermiştir. Çünkü cihad, her zaman düşmana zarar verilerek yapılmayabilir. Bazen zor durumda kaldıkları zamanlarda düşmana insanî yardımda bulunmak da cihad kapsamına girer. Böyle bir davranış, düşmanlık duygularının azalmasına ve düşmanın gücünün kırılmasına da yarayabilir. Hicretten sonra Mekke üzerine çöken kuraklık ve kıtlık yıllarında Peygamberimiz Mekke'ye tahıl, hurma, hayvan yemi ve nakit ihtiyacı için altın göndererek yardımda bulundu. Ümeyye b. Halef ve Safvan b. Ümeyye gibi Kureyş müşriklerinin ileri gelenleri bu yardımı kabul etmek istemedilerse de Ebû Süfyan Peygamberimiz hakkında "Allah, kardeşimin oğlunu hayırla mükâfatlandırınsın. Çünkü O, akrabalık hakkını gözettiler." diyerek şükran duygusunu ifade etmiştir.

IV. HZ. MUHAMMED'İN (s.a.s.) SAVAŞLARI

Resûlullah (s.a.s.) Medine'ye geldiğinde her yönden düşmanla sarılı idi; güneyde Kureyş, kuzeyde Hayber Yahudileri ve Gatafan kabilesi, içeriden ise Yahudi kabileleri ve münafıklar sürekli tehlike oluşturmakla idi. Aslında bütün Arabistan O'na karşı idi. İçerdeki ve dışarıdaki çeşitli tehlikeleri teker teker harikulade tarzda ortadan kaldırması ve bir araya gelerek kendisine karşı birleşik bir güç oluşturmalarına fırsat vermemesi, O'nun siyasî ileri görüşlülüğünün ve diplomasisinin belgesidir. O (s.a.s.), bütün Arap kabilelerini bir yönetim altına toplayıp birleştiren, onlara barış ve esenlik sağlayan ilk insandı. Bu O'nun askerî strateji ve savaş başarılarının yanı sıra, siyasî yeteneğinin ve diplomatik manevralarının bir sonucu idi.

Resulullah (s.a.s.), kendi hayatı ve inancı tehdit edildiğinde, yani onları müdâfaa etmekten başka seçeneği kalmadığında savaşa girişmişti. O'nun savaşları, düşmanları tarafından içine itildiği bir savunma stratejisinden ibaretti. İşte böylece Hz. Peygamber (s.a.s.) azim ve kararlılıkla çarpışmaya başladı ve düşmanlarını bütün cephelerde yenilgiye uğrattı. O zamana kadar, İslâm'ın doğruluğuna tamamen inanmış fakat korkularından bunu açığa vuramamış kişilerden zâlim güçler uzaklaşır uzaklaşmaz, onlar kitleler ve gruplar halinde İslâm halkasına dâhil oldular. Mekke fethinden sonra insanlar, barış şartlarında hür iradeleriyle İslâm'ın mânâsını anlama ve onun hakkında düşünme imkânını elde ettiler. Dolayısıyla onu özgürce kabul ettiler ve İslâm'ın mesajını diğer insanlara ve başka ülkelere taşıdılar.

Şimdi, Allah Resûlü'nün yaptığı savaşların sebeplerine ve neticelerine kısaca temas edelim. Göreceğiz ki O (s.a.s.), savaşlara kendi isteğiyle girmemiş, yani mecbur kalarak girmiş, ama buna rağmen savaşlarında bile "Âlemlere rahmet olduğunu" göstermiştir.

1. Bedir Savaşı ve Sebebi

Allah Resûlü ve arkadaşları Mekke'den hicret ederken, beraberlerinde fazla bir şey götürememiş, mallarını mülklerini, servetlerini Mekke'de bırakmışlardı. Mekkeliler, Müslümanların gözlerinin

⁴⁰ İbn Hişâm, *es-Sîre*, I-II, s.649.

⁴¹ Vakıdî, *Megazî*, III/1117-1118.

önünde, bu malları develerin sırtlarına yükleyip, Şam'a, Yemen'e götürüyor ve satıyorlardı. Müslümanlar kendi kontrolleri altındaki bölgelerden Kureyş kervanlarının geçmesini, misliyle mukabele prensibine ve mevcut savaş halinin hükümlerine binaen engelliyorlardı. İşte Ebû Süfyan Kervanının da aynı sebeple takip edildiğini duyan Mekkeliler bir orduyla Medine'ye yönelmişlerdi. Ebû Süfyan'ın kervanın kurtulduğunu haber verip dönmelerini istemesine rağmen Mekkeliler diğer reislerin sarfettiği şu ifadeler, Kureyşin Müslümanlara yönelik tutumunu ve savaşın gerçek sebebini izah etmesi açısından ilginçtir: "Hayır yemin olsun ki, Bedr'e varıp develeri boğazlayıp yemekleri yeyinceye; şarapları içip âlem yapıncaya ve Araplar bu yürüyüşümüzü duyuncaya kadar dönmeyeceğiz."⁴²

İşte bu kinle Bedr'e gelen müşriklere, Hz. Peygamber son bir defa da Hz. Ömer'i göndererek barış teklifinde bulunmuş, fakat kabul edilmemesi üzerine savaş kaçınılmaz hale gelmişti.⁴³

Müslümanlar Savaş İstemiyordu

Müslümanlar, Kureyş kervanını tehdit gayesiyle yola çıkmışlardı. Ne var ki murad-ı ilâhî başkaydı ve onlar istemeyerek bu noktaya sevk olunmuşlardı. Allah, Enfâl sûresinde kendi muradını şöyle anlatır: "Allah iki taifeden birini size vâ'detmişti; siz kuvvetsiz olanın size düşmesini istiyordunuz. Oysa, suçluların hoşuna gitmese de hakkı ortaya çıkarmak ve batılı tepelemek için, Allah sözleriyle hakkı ortaya koymak ve inkârcıların kökünü kesmek istiyordu" (Enfâl, 8/7-8).

Allah, bunu murat ettiği için, Müslümanların arzusu, niyeti başka olsa bile, evirip çevirdi ve onları kervanla değil de muharip birlikle karşı karşıya getirdi. Müslümanlar, kervanı takip edip, kısıtırıp mallarını geri almak niyetindeydiler; halbuki Cenâb-ı Hakk onlara, bir daha ebedî olarak mallarını başkalarına kaptırmama yollarını açıyordu.

Allah Resulü Bedr'e 313 insanla çıktı. Karşı tarafın asker sayısı ise 1000'e yakındı. Bu, her insanın, 3-4 insanla yaka paça olması demektir. Kureyş, o güne kadar, askerlik sanatı adına bilebildiği şeylerle donattığı bir orduyla, yani o günün şartlarına göre tam tekmil ve silahlı bir ordu gelmişti.

Hz. Peygamberin (s.a.s.), ahlâkî ve estetik değeri olan bir sözü şöyledir: "Allah her konuda güzellik ve iyilikle hareket etmemizi emretmektedir; öyleyse öldürürken bile, en güzel biçimde (işkence etmeden ve acı çekirtmeden) öldürünüz."⁴⁴ Allah Resulü'nün kişisel olarak içinde bulunduğu ilk savaş olan Bedir'de, bu emir yerine getirilmiştir. Gereksiz işkence yoluyla öldürme, kadın ve çocukların öldürülmesi, fiilen savaşa katılmayan düşman personelinden aşçı, hizmetçi ve benzerlerinin öldürülmesi kesinlikle yasaklanmıştır.

Kur'an, Bedir'le ilgili olarak çok ilginç bir savaş yöntemi belirtir ve şöyle der: "Vurun onların bütün eklemlerine!" (Enfâl, 8/12). Bu, düşmanın ölümünden çok, uzun süre rahatça savaşmasını önleyici etki yapar. Göğüs göğüseye yapılan savaşlarda, savaşın amacına zarar vermeksizin, mümkün olduğu kadar az kan dökülmesini sağlar. Bedir savaşında on dört Müslüman hayatını kaybetmiş; yetmiş kadar düşman öldürülmüş ve yetmiş kişi de esir alınmıştır.

Bedir Esirleri

Allah Resulü, esir alınan 70 kişiye bir cemilede bulunmuş, onların kırılan gururlarını, rencide edilen onurlarını tamir etmek istemişti. Meselâ; bütün esirler, zincirler içinde Allah Resulü'nün huzuruna getirildiğinde o güne kadar Müslümanlara kötülük yapmış bu insanların hepsi kılıçtan geçirilebilirdi. Oysaki Efendimiz, o derin şefkatiyle bunları affetmeyi yeğlemiş ve "Bunları bağışlayalım" demiştir. Vakıa Cenâb-ı Hakk, esirlerin bağışlanmasındansa, bedelle bırakılmalarını tavsiye edecekti; ama Resulullah'ın tavrı böyle incelerden incedi. O gün bir kısım esirler de okuma-yazma bilmeyen on Medinelilere okuma-yazma öğretip salıverileceklerdi. Evet, bu bir cemileydi.. Bir kere, ölüm bekleyen bu insanlara fidye teklifi, onları seve seve fidye vermeye sevk etmişti. Zaten verdikleri; bir zaman Müslümanların Mekke'de kalan mallarından alıp-çaldıkları şeylerin karşılığıydı.

2. Benû Kaynuka Hâdisesi

⁴² Vâkidî, *Kitabu'l-Megazi*, I/61; Taberî, *Târih*, II/424.

⁴³ Vâkidî, *Kitabu'l-Megazi*, I/61.

⁴⁴ *Müslim*, Sayd 57.

Bedir Savaşının sonrasında, Medine Yahudi toplumunun Benû Kaynuka kolu, kendilerinin de hazırlayıcıları olduğu Medine Şehir Devleti Anayasası'nı ihlal etmişlerdi. Kureyş ile işbirliğine girerler. Ebu Süfyan'la Müslümanlar aleyhine anlaşılır. Takip eden süreçte bir Müslüman kadına uygunsuz davranış sonucu meydana gelen karşılıklı ölüm olayı bardağı taşıran son damla olur. Olay üzerine meydan okuyan bir tutuma girerler. Ahidlerini bozdukları ve isyan ettikleri belirtilir. Bu gerekçelerle muhasara edilirler⁴⁵.

3. Uhud Savaşı

Bedir'de yenilen Ebû Süfyan, "Muhammed'le savaşıp öç almadıkça başına su değdirmeyeceğine (gusletmeyeceğine) yemin etmişti." Mekkeli diğer reislerin tahrikiyle yeni bir ordu hazırlamış ve Medine yakınındaki Uhud Dağı çevresine gelmişlerdi. Hicretin 4. yılında vuku bulan Uhud Savaşı'nın gerçek sebebi de budur.

Peygamber Efendimiz (s.a.s.), Uhud savaşının müdafaa savaşı şeklinde olmasını istemesine rağmen, özellikle Bedir savaşına katılamayan bazı genç sahabilerin ısrarı üzerine Uhud'a çıkmıştı. Fakat Uhud savaşı için eğer Medine'de kalınıp müdafaa yapılsaydı, durumları uzun süre muhasaraya müsâit olmayan Kureyş, ümitsiz bir bekleyişten sonra geldiği yere dönüp gidecekti. Allah Resûlü, bu düşüncelerini, yaklaşık olarak şöyle izah buyurdu: "Çocuk ve kadınları emniyet içinde kalabilecekleri yerlere yerleştirelim. Sonra da Medine'nin kenar mahallelerinde Kureyş'e karşı müdafaaada bulunalım."⁴⁶ Efendimiz, bu strateji ve taktik ile şu hususları düşünüyordu:

- Müslümanların esas gaye ve hedefi savaş değildir. Onlar, emniyetin temsilcileridir.
 - Ancak, hak ve hakikati neşretmelerine mâni olmak istendiğinde, onlar bu mâniyi ortadan kaldırmak için her şeyi göze alır ve savaş yaparlar.
 - Müslümanlar, saldırıya uğradıklarında dini, vatani, ırzı, namusu müdafaa için savaşır. ve gerekirse, bunun için can verirler. Bu da onların en meşru haklarıdır.
- Etrafta, mütehayyir, hâdiseleri izleyen insanlara verilecek bu tür imajlar çok mühimdir ve Allah Resûlü, bu imajı yerleştirmek için müdafaa savaşını tercih etmekte idi. Ancak bilindiği gibi şehrin dışına çıkıldı ve Peygamber Efendimizin (s.a.s.) bütün ısrarlarına rağmen okçuların tepeyi terk etmesi neticesinde Müslümanlardan 70 kişi şehit oldu. Yirmi üç düşman öldürüldü.

Devamlı Değişen Strateji

Allah Resulü Bedir'de başka bir strateji, Uhud'da başka bir strateji, Hendek'te başka bir strateji, diğer bulundukları seferlerde de başka başka stratejiler uygulayarak daima düşmanlarını yanıltmış, şaşırtmış, hem cephesi hesabına zayıf vermeden, hem de karşı taraftan çok insan öldürmeden o mübarek devreyi, bahtiyarlık ve mutlulukla kapamış eşi-emsali olmayan bir liderdir. Düşman koca bir dünyaya karşı savaş ilan ettiği halde O (s.a.s.), bu kadarcık az zayıflatmış çok önemli işler başarmış ve çağlara imzasını atmıştır.

5. Nadiroğulları Hâdisesi

Hicri 4. sene, Allah Resûlü, Mekke müşrikleriyle işbirliği yapan Nadiroğulları üzerine yürüdü. Bu Yahudi kabilesi, Allah Resulü'nü iki defa öldürme teşebbüsünde bulunmuşlardı. Münafıkların ve Mekke müşriklerinin yardım talebine kanan ve Allah Resulü'ne harp ilan eden Nadiroğulları, muhkem surların arkasına gizlenmekle her şeyi halledeceklerini zannediyorlardı. Halbuki 15 günlük bir muhâsaradan sonra derhal teslim oldular. Teslim oldu ve taşınabilir mallarını yanlarında götürmek şartıyla, yurt ve yuvalarını terkedip başka yerlere göç etmeye razı oldular. Ölümünden kurtuldukları için bayram yapıyorlardı. Giderken yaptıkları şenlik, Medine'de misli görülmemiş bir şenlikti.⁴⁷

6. Hendek Savaşı

Hicretin 5. yılındaki Hendek (Ahzâb) Savaşı ise, bazı Yahudi ileri gelenlerinin Kureyşli müşrikler başta olmak üzere Gatafan ve diğer Arap kabilelerini Müslümanlarla savaşa teşvik etmeleri neticesinde

⁴⁵ Vakidi, *Megazi*, I/176–177, 180.

⁴⁶ İbn Hişâm, *Sire*, III-IV, s.67.

⁴⁷ İbn Hişâm, *Sire*, III-IV, s.190 vd.

meydana gelmiştir.

Uhud'da alınan dersten sonra, bu kez, oy birliğiyle şehrin içerden savunulmasına karar verildi; açık arazide savaşılmayacak, savunmada kalınacaktı. Daha fazla korunma sağlanabilmesi ve her iki tarafın da en az zayıflatma savaştan çıkması için de, Medine'nin etrafına hendekler kazılmasına karar verildi. Ve bunda başarılı da olundu, zira bu kadar çetin bir savaşta verilen şehit sayısı sadece altıydı.⁴⁸ Müslüman tarihçiler genellikle bu fikrin Selman el-Farisi'den kaynaklandığını ileri sürerler.⁴⁹ Ancak, Ebû Süfyan'ın Hz. Muhammed'e, savaşmak yerine, niçin beklenmedik ve şaşırtıcı bir şekilde hendekler kazıp arkasına sığındığını ve merakını belirterek bu stratejiyi kimden öğrendiğini soran mektubuna Hz. Peygamber: "Bunu bana Allah ilham etti" şeklinde cevap vermiştir.⁵⁰

7. Benû Kureyza (Kureyzaoğulları) Hâdisesi

Medine'deki Yahudi toplumunun bir diğer kolu olan Benû Kureyza üzerine de, Hendek savaşı sırasındaki ihânetleri sebebiyle gidilmiştir. Kureyzaoğulları, bilhassa Hendek savaşı esnasında ihanet etmiş ve Müslümanları arkadan vurmak istemişlerdi. Müslüman kadınların bulundukları yeri tespit edip, onlara saldırmak istemişlerdi ama, bunu gerçekleştirme fırsatını bulamamışlardı. Halbuki daha önce Allah Resûlü'yle anlaşma yapmışlardı. İkinci olarak bu anlaşmayı çiğnemiş ve Müslümanlarla açıktan savaşa girmişlerdi. Suçları bu kadarla da kalmıyordu; siyasî sürgün Huyey b. Ahtâb ve benzeri İslâm düşmanlarına bağırarak açmış ve onlara resmen siyasî sığınma hakkı tanımışlardı. Halbuki anlaşmaları gereği bu yaptıkları anlaşmayı bozmak demektir. Bütün bunlara rağmen, Allah Resûlü, üzerlerine yürüdüğünde hüsn-ü kabul gösterip af dileselerdi affolunabilirlerdi. Zira Allah Resûlü, onlarla hep iyi geçinme taraftarıydı. Ne var ki Müslümanlara karşı açık tavır aldılar ve Resûlullah Efendimiz'e karşı da mukâvemetle kalkıştılar. Ancak burunları kırılınca teslim oldular ve tek şartları vardı: Hakem Sa'd b. Muâz (ra) olsun istiyorlardı. Efendimiz de bu şartı kabul etti. Sa'd b. Muâz (ra), hasta yatağından kalktı olay yerine geldi ve hükmünü Tevrat'a göre verdi. "Eli silah tutan erkekler öldürülecek, kadın ve çocuklar esir edilecek, bütün malları da ganimet sayılacaktı." Her iki taraf ta verilen bu hükme razı oldu.⁵¹

8. Hudeybiye Anlaşması

Kureyş ile yapılan üç büyük savaştan sonra Hicrî 6. yılda, Hz. Peygamber'in çabalarıyla Hudeybiye Anlaşması imzalandı. Hudeybiye'de bir savaş olması muhakkaktı. Ancak Allah Resûlü, kuvvet dengesinin olmadığı ve dolayısıyla hezimet muhakkak olan böyle bir karşılaşmayı Cenâb-ı Hakk'ın inâyet ve keremiyle bir tek insanın burnunu kanatmadan zaferle ve muvaffakiyetle noktalamıştı. Evet, karşı tarafta, on bin silâhlı insan, beri tarafta da, bin altı yüz silâhsız insan. Sırtlarında ihram, umre düşüncesiyle oraya kadar gelmişlerdi.

Hudeybiye antlaşması tarihin bütün akışını değiştirdi. Mekkelilere Müslümanlarla serbestçe karşılaşma ve önyargısız olarak fikir teatisinde bulunma imkânı verdi. Bu antlaşmadan sonra iki yıl içinde, o güne kadar Müslüman olanlardan daha fazla insanın Müslüman olduğu söylenmektedir. Halid b. Velid ve Amr İbnî'l-Âs gibi insanlar bu dönemde Müslüman olmuşlardı.

Hudeybiye Anlaşması, müşriklerin, Hz. Peygamber'in müttefiği olan Huzâalılara baskını ile bozulmuştu. Bu sebeple Hz. Peygamber (s.a.s.) büyük bir ordu ile Mekke'ye doğru harekete geçti.

9. Mekke'nin Fethine Doğru

Allah Resûlü, Mekke'nin fethi için bir savaş hazırlığı içindeydi.. Her zaman yaptığı gibi niyet ve gayesini fevkalâde gizli tutuyordu. Bu defa sırrını vezirleri ve hayat arkadaşlarından da gizli tutmuştu. Öyle ki, Hz. Ebu Bekir, bir gün kızı Âişe (r.ah)'nin evine gidip de, onu yol hazırlığı yaparken bulunca, Resûlullah'ın nereye gitmeyi düşündüğünü sormuş ve Hz. Âişe'den (r.ah): "Vallahî babacığım ben de bilmiyorum" cevabını almıştı.⁵² Evet, hareket bu denli mahrem tutuluyordu. Hz. Ebu Bekir ki O'nun en yakını ve en çok sevdiği insandı. Hicrette dahi yol arkadaşı olarak onu seçmişti. Buna rağmen

⁴⁸ İbn Hişâm, *Sire*, III-IV, s.252.

⁴⁹ İbn Hişâm, *Sire*, III-IV, s.224.

⁵⁰ Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyasiyye*, no: 6-7.

⁵¹ İbn Hişâm, *Sire*, III-IV, s.233 vd.

⁵² İbn Hişâm, *Sire*, III-IV, s.397.

yapılmakta olan sefer hazırlığının hedefi ondan dahi gizli tutulmuştu. Bu da, Allah Resûlü'nün nasıl ulaşılmaz bir erkân-ı harp olduğunun bir başka yönü.

Allah Resûlü sır adına askerî harekâtında hep esas hedefi daima saklamış ve başka şekilde anlaşılmasını sağlayacak karineleri nazara vermiştir. Evet, yine hedefini saklıyor, yine çölde kuş uçurtmuyordu.. ve kurduğu haber ağıyla kim ne götürüyor, kim ne getiriyor hepsini bir bir tespit ediyordu. Bunlar, ister vahiy yoluyla, ister o büyük ferâsetin, fetânetin, ferâset ve fetânetiyle olsun; farketmez; O, çölü avucunun içi gibi ta'kib edebiliyordu. O günlerde on bin kişilik bir ordu çok olağan dışıydı. Düşman haber alma teşkilatından veya dostlarından bunu saklamak da

çok zor bir şeydi. Burada bir gece baskını da söz konusu olamaz; çünkü düşmanla arasındaki mesafe, yürüyüşle on iki gün kadardır. Hz. Peygamber, ilk önce Medine'den bütün çıkışları durdurdu; hem dostlarına, hem de Medineli tarafsız kimselere. Haber alma teşkilatı son derece verimli çalışıyordu.

Hz. Peygamber fiilen büyük bir sefere çıkmayı düşündüğünde yalnız gideceği yeri değil, aynı zamanda ordusunun gerçek gücünü de saklamak isterdi. Bu sebeple, Hz. Peygamber beklenen birçok gönüllünün Medine'de toplanmalarını, ancak Mekke'ye doğru hareketinde yol boyunca, kabilelerinin bulunduğu yerlerden geçtikçe, kendisine katılmalarını emretti. Bu strateji o kadar başarılı olmuştu ki, Kureyşliler, Müslümanların ordusu Mekke civarındaki dağlar arkasına ordugâhını kuruncaya kadar, onların harekete geçtiklerine dair bir haber alamadılar.

Ancak Allah Resûlü, yine de çok hassas davranıyordu. Hassasiyeti her iki cephe için de geçerliydi. Ne kendi askerlerinden ne de Mekkelilerden zâiyat verilmesini istemiyordu. O'nun bu hassasiyeti sayesinde ki, koskoca Mekke fethinde Müslümanlardan şehit olanların sayısı sadece 3 kişiydi. Halbuki hâlâ Allah Resûlü'yle savaş yapma düşüncesinde olan bir sürü gözü dönmüş Mekkelili vardı.

Efendimiz, tam 10 bin askerle gelmişti. Ancak O (s.a.s.), Mekkelilerin görebildiği bir yerde, kişi başına bir ateş yakılmasını emretmişti. Mekkelilerin bildiği, her çadır için bir ateş yakılmasıydı. Dolayısıyla onlar 10.000 ateşi görünce en az 30.000 insan tarafından muhâsara edildiklerini sandılar ve bu durum, onları bütünüyle felç etti. Öyle ki artık teslim olmaktan başka çareleri yoktu. Zaten Ebu Süfyan da Mekke'ye döndüğünde, sadece bunu tavsiye ediyordu.

Allah Resûlü Mekke'ye girerken orduyu altıya taksim etti ve Mekke'ye altı koldan girildi. Sadece başlarında Halid b. Velid (ra)'in olduğu kol, İkrime ve yanındakilerle çatışma zorunda kalmıştı. Diğer birlikler hiçbir engelle karşılaşmadan Mekke'ye girmişlerdi.⁵³

O gün için Mekke'de problem çıkarabilecek tek insan Ebû Süfyan'dı. Halbuki Allah Resûlü bir cümleyle onu da yumuşatmıştı: "Ebu Süfyan'ın evine sığınanlar korunmuştur."⁵⁴ Evet, Ebû Süfyan'a verilen bu kadarcık bir paye dahi, onun elini kolunu bağlamaya yetmişti. Hatta ondan sonra Ebû Süfyan, teslim olmayı teşvik eden en hararetili insan haline gelmişti.

Mekkeliler bir yanlışlık yapıp İslam ordusuna saldırmasınlar ve kan dökülmesin diye onlara mağlubiyeti peşinen kabul ettirdi ve şöyle haber gönderdi:

"Kim Kabe'ye sığınırsa emindir,

- Kim evinin kapısını kilitler ve kendi evinde oturursa o emindir.⁵⁵

Hz. Peygamber bu şekilde üstün bir taktikle Mekkelilerin kuvvetlerini dağıtmış ve kan dökülmesini önlemiştir. Ve bir sürpriz karar, tarihte ilk defa, dışarı çıkma yasağı konuluyordu. Bu, can güvenliği için gerekli olduğu kadar, ordunun rahat hareket edebilmesi için de gerekliydi. Bu mülâhaza ile Allah Resûlü: "Kendi evine girip saklananlar korunmuştur" diyordu.⁵⁶ Böylece Mekkelilerden gelmesi muhtemel bütün direnişler önlenmiş oluyordu.

Hz. Peygamber, her zaman bir prensip olarak, düşmanı tümüyle imha etmektense, yalnızca onu yenmeyi yeğlemiştir.

Şehrin fethinin son evrelerine doğru, subaylardan biri, kendi emrindeki askerlere, bugün artık mağrur Mekke'nin başının öne düşeceğine ve şehrin yağma edileceğine dair işaretle bulundu. Hz. Peygamber bunu öğrenir öğrenmez hemen geldi ve derhâl o subayı komutanlıktan aldı ve bu görevi bir başkasına verdi⁵⁷ ve şöyle dedi: "Hayır, Mekke'nin şeref ve haysiyeti asıl bu gün artacak; mademki orada

⁵³ İbn Hişâm, *Sîre*, III-IV, s.407 vd.

⁵⁴ *Ebu Davud*, Harac 25; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 2/289.

⁵⁵ Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târîhu't-Taberî*, 3/54

⁵⁶ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 3/54.

⁵⁷ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 3/56.

İslâm'ın Kiblesi bulunmakladır; onun kutsallığına, ne olursa olsun tecavüz edilmeyecektir.” Bunun üzerine, şehirde barış ve sükûnun sağlanması için genel bir tebliğ yayınlandı.

H. Peygamber'in Mekke'ye Girişi

Mekkeli bir muhacir olan Hz. Peygamber (s.a.s.) şimdi doğum yeri olan bu şehre muzaffer bir şekilde, hemşerilerince sekiz yıl boyunca uygulanan sürekli bir fiziksel ve psikolojik işkencenin ardından dönüyordu. Şimdi zafer kazanmış bir ordunun başındaydı; buna rağmen tutumu ne olmuştur?

Diğer herhangi bir zorba hükümdar gibi kibir ve azamet dolu, her şeye kadir olan Allah'ı unutmuş gururdan sarhoş olmuş bir halde miydi? Hayır, bundan çok uzaktı. O, bindiği devenin sırtında, inanılmaz bir alçakgönüllülük ve minnettarlıkla sık sık secdeye kapanıyor, lütfettiği bütün bu şeylerden dolayı Allah'a şükrediyor, herkesi kapsayan genel af ilan ediyor, maruz kaldıkları maddî ve manevî işkencelerden dolayı intikam almak yerine barış ilan ediyor, bununla Allah'ın dindar insanlardan ne istediğini gösteriyordu.

H. Peygamberin Mekkelilere Son Jesti

Allah Resûlü, fethin ertesi günü, barış ve düzen şehre hâkim olunca, cemaatle kılınan namaza imamlık etti; bu durum şehirdeki putperestler tarafından merakla izlendi. Namazdan sonra Ka'be çevresinde toplanmış olan hemşerilerine hitapta bulundu ve onlara gerek kendisine ve gerekse ashabına neler yaptıklarını hatırlattı, onların ne kadar haksızlık ve adaletsizlik yaptıklarını açıkladı ve bütün bunlardan sonra Kureyş liderleri ve halk Resulullah'ın (s.a.s.) önüne geldiklerinde kendilerine şöyle seslendi:

"Ey Kureyş topluluğu, şimdi size ne yapacağımı tahmin ediyorsunuz?":

Kureyş hep bir ağızdan:

"Biz senden hayırla davranmanı bekliyoruz. Sen kerim bir kişinin oğlu olan kerim bir insansın".

Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.s.) şöyle buyurdu:

"Ben de Yusuf'un (a.s.) kardeşlerine dediği gibi şöyle diyorum; "Bugün size bir kınama yok, haydi gidin, serbestsiniz."58

Mekke'nin havası birdenbire değişti ve akşama doğru hemen bütün halk İslâm'ı kabul etti. Başka hiçbir şeyi böylesine derin ve samimî bir şekilde kabul etmemişlerdi. Onlar şimdi mağlup edilmiş ve işgal edilmiş bir şehrin halkı değil, haklar ve sorumluluklar konusunda zaferi kazananlarla eşit durumdaydılar. Bir şehrin fâtihisi Allah'ın Elçisi olursa, ortaya en küçük bir aşırılık bile çıkmaz.

H. Peygamber, askerlerinden hiçbirini Mekke'de garnizon tesis etmek üzere bırakmadan, kısa bir zaman içinde Medine'ye geri dönmüş ve Mekke'nin yönetimini, İslâm'ı yeni kabul etmiş bir Mekkeliye bırakmıştır.

Görüldüğü gibi Hz. Peygamber'in bütün savaşları İslâm'a ve onun tebliğine yönelen düşmanlık neticesinde savunma sebebiyle gerçekleşmiştir. Bir başka ifadeyle bu savaşlar:

Düşmanlığı ve saldırıyı püskürtmek,

Tebliğ ve davetin güvenliğini sağlamak

Barışa meyledenlerle barış yapmak,

Barışı bozanları cezalandırmak, gayesiyle yapılmıştır.

V. SAVAŞ ESİRLERİ

Müslümanlar, bir Devletler hukuku sorunu olarak ilk defa Bedir Savaşında esir gerçeğiyle karşılaştığı için bu savaşın ertesinde nazil olan şu âyetler, esirlerle ilgili ilk düzenlemeyi yapmıştır:

“Bir Peygamberin, dünyada zafer kazanıp küfrü zelil kılmadıkça, esirler edinip onları fidye karşılığında serbest bırakması uygun düşmez. Siz dünya metânı istiyorsunuz. Allah ise âhireti kazanmanızı istiyor. Allah azizdir, hakîmdir (üstün kudret, tam hüküm ve hikmet sahibidir). Eğer (içtihad neticesi verilen hükümlerden ötürü azap etmeyeceğine veya ganimetleri helâl kılacağına dair) Allah'ın Levh-i Mahfuzda yazdığı daha önceki bir hüküm olmasaydı, aldığınız fidyeden dolayı size büyük bir azap dokunurdu. (Ama bundan böyle fidyeyi ve ganimeti size mübah kıldım) artık aldığınız

⁵⁸ İbn Hişam, *Sire*, II, 412; Taberî, *Târihu't-Taberî*, 3/61.

ganimetleri helâl ve hoş olarak yeyin. Allah'a karşı gelmekten sakının! Gerçekten Allah gafurdur, rahîmdir (affı, merhamet ve ihsanı boldur)." (Enfâl, 67-69)

Konuyla ilgili son düzenleme de Muhammed Sûresi'ndeki şu âyet-i kerimeyle yapılmıştır:

"...Nihayet onları iyice mağlub edince, bağı sıkı tutun, onları esir alın. Savaş bitince onları ister bir lütuf olarak karşılıksız salıverir, ister fidye alarak bırakırsınız. Durum şu ki: Allah dileseydi, onlardan intikamlarınızı alır, onları cezalandırırdı. Fakat O, sizi birbirinizle denemek için savaşı emrediyor." (Muhammed, 4). Peygamber Efendimiz (s.a.s.), esirlere çok iyi muamele yapmıştır. İslam'dan önce, Arap yarımadasında harp esirlerine ait hususî ve muayyen bir muamele tarzı yoktu. Bazen öldürülürler, bazen köle haline getirilirler (özellikle kadın ve çocuklar), bazen kurtuluş fidyesi alınarak ve bazen hiç bir karşılık alınmadan serbest bırakılırlar ve nihayet bazen de karşı tarafın elinde bulunan esirlerle karşılıklı değiştirilirlerdi.⁵⁹ Peygamber Efendimiz (s.a.s.) savaş esirleri üzerinde çok hassasiyet göstermiş ve özellikle Bedir esirleri konusunda çok merhametli davranmıştır. Savaş esirlerinin öldürülmelerini kesinlikle yasaklamış, onları güvenli bir şekilde koruyabilmek için, kendi askerleri arasında taksim etmiş ve askerlerine onlara güzellikle muamele etmelerini, merhametli ve müşfik davranmalarını ashabına sık sık tavsiye etmiştir. Bu tavsiyeyi bir emir dikkatiyle uygulayan ashab, ekmeklerini esirlere vermiş, kendileri hurma ile yetinmişlerdir. Elbisesi olmayan esirlere de elbise temin edilmiştir.⁶⁰ Zaten "Kendileri de ihtiyaç duydukları halde yiyeceklerini, sırf Allah'ın rızasına ermek için fakire, yetime ve esire ikram ederler." (İnsan, 8) âyeti, kafir olmasına rağmen esire yemek yedirmenin faziletinden bahseder. Ayrıca esirlere açlık-susuzluk da dâhil olmak üzere hiçbir işkence türü uygulanamaz. Esirlerin, toplama kamplarında değil, toplum içinde ve bir Müslüman evinde karnı doyurulmuş, giydirilmiş hatta vasiyetleri bile yerine getirilmiştir. İslam hukukunun yüz yıllar önce getirdiği bu insanî hükümler, İslam dünyası ve medeniyet alanı dışında ancak 18. yüzyılda terennüm edilmeye başlanmış ve ancak 1949 Cenevre Konferansı ile nihâi şeklini almıştır. Hz. Peygamber'in esirlere yaptığı muameleyi şu şekilde maddeleştirilebiliriz:

1. Fidye Karşılığı Serbest Bırakma: Bu durum Bedir'de olmuştur. Bunlardan zengin olanlar fidye karşılığında serbest bırakıldılar. Yoksul olanlar da karşılıksız serbest bırakıldı. Diğer bir kısmı da Müslüman çocuklara okuma-yazma öğretmek şartıyla serbest bırakıldılar.⁶¹

2. Karşılıklı Mübadele: Hz. Peygamber, müşriklerden aldığı esirleri bazen de, müşriklerin elinde bulunan esirleri hürriyete kavuşturma karşılığında serbest bırakırdı. Yani karşılıklı esir mübadelesi yapardı.

3. Karşılıksız Serbest Bırakma: Resulullah (s.a.s.) döneminde esirlere yapılan muamelenin en güzeli budur; en fazla uygulanan da budur. Bedir esirlerinden bir kısmı karşılıksız serbest bırakılmışlardır. Müreysi, Mekke fethi ve Huneyn savaşlarında böyle yapılmıştır. Serbest bırakılan esirlerin hemen hepsi de neticede Müslüman olmuşlardır.

Sonuç

Bütün bu anlattıklarımızdan anlaşılıyor ki, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) savaş stratejisinin esas hedefi; kendi dinini müdâfaa etmek, onun doğruluğuna ikna olanların bu dini özgürce kabul edebilmeleri için engelleri ortadan kaldırmak ve hiçbir korku ve zorlama olmaksızın onun gereklerini yerine getirmek idi. Resulullah'ın (s.a.s.) hedefi, düşmanlarıyla savaşmak ve onları öldürmek değil fakat onların, kendisine ve inançlarına göre yaşamak isteyen diğer insanlara yaptıkları zorbalıkların önüne geçmek idi.

Savaşmak hemen hiçbir devrede Peygamber Efendimiz (s.a.s.) için gaye olmamıştır. Savaş O'nun en son başvurduğu çaredir. Zira karşı cepheye daima alternatifli gidilmiş ve harp en son olarak zikredilmiştir.

Allah Resûlü'nün (s.a.s.) barış çabalarının hepsi başarısızlığa uğrayınca ve düşmanları O'na karşı askerî operasyonlara başlayınca, mevcut bütün insan ve materyal kaynaklarını topladı ve hedefine

⁵⁹ Hamidullah, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 75.

⁶⁰ Taberî, *Târihu't-Taberî*, 2/460.

⁶¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, II/22.

varmak üzere savaş stratejisini uygulamaya koyuldu. Hedefi şuydu: Her iki taraftan da en az can kaybıyla düşmanın askerî direncini kırmak.

Peygamber Efendimiz (s.a.s.), Kureyşlilerin, Yahudilerin ve Hristiyanların, delil göstererek ve duygularına seslenerek onların gönüllerini kazanmak için elinden geleni yaptı. Onları, her birinin kabul edebileceği bazı konularda barış için kendisiyle anlaşmaya çağırdı. Onlardan herkesin iyiliği için yalnızca kendi inandığı İlahı ve onların da inandığı İlahı ibâdet ve itaat etmelerini istedi: “De ki: “Ben sadece sizin gibi bir insanım. Ancak şu farkla ki bana “sizin ilahınız tek İlahıdır” diye vahyediliyor. Artık kim Rabbinde âhirette kavuşacağını umuyorsa, makbul ve güzel işler işlesin ve sakın Rabbinde ibadetinde hiç bir şeyi O’na ortak koşmasın.” (Kehf, 110)

Bir ordu komutanı olarak Hz. Peygamber’in katıldığı savaşlarda sivil halkın canına ve malına dokunulmamıştır. Esirler en iyi muameleyi görmüşlerdir. Yaralı ve hasta olanlara gereken ilgi gösterilmiş ve düşman ölüleri defnedilmiştir. Ölülerin uzuvları kesilmemiş, müsl yapılmamıştır. Savaş öncesi ve sonrası yağma ve talana tenezzül edilmemiştir. O’nun katıldığı savaşlarda şahsî çıkar, ırk asabiyeti, maddî menfaat, öç alma duygusu, sömürü vb. gibi câhili duygular kesinlikle yoktur.

Allah Resulü Muhammed (s.a.s.) insanlar için gerçek bir velînimet idi. Onların ıstırap ve meşakkatlerini azaltmak için gönderildi, savaşmak için gelmedi, fakat savaşa zorlandı. Bu konudaki tutumunu kendine tâbi olanlara öğüt verirken şu kelimelerle kesin bir şekilde ifade etmiştir. “Ey Müslümanlar! Düşmanla karşılaşmayı arzu etmeyiniz; Allahtan âfiyet dileyiniz. Fakat düşmanla karşılaşınca da sabrediniz ve biliniz ki, cennet kılıçların gölgesi altındadır.”⁶² Bu hadis kesinlikle ortaya koymaktadır ki, İslam’da barış esastır; savaş istisnadır (hastalık gibi) ve düşmanlarının hareketleriyle zorunlu hale gelir. Fakat o geldiğinde müminler onu cesaret ve kararlılıkla karşılarlar, kanlarının son damlasına kadar savaşırılar.

Müslüman, herhangi birine, hatta açık düşmanlarına karşı bile savaş benzeri aktiviteleri başlatmaz, ancak düşmanın faaliyetleriyle başlatıldığında da savaşı yürütmekte bir zaaf göstermez. Sırtlarını dönüp savaştan kaçan kişiler için ağır cezalar (Enfâl, 8/16) ve Allah’ın yolunda cihad ederken öldürülenler için ise Cennet’te saadet dolu bir hayat olduğunu bilir. (Âl-i İmrân, 3/169, Bakara, 2/154, Nisâ, 4/74).

Pratik uygulamaları ile Peygamberimiz (s.a.s.) tarafından ortaya konan ikinci eşsiz prensip; düşmana merhametli ve insancıl muameledir. Zira O (s.a.s.), savaşın kötülük ve dehşetini azaltmak ve onu daha insancıl kılmak için bütün gayretini göstermiştir. Savaş gerçeğine medenî ve insancıl kavramların kazandırması Hz. Muhammed’in (s.a.s.) insanlık uygarlığına yaptığı en büyük katkılardan biridir. O, kadim ulusların kaba, barbar âdet ve alışkanlarını temizlemiş ve bunların yerine âdil, iyiliğe yönlendirici ve insancıl, evrensel kuralları yerleştirmiştir. Gerçekten O (s.a.s.), savaşla ilgili uluslar arası kuralları değiştirmiş ve savaşa modern uluslararası yaklaşım için gerekli temelleri ortaya koymuştur.

İstifade Edilen Kaynaklar

Afzalur Rahman, *Encyclopaedia of Seerah*.

Ağırman, Mustafa, *Ebedî Risalet I*, Işık yay., İzmir 1993, “Savaş Komutanı Olarak Hz. Peygamber”, s.147 vd.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Beyrut 1985.

Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahihu Buhârî*, İstanbul ts.

Ebû Davud, Süleyman İbnu’l-Eş’as es-Sicistanî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, İstanbul ts.

Ebû Zehra, Prof. Muhammed, *İslâm’da Savaş Kavramı*, Çev. C. Karaağaçlı, İstanbul, 1976.

Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, Eser yay., İstanbul 1979.

Gülen, M. Fethullah, *Sonsuz Nur II*, Nil yay., İzmir 2000.

Muhammed Hamidullah, *Hz. Peygamber’in Savaşları*, (trcm. Salih Tuğ), Yağmur yay., İstanbul 1991.

⁶² Buhârî, Cihâd 112; Müslim, Cihâd 20.

- Hamidullah, *el-Vesaîku's-Siyasiyye*, Beyrut 1985.
- Heysemî, *Mecmau'z- Zevâid*, Beyrut ts.,
- İbn Hişâm, *es-Sîre*, Beyrut ts.
- İbn Kesîr, *el-Bidâye ve 'n-Nihâye*, Beyrut ts.
- İbn Mâce, *Sünen*, Beyrut 1975.
- İslâm'a Göre Terör ve İntihar Saldırıları, Yeni Ümit Kitaplığı-4, İstanbul 2004.
- Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, Beyrut 1988, 1/234.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd el-Menî', *et-Tabakâtü 'l-Kübrâ*, I-VIII, Beyrut ts.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut 1985.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, Beyrut ts.
- Müslim, Ebû Hüseyin Müslim İbnu'l-Haccâc, *Sahihu Müslim*, İstanbul 1955.
- Nesâî, *Sünen*, Beyrut ts.
- Nevâvî, *el-Alâkâtü 'd-Devliyye*, Beyrut 1974, s.48.
- Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrut 1993, 10/5.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l- Beyân*, Beyrut 1988.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târîhu't-Taberî*, Kâhire ts., 3/54.
- Tirmizi, Ebû İsa, *Sünen*, Mısır 1978.
- Vâkidî, Muhammed b. Ömer, *Kitabu'l-Megazi*, Oxford 1966.
- Yaman, Ahmet, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş*, Beyan yay., İstanbul 1988.

P A R T VII

TOLERANCE, RESPECT, HUMAN DIGNITY AND THE ASIAN RESPONSE

RELIGIOUS TOLERANCE (TOLERANCE IN ISLAM)

Ali Ünsal

State Islamic University University Syarif Hidayatullah, Jakarta, Indonesia

1. The Meaning and Importance of Religion

The phenomenon of religion has existed since the dawn of time. In our present world, there are opposing views for how to define and express the meaning of the term, religion. Some propose that it comes from the root word of “religare” which means to hold secret or to hold tightly, or even to hesitate, while some others, like Leetantius, derived and used the word with the same root that has the meaning of to hold on to God or deep attachment from heart¹.

In Arabic, the word for religion is “ed-deen” and it means tradition, customs, to obey and to award or punish². The terminological meaning of ed-deen (religion) in the Islamic Literature is a totality of divine laws sent down to humanity through messengers in order to guide people of intellect to the right and correct ways³.

There are several points to underline in this definition. First is that religion addresses the people of intellect. The orders and sanctions of religion are enforced only by people of intellect, and only they carry the burden of responsibility. Therefore, humans with low intelligence or children are not held responsible for the orders and prohibitions of the religion. People of intellect apply the orders and the sanctions of the religion with their own will. In other words, the religion gives high regard to “will” and does not abrogate it.

Another issue is that religion always guides towards the good, the beautiful and the beneficial. Religion is a totality of rules sent down by the Creator so that humans can achieve happiness in this life and the life after death. If it was left upon people to designate the correct and the good, it would be relative and it would change from person to person, however, religion provides complete principles that invite humans to the good and the correct as defined by Allah, creator of all things, the all knowing, and the owner of all things. These principles guide the individual and society into an order, and bring discipline among them.

Religion is revealed via Messengers and not to each human being separately. Allah sends his message to humans by revealing to the best among them who are deserving to represent them in the best manner. The responsibility of a messenger is in no way limited only to conveying the message. They are the best practitioners of the messages they convey, and they are exemplary personalities for humans.

Religion will be the source of bliss until the last day on Earth. It will never lose its freshness. It is never a phenomenon that is born from human nature under the force of difficult conditions. The reason religion looks essential is because it is natural and human nature carries the yearning for it. Humans are created with a nature that desires a religion, and is always in need of it⁴.

Place of Religion in Social Order

Religion not only organizes the belief world and heart life of a human being, it also brings rules and principles about how to worship the Creator and how to conduct all aspects of one's daily life. Humans solve new problems that they face in time, by using these basic principles. Humans acquire the most just, legal measures from the principles presented by religion. The family becomes a source of happiness if it is established and maintained along the lines defined by religion. Education becomes

¹ André Laland, *Vocabulaire Technique la Philosophie*, Paris, 1983, p. 915-918.

² Ibn Manzur, *Lisânu'l-Arab, Dâru'l-Fikr*, Beirut, nt., pp. 166-171; Ragıb al-Isbahânî, *al-Mufradât*, Kahraman Publishing, Istanbul, 1986, pp. 13-14.

³ Tahânevî, Muhammed Ibn A'lâ Ibn Ali al-Fârûkî al-Hanefî, *Kitab-u Keşşâf-i Istilahâtı'l-Funûn*, Kahraman Publishing, Istanbul, 1984, volume 1, p. 503; Günay Tümer, “Çeşitli Yönleriyle Din”, *AÜİF Magazine*, v. 28, pp. 213-219.

⁴ Gulen, Fethullah, “Asrin Getirdiği Tereddütler”, Nil Publishing, v. 3, pp. 34-47

more effective by the encouragement of religion and the importance given to it. If aspirants seek education for worldly expectations only, once they reach their goals, they lose their interest in continuing their education. They do not find much that will motivate them to do so. If they cannot reach their educational goals, they feel frustrated and disappointed. However, religion promises a seeker of its knowledge eternal blessings in an eternal life. It promises the love of the Creator Almighty in such a way that no other worldly force can motivate a human being to such a high level. Both the organizing aspect and motivating power of religion is undeniably strong in every subject such as trade, inheritance, human rights, relations among neighbors and kinship, punishment and government affairs, service to humanity, forgiving humans, showing mercy to animals, work, cleanliness, and order, etc.

It is a fact that every success is achieved via effort and labor. The way to bliss in this world and afterlife can be achieved by fulfilling the beautiful order and prohibitions of religion. However, sometimes these orders and prohibitions may not look pleasing to one's selfish desires. This is similar to a teacher who is advising and warning his/her student about focusing on his/her classes and not distracting himself/herself with too much play and wasting time with games, all of which are to the benefit of the student. However, the issue becomes whether the student understands this and follows the advice.

Moreover, with guidance from the messages brought by religion, a human being learns about subjects that are not visible to the eye or are closed to the five senses, such as angels, the lives of the previous messengers of God, and the eternal life waiting ahead, and most of all, about the Creator Almighty.

Religion encompasses the whole life. Because the life is a whole and the religion enlightens a whole life, it does not cover only certain subjects. It is wrong to see the religion as consisting only of a bunch of rules that outline how to pray to and worship God only. The God who created the whole universe and human beings also sent down the totality of the principles with the first human so that they can achieve real peace. Therefore, the most correct information and best solutions to problems are within religion, for who can better guide humans than their Creator.

Social life has a dynamic structure. It continuously progresses, renews itself, goes through changes. Religion has a great importance in bringing order into social life. If there were no common ground rules established by the Creator the Almighty that are acceptable to human beings, everybody would present his/her own understanding as the correct way for issues like cleanliness, love, respect, rights and relations. Or it would be exceedingly difficult to find the most correct rules to fit everyone. Considering the case-- everyone can have their own interpretation for love and respect, and their answers for the question of "what is right" also varies among cultures and from person to person.

2. What is Tolerance?

The flow of the social life within an order depends on some basic dynamics, for example, respecting other's rights, love, respect, mercy, and solidarity, etc. Respect or tolerance is a value that has increasing importance every passing day in our modern age. Tolerance encompasses the meanings of being merciful to others, forgiveness, to accept them as they are, and to condone their harmless demeanors. The word, tolerance, was used for the meaning of "permissiveness" in the Western world in 1539s. Later, it was used to mean free from bigotry or severity in 1765s⁵.

However, in reality, tolerance is one of the most ancient concepts of human beings. The first human and the first messenger, Adam (peace be upon him) presented the first examples of tolerance on the face of earth. For example, his son, Abel showed the first beautiful example of tolerance on the face of earth. When his jealous brother, Cain expressed his intention to harm Abel, Abel said *فَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ لَنْ* "لَأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَ" "سَطْتُ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسٍ بِإِيْدِي إِلَيْكَ" "If you extend your hand to kill me, I am not

⁵ Online Etymology Dictionary, "tolerance", © 2001 Douglas Harper

extending my hand to kill you. For I revere GOD, Lord of the universe. (Qur'an, 5th Chapter titled Mâide, Verse 28).

The prophets who came to the face of Earth as messengers of the Creator taught humans whatever they learned from Allah. And Allah has the following names among His many names: Ar-Rahman (The Most Compassionate, The Beneficent, The Gracious), Ar-Rahim (The Merciful), Al-'Afuw (The Pardoner), Al-Gafur (The Forgiving), As-Settar (The coverer of the faults). In other words, He always treats his creation with tolerance, and his mercy comes ahead of his anger⁶. Each messenger of God was active representatives of these names on earth through their lives' actions and through delivery of the message of God to human beings. They presented exemplary personalities for love, respect and tolerance.

Tolerance is like a tree that exists in a human being in a seed form. If it is not nurtured to grow, it will rot away. A human being starts its life with this seed inside at birth. In the beginning, a child is merciless and without tolerance to others. With time and training, the human being learns to be forgiving, merciful, and be patient with others' mistakes, and even to rescue them from their wrongs. In other words, with training, tolerance grows inside a human being from seed into a bigger form. As a result, a model human being grows into existence, who can accept others as they are, respecting others at their common human denominator, valuing human rights, and helping all regardless of their religion, language and race.

The opposite of tolerance is accepted as intolerance and bigotry. Bigotry is defined as connecting oneself blindly to a certain idea or ideology, which results from ignorance, philistinism, impoverishment, dissatisfaction and intolerance⁷. The source of the bigotry is often expressed by some philosophers as humans having different beliefs, different life styles and the desire for freedom to apply them in their lives⁸. Although this view has some truth in it, it is incomplete. Philistinism is the main reason for problems and clashes among human beings having different religious beliefs and life styles. Religious groups or individuals might accept dogmas, in other words, they might accept their holy books or the interpretations by men of religion in order to form their judgments. However, it is inconsistent with religion to belittle and eliminate the life of other human beings whose ideas and beliefs differ from one's religion. When examined, it becomes evident that all such advice that claim to originate from religion are in fact the result of biased interpretations by the adherents of that religion due to political, economic or any other reasons. It is my opinion that throughout history, religion is never the source of wars committed in the name of religion; it is rather the interests of its adherents. In other words, the reason is not the religion, but it is rather due to reasons such as political, economic, and social events, geographical troubles, and humans' egos.

Yes, when a human being does not develop itself through education, it falls into the net of intolerance based on primitive factors. This is the same as someone loosing his complete confidence in the citizens of a country when his wallet is stolen by a member of that country.

Here, there is a need to make the following point: how far can tolerance go? Is there a limit to it? If there is, what is it?

It is a reality that all societies live on established orders. No society will be willing to have its order be destroyed. Therefore, it does not condone any social teaching that threatens its basic values and aims to destroy them. In the most advanced systems and societies, high importance is given to basic rights and freedoms such as freedom of religion, freedom of thought, freedom of enterprise, and freedom of expression. An environment is created for research, criticism, and interpretation. However, this freedom is never provided as unlimited. In other words, within an unlimited freedom, research and criticism becomes impossible because the basic values of the society become threatened in this case, so the social order goes into risk. The gates for clash and chaos become open. Therefore, there is no absolute

⁶ Qur'an, Chapter 7, Verse 156; Bukhârî, "Tawhid", 55, "Tawba", 14.

⁷ Cevizci, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, "bağnazlık", Ekin Publishing, Ankara, 1996, p. 64.

⁸ Batuhan, Hüseyin, Batıda Tolerans Fikrinin Gelişmesi, İstanbul, 1957, p. 6.

freedom at any time; however, there are degrees of freedom. The best is the concept of freedom which is wide open with well defined borders. Tolerance occurs within these borders which are defined by the religion of that society, ethics, culture, traditions, political consensus and thoughts.

Religious Tolerance

It cannot be denied that religion is sometimes criticized as the source of intolerance, yet it has an important effect upon building tolerance among various sections of a society.

Religion has a powerful effect in motivating humans, giving them fear and hope and changing their lives. Every religion possesses some basic invariable and indisputable principles in order to protect its authority and maintain its power over human beings. This is the nature of things. Religion applies some restrictions on those who wants to violate these principles, and sometimes it provides punishments.

Having said this, the religion is a reality that is chosen and accepted completely by a human being's free will. The mission of religion is not to make life intolerable, nor to take away basic rights from humans, and turn them into weak creatures, but rather to have individuals and societies live in ease and peace, and moreover to show the ways to please the Creator Almighty who is the real owner of the religion. This is within mutuality. In other words, when individuals expend their efforts to know and please The Creator Almighty, naturally they themselves will be in peace and happiness. Because, The Creator Almighty has created the human beings in the most perfect form, and He revealed to them through His messengers so that they can get to know themselves and their Creator Almighty and learn the purpose of this life. Therefore, all religions originate from the same source.

Religion, although comes with sanctions built in, it takes the human nature into consideration, and it shows an approach in the line with the Creator Almighty's attributes. It brings along traits for honoring the humans' free will and forgiveness so that this can be considered the tolerance of the religion. The religion displays different level of tolerance to its adherents and non-adherents.

In the middle ages, the west had the crusades and religious wars, and the effect of this continued until the age of enlightenment. Bitter experiences of intolerance were displayed at those ages. However today, the western intellectuals expresses their wishes for tolerance to be better understood to achieve an harmonious life in all societies⁹, and along these lines, they say: "Love one another, be peacemakers, do unto others as you'd have them do to you, judge not..."

Today, there are still some westerners who cannot harmonize tolerance with Christianity, so they see it as a byproduct of liberalism and socialism. This sort of approach is the result of low level thinking which sees tolerance as compromise from the religion and ethical values, and it is absolutely far from the meaning of tolerance by nature.

Yes, tolerance by religion has some boundaries, yet religion is a natural need. It first displays tolerance to its adherents in its sanctions by relaxing its requirements, then approaches to its non-adherents with compassion and judiciousness while inviting them to understand its message.

Reviewing all religions of the world for how they approach tolerance and how they display it is a large subject by itself and beyond the scope of this study. We will examine here only the tolerance as it relates to the religion of Islam.

3. Understanding of Tolerance in Islam

The religion of Islam is the final divine message sent to humanity by the Creator Almighty. The religion of Islam covers all aspects of life. In other words, it is a life style by itself. Therefore, it provides directions in all areas of life from birth to death, from marriage to divorce, individual rights, familial and social rights, from house management to country management, from human relations to international relations, the responsibilities of an individual to himself/herself, to his/her family and

⁹ Barton, C. Stephen, "Paul and the limits of Tolerance", *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, By Graham Stanton, Guy G. Stroumsa, Cambridge University Press, 1998, p. 131.

environment, and to his/her Creator. Thus it organizes the whole life. Tolerance has great importance in life. Therefore, the religion of Islam places tolerance in many places and requires its practice.

In the two basic resources of Islam -- its holy book, Qur'an and the proven life examples of the prophet, also called Sunnah -- and in the case-laws established by the later scholars, there is no verdict that brings prohibitions against or opposes the expression of feeling and ideas, displaying respect, love, and friendly relations. In fact, it would be impossible to think otherwise for a religion that calls all humans to salvation and desiring their benefit. The following verses in the Qur'an prove this point in the best way: "if you pardon (them) and overlook, and forgive (their faults), then verily, Allâh is Oft-Forgiving, Most Merciful." (Qur'an, 64th Chapter titled At-Taghâbun, Verse 14); "Allâh does not forbid you, as regards those who do not make war against you on account of your Religion, nor drive you away from your homes, to be kindly to them, and act towards them with equity. Allah surely loves the scrupulously equitable." (Qur'an, 60th Chapter titled Al-Mumtahinah, Verse 8); "Say (O Muhammad) to the believers to forgive those who (harm them and) hope not for the Days of Allâh (i.e. His Recompense), that He may recompense people according to what they have earned" (Qur'an, 45th Chapter titled Al-Jâthiya, Verse 14).

It is essential to review tolerance in Islam from two aspects. First of all, what tolerance does Islam displayed to its adherents within its fold? Secondly, what tolerance does Islam provide to non-Muslims and all remaining creations?

First of all, the religion of Islam is a religion of ease. When it places responsibilities of duty on its adherents, they will not go beyond what individuals can handle¹⁰, and good news of rewards for the ones who are patient with their responsibilities is emphasized¹¹. Also, the religion makes allowances to lighten the degree of responsibility under difficulties¹². The best example for this final point is atonements. When a believer violates a prohibition or breaks his worship on purpose, he is asked to provide compensation to cover the mistake committed, which are called atonements. For example, when one takes an oath in the name of God for an issue but later violates it, he/she is asked compensation for it to feed 10 poor people. The one who is not able to fulfill this compensation is asked by providing clothing for 10 poor people, and the one who is not able to do this is asked to fast three sequential days¹³. Here, the purpose is first of all to discipline the believer in his duty to his Creator that will affect his life, and secondly to turn this compensation into a social service.

Another area is the worship requirements. First of all, the religion of Islam puts the responsibility only on the ones who are intellectually capable; it does not place responsibility on the ones with insufficient intellectual capability and or small age. For example, daily prayers are important worship regimens in Islam. However, children and adult humans with low intelligence, and the unconscious are not held responsible with this duty. Those who cannot pray standing can fulfill their responsibility by sitting; those who are not able to sit can fulfill their responsibility by lying down and by moving their head; and those who are not able to do this either are not required to fulfill this duty¹⁴.

As an another example, children, the elderly, pregnant women or women with nursing children, the sick, and travelers are not required to fast during the month of Ramadan, and they can fast later as they are able¹⁵.

¹⁰ Qur'an, Chapter 53, Verse 38.

¹¹ Qur'an, Chapter 2, Verse 155; Qur'an, Chapter 16, Verse 128; Qur'an, Chapter 39, Verse 10.

¹² Qur'an, Chapter 5, Verse 5-6.

¹³ Qur'an, Chapter 5, Verse 6.

¹⁴ Muhammad b. Hasan al-Shaybânî, *Kitâbu'l-Asl (al-Mebsût)*, Beirut, 1990, First Edition, v. 1, pp. 206-208; al-Serahsî, *Kitâbu'l-Mebsût, Dâru'l-M'arife*, Beirut, 1989, v. 1, pp. 212-214; al-Mawsilî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, *al-Ikhtiyâr li ta'lîli'l-Mukhtâr, Dâru'l-Kutubu'l-Ilmiyye*, Beirut, v. 1, pp. 76-77; al-Shafîi, Muhammad b. Idris, *al-Umm*, Cairo, 2001, *Dâru'l-Vafâ li't-Tibâ'ati ve'n-Nashri ve't-Tevzî'*, First Edition, v. 2, pp. 175-177; Mâlik b. Anas al-Asbahî, *al-Mudawwanatu'l-Kubrâ, Dâru'l-Kutubi'l-Ilmiyye*, Beirut, 1994, First Edition, v. 1, pp. 171-172; Ibn Kudâme, *al-Muvaffaku'd-Dîn Ebi Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed*, al-Mukni', Cairo, 1993, v. 5, pp. 15-17.

¹⁵ Qur'an, Chapter 2, Verse 184; See: al-Shaybânî, *ibid.*, v. 2, p. 283; es-Sarahsî, *ibid.*, v. 3, pp. 88-94; al-Mâverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammad b. Habîb al-Basrî, *al-Hâvi'l-Kebîr Sharhu Mukhtasari'l-Muzeni, Dâru'l-Kutubi'l-Ilmiyyah*, Beirut, 1994, v. 3, p. 395; al-Karâfi, Shahâbuddîn Ahmed b. Idris, *Dâru'l-Garbi'l-Islâmî*, Beirut, 1994, ez-

An another example is that those who do not have sufficient means for material wealth are not held responsible for fulfilling the Zakat (obligatory charity) requirement, which is one of the five pillars of worship in Islam. Similarly, those with insufficient material wealth and without good health are not held responsible to fulfill the Pilgrimage to Makkah, which is another pillar of worship in Islam¹⁶.

Those who cannot find water to clean themselves for their required daily prayers or those who cannot use water due to some illness can clean themselves by symbolically touching clean soil, which is called tayammum in the religion of Islam¹⁷.

In summary, in all areas of responsibilities, Allah has been merciful and forgiving to his worshippers, and in other words, he exhibited great tolerance. Besides these, Islam also teaches rules of interpersonal relations, and it advises us to be tolerant and understanding as much as possible. The following verses prove this point: "And the slaves of the Most Beneficent (Allâh) are those who walk on the earth in humility and sedateness, and when the foolish address them (with bad words) they reply back with mild words of gentleness. (Qur'an, 25th Chapter titled Al-Furqân, Verse 63). "And those who do not witness falsehood, and if they pass by some evil play or evil talk, they pass by it with dignity." (Qur'an, 25th Chapter titled Al-Furqân, Verse 72). "And when they hear Al Laghw (dirty, false, evil vain talk), they withdraw from it and say: "To us our deeds and to you your deeds. Peace be to you. We seek not the ignorant." (Qur'an, 28th Chapter titled Al-Qasas, Verse 55).

For interpersonal relations, the religion of Islam advises individuals to forgive others even though they might be wrong¹⁸. Also, it advises its followers to give respite to those debtors who cannot pay on time, and moreover, it recommends forgiving debt completely¹⁹. The Qur'an says that peace is essential and most important²⁰, so it advises mutual tolerance in familial relations for the continuity of the family and its health²¹. Islam unequivocally rejects anger²², revenge²³, envy²⁴ and backbiting²⁵; it advises and orders to forgive²⁶, to be tolerant²⁷, to be gentle²⁸ and humble²⁹, and to respect others' rights³⁰.

The tolerance shown by Islam to adherents of other religions is no less than this tolerance. As mentioned by Qur'an, The God Almighty ordered Moses and Aroon to go and to talk gently and in toleration to someone like Pharaoh who claimed to be god. (Qur'an, 20th Chapter titled Taha, Verse 44). God Almighty says as follows when He addressed Muhammed Peace be Upon him: "Say (O Muhammad): "O people of the Scripture (Jews and Christians): Come to a word that is just between us and you, that we worship none but one God (Allâh), and that we associate no partners with Him, and that none of us shall take others as lords besides Allâh..." (Qur'an, 3rd Chapter titled Âl-Imrân, Verse 64).

In this verse, it is suggested gently to get together at a common point. In another verse, in the most difficult times, such as even in the middle of a war, the following is ordered: "But if they incline to

Zakhîra, v. 2, pp. 494-496; Ibn Kudâme, *ibid.*, v. 7, pp. 354-356; Ibn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd, *al-Muhallâ*, Egypt, 1349 Hijri., v. 6, pp. 262-266.

¹⁶ Bkz. As-Shâfiî, *ibid.*, v. 2, pp. 269-271; Ibn Kudâme, *ibid.*, v. 6, pp. 309-311; v. 8, pp. 10-13.

¹⁷ Qur'an, Chapter 5, Verse 6; Bukhârî, "Tayammum" 4, 5, 7, 8; Muslim, "Hayz" 110; Abû Dâwûd, "Tahârat" 123; Nasâî, "Tahârat" 202.

¹⁸ Qur'an, Chapter 3, Verse 134; Chapter 41, Verses 34-35; Bukhârî, "Adab", 76; Abû Dâwûd, "Adab, 3.

¹⁹ Qur'an, Chapter 2, Verse 280.

²⁰ Qur'an, Chapter 4, Verse 128.

²¹ Qur'an, Chapter 4, Verses 19, 34, 128; Chapter 64, Verse 14; See: Ali Ünsal, "Aile Huzuru", http://www.herkul.org/yazarlar/index.php?view=article&article_id=5180

²² Qur'an, Chapter 3, Verse 134; Abû Dâwûd, "Adab" 4.

²³ Muslim, "Fadâil" 79.

²⁴ Qur'an, Chapter 3, Verse 120; Chapter 4, Verse 54; Chapter 113, Verse 5; Bukhârî, "Ilm" 15.

²⁵ Qur'an, Chapter 49, Verse 12.

²⁶ Qur'an, Chapter 2, Verse 109, Chapter 3, Verse 134; Chapter 5, Verse 13; Chapter 7, Verse 199; Chapter 13, Verse 22; Chapter 41, Verse 34; Chapter 64, Verse 14; Tirmidhî, "Zuhd" 60, Ahmad b. Hanbal, *Musned*, v. 4, pp. 148, 158.

²⁷ Qur'an, Chapter 15, Verse 85.

²⁸ Qur'an, Chapter 3, Verse 159; Chapter 11, Verse 75.

²⁹ Qur'an, Chapter 16, Verse 23; Chapter 17, Verse 24; Chapter 25, Verse 63; Chapter 48, Verse 29.

³⁰ Bukhârî, "Adab" 18, "Tawhîd" 2; Muslim, "Fadâil" 66. See: Tirmidhî, "Birr" 16, "Zuhd" 48; Bukhârî, "Mazâlim" 4; "Ikrah" 6. See: Tirmidhî, "Fitan" 68.

peace, you also incline to it, and (put your) trust in Allâh. Verily, He is the All-Hearer, the All-Knower.” (Qur’an, 8th Chapter titled Al-Anfâl, Verse 61).

It is very easy to see many examples of this principle in the life of Prophet Muhammad (Peace Be Upon Him). He did not have any grudge against the people of Makkah even though they put him through all kinds of troubles and difficulties. When he achieved power over them, he simply forgave them. For example, Abu Sufyan was the leader of the Makkan Polytheists, and he had a great part in all difficulties put on the Prophet Muhammad and his followers, and not only that, he also followed the believers to Madinah to make wars against them even after Muslims had vacated Makkah and moved to Madinah. However, years later when Makkah was taken over by Muslims, the Prophet Muhammad protected Abu Sufyan’s honor by saying “Anyone who seeks protection within Kaba are in security, anyone who seeks protection in Abu Sufyan’s house is in security”³¹. When Abu Sufyan chose to become a Muslim by expressing his regret for what he had done, the Prophet Muhammad complimented him by forgiving all of Abu Sufyan’s actions without any conditions³².

Ikrimah is the son of Abu Jahl who was one of the greatest enemies of Prophet Muhammad and his followers. Ikrimah committed many offenses against Muslims along with his father Abu Jahl. Ikrimah ran away when Makkah fell into the hands of Muslims, thinking that he would lose his life for the things he did. However, he came back when he heard the forgiving and merciful nature of the Prophet Muhammad, and he apologized for his mistakes, and the Prophet Muhammad forgave him. It is even reported that the Prophet Muhammad sent Ikrimah 4 letters to give him confidence and invited him back prior to this event³³.

Beyond the above, The Prophet Muhammad forgave both Wahshi and his master Hind³⁴ who was Abu Sufyan’s wife, even after Wahshi³⁵ killed Hamza, the Prophet’s Uncle, in the war of Uhud, and mutilated his body to extract Hamza’s liver under orders from Hind. These are some of the many examples of mercy and tolerance, and the level of tolerance is not easy to comprehend. When the Qur’an describes the Prophet Muhammad, it informs us that he was sent only as a mercy to humanity, and to advance well on the face of Earth³⁶.

Another prime example of tolerance was when the Prophet Muhammad showed his mercy to the people of Taif who stoned him out of their city. When the Angel Gabriel came to the Prophet Muhammad saying that he was ready to destroy these people if the Prophet wished so, the Prophet said to the angel that he was sent as a mercy to humanity and continued to pray to God “No, if the generation who will accept my message will come even after 100 years, please do not destroy them, O God.”³⁷

It is very meaningful when one examines his treatment of his old tribe who betrayed him on the 13th year of his prophethood, and applied torture and boycotted him and pushed him out of his city, Makkah. When the messenger of God returned to his birth place Makkah following the conquest of the city by the Muslims, the Makkans were waiting in anxiety and fear; he asked them “what do you expect that I should do with you?” The Makkans already knew that he was a noble person, forgiver, and a courageous person, so they replied “You are an honorable person, and you are the honorable son of an honorable person.” His goal was not conquest of the wealth and the land, nor property or kingship. His goal was salvation of humanity and conquering of their hearts. Therefore this man of mercy and love expressed his decision to his enemies as follows: “I tell you like Joseph told his siblings one time: There

³¹ Ibn Kathîr, Hafiz Imâduddin Ebi’l-Fadâ Ismâil b. Umar, Cairo, 1998, al-Bedâyah ve’n-Nehâyah, v. 6, pp. 537-544.

³² Ibn Heshâm, Abû Muhammed Abdulmelik, al-Sîratu’n-Nabî, Dâru’s-Sahâbeti li’t-Turâs, First Edition, Tanta/Egypt, 1995, v. 4, p. 23.

³³ Tirmidhî, “Isti’dhân” 34; Ibn Kathir, ibid, v. 6, pp. 560-561.

³⁴ Tabarânî, Abu’l-Kâsim Muhammed b. Ahmed, al-Mu’jamu’l-Kabîr, [Tahkik: Hamdi b. Abdulmecîd al-Salafî], I-XX, Maktabatu’l-ulûm ve’l-hikem, Musul, 1404 Hijri., v. 11, p. 197 cont’.

³⁵ Ibnu’l-Athîr, İzzüddin Ebi’l-Hasen Ali b. Muhammed al-Jazarî, Usdu’l-Gâbe fî Ma’rifeti’s-Sahâbe, First Edition, Beirut, 1994, Dâru’l-Kutubi’l-Ilmiyye, , v. 7, pp. 281-282.

³⁶ Qur’an, Chapter 21, Verse 107.

³⁷ Buhkârî, “Badu’l-Khalk” 7.

is no condemnation today for the things you did in the past, Allah forgives you, too. He is the most merciful of the merciful. Go now, you are all now free.³⁸”

His companions, too, lived like him by following the examples he set and taught; each one of them was the embodiment of vast mercy, respect, tolerance, and love. The best one among them was Abu Bakr, who was devastated by the slander that was done to his own daughter Ayse who was also the wife of the Prophet. Some hypocrites had fabricated and spread slander which saddened the people of the house of the prophet. Some naïve Muslims were duped by their lies and had joined the slander campaign. Among these people was the Mistah Ibn-i Usase, who happened to be a distant relative of Abu Bakr (May God be pleased with him), and he was raised by Abu Bakr in his own house. Saddened by the whole situation, he took an oath to himself that he would not help out Mistah for his livelihood, and would not provide him with financial help, any longer. Upon this, the following verse was revealed³⁹: “And let not those among you who are blessed with graces and wealth swear not to give (any sort of help) to their kinsmen, Al-Masâkîn (the poor), and those who left their homes for Allâh's Cause. Let them pardon and forgive. Do you not love that Allâh should forgive you? And Allâh is Oft-Forgiving, Most Merciful.” (Qur'an, 24th Chapter titled An-Nûr, Verse 22).

The final sentence in the verse is “Do you not love that Allâh should forgive you? And Allâh is Oft-Forgiving, Most Merciful.” deeply affected them. Abu Bakr immediately abandoned his idea and forgave his relative, and continued with his material support to him. Allah is the most merciful, and has no equal in mercy, and all mercy on the planet Earth would not constitute even a drop in a sea when compared to His vast Mercy.

The Prophet never had any grudge for his personal sake, and he was widely tolerant and forgiving as far as the eye can see, and he presented the most beautiful examples of tolerance⁴⁰. Having said this, his tolerance was not limited to his personality alone. He was utmost in his tolerance in the most difficult moments even when the peace of the society or the eternal salvation of human beings was an issue. For example, the most striking example of this was the fact that he knew who were the hypocrites among the people of Madinah who were plotting against Muslims, yet he never revealed them to the people and kept the curtain closed. He even joined the funeral of the most famous hypocrite Abdullah bin Ubay bin Selul, even though he knew all he had done. He stopped joining the funerals of the hypocrites only after a prohibition was revealed to him to do so⁴¹.

With the education he received from his Lord, he gave value to all that had life in it, especially to human beings. For example, one day a funeral procession of a Jewish person was passing by, and he stood up immediately. At that moment, one of the companions next to him said that “O Messenger of Allah, he is a Jewish person”. Without breaking his composure and without changing his facial expression, the Prophet replied with the most profound statement: “But he is a human being!”⁴²

The following verse was revealed upon one similar event: “Allâh does not forbid you to deal justly and kindly with those who fought not against you on account of religion and did not drive you out of your homes. (Qur'an, 60th Chapter titled Al-Mumtahinah, Verse 8). When a Muslim woman named Asmâ, who was also the sister-in-law of the prophet asked him the following question: “My mother is a polytheist (she did not accept the religion of Islam). Shall I accept her when she comes to visit me?” Then the above verse was revealed to the Prophet, so the Prophet advised her, “Not only should you accept her, you should treat her with respect and do well to her.”⁴³”

The prophet Muhammad (peace be upon him) and his followers were subjected to incredible oppression and torture just because he announced Allah's messages that were revealed to him. In the 13th year of the prophethood, the prophet was given the permission to emigrate to another city named

³⁸ Ibn Kethir, *ibid*, v. 6, pp. 555-558.

³⁹ Bukhârî, “Shâdât” 15, 30; “Hiba” 15, “Jihâd” 64, “Magâzî” 11, 34; “Tafsîr”, Yusuf, 3; Nûr 6, 11; “Aymân” 18; “Tawhîd” 35, 52; Muslim, “Tawbah” 56.

⁴⁰ Bukhârî, “Manâkeb” 23.

⁴¹ Qur'an, Chapter 9, Verse 84.

⁴² Nasâî, “Janâiz” 47.

⁴³ Bukhârî, “Hibah” 29.

Madinah. As soon as he arrived in Madinah, He declared a constitution-like proclamation to provide for a peaceful co-existence among Muslims and adherents of the other religions so they all could continue their cultural heritage. In history, this is called the Madinah Proclamation. In this proclamation, Muslims, Jews and the Polytheists were declared as a single nation, and everyone was free to practice their religion⁴⁴. Here, another fact is that these articles were supported by Qur'anic verses. Yes, in another verse, the Qur'an prohibits Muslims from insulting other people's faith⁴⁵. In this proclamation, there were articles regarding the cooperation, solidarity, responsibility sharing, and the requirement to respect each other's rights among the people of different faiths as needed⁴⁶.

In later periods, Muslims displayed many examples of religious tolerance to people of other faiths. In historical sources, the following statement is given for the Masud I, the Sultan of Seljuks (1116-1156 AD): "the majority of his citizens are Romans."⁴⁷ The Romans preferred living under his rule since he was an excellent and just ruler. Again, Jews returned to City of Bursa following its conquest by Ottomans from the hands of Romans. Prior to this conquest, the Jews were forced to leave the City of Bursa under Roman rule. Osman Gazi sent announcements to the people of the neighboring states that the Jews were welcome to return. It is a well know fact that Orhan Gazi declared a proclamation for the Jews so that they could establish their places of worship, and the neighboring districts around synagogues were quickly populated by the Jewish citizens⁴⁸. Among the general traits of the Ottoman rulers is that they provided help and donations to all poor citizens regardless of their origin of faith. This fact is not only accepted by historians, but the evidences are plenty in the articles of the foundations that were established by the Sultans⁴⁹.

Especially, there has been an exceptional tolerance to people of other faiths in Seljuk and Ottoman Turks, which is rarely observed anywhere in our modern age, now. Many places of worship for different faiths can be seen near each other in many places of Asia minor. For example, In cities like Kadikoy, Istanbul, Hatay, and Mardin, it is easy to observe churches, mosques and synagogues located close to each other. Again, the existence of 7 churches in Samatya Istanbul, 3 in Kumkapi, and 2 in Fenerkapi verifies this reality.

The historian Hammer reports that Sultan Fatih gave a proclamation to Romans following the conquest of the City of Istanbul. In this proclamation, he asked the Christians to continue their traditions that existed prior to the conquest, and he assured them that the churches would not be converted into mosques, and the Roman churches could continue to conduct their marriage and funeral affairs as usual⁵⁰.

Again, Sultan Fatih announced in 1463 after the conquest of Bosnia that no one would prevent the priests from conducting their churches' usual activities, and assured that all who had left the country in fear could return without fear, and live their faith in peace, and their lives and wealth would be kept under safety, and he announced that anyone who violates these protective rules would be punished⁵¹. This way, he warned all the citizens and governors of the Ottoman Empire that they should stay away from acts violating these rights.

Again, in the agreement that Sultan Fatih gave to Galata Christians, he mentioned that they could continue with preservation of their culture, that their lives, honor and property would be protected, that they could continue with their usual trade activities, and that they could keep control of their churches in their hands. Besides these main rules, in the 7th article, he presented that he completely adheres to the

⁴⁴ Ibn Heshâm, *ibid*, v. 2, p. 126.

⁴⁵ "And insult not those whom they (disbelievers) worship besides Allâh, lest they insult Allâh wrongfully without knowledge. Thus We have made fair-seeming to each people its own doings; then to their Lord is their return and He shall then inform them of all that they used to do." Qur'an, Chapter 6, Verse 108.

⁴⁶ Muhammad Hamidullah, *al-Vasâiku's-Siyâsiyyah*, Beirut, 1987, pp. 59-62.

⁴⁷ Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, Istanbul 1969, v. 2, p. 146.

⁴⁸ İlyas Bey, *Türk Hakimiyyetinde Musevîler*, Dergah Mecmuası, Istanbul, 1919, v. 2, p. 21; Şeker, *Anadolu'da Bir Arada Yaşama Tecrübesi*, Ankara, 2000, p. 129.

⁴⁹ Ahmed Râsim, *Osmanlı Tarihi*, Istanbul, 1911, v. 1, p. 18.

⁵⁰ Turan, Osman, *Türk Cihan Hakimiyyeti Mefkûresi Tarihi*, Istanbul, 1969, v. 1, p. 52.

⁵¹ Mehmet Şeker, *ibid*, p. 152.

basic Qur'anic principles⁵² in this regard: "I ordered that they should never force non-Muslims into accepting Islam against their will."⁵³

The Jews who were kicked out of Spain in 1492 sought protection under Ottoman State's rule which was the safest country at that time. The Armenians were also given basic rights of freedom of religion and freedom of conscious⁵⁴. In the proclamation given to the people of Jerusalem by the Sultan Yavuz Selim in 1517, the following statement was included: "Due to the requirements given by Khalif Omer in the Protection Agreement, and in the honorable orders by King Salahaddin..."⁵⁵ Sultan Yavuz Selim gave this proclamation to Armenian Priest Serkis when he had entered the city of Jerusalem. According to this proclamation by Sultan Yavuz, freedom of religion was valid as it was before, and there was full freedom regarding worship and the places of worship.

The titles that were used for Muslims were also used for the non-Muslims without any discrimination. "Sir", "Lord", "Lady", "General", "khan", are only a few such titles. Non-Muslims could freely fulfill their religious duties in their places of worship; they were using the freedom of religion in the best manner. Enforcing this were the people comprised of metropolitans and ministers⁵⁶.

4. The Limits of Tolerance in the Religion of Islam

In human life, there are limits to pretty much everything. Human beings feel happy when they live within limits. This can be also called a balanced life or life of measure. Similarly, like this, all systems of thoughts, systems of faiths and religions define some certain limits in order to preserve their existence. Humans are lovers of freedom. In one way, human nature desires endless freedom. However, this essential freedom is not without limits. Because, an unlimited freedom for some will intervene into other's freedom, and violate their basic rights. Therefore, there are some defined rules, and a human being can live his life within the framework of these rules. For example, humans can eat whatever they want, but when they extend this to eating other people's wealth, this freedom is taken away. A limit is defined for this. Or another human being may want to make loud noises as he wishes, but a limit is brought right away when this behavior starts to disturb other people.

Religions, too, bring some basic rules in order to preserve their basic principles. Religious tolerance can be enjoyed within measures that will not violate these rules. The religion of Islam has provisions to protect five important issues. It brings some rules for this purpose, and it presents orders and prohibitions, and defines its limits. These five issues are as follows:

1. Preservation of Religion
2. Preservation of Life
3. Preservation of Property
4. Preservation of Sound Mind
5. Preservation of Generation

These five points exist in almost all divine religions under "Principles of Five" and preservation of these principles is presented with rules. For example, for the preservation of Religion, all adherents are ordered to learn the basic principles of their religion, and all were ordered to defend their faith when it comes under attack⁵⁷. All behaviors beyond the scope of religion are prohibited.

⁵² "Let there be no compulsion in religion..." (Qur'an, Chapter 2, Verse 256)

⁵³ Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukûki Tahlilleri*, İstanbul 1990, v. 1, p. 447.

⁵⁴ Akgündüz, *ibid*, p. 406.

⁵⁵ Şeker, *ibid*, p. 155.

⁵⁶ See: Eryılmaz, Bilal, *Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi*, Ağaç Yayıncılık, İstanbul, 1992, p. 12; Gradeva, Rossitsa, "Orthodox Christians in the Kadı Courts: The Practice of the Sofia Sheriat Court, Seventeenth Century", *Islamic Law and Society*, E.J. Brill, Leiden, 1997, v. 4, p. 41; Ortaylı, İlber, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Sistemi", *Türkler*, Yeni Türkiye Publishing, Ankara 2002, v. 10, p. 217.

⁵⁷ Qur'an, Chapter 2, Verses 190-193.

For the preservation of life, life has been valued at the utmost degree, and murdering someone without just cause is prohibited. Anyone who takes a life away without just cause will be severely punished in this life and the afterlife, so a principle of retaliation is defined. Anyone who dies while protecting his life is raised to the level of martyrdom⁵⁸.

For the preservation of property, stealing is prohibited, and the highest level of sanctions is defined for the one who violates this right. Anyone who dies while protecting his property is raised to the level of martyrdom⁵⁹. For the preservation of mind, all things that take away the sound mind are prohibited, such as alcohol and drugs⁶⁰.

For the preservation of generations, all illegal sexual activities are prohibited, and serious punishments are defined for the violators⁶¹. Of course, the main purpose of these punishments are to have human beings respect these vital five principles, and to prevent them from doing wrong. In this point, I would like to say that, Islam takes precautions from the beginning. First, it educates each generation and the society to increase their level of knowledge about right and wrong. It teaches what is right and beneficial and what is harmful and wrong. It draws the picture of consequences that will result if the wrongs are committed. In other words, it provides the teaching first. Then, the religion warns people about the ultimate punishments for violations, and provides a deterrence role. It is incorrect to think that Islam is a religion that enjoys punishing people or to think that Muslims are sadists. These rules were established by the Creator who knows well the human beings He created. And this Creator is the most merciful of all. He does not oppress anyone⁶². The rules that He established are the keys for long term happiness. Therefore, these punishments are the best fitting for the nature of human beings. When they are executed rightfully, it becomes a totality of rules to provide complete peace in society, so much so that the periods in which these rules were executed are known as the Age of Bliss, the Age of Happiness.

As a result, the religion of Islam promotes religious tolerance to its maximum because tolerance is the application of the mercy of Allah among people. However, tolerance should not go to the level that it derails the religion, takes away from its core values, and causes harm.

⁵⁸ Muslim, "Imân" 225.

⁵⁹ Bukhari, "Madhalim" 33; Muslim, "Imân" 226.

⁶⁰ Qur'an, Chapter 5, Verse 90.

⁶¹ Qur'an, Chapter 17, Verse 32; Qur'an, Chapter 24, Verse 2.

⁶² Qur'an, Chapter 3, Verse 108; Qur'an, Chapter 4, Verse 40; Qur'an, Chapter 10, Verse 44; Qur'an, Chapter 18, Verse 49; Qur'an, Chapter 21, Verse 47.

İSLÂM'DA MÜSAMAHA FİKRİ The Idea of Tolerance in Islam

Kazım Sarıkavak
Gazi University, Ankara, Turkey

Genelde dinler özelde semavi dinler evrensel mahiyettedirler. Dinlerin evrenselliğinin en önemli göstergelerinden biri de o dine davetin ve girişin herkese açık olmasıdır. Bu anlamda evrensel dinler arasında müntesiplerini çoğaltma gayesi önemli bir yere sahiptir. İslam'ın insanları kendine daveti konusundaki yöntem ve çabalar İslam'da çok önemsenen bir konudur. Nitekim yedinci yüzyılda çıkan İslam, kısa zamanda büyük bir müntesib kitlesine sahip olmuştur.

İslam'ın kısa sürede farklı kıt'a, ülke ve ırklar arasında büyük bir kabul görmesinin temel sebepleri incelendiğinde; bu sebepler arasında onun insanlara sırf insan olmaları açısından verdiği değer ve özündeki müsamaha büyük önem taşımaktadır. Nitekim bugün bu konuda insanı inceleyen sosyal bilimler, insanın baskıcı, totaliter, tek doğrucu anlayışlara karşı hep olumsuz bir tepki gösterdiğini ortaya koymaktadırlar. Dolayısıyla özellikle İslam'ın başarısında onun kişilerin özgür inanç tercihlerine büyük saygı göstermesi önemli rol oynamıştır.

Şimdi bu ve benzeri sebeplerden dolayı bu bağlamda önemli bir kavram ve anlayış olan müsamaha'nın İslam dinindeki yeri ve fikri temellerini açıklamaya çalışacağız.

II

Müsamaha Arapça kökenli bir kavram olup, Türkçe'de yaygın olarak kullanılmaktadır. Bugün müsamaha yerine daha çok hoşgörü kavramı kullanılsa da anlam açısından tahlil edildiğinde görülür ki, hoşgörü kavramı müsamaha kavramının karşılığını tam olarak veremez. Nitekim Farsça "hoş" kelimesi ile Türkçe "görü" kelimelerinin birleştiği olan "hoşgörü" kavramı daha çok görülen eksikliğe ve yanlışlığa karşı pozitif bir tutum gösterme halini ifade etmektedir; oysa müsamaha ileride anlamı açıklandığında görüleceği gibi yanlış ve doğru olmayan bir durum karşısında olumsuz bir tutum takınmama hali olarak anlamlandırılmaktadır.

Ayrıca Batı kültür dünyasında müsamaha kavramına karşılık zamanla çok zengin bir içeriğe sahip olan Tolerans kavramı kullanılmaktadır. Tolerans kavramının kökeni konusunda bazı sözlükler onun Fransızca kökenli olduğunu belirtse de⁶³, bu kelime aslında Latince tolerare fiilinden⁶⁴ gelmektedir. Tolerare kelimesi ise, "müsaade etmek, katlanmak, çekmek (giderilemeyecek bir kötülüğe boyun eğmek), göz yummak..."⁶⁵ gibi anlamlara gelmektedir.

Diğer taraftan tolerans kavramı sözlüklerde şöyle tanımlanmaktadır: 1- Tolerans, "her şeyi anlayışla karşılayarak olabildiği kadar hoş görmek hali. Hoşgörü, müsamaha."⁶⁶, 2 Tolerans, "Müsamaha, tesahül, tecviz, tahammül, hukuk-ı sarihasına iras olunan hanel ve zararı men'e muktedir olduğu halde buna bila itiraz tahammül eden bir kimsenin tarz-ı hareketi... Kendisi iştirak etmese bile herkese fikirlerini serbest olarak beyan etmeye müsaade etmekten ibaret olan meyl-i fikir veyahut kaide-i hareket..."⁶⁷ şeklinde tarif edilmektedir.

Bu tanımlardan anlaşılacağı üzere tolerans, insanın kendisine ve açık haklarına zarar veren bir davranış ve tutumu engellemeye gücü yettiği halde o kimsenin davranış ve tutumuna tahammül göstermedir. Bu anlam, biraz sonra görüleceği gibi müsamaha kavramının anlamıyla büyük ölçüde örtüşmektedir. Ayrıca yukarıda toleransın Türkçe tanımlarını veren sözlükler de onun karşılığı olarak müsamaha sözüne yer vermişlerdir.

Arapça kökenli Müsamaha kelime ve kavramı ise sözlüklerde genelde şu anlamlara gelmektedir: Görmezliğe gelme, aldırmama, bir kabahatliye karşı şiddet göstermeyip geçi verme⁶⁸; ayrıca bir

⁶³ Mustafa Nihat Özön, Türkçe Yabancı Kelimeler Sözlüğü, İstanbul, 1962, s.225

⁶⁴ Hüseyin Batuhan, Batı'da Tolerans Fikrinin Gelişmesi I, İstanbul, 1959, s. 25

⁶⁵ Hüseyin Batuhan, a.g.e., s.25

⁶⁶ Mustafa Nihat Özön, a.g.e., s. 225

⁶⁷ İsmail Fenni, Lugatçe-i Felsefe, İstanbul, 1341, s. 715

⁶⁸ Şemsettin Sami, Kamus-i Türki, Der-Saadet- 1317, s.1333

hususta güçlkle değil, rıfk (yumuşak ve mutedil) ve suhuletle muamele etmek.⁶⁹ Diğer yandan felsefe ve kelama dair kavramlar sözlüğü olan el- Cürcanî ise Kitâb et-Ta'rifat'ında müsamaha kavramını şöyle tarif etmektedir: "Müsamaha, gereken bir şeyi yapmaktan uzak durmaktır"⁷⁰ Ferit Devellioğlu da sözlüğünde müsahayayı şöyle tanımlamaktadır: "Müsamaha, görmemezliğe gelme, göz yumma, hoşgörme, aldırış etmeme..."⁷¹

Gerek tolerans ve gerekse müsamaha kavramlarının anlamlarına bakıldığında bu iki kavramın birbirlerini büyük ölçüde karşıladığı gayet açık olarak görülür. Dolayısıyla Batıda tolerans kavramı, bir problem alanı olarak dini reform döneminde ortaya çıkmış olup "... din ve vicdan hürriyetinin yanında düşünce hürriyetini de içine alır..."⁷². Zira batı kültür tarihi içinde din ve inanç özgürlüğü çok uzun ve meşakkatli bir süreçten sonra kısmen daha düzenli hale geldi; ancak bu konu hâlâ tartışma konusu olup bu problem alanının tam olarak çözüldüğü hiçbir zaman söylenemez.

İslâm kültür tarihine baktığımızda Batı'nın dini özgürlükler konusunda yaşadığı büyük sıkıntıların büyük ölçüde İslâm toplumlarında yaşanmadığı görülür. Zira "Batı'da "tolérance" in varlık kazanması, aslında, vicdan ve düşünce hürriyetinin din ile devlet baskısından kurtulma savaşının bir tarihidir..."⁷³. Böyle bir mücadele İslâm kültür ve din tarihinde görülmez. Belki bu ve benzeri sebeplerden Batı düşünce ve din tarihi açısından tolerans kavramının derin anlamına mukabil İslâm din ve düşünce tarihinde müsamaha kavramı çok derinlikli bir yere sahip değildir. Tolerans, müsamaha ve benzeri kavramların işlenmesine ihtiyaç gösterecek negatif tutum ve davranışlar İslâm toplumlarında pek fazla görülmemiştir.

III

İslâm dininin ve bu dinin şekillendirdiği İslâm toplumlarının farklı inanç ve anlayışlara karşı tutumlarını belirlemede iki temel kıstas vardır: 1- Kur'an-ı Kerim, 2- Hz. Muhammed (a.s.)'in hadisleri. Şimdi bu iki temel kaynaktaki Müslümanların nasıl bir müsamaha fikrine sahip olmaları gerektiğini gösteren bazı temel inanç ölçütlerini belirten ayet ve hadislerle yer vereceğiz. Tabii burada hemen şunu da ilaveten belirtmemiz gerekir: İslâm evrensel bir din olduğu gibi mesajları da evrenseldir. Dolayısıyla Kur'an'ın ve sünnetin mesajları sadece Müslümanlar için değil iyi düşünüldüğünde bütün insanlar için de değer hükümlerini ihtiva etmektedirler.

Öncelikle burada Kur'an'dan söz konusu müsamaha anlayışına yönelik bazı ayet meallerine yer vereceğiz:

- 1- "Ve de ki: Hak, Rabbinizdendir. Öyle ise dileyen iman etsin, dileyen inkar etsin..."⁷⁴
- 2- "De ki: Ey kafirler!...sizin dininiz size, benim dinim bana."⁷⁵
- 3- "... (Yahudilerin kötülüklerinden bahsettikten sonra Hz. Allah, Hz. Mıhammed'e)... Yine de sen onları affet ve aldırış etme. Şüphesiz Allah, iyilik edenleri sever."⁷⁶
- 4- "Eğer kaba, katı kalpli olsaydın, muhakkak ki insanlar çevrenden dağılır giderlerdi..."⁷⁷
- 5- "Onlar öfkelenedikleri zaman bile affederler."⁷⁸
- 6- "Af yolunu tut, iyiliği emret ve cahillikten uzak dur."⁷⁹
- 7- " Ey iman edenler; Allah için hakkı ayakta tutan, adaletle şahitlik eden kimseler olun. Bir topluluğa duyduğunuz kin, sizi adaletsizlik yapmaya itmesin. Adaleti her zaman yerine getirin. Takvaya en yakın davranış şekli budur."⁸⁰

Burada anlamlarını verdiğimiz ayetlere göre İslam, hem peygamberine hem de müntesiblerine özellikle şu mesajları vermektedir: İslam her şeyden evvel bütün insanların inanç hürriyetine dikkat çekmektedir. Ayrıca insanların birbirlerine karşı affedici olmaları gerektiğine birbirlerine karşı kötü davranışta bulunmamaları icab ettiğine vurgu yapmaktadır. Müslümanların hiçbir şekilde adaletten ayrılmamaları gerektiğini belirtirken Hz. Muhammed (a.s.)'in şahsında merhametsiz, katı kalpli,

⁶⁹ Lugat- Naci, s. 760

⁷⁰ el-Cürcanî, Kitâb et-Ta'rifat, s. 212

⁷¹ Ferit Devellioğlu, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat, Ankara-1970, s. 881

⁷² Hüseyin Batuhan, a.g.e., s. III

⁷³ Mubahat Türker-Küyel, "Ferdî Hürriyet ve Hoşgörünün Felsefi Boyutu", Erdem Dergisi, C. 8, S. 22, Ankara-1996, s. 80

⁷⁴ Kur'an-ı Kerim, Kehf Suresi, 29. Ayet

⁷⁵ Kur'an-ı Kerim, Kafirun Suresi, 1. ve 6. Ayet

⁷⁶ Kur'an-ı Kerim, Maide Suresi, 13. Ayet

⁷⁷ Kur'an-ı Kerim, Ali İmran Suresi, 159. Ayet

⁷⁸ Kur'an-ı Kerim, Şura Suresi, 37. Ayet

⁷⁹ Kur'an-ı Kerim, A'raf Suresi, 199. Ayet

⁸⁰ Kur'an-ı Kerim, Maide Suresi, 8. Ayet

iyilikten uzak olma ve cahillik gibi bugün bütün kültürlerde olumsuz görülen niteliklerden de uzak durmaları gerektiğine işaret etmektedir. Dolayısıyla bütün bu özellikler, İslam'ın ve Müslümanların müsamaha anlayışlarının temel hareket noktalarını göstermektedir.

Hz. Muhammed (a.s.)'in hadislerinde de tolerans ve müsamahaya yönelik davranışları teşvik eden pek çok örnek bulabiliriz. Bunlardan bazıları şu şekildedir:

- 1- “Kolaylaştırınız zorlaştırmayınız; müjdeleyiniz, nefret ettirmeyiniz.”⁸¹
- 2- “Allah'ın en çok buğzettiği insan, düşmanlıkta aşırı gidendir.”⁸²
- 3- “Güçlü insan; güreş meydanlarında başkalarını yenen değil, öfkelenildiğinde kendine hakim olandır.”⁸³
- 4- “Merhamet etmeyen kimseye merhamet olunmaz.”⁸⁴
- 5- “Ey mü'minler, yer yüzündekilere merhamet ediniz ki, göktekiler de size merhamet etsin!...”⁸⁵
- 6- “Muhakkak ki Allah, her hususta rıfk ile, yumuşaklıkla muamele edilmesini sever...”⁸⁶

İslâmi bilimler literatüründe önemli bir yere sahip olan hadîs külliyyatı incelendiğinde yukarıdaki hadislerin ma'nay-ı medlûlüne işaret eden daha pek çok hadîs bulunabilir. Bu hadîs-i şeriflerden de anlaşılacağı üzere Hz. Muhammed (a.s.), Müslümanların her işte kolaylaştırma, sevdirmeye yolunu tercih etmeleri; kinden, nefretten uzak durmaları gerektiğini öğütlemektedir. Ayrıca Müslümanların yeryüzündeki her şeye ve herkese karşı merhametli olmaları, hemen herhangi bir kimseye öfkelenmemeleri gerektiğini belirtmektedir. Hz. Muhammed (a.s.)'in bu tavsiyelerinden anlaşılacağı gibi O, Müslümanların kısaca müsamaha anlayışına sahip olmaları gerektiğini vurgulamaktadır.

IV

İslâm'ın iki temel kaynağı olan Kur'an ve sünnette müsamahaya işaret eden ayet ve hadisleri kısaca bu şekilde belirledikten sonra, şimdi de bu anlayışın İslâm kültür tarihi içerisindeki yansımalarından bazı örneklerden bahsedeceğiz.

İslâm toplumları, gerek Kur'an'dan gerekse Hz. Muhammed'in sünnetinden yola çıkarak ister çok dar ister çok geniş alanları ve milletleri içine alan idarelerinde, hiçbir zaman ırk ayrımcılığı yapmamışlar, görevleri olabildiğince ehil olanlara vermeye çalışmışlardır. Burada temel mikyasları Kur'an'daki, “Ey insanlar, sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Sizi, birbirinizi tanıyasınız diye kabilelere, sülalelere ayırdık. Allah nezdinde en şerefliiniz, vazifelerine en çok riayet edeninizdir. Allah her şeyi hakkıyla bilir, her şeyden haberdardır...”⁸⁷ ayetidir. Hz. Muhammed, Medine'deki idaresi esnasında kabilecilik anlayışından kaynaklanan çeşitli girişimlere karşı çok sarih tavırlar koymuştur. Bu konuda pek çok örnek olay vardır.

İslâm idarelerindeki farklı inançta olanlara karşı nasıl bir tutum izlendiğine yönelik Halife Me'mun (813-833)'ün İslâmiyet'in kılıç zoruyla yayıldığı fikrini red için çeşitli millet ve mezheplerin ileri gelenlerini münazaraya çağırdığı toplantıda cereyan eden bir olay önemli bir örnek teşkil etmektedir; Halife, Mucûsilerin önderi Yezdan Baht'a “Müslüman ol” hitabında bulunur. Buna karşı Yezdan Baht, “Siz zorla kimseyi Müslüman yapamazsınız. Müslüman olmak istemiyorum” diye cevap verir. Bu cevap üzerine Halife “Evet, doğru” diye karşılık verir ki, bu cevap o dönemin en büyük devletinin başındaki Müslüman bir idarecinin nasıl bir müsamaha anlayışına sahip olduğunu göstermektedir.⁸⁸

Selçuklu Sultanları Alparslan ve Melikşah'ın Ermenilere ve diğer Hristiyan azınlıklara oldukça müsamahakar davrandıklarını Ermeni yazar Urfalı Mateos Sultan Melikşah'ın ölümünü anlatırken şöyle dile getirir: “Aynı yılda herkesin babası ve bütün insanlara karşı merhametli ve hüsnü niyet sahibi bir zat olan büyük Sultan Melikşah öldü... Melikşah'ın ölümü bütün dünyayı büyük bir mateme düşürdü...”⁸⁹

⁸¹ Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi, c.1, Ankara, 1976, s.77

⁸² Sahih-i Buhari (Tecrid), C.7, s.387

⁸³ Sahih-i Buhari (Tecrid), C. 12, Ankara, 1978, s.148

⁸⁴ Sahih-i Buhari (Tecrid), C. 12, s. 129

⁸⁵ Sahih-i Buhari (Tecrid), C. 12, s. 130

⁸⁶ Sahih-i Buhari (Tecrid), C. 12, s. 130

⁸⁷ Kur'an-ı Kerim, Hucûrat suresi, 13. âyet

⁸⁸ Ali Alparslan, “Edebiyatta Hoşgörü”, Erdem Dergisi, C. 8, S. 24, Ankara-1996, s. 964

⁸⁹ Abdurrahman Küçük, “Türklerin Anadolu'da Azınlıklara Dinî Hoşgörüsü”, Erdem Dergisi, C. 8, S. 23, Ankara-1996, s. 567

Diğer taraftan Anadolu'nun manevî mimarlarından olan Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî'nin nasıl geniş bir müsamaha anlayışının örneği olduğu onun ölümü üzerine gerçekleştirilen cenaze töreninde müşahade edilir. Nitekim "...Konya halkının küçüğü büyüğü cenazede hazır bulunurlar. Hristiyanlar ve Musevîler de Müslümanların acısına ortak olarak ağlayıp inlediler. Hristiyanlar, bizim İsa'mız odur; Musevîler, bizim Mûsa'mız odur, demişlerdir. Müslümanlar ise onu Hz. Muhammed'in nûru diye çağırılmışlardır..."⁹⁰. Böyle bir cenaze merasimiyle defnedilen Mevlânâ, bugün de özellikle bize bıraktığı Mesnevî'siyle ve manevî mirasıyla Müslim-Gayr-i Müslim bütün insanlar üzerindeki manevî etkilemesini sürdürmektedir.

Anadolu erenlerinin önderlerinden Yunus Emre'nin şiirleri ise, Anadolu'daki müsamaha ortamının nasıl tesis edildiğine en güzel örneklerdir. Nitekim o şöyle demektedir:

"Biz kimseyi düşman tutmayız.
Ağyâr dahi dost durur bize."⁹¹

Bir diğer beytinde de Yunus şöyle söyler:

"Tehî görme kimseyi hiç ki mesne boş değil
Eksikliğe nazar erenlere hoş değil"⁹²

İslâm devlet ve milletlerinin tarihi, istisnaları bir tarafa bırakırsak, sayısız müsamaha örnekleri ile doludur. Bu konuda Hz. Peygamber'in kendi hayatı ile İlk Halifeler ve onları takip eden dönemlerdeki, Emevî, Abbasi, Selçuklu, Osmanlı ve diğer İslâm idarelerinin ve idarecilerinin müsamahayı yönetimlerinin önemli bir özelliği olarak benimsediklerine dair tarihte pek çok örnek olay vardır.

V

İnsanlar ve toplumlar arası ilişkilerin söz konusu edildiği bütün sistemlerde müsamaha ve tolerans önemli iki kavramdır. İslâm'ın kısa zamanda bütün dünyada olumlu karşılanarak nasıl yayıldığı iyi incelenirse; takib edilen, uyulan yöntem itibarıyla müsamahanın İslâmî söylem ve sistemin önemli hareket tarzlarından biri olduğu görülür. Zira İslâm'ın ilk yayıldığı coğrafya olan Ortadoğu'ya baktığımızda birbirinden farklı, birbiriyle mücadele eden pek çok kültür ve inancın yer aldığını görürüz. Böyle bir kültür coğrafyasında İslâm'ın kısa bir süre içerisinde kabul görmesinde onun herkese, her inanca karşı saygı ve müsamahayı tavsiye eden anlayışı önemli rol oynamıştır.

Burada müsamahanın da sınırsız olduğu ve müsamahanın karşıdakinin davranışı her ne olursa olsun buna göz yumulması anlamına geldiği şeklindeki bir yorumunun da müsamahayı anlamamak anlamına geldiğini hemen belirtmemiz icab eder. Çünkü insan bizatihi bir değerdir. Bu değer, hiçbir şekilde incitilmemeli, istihfaf ve istiskal edilmemelidir. Aksi halde müsamaha acizlik veya gabavet şeklinde yorumlanır ki böyle bir anlam hem müsamahada hem de tolerans da yoktur.

Bugün dünyada çeşitli şekillerde farklı farklı bireysel ve toplumsal münasebetler kurulmakta, iletişim her açıdan çok ileri noktalara ulaşmış durumdadır. En küçük topluluk olan aileden, en büyük devlet ve toplumlara kadar herkes birbirleriyle münasebet içerisinde. Böyle bir dünyada gerek kültürler arası ilişkilerde, gerekse inanç bağlamında dinler arası ilişkilerde insanlığın müsamaha ve toleransa daha çok ihtiyacı vardır.

⁹⁰ Mehmet Demirci, "Hoş Gör Yâ Hû", Erdem Dergisi, C. 8, S. 22, Ankara-1996, s. 183

⁹¹ Mübahat Türker-Küyel, a.g.m., s. 102

⁹² Mehmet Demirci, a.g.m., s. 183

RUMI'S VIEW OF TOLERANCE FROM THE PERSPECTIVE OF RELIGIOUS PLURALISM

Mustafa Çevik

Adiyaman University, Adiyaman, Turkey

In recent years religious pluralism has been a popular subject and has been the subject matter of many writings. The concept has been used to denote to mean the dialog between different faiths. One might add that religious pluralism is something more than dialogues between religions and tolerance to other's faith. The dimension we discuss here will be on whether pluralistic theology is possible or not with references to Rumi's writings. Since the main problem of religious pluralism is its relativism concerning the "truth." Further it has an inclusive attitude towards all theologies which suppose that all of the religions lead to salvation and to the religious truth.

One can summarize the 'religious pluralism' with the postulate that all religions are the same and all of them can help us to take to God. Although some religions are monotheistic, some are politeistic and even some don't have a concept of God, a religious pluralist can insist that none of the faith are superior to others.

One of the main claims of religious pluralism is with the Kantian concept is numen, that is to say he is announ or annowable. In other words God is ineffable. So, all of our claims about God all are subjective. John Hick defines religious pluralism as follows: "divine reality is necessarily known to us in the forms made possible by our own conceptual resources and spiritual practices".¹ To him the "ultimate reality is in itself beyond the scope of human description and understanding... and the known God of the scriptures and of church doctrine and worship conceived and understood in our limited human terms."² Hick's understanding is based on the claim that man's mind can't understand the reality of God. Hick claims that the Real is ineffable because, in his view, experience is, "as such, a matter of delusion and projection". And he also claims; they mediate "a real contact with a higher reality".³ For him the human is the real actor of all mental activity. This is the main postulate of Hick's claims.

But Hick also says that "the figure of Jesus is central to Christianity, and I share essentially the qur'anic understanding of him as a great prophet rather than as the second person of a divine Trinity incarnate. (I do not however share the historical belief that Jesus did not die on the cross). The Qur'an is deeply opposed, as a form of *shirk*, to the idea that God has a son, and I share that view when 'son' is understood in its literal biological sense."⁴ Here we can ask why Hick sees the Islamic theological understandign better? Because he thinks that the Islamic understanding is more rational to him. We can see that "Hick adopts a Wittgensteinian perspective on the nature of religions, conceiving of them as cultural-linguistic systems (language games) making possible corresponding forms of life, experience, and expression."⁵

Sait Reçber, argues that "Hick seems to face a dilemma in general. On the one hand, he wants to preserve a realistic intuition in saying that various religious experiences/beliefs are to be related to an independently existing Real. On the other hand, he remains rather agnostic about the nature of the Real in that no positive claim can be true of it. This being the case, Hick either needs to give some substantive characterization of the Real or must acknowledge in some way the non-realism of religious experience/belief."⁶ So if all of these are true then, can we say that the atheism is a kind of valid belief in God? Because as Harold A. Netland says to not approve all of the words about God also means to put human into the place of God.⁷

¹ John Hick, <http://www.johnhick.org.uk/article11.html>. And also see: Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr'la Bir Mülakat (Religions and Absolute Reality Concept: An Interview Between John Hick And Sayyid Hussain Nasr), tr. Adnan Aslan, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 1, Ankara 1997, 175-188.

² John Hick, <http://www.johnhick.org.uk/article11.html>

³ John Hick, *Problems of Religious Pluralism* (New York: St. Martin's Press, 1985), p.102.

⁴ John Hick, "Response to Dr Reçber," *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 16, No. 1, 3-10, January 2005. p. 11.

⁵ Sumner B. Twiss, *The Philosophy of Religious Pluralism: A Critical Appraisal of Hick and His Critics*, *The Journal of Religion*, Vol. 70, No. 4 (Oct., 1990), pp. 533-568.

⁶ M. Sait Reçber, the "Hick, The Real and Al-Haqq," *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 16, No. 1, 3-10, January 2005, p. 4-5

⁷ Harold A. Netland, *Encountering religious pluralism: the challenge to Christian faith & mission*, InterVarsity Press, 2001, p. 57-65.

Another main claim for religious pluralism is to see that all of the religious understandings are only different answers towards the Real.⁸ If we perceive religion in this way, one can easily say that the religions don't have divine contents but have secular contents. If we follow the line of thinking in this way, then the conclusion is that all religions are human product. Further we can't claim a divine origin for any theology anymore. As M. Basye Holland-Shuey says theoretically religious pluralism brings a kind of relativism which makes compare the faiths. To him the pluralism assumes another's faith as valuable as own faith.⁹ Then how can a Muslim evaluate another person's faith and is it possible to adopt a relativist approach towards other religions. Hick finds evidents in Islamic sources he bases his claims to the Qur'anic verses and to saying of the prophets. Such as Allah is, "beyond what they attribute to Him." (Q 23.91). In the above verse they 'they' is taking as a reference to a particular group. Namely to those who say that God has a son ('son' being understood as literally). "The Real is what it is, and has the properties that it has, but these utterly transcend the scope of our human conceptual repertoire... In a well-known hadith the Prophet is quoted as saying, 'whatever you distinguish (about Allah) in the most precise sense it is your own creature and would return to you', suggesting that our theological distinctions about the nature of Allah arise from our human concepts. Again, in another hadith he says, 'Think about Allah's blessings (or attributes), not about His Essence.'"¹⁰ Hick tries to prove that all religious understandings are subjective. But he wants to prove this idea by referring to other verses of Qur'an. For instance he uses the verse "beyond what they attribute to Him" (Q 23.91). Of course we can not say that all our imaginotios about Allah are our mental productions. But we can say easily that many of our beliefs about Allah are derived from Qur'an and all Muslim believe, also Rumi does so. So it is not possible to claim any belief which contradicts the revealed knowledge that is the declaring the unity of God.

In addition, the beliefs that are derived from all religions have same value, a religious pluralists should ask himself the following question: "Why I believe this religion and not the others?" If the religious pluralism is true then there should be only one reason to believe in any particular religion. And this could be that a person has been born in that environment. In this case there shouldn't be any other special reason to believe Islam as a true religion.

But Hick believes that Rumi has equal distance to all religions. He bases this understanding to the sufi tradition. When Reçber says that the Sufi understanding is not the mainstream understanding of Islam Hick Says "Dr Reçber is of course well aware of this strand of Islamic thought. As he says, 'Ibn al-'Arabi thus argues for an ontological relativity of all manifestational forms of al-Haqq including various beliefs about al-Haqq formed by different religions or even each believer. Thus he takes various religious beliefs to be somewhat authentic but finite manifestational forms of al-Haqq, which is infinite in nature'.¹¹ He insists however that this Sufi view is not that of the mainstream Islamic tradition. But for those who see religious experience as central to living religion, the Sufi strand within Islam must be important. Among the three Abrahamic monotheisms Islam thus falls within the pattern of a mainstream orthodoxy which tends strongly towards an exclusivist self-understanding, and a mystical stream which points towards a pluralistic understanding of religious diversity – as expressed in Rumi's famous saying about the religions, 'The lamps are different, but the Light is the same. It comes from beyond.'¹²

It is a very important point that from the frame of reference of tolerance it is crucial that his sense of tolerance towards other religions has bases in the Qur'an. We can not say that this is only for Rumi, but many other muslim sages have expressed a high sense of tolerance to other religions. This tolerance does not extend to the discussions about the nature of God (with Hick expression it doesn't include the discussion of the Real). It is important to add that this tolerance is to define the place of adherents of other religions. Not to discuss the God. Reçber objects to Hick's understanding that the concept Real might correspond to Ibn-i Arabi's "Hakk". And says: "Now, it is my contention that although Hick can find some grounds for his religious pluralism in some mystical approaches in Islamic thought, he cannot properly do so by reference to the mainstream understanding of Islam, and particularly to the Qur'an."¹³

⁸ *Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr'la Bir Mülakat* (Religions and Absolute Reality Concept: An Interview Between John Hick And Sayyid Hussain Nasr), tr. Adnan Aslan, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 1, Ankara 1997, 175-188.

⁹ M. Basye Holland-Shuey, "Religious Pluralism and Interfaith Dialogue," Evrensel Kilise Birliği'nde verilen bir konferans, AL, 2002-JAN-13.

¹⁰ Hick, 2005, p. 12.

¹¹ Hick, 2005, p. 14.

¹² Hick, 2005, p. 14.

¹³ M. Sait Reçber, "Hick, The Real and Al-Haqq," *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 16, No. 1, 3–10, January 2005, p.6.

And he maintains his claim “it can rightly be argued that the Qur’anic view of God, including His property of being the Real (al-Haqq), is rather exclusivist.”¹⁴

It is widely known that Rumi’s thinkign and writign is porodoxal. He also uses methaphores to express his thoughts in his writings. But we can see in his writings a sensitivity for not only believing in Allah, but also a sensitivity for sects as well. He says, “the diversity of reasoning comes from they nature. We should accept the Sunni’s thoughts. Their beliefs are contrary to the Mu’tazelah’s. They point out that ‘rational power is at the same level at creation. Experience and learning increas or decreases the rational power. In this way a man becomes more knowledgeable than the other’, this thought is false.”¹⁵ We can see here clearly that Rumi tries to base his understanding on Sunni’s creed and futher tries to point out his credal sensitivity and this can be understand as a kind of exclusivism. It has been seen that some have distorted his statements and took them out of their contexts.

Here is an example: “There are hiddin ladders in the universe from earth to heaven. Every could has stairs, every road leads to another heaven. And everyone unaware of the other. It is like a country with no begining and no end.”¹⁶ There are many different comments on the ‘ladder’ and “cloud”. To istance Şefik Can supposes that every human is in the right way to the Real. For Şefik Can, Rumi does not accuse anyone of unbelief (kufr). And he says that the different religions other than Islam are there with the will of God¹⁷ Abdalbaki Gölpınarlı holds and expresses similar views in his writigns.¹⁸ We are not sure about the possible meaning of the terms the ‘ladder’ and ‘cloud’. It can be claimed that Rumi might mean mushid by the ladder and the sect and tareqah by the cloud. When Rumi uses the word kafir he uses it in the sunni sense of the meaning.

word we can see the same mean of Suni understanding of Islam. For instance: “for someone to be a infidel (kafir) or a hipocrite (munafik) this is by the predetermination and will of Allah. On the other hand if we are pleased to with these then does not mean that we commit a sin? But if we dont accept them wouldnt it be that be commit sin...then what should we believe? I told him that this is by predestination of Allah but it is not with his command and consent”¹⁹ He expresses in another context “in the universe everything attracts something else... kufr attracts kafir; truth attracts the truthfulness.”²⁰

To think like a relativist about God, will lead to the evapuration of the concept of God. Because to say that everything we say about God is true also means that whatever we say about God may not be true or means we can not say nothing can be said about God. So we can argue that this religious pluralist attitude is not valid from Rumi’s perspective. Rumi’s tolerance comes from his understanding of God who esteems man highly from Rumi’s fatalistic creeds. From this point of view we can say that Rumi’s tolerance should be understood as a teology which contains human love rather than a theory of religious pluralism.

There are three points of departure for John Hick’s religious pluralism which seperate it from Rumi’s tolerance.

First, Hick supposes that God is not perceivable by reason. For him God is numen and can’t be coceiveable. He thinks that there is not a harmony between numen and the Real (Hakk). Because “it requires the postulation of divine noumenal reality underlying and unifying in the diverse phenomenal religions through a common ultimate referent for their different and humanly limited conceptions of the Real.”²¹ But Rumi has no doubt in God’s attributes. For example He believes in God’s eternity, simplicity, absolutness etc. and he uses such attribites in his writings. We can not see in Rumi’s writings ambevelant thought about God as is the case with John Hick.

I think that for Rumi it is not possible to imagine God as numen. Since we can perceive God truly he describes himself byp revelation. Rumi like many sufi thinkers uses the concept the ledun (givin knowledge). Ledun, means God’s revealed knowledge to us. But God does not reveal this knowledge (ilm) to everyone. For Rumi man should purify his heart by love and in doing so then he will know God

¹⁴ Reçber, ibid, p. 9.

¹⁵ Rumi, Mesnevi, Tr. Veled İzbudak, MEB Yayınları, İstanbul 1988, Vol. III, s. 125.

¹⁶ Rumi, Mesnevi, Vol. V. S. 210.

¹⁷ Şefik Can, Mevlâna'ya göre; *İman Ve Küfür*, 5. Milli Rumi Kongresi, http://akademik.semazen.net/author_article_detail.php?id=1159. p. 20-21.

¹⁸ Abdalbaki Gölpınarlı, *Divan-I Kebir I. Cilt, önsöz*, İş Bankası Yayınları, 2007 İstanbul, p. ixixi.

¹⁹ Rumi, Mesnevi, Vol. III, p. 110-111.

²⁰ Rumi, Mesnevi, Vol. IV p. 133.

²¹ Sumner B. Twiss, *The Philosophy of Religious Pluralism: A Critical Appraisal of Hick and His Critics*, The Journal of Religion, Vol. 70, No. 4, 1990.

as ayn al-yaqin (as we have seen him).²² It can be concluded that the concept of Rumi's God can not be compromised with numen theory of Hick's which is the foundation stone of Hick's pluralism.

Second, another basic claim of Hick's pluralism is that all different understandings of God are equal in weight. Here it can be said that a man who believe in hereafter and a man who does not believe can not be equal. The same thing can be said that for a person who believes in the unity of God and the one who believes into the existence of many gods.

The third claim of pluralists is that all theological understanding are answers to the Real.²³ But as Sayyid Husayen Nasr says this claim can not be true from Islamic perspective. Since the Islamic understanding of God is mostly derived from the Divine revelation to his Messenger. So if Rumi accept that Islam is an answer to God then necessarily he should accept that Qur'an is written by humam being not a revealed text. As it is obvious we can not claim this for Rumi. We can see that in his answer to Reçber that Hick claims that Islam and Rumi's theology like all other religions are responses to the Divine. But it is commonly accepted in Muslim societies that the Qur'an is not an answer to the Allah, on the contrary a Divine response to the human.

Hick doesn't claim that God, the Real in his words, does not have reality independently of our mind, like Ludwig Andreas Feuerbach's theory. That brings us to the relativism or a kind of postmodern understanding, although Hick denies this.²⁴ Here we think that like every average muslims Rumi thinks that all of our judgments about God are derived from the revealed book to the Messenger Mohammad. In connection to this, Rumi's tolerance understanding is towards different misunderstandings of Islam. As a conclusion we can say that Rumi's tolerance to other religions and creeds can not be considered as religious pluralism, but only tolerance to other beliefs and creeds.

Bibliography:

1. John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr'la Bir Mülakat (Religions and Absolute Reality Concept: An Interview Between John Hick And Sayyid Hussain Nasr), tr. Adnan Aslan, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 1, Ankara 1997, 175-188.
2. John Hick, *Problems of Religious Pluralism* (New York: St. Martin's Press, 1985).
3. John Hick, <http://www.johnhick.org.uk/article11.html>
4. Sumner B. Twiss, *The Philosophy of Religious Pluralism: A Critical Appraisal of Hick and His Critics*, *The Journal of Religion*, Vol. 70, No. 4 (Oct., 1990).
5. Harold A. Netland, *Encountering religious pluralism: the challenge to Christian faith & mission*, InterVarsity Press, 2001.
6. M. Basye Holland-Shuey, "Religious Pluralism and Interfaith Dialogue," *Evrensel Kilise Birliği'nde verilen bir konferans*, AL, 2002-JAN-13.
7. M. Sait Reçber, the "Hick, The Real and Al-Haqq," *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 16, No. 1, 3-10, January 2005.
8. J.Hick'in "Response to Dr Reçber," *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 16, No. 1, 3-10, January 2005.
9. Rumi, *Mesnevi*, Çev. Veled İzbudak, MEB Yayınları, İstanbul 1988, Cilt III, s. 125.
10. Şefik Can, *Mevlâna'ya göre; Din, İman Ve Küfür*, 5. Milli Rumi Kongresi, http://akademik.semazen.net/author_article_detail.php?id=1159.
11. Abdülbaki Gölpınarlı, *Divan-I Kebir I. Cilt, önsöz*, İş Bankası Yayınları, 2007 İstanbul.

²² Rumi, *Mesnevi*, Vol. I, p. 279.

²³ *Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr'la Bir Mülakat* (Religions and Absolute Reality Concept: An Interview Between John Hick And Sayyid Hussain Nasr), tr. Adnan Aslan, *İslam Araştırmaları Dergisi*, No: 1, Ankara 1997, 175-188.

²⁴ John Hick, <http://www.johnhick.org.uk/article11.html>. In order to prove that his theory is not a kind of relativism and postmodernism Hick refers to Rumi's tolerance: "It is sometimes said that religious pluralism is a product of post-Enlightenment western liberalism. But this is a manifest error, since the basic pluralist idea predates the 18th century European Enlightenment by many centuries. It was taught by such thinkers as Rumi and al-Arabi in the 13th century, and Kabir, Nanak, and many others in 15th century India. Indeed it occurs in the edicts of the Buddhist emperor Asoka in the 2nd century BCE. So far from its having originated in the modern west, the fact is that the modern west is only now catching up with the ancient east! Indeed even within Christianity itself there were expressions of religious pluralism long before the 18th century Enlightenment." Look at the same articles. Also look at: Harold A. Netland, *Encountering religious pluralism: the challenge to Christian faith & mission*, InterVarsity Press, 2001, p. 57-65.

FETHULLAH GULEN ON DIALOGUE AND TOLERANCE BETWEEN RELIGIONS

Nagima Zh. Baitenova

Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan

A. A. Demeuova

Department Chief "Bolashak" Mangistau Institute, Aktau, Kazakhstan

As has been truly noticed by one of the bright representatives of psychoanalytic direction E. Fromm in his work «The Healthy Society»: "... great religions and ethical systems so often struggled against each other and paid more attention to the mutual distinctions, than to the essential similarity. ... since the human race has made resolute turn from dependence on the nature and the animal existence to the concept of conscience and brotherly solidarity; since the idea about the unity of human race and his destiny for the first time has arisen, - ideas and mankind ideals were basically the same. In each centre of culture, in general, without any mutual influence there were identical ideas and the same ideals were preached. And today we as direct heirs of the great humanistic doctrines to whom these ideas are easily accessible, do not need the new knowledge of how to conduct healthy way of life; we need to concern seriously that, in what we trust, to that we learn and that we preach. The revolution occurring in our hearts, does not demand new knowledge, she demands serious relation and selflessness. [1; 174-175 p.].

Today, in the century of radical technology and ambiguity of the religious situation in the modern world, the «idea about the unity of human race and his destiny», the principle of tolerance are even more stabilized.

In the UNESCO declaration the basic principles of tolerance are developed. In particular, in this document of UNESCO the following detailed enough explanation is given to the concept and the principle of tolerance «Tolerance means respect, acceptance and correct understanding of rich variety of cultures of our world, forms self-explanation and displays of the human individuality. It is promoted by knowledge, openness, dialogue and freedom of thought, conscience and belief. Tolerance means a unity in variety. It is not only moral imperative, but also political and legal requirement. The tolerance is that makes possible an attainment of peace and wages from the culture of war to the culture of the world.

The tolerance is not a concession or indulgence. The tolerance is, first of all, the active relation formed on the basis of the universal rights and basic freedom of the person. At any circumstances the tolerance cannot excuse invasions on these basic values. The separate persons of group and the state should show tolerance.

The tolerance is a duty to promote the statement of human rights, pluralism (including cultural pluralism), democracy and the celebration of right. The tolerance is a concept, which means refusal of dogmatism, absolutization of the true and confirms the norms established in international legal certificates in the field of human rights ».

In the same document definition is given also to the principle of tolerance: «Tolerance is a tolerant, valid relation to the people, a recognition of right of each person and individual behaviour within the limits of the laws accepted by society. The culture and tolerance philosophy are based on recognition of each person's right to have own sights, principles, attitude to the events, national and religious views, relation to culture and fashion, to the people and the world around».

Fethullah Gulen is one of the most known and popular modern Islamic theologians, philosophers not only in his homeland – in Turkey, but is far behind its limits: equally, both in the east, and in the West. Fethullah Gulen for his peace-making activity, for aspiration to dialogue and consent between the confessions, for tolerance and cooperation between various communities of the world has been awarded «Awards for the contribution to dialogue and tolerance» by UNESCO, in particular, by the Romanian commission on the Organization of the United Nations in education, science and culture. On the basis of idea of Fethullah Gulen by the initiative of his adherents the Fund of journalists and writers, a network

of educational institutions in many countries of the world, first of all, in Turkic countries, Teacher's fund of Turkey have been organized. The main objective of these organisations is dialogue between religions and cultures.

The position of Fethullah Gulen can be characterized as the moderate Islamite since by considering any doctrinal questions or making his decision in practical problems he always takes a moderate position. And also, it is possible to say that he can be counted among the representatives of the educated and spiritual Islam, he is the preacher of Sufism, i.e. spiritual, theoretical Islam.

As an acknowledgement of the special popularity of Fethullah Gulen can be named the recent events. The results of interrogation held by Prospect English magazine together with Foreign Affairs American edition which is one of the most prestigious magazines in the field of the international relations, have appeared rather unexpected, moreover shocking, first of all, for the West. On a question who is the most influential intellectual in the world, respondents by a majority of votes have voted for the known Turkish scientist, philosopher, Islamic theologian, preacher Fethullah Gulen.

But the fact that among the 100 nowadays living intellectuals of the world, the first twenty representatives, intellectuals of the Muslim East have been named became even more shocking for Europeans. After Fethullah Gulen, the economist from Bangladesh Mohammed Junus came in the second position, the third is the Islamic scientist from Egypt, world famous Jusuf Kardavi, the fourth is the Nobel prize winner of 2006 in the field of the literature - Orhan Pamuk, the known Pakistan politician and the active worker in human rights - Aitzaz Ahsan became the fifth, the sixth position has been occupied by the young preacher from Egypt Amr Haled, the Iranian philosopher Abdolkarim Sorosh has taken the seventh position, the eighth was taken by the Swiss scientist Tariq Ramadan, the ninth place has been taken the anthropologist from Uganda Mahmud Mamdani, the tenth place was taken by the Iranian law-keeper, the Nobel prize winner of peace of 2003 the first judge-woman Shirin Ebadi.

Despite this wide popularity, until recently relation of the official power to nowadays living Turkish thinker, philosopher, writer and poet, but, first of all, to scientific theologian Fethullah Gulen was ambiguous in Turkey itself. But recently change of their position in relation to Fethullah Gulen is observed.

Without possessing exact and full information on religious and political or other activity of Fethullah Gulen, we have decided not to mention this part of live of the known Islamic theologian. But, at the same time, it's very interesting, I think not only to us, who is Fethullah Gulen, for what achievements he belongs to the category of the most popular intellectuals of the world.

In recent years Fethullah Gulen became known to the scientific and intellectual public of Kazakhstan, thanks to the interview of Fethullah Gulen and the articles about him on pages of Kazakhstan mass-media, to translations into Kazakh and Russian languages and edition of his main works. In particular, by the publishing house "Көкжиек" such his works as «Prophet Mohammed - a human race wreath» (in Russian, Istanbul, 2006, in Kazakh, A., 2008); «Belief in after death life» (A., 2007); «Criteria or fires in the way» (A., 2007); «The Life and Islamic belief» (A., 2007); «Doubts generated by the century» in 2 volumes (A., 2007); «Fethullah Gulen: remarks – prospects - opinions» (A., 2008) have been published.

Our President N.A.Nazarbaev is the initiator of many international and regional projects which main objective is the establishment of stability all over the world, and in Central Asian region. One of such projects of our President, having world universal value, for the first time held congresses of leaders of the world and traditional religions in Kazakhstan which main objective is the establishment of dialogue and consent between the confessions in the world. Thanks to this international forum modern Kazakhstan becomes the centre of dialogue between the world and traditional religions.

Fethullah Gulen in his interview, given to "the Kazakhstan truth» after the work of the Second congress of the world and traditional religions' leaders has ended, has told:« The inspirer of this congress – Nursultan Nazarbayev – has once again shown to everyone that presently the importance of values of universal civilization became conclusive. Both of cooperation and mutual understanding

begins with dialogue between the parties ». Ideas of Fethullah Gulen sound in unison with the ideas of our President, in all well-known editions and in the public environment he is known not only as an Islamic preacher, a scientist-theologian, a philosopher and a public figure, but in a greater degree, as a theorist and an expert in dialogue and tolerance between the confessions. One of the researchers of works of Fethullah Gulen considers him as a continuer of "theology of dialogue» for the Turkish theologian bases the questions of dialogue between the confessions exclusively on the Islam principles. Fethullah Gulen openly declares that his position concerning dialogue between various faiths and civilisations entirely is based «first, on the sacred Koran and Sunne of prophet Mohammed, secondly, in centuries-old experience of idjtihads, i.e. canonic or initial assumptions and conclusions of scientists-theologians on the various aspects of life, not having direct substantiations in the Koran and Sunnah, in the third, almost on a 1400-year-old history of Islam». And as he fairly notices, «there is nothing strange that people can have different opinions and sights, but it cannot in any way and should not conduct to disagreements, disorders and conflicts».

Some researchers, in particular, Ali Unal and its Alfonso Williams name him «the lawyer of dialogue». And it is quite fair. The basic leitmotif of his many performances and publications is the problem of dialogue and consent between the confessions and the civilizations. Fethullah Gulen considers that XXI century becomes the century of tolerance and mutual understanding. In his time Fethullah Gulen stood up for the introduction of Turkey into the European Union. He saw in it far-reaching prospects, in his opinion, the accepting of Turkey by the European Union does not mean simply occurrence of one more country in the European Union. He considers, it would be the beginning of new mutual relation, the beginning of the new period in the history of mankind. If Turkey will be accepted in the European Union there can be a meeting of the cultures and civilizations, the real cooperation and dialogue between the confessions and civilizations became possible, the Islamic state can become a member of the union consisting only from the Christian countries equal in rights, the Turkish scientist considers.

Formation of the tolerance between nations and confessions is a long, difficult process beginning in earlier childhood and proceeds during all life. This process goes under the influence of set of the factors, and the most decisive among them will be formation. Purposeful education, organized by society, will be the more successful the more fully it will consider an influence which is rendered on the person by public conditions of his life. The individual is not only an object of the influence of public relations, but also is a subject who, gaining social experience, selectively concerns to the surrounding reality.

E. Fromm in his own work «the Healthy society» proves an idea about the basic role of formation in social life and considers, that formation of values, norms and ideals of this or that civilization exactly depends on education. E. Fromm in this occasion writes: «Suggestion to people the basic ideals and norms of our civilization is first of all an educational problem». Further arguing concerning the role of education in society, he is upset about that, unfortunately, an education not always successfully copes with that great mission which faces it: «But our education system is useless for performance of this problem! Its purpose consists, first of all, in informing the individual the necessary knowledge for existence and functioning in an industrial civilization, and to build up in a certain direction his character: he should be ambitious and competitive, however, in known limits, and is ready to cooperation; to respect the authorities, but also to be as soon as «independent» as it is written in some certificates; he is affable, but is not adhered deeply to somebody or something. Our higher schools and colleges still provide the students with the knowledge necessary for performance of practical vital problems, and form such character traits which are required in the market of persons. They in very small degree manage to bring up in pupils ability to critical thinking, and also such character traits which would correspond to the ideals preached by our civilization ». Really, our schools (universities and colleges) are directed in a greater degree on formation of the economic person, the person which will meet the requirements of market system and frequently forgetting about development of the person, about his internal, spiritual perfection: «we first of all aspire to make our citizens useful to participation in the social mechanism, instead of caring of their human development ... School education, whether it

be transfer of knowledge or character formation, is only one part of education and, is possible, far not the most important if we understand the word "education" in its literal sense: in Latin «et ducere "means" to pull out» that is put in the person.

If the person possesses knowledge even if he well copes with the work, is diligent, fair and does not require financially, he cannot be satisfied. [2; 174-175 p.]. Modern formation should be directed not only on giving knowledge, but also, probably, in a greater degree, to think about development of the person and, in not smaller degree, today we should speak about formation of the tolerant person.

Idea of tolerance and dialogue between confessions and civilizations have laid down in a basis of the educational concept of Fethullah Gulen. He considers, if ignorance and extremism form a basis for the various social illnesses, conflicts the world will be rescued by the knowledge and the tolerance. In his interview given to the newspaper «The Daily Nation» (Kenya), Fethullah Gulen answering the asked question, has especially underlined that «three worst enemies of people ... are ignorance, poverty and contentions. Education, harmony between work and money and union» should be opposed them. Further arguing in this occasion, he has told: «Education wins ignorance, work and accumulation of material benefits eliminate poverty, and unity, dialogue and tolerance bring to nothing conflicts and contradictions. A key link is education as the decision of these problems depends on people» (see www.nationmedia.com). In the matter of the dialogue and consent between religions Fethullah Gulen assigns high hopes to those schools which are opened by his followers and adherents where children from the various social strata, without dependence on their religious and ethnic and other distinctions are trained together. The main feature of educational institutions of Fethullah Gulen functioning in Turkey and abroad is that they combine modern knowledge with ethics and spirituality. In the same interview Fethullah Gulen speaks about the concept of education: « ... the new form of education in which acquisition of religious and scientific knowledge will be uniform process. It will raise moral and spirituality level and will create originally educated people which hearts will be lighted up by religion's light, and minds by science's light; i.e. comprehensively developed people». Thus the Turkish educator sees a network of his educational institutions. Fethullah Gulen schools are schools of the future, the main objective and the mission of which is not only to give an education of high quality, but is also to bring up in a greater degree a new generation of citizens of the world which in life will be guided by humanity and tolerance principles, and learn to live in consent and peace with the other confessions.

Contrary to the developed stereotypes about Islam as religion of extremism and terrorism, Fethullah Gulen does not get tired to assert and prove that Islam has not something in common with ideology and practice of this antihuman public phenomena. Fethullah Gulen specifies that each chapter of Koran begins with the words «Bismillahir rahmanir rahim» that means one of epithets of Allah «Mercy and Merciful». Fethullah Gulen considers that Allah wants, that people were merciful and mercy both in relation to the similar, and in relation to the nature. In this occasion the Turkish thinker asserts that «compassion is the beginning of life, without it all is chaos ...».

In the numerous interviews given by Fethullah Gulen, the very often asked question is a question on interrelation of Islam and terror. He always categorically and unequivocally answered that Islam and terror are incompatible things: «Because in Islam murder of the person is a step against the will of God. You have not the right to kill any person. Even in the war it is impossible to cause a damage to innocent people No one cannot be «a live bomb». Nobody has the right to take a bomb and go to the defenseless people, no matter what religion they belong to». Further arguing on this theme, Fethullah Gulen has especially paid attention to that «Islam is a fair belief, it is necessary to profess it correctly The person cannot get to paradise, having made murder. The Moslem cannot tell:« I will kill the person and I will get to paradise ». Having killed the person, it is impossible to meet with approval of Allah, and the most important purpose of each Moslem is to receive approval and favour of Allah and to glorify for the whole world Its great name» [3;17-18 p.].

As for the nature and essence of terror as one of the most negative phenomenon of modern life he told about more in another interview given to the leading newspaper of Kenya «The Daily Nation» (see www.nationmedia.com). In this interview Fethullah Gulen says that besides the fact that Islam and

terror are incompatible, but also «any heavenly religion condemns terrorism» for «the Life in the opinion of God presents the highest value. ... the life is a concentration of all divine attributes, this that place where all the fine names of Allah» are shown. Islam as one of the celestial religions, does not suppose violence of one person over another, since «... Islam concerns each person as he is the representative of all mankind. Islam learns us that the one who has killed someone not by right, is similar to the one who has killed all mankind, and the one who has saved someone's life, that «as if has recovered all of the people» (Koran, 5:32)».

Fethullah Gulen has courage to face the truth and recognizes that, unfortunately, the terrorism, as well as occurring in other parts of the world and in other religions, also takes place in Islam. He says that it is not necessary to close eyes to that, «it is also necessary to make at first the correct diagnosis, and then to do corresponding treatment of the illness». I think, it concerns all kinds of modern terrorism. In connection with importance of the matter in the modern world and its inadequate explaining its necessary to give a more detailed citation from the interview, given by Gulen to the leading newspaper of Kenya «The Daily Nation»: "In Islam there is no place to terrorism which threatens safety of human life and all the other values. However, if the acts of terrorism are made in the Muslim world or behind its limits, and they are not single events, but proceeding process it is necessary to make at first the correct diagnosis, and then to make a corresponding treatment of the illness. About this it is possible to tell the following:

- In the Muslim world after wars for independence against colonial powers the national states have been created, their people could not find understanding from their own governments which as people believed, operated in contradiction with the requirements of their religion. As a result people began to consider Islam as an ideology, capable to become a support in their struggle against oppression.

- As it was already told in many Muslim countries the governments could not find common language with their people. They carried out the power in interests of oligarchs, instead of simple people. As a result the last felt humiliated and began to consider the power as their enemy.

- Terrorism usually arises because of poverty, illiteracy, deep distinctions between classes and ethnic discrimination. These social diseases continue to exist in many Muslim countries to this day. Besides, some countries could not overcome till now vestiges of tribe system which in many cases give one more occasion to hatred and conflicts.

- The Most part of the population of the Muslim countries believes that the West supports and protects their governments and thus bears responsibility for sufferings of people from oppression. People make the certain countries of West responsible for coming of existing regimes to the power in their countries.

- Neither in the Muslim countries, nor in other parts of the so-called third world such base values, as human rights, access to knowledge and information technology, economic well-being and justice in distribution of incomes have not been implemented. Ruling regimes and their helpers in West are considered as doubtless originators of all of this case. Besides, inhabitants of Third World countries fairly consider that the western powers still continue to maintain and use their natural resources. Therefore they believe that the West pursues policy of "double standards», confirming the mentioned values in own countries and refusing them in relation to all other part of mankind.

Today, in process of deepening globalization, people and countries of all planet become neighbors. And that situation when some live in luxury while the others continue to beg and suffer of deprivations, is fraught with conflicts. Many inhabitants of Third World countries believe that today the latent colonization still takes place, and its methods become more and more refined. It is, in their opinion, the main originator of their disasters. At the same time the people of these countries appear incapable to satisfy their basic requirements independently. It, is certainly, one of the reasons of hatred and animosities in relation to the West.

In addition, in Third World countries lawlessness became normal thing. Fraud, aspiration to get easy money, egoism, racket, weapons trade and drugs being spread on a global scale, creation of large

mafia organizations and struggle for the spheres of influence between them – all these factors urge on terrorism to enter international scene.

However, the biggest reason doing the terrorism more spread and making the situation actually imprevitable, is the increasing ignoring of original religious values »(Interview of Gulen to the leading newspaper of Kenya«The Daily Nation»).

In the given interview of Fethullah Gulen, analyzes the nature of terrorism and its impacts, has in details discussed the reasons of distribution of terrorism. He supposes that those social illnesses which take place in the majority of the modern Muslim countries, are the principal causes of distribution of terrorism: these problems contains poverty, illiteracy, deep class distinctions and ethnic discrimination. As a consequence of this is the following reason, which have being served as a social base of terrorism. The matter is that in the Muslim countries such base values, as human rights, access to education and information technology, economic well-being and justice in distribution of incomes are not implemented that till now. Moreover, Fethullah Gulen thinks that the people of these countries are not in a condition to satisfy independently their own basic needs that causes hatred and animosities in relation to the West. Such relation to the West is connected also by that they fairly consider that the West continues to maintain natural resources of the third world. The people of the third world understand that to this day, latent colonization which takes more refined forms proceeds and it is guilty in their distress. The negative attitude to the West and the following consequences are connected also with globalization processes when there is a process of great migrations and displacement of the different people and races. Therefore, all the people communicate very closely among themselves, all the world becomes like «a global village» and all becomes more transparent: magnificent life of the ones and poor of others that is fraught with various conflicts. In the modern third world an arbitrariness and lawlessness became normal events and even it is possible to name the way of life of inhabitants of these countries.

Creation of large mafia organizations and struggle for spheres of influence, weapons and drugs trades, which spread on a global scale has formed a basis of terrorism on a world scene. But truly the most important reason of distribution of terrorism is spiritual crisis that is in a greater degree connected with neglect relation to the originally religious values. Today the world was captivated by every possible newly appeared religious formations and decadent philosophy. Such unfavorable diagnosis to the modern world is put by the modern Turkish preacher and theologian Fethullah Gulen.

In the interview, given to "the Kazakhstan truth» he especially has paid attention to questions of dialogue between the confessions. In particular, he has told: «I perceive dialogue and tolerance as the basic principles of my religion». For Fethullah Gulen tolerance means «... love to human race or mankind as to the most perfect and raised creation of the Lord ... friendliness to another, ... acceptance of the distinctions as they are, acceptance of everyone as he is, ... acceptance and respect of worldview, religious sights of others and non-interference to them». The philosophy of Fethullah Gulen is vital philosophy for it is based on principles of love, compassion and tolerance.

The list of the used sources:

- 1 Fromm E. A healthy society.//www.koob.ru,
2. On the same place;
3. See www.nationmedia.com
4. Fethullah Gulen. Islam and terror are incompatible//Islam about terror and Actions of suicide bombers. Ergjun Chapan. A, 2006.
5. See www.nationmedia.com

DEMOCRACY AND HUMAN RIGHTS IN MONGOLIA

Sarantuya Dagvadorj

National University of Mongolia, Ulaanbaatar, Mongolia

The international community has recognised the whole range of human rights declared in the Universal Declaration of Human Rights. Democracy is a form of government in which political power is based on the will of the people, and all citizens have the opportunity to participate equally in the political life of their societies¹. As it is stated in the United Nations Vienna Declaration, 'Democracy is based on the freely expressed will of the people to determine their own political, economic, social and cultural systems and their full participation in all aspects of their lives.' According to some scholars, there is no classic model of democracy to be applied in all places, at all points in time. Democratic governments may take many forms, and develop through many phases, depending on the particular characteristics and circumstances of a particular community.

Following the political changes in Russia, democratic movements in Mongolia activated and led to the cardinal reforms. The political totalitarian regime was removed. As a consequence of the first democratic election held in July 1990 the parliament was established. First time in the history of Mongolia the legislative body was characterized with multi-party representation. The primary goal of this new institution was to develop the draft of new constitution. The draft was published for the entire discussion, and over 200.000 proposals were received from citizens. New Constitution of Mongolia, adopted in 1992, proclaimed to develop a human, civil and democratic society in the country. The Constitution of Mongolia in its provisions of the Article 16 guarantees basic human rights and freedoms. Mongolia is a party to several International Treaties and Conventions for the Protection of Human Rights.

Since 1990 Mongolia has experienced peaceful transfers of power in six parliamentary elections (1990, 1992, 1996, 2000, 2004 and 2008) and five presidential elections (1993, 1997, 2001, 2005 and 2009). The establishment of procedural democracy based on a regular and fair electoral system has been regarded as the primary step for reaching consolidated democracy.

The political system that has been established in Mongolia meets most of the minimal and procedural criteria for democracy outlined by democracy analysts²: it has a competitive and developed political party system represented in the present Parliament as follows: Mongolian People's Revolutionary Party – 45 seats; Democratic Party – 27 seats; other parties – 3 seats. The International Institute for Democracy and Electoral Assistance (IDEA) has developed a well-established methodology for carrying out democracy assessment³ that has now been applied around the world, in partnership with the UK Democratic Audit and the Human Rights Centre at the University of Essex. Its results are organised across the four main pillars of the International IDEA democracy assessment framework:

- (1) Citizenship, Law, and Rights;
- (2) Representative and Accountable Government;
- (3) Civil Society and Popular Participation; and
- (4) Democracy beyond the State.

According to this methodology, democracy in Mongolia has been evaluated as follows:

- ♦ Mongolia has consolidated democracy over the last 19 years.
- ♦ Mongolia has established a multi-party competitive political system.
- ♦ Mongolia has a vibrant and lively civil society with strong and large non-governmental organizations.

¹ James Crawford. *Democracy in International law* (Cambridge University Press. 1994), p. 4.

² Tod Landman. *A state of democracy in Mongolia*. Human Rights Centre (University of Essex, 2005) p.2

³ Tod Landman. *A state of democracy in Mongolia*. Human Rights Centre (University of Essex, 2005) p.3

- ♦ Mongolian citizens express strong support for democratic system.
- ♦ Democracy seems to be not full, especially in areas such as the right to health, problems with corruption, poverty and unemployment, and other social and economic rights limitations.
- ♦ There are problems with access to and administration of justice, where patterns of corruption have undermined due process, and unreasonable conditions of pre-trial detention and the use of the death penalty in secret limit.
- ♦ At the International level, Mongolia is a representation of democracy in a fairly non-democratic part of the world and it adopted a 9th Millennium Development Goal specifically on democracy and human rights.
- ♦ Mongolia has ratified most of the Human rights treaties with few reservations, but has had persistent difficulty in implementing their provisions fully.
- ♦ Mongolia remains highly donor-dependent, which has had an impact on its economic policies.

A State of Democracy in Mongolia

Main pillars and subcategories in the state of democracy⁴.

<i>Main Pillars</i>	<i>Sub-Categories</i>
Citizenship, Law, and Rights	Nationhood and citizenship The rule of law and access to justice Civil and political rights Economic and social rights
<i>Representative and Accountable Government</i>	<i>Free and fair elections</i> <i>Democratic role of political parties</i> <i>Government effectiveness and accountability</i> <i>Civilian control of the military and police</i> <i>Minimizing corruption</i>
<i>Civil Society and Popular Participation</i>	<i>Media in a democratic society</i> <i>Political participation</i> <i>Government responsiveness</i> <i>Decentralisation</i>
<i>Democracy Beyond the State</i>	<i>International dimensions of democracy</i>

Nationhood and citizenship

The 1992 Constitution of Mongolia establishes the country as a sovereign, independent republic with legal guarantees for the protection of human rights and freedom, the organs and structure of the state, the administrative and territorial units, the mandate and function of the Constitutional Court, and procedures for amending the constitution. The rights of citizenship are guaranteed where deprivation of citizenship, exile, or extradition are prohibited. Ethnic Mongolians comprise 93% of the society, with the remainder comprised mostly of Kazakhs (4%). There are no significant problems with ethnic, racial, religious, or gender discrimination, but there are some problems with discrimination against disabled people and there is not a full recognition of the scale of the problem of domestic violence, particularly against women and children.

The rule of law and access to justice

Despite the promulgation of the 1992 Constitution, which establishes the main legal and institutional framework for Mongolia, there have been significant problems in implementing the rule of

⁴ Tod Landman. *A state of democracy in Mongolia*. Human Rights Centre (University of Essex, 2005) p.8

law and persistent problems with reasonable and reliable access to justice. According to the Mongolian Human Rights Commission, the law enforcement system is characterised by red-tape, delays, a ‘bribing epidemic’, ‘systemic corruption’, tribalism and cronyism.

Civil and political rights

Since 1990, Mongolia has established a set of institutions that provide guarantees for the protection of civil and political rights. There are numerous political parties, new trade unions, and nongovernmental organizations (NGOs). Despite the fact that people enjoy the rights to vote and to be elected, the right to assemble free in associations, organize demonstrations, have speech, publicize, etc., there are some incidents of the violation of human rights.

The Special Report on the question of torture and other cruel, inhuman or degrading treatment or punishment of the United Nations Commission on Human Rights, Manfred Nowak, notes in a press release after his June 2005 visit to Mongolia: “...despite recent efforts in Mongolia, such as legislative reform and the establishment of a unit within the Prosecutor's Office to combat abuses of law enforcement, torture persists, particularly in police stations and pre-trial detention facilities”. He was concerned with the secrecy surrounding the application of the death penalty. He also noted that the treatment of prisoners serving 30-year terms in isolation is inhuman, even though the ‘ordinary’ prison regime was found generally to be in line with international standards.

Economic and social rights

International human rights standards establish a number of rights that fall under the general category of social and economic rights, including the rights to education, family, food, health, social security, work, and independent unions (United Nations International Covenant on Economic, Social, and Cultural Rights, 1966). Standard indicators of socio-economic performance illustrate that the Mongolian developmental experience since the democratic transition has been mixed. Like any country undergoing the ‘dual transition’ from a Soviet-style command economy and totalitarian rule to a market-based liberal democracy, Mongolia has confronted significant challenges. Mongolia has committed itself to the Millennium Development Goals (MDGs), and in April 2005, the Parliament adopted a ninth MDG on Democratic Governance and Human Rights.

The Right to Food

According to the Food and Agriculture Organisation (FAO) of the United Nations and the UN Special Report on the Right to Food, Mongolia has the highest level of under nourishment in Asia. The 1995 Law of Food (amended in 1999) seeks to ‘ensure food necessities of the population, food safety and to regulate relations that arise between the government, individuals and legal entities in connection with the food production and services’. The law actually focuses more narrowly on food safety standards and less on food supply, and remains ‘silent’ on the question of access to food. The 1998 Social Welfare Law is directed at extremely poor people who earn incomes that are 40 percent below the poverty line and covers people who are not entitled otherwise to pensions or benefits, but the actual sums paid out are less than the minimum living standard in Ulaanbaatar.

The Right to Health

Although, in whole, the healthcare system has been much more improved and the household doctor’s system has been invented, there are significant problems in the provision of basic healthcare and differential access to healthcare facilities. In its 2003 Report, the Human Rights Commission of Mongolia notes hospitals are all equipped with personnel often lacking in key skills and technical capacity, while patients experience long delays in being admitted for reasons of geography, skills, bureaucracy, and or infrastructure. Today the most indignant fact is that neither authorities nor doctors can clearly understand the dangerous impact of Hepatitis viruses B and C. The reason of an inadequate

medical treatment originates in the lack progressive diagnostic mechanisms and limited access to affordable pharmaceuticals.

Right to education

According to the Constitution, the state provides basic general education free of charge. However, equitable access to schooling remains a problem with the introduction of private schooling, although there has been considerable progress in restructuring the public education system. The tuition fees at some private schools are three times more than higher education facilities. The State is to subsidize tuition fees for one student from each herder family with 500 livestock and extremely poor households earning less than 60 percent of the amount necessary for the minimum living standard, according to government resolutions No. 158 (2000) and 195 (2001).

Right to adequate housing

Accommodation among Mongolians is equally split between 'conventional housing' and traditional *ger* housing. There are wide disparities between the two in terms of access to sanitation, water, heating and waste disposal. A 1996 privatisation programme has privatised housing and as by 2000, 90%-95% of housing in Ulaanbaatar had been privatised. However, in Ulaanbaatar there are people living underground in city canal shafts.

Worker rights

The Constitution provides for the right to free choice of employment, favourable conditions of work, remuneration, rest and private enterprise. There is both *de jure* and *de facto* protection of the right to association among workers, where less than half of the Mongolian workforce is members of trade unions or professional associations. But forced over-time is common within the workforce. An inspection by the Human Rights Commission, the Trade Unions Confederation of Mongolia and State Labour Inspection Board found that employees in 30 companies are forced to work 2-4 hours overtime daily, sometimes 8-12 hour at weekends, overnight and on-call. This violates article 74 of the Labour Law which provides for forced over-time only for national defence and in emergencies and disasters. In some instances over-time is not paid at all. Occupational health and safety standards at work places are sometimes breached, particularly in the mining, power, and construction sectors. Mongolia has ratified the International Labour Organization (ILO) Convention on Minimum Age for Industrial Employment, the Convention on Minimum Age for Employment in Mining and the Convention for Banning and Eradication of Child Labour. A chapter on child labour has been included in the 1999 Labour Law, establishing the minimum age for employment as 16 and approving a list of jobs that are prohibited. A survey conducted by the Mongolians Women Lawyers' Association among 50 child jockeys of the traditional horse racing found that 68 percent were children aged 10-16 and 32 percent were between 6 and 9.

Mongolia has made extraordinary progress in the development of democracy. Since the transition, Mongolia has promulgated a liberal democratic constitution, developed a strong and competitive political party system, experienced true alternations of civilian power, provided the context in which an existing civil society has been able to flourish, and implemented significant free market reforms. Alongside these significant developments, Mongolia needs to confront important challenges associated with weaknesses in the full guarantee of civil and political rights.

İSLAM DİNİ VE HOŞGÖRÜ

The Religion of Islam and Tolerance

Şahin Doğan

Çankırı Karatekin University, Çankırı, Turkey

İlahi dinlerde temel olan insanların huzurudur. Dinin tanımında da “insanları dünya ve ahirette huzura kavuşturan” olarak ifade edilmektedir. Kısaca ilahi dinler insanların her iki dünyada da huzurlu olmaları için gönderilmişlerdir. İnsanların dünyada mutlu olmalarını etkileyen temel faktörlerinden birisi de kendi dışındaki inanç, fikir ve kültürlere saygılı olmaktır. Temelde Kur’an-ı Kerim insanların inanç konusunda zorlanamayacağını belirterek inanç hürriyetini kural olarak benimser.(2,256) Ayrıca Hz. Peygamber’e hitaben O’nun asıl görevinin dini en güzel şekilde tebliğ etmek olduğunu bundan öte insanları müslüman yapma gibi bir sorumluluğunun olmadığını bildirir.(2,272) Yine peygambere hitaben “*Eğer Rabbin dileseydi yeryüzünde bulunanların hepsi iman ederdi öyle iken insanları inanmaya sen mi zorlayacaksın.*”(10,99-100) Ayrıca insanların farklı inanç ve kültürlere sahip olabileceğini Kur’an’ın kendi beyanlarında görmekteyiz. “*Allah dileseydi sizleri tek ümmet yapardı. Fakat O; verdikleriyle sizi imtihan yapmak için öyle yapmamıştır. O halde hayır işlemekte yarışın.*”(5,48) Ayrıca Kur’an’da insanların tanışmaları için farklı milletlere ayrıldığının belirtilmesi inanç ve kültür olarak çoğulculuğun esas alındığını göstermektedir.

H. Peygamber ve Hulafa-i Raşidin Döneminde Dini Hoşgörü:

H. Peygamber Mekke’den Yesrib’e hicret ettiği sırada Mekke’ye kıyasla şehrin iktisadi ve dini düzeyi oldukça düşük idi. Şehrin iskân yapısı birbirinden uzak farklı yerleşim kümelerinden oluşmaktaydı. Özellikle Arablarla Yahudilerin mahalleleri birbirinden kilometrelerce uzaklıkta bulunmaktaydı. Arablarla Yahudiler arasında, özellikle de Yesrib’in iki önemli Arab kabilesi olan Evs ve Hazreç kabileleri arasında sürekli çatışmalar olmaktaydı. Yahudiler nüfus olarak Arablardan az oldukları için açıktan kavga edemiyorlar fakat beklenen son peygamberin kendilerinden geleceğini ve Yahudilere başkanlık edeceğini, O’nun başkanlığında Arablarla savaşacaklarını iddia ederek sürekli Arablar’ı tehdit etmekteydiler. Arab ırkından olan Evs ve Hazreç kabileleri ise mal ve can kaybına neden olan ve bitmek tükenmek bilmeyen rekabet ve kavganın sona erdirilmesi için bir fırsatın ortaya çıkmasını bekliyorlardı.(Hamidullah:1998,94)

Farklı ırk ve din mensuplarından oluşan Yesrib hukuki ve iktisadi olarak bakıldığında gelişmemiş bir ekonomik yapıya sahipti. Genel olarak şehri yönetecek bir hukuk sisteminden ve herkesin kabul ettiği örf ve gelenekten yoksundu. Şehrin demografik yapısına bakıldığında yaklaşık 6000 kadar müşrik Arab, 4000 kadar Yahudi, 50 kadar da Hristiyan Arab bulunmaktaydı. Müslümanlar Mekke’den Yesrib’e hicret ettiği sırada şehirde böyle bir tablo hakimdi. Yahudiler son peygamberin kendilerinden değil de Arab ırkından geldiğinden küskündüler Arablar ise bu durumdan oldukça memnun idiler.(Hamidullah:1998,95)

H. Peygamber’in Medine’ye hicretten sonra ilk iş olarak yaptığı farklı ırk ve din mensuplarından oluşan bu şehirde herkesi kapsayacak ve hiçbir ayırım yapılmadan herkese uygulanabilecek bir hukuk düzeni oluşturmak olmuştur. Bunu yaparken Peygamber Müslümanlar dışındaki gruplarında fikirlerini almış ve ideal bir hukukçu gibi davranmıştır. H. Peygamber, müşrik Arab, Yahudi, Hristiyan... gibi kavramları kaldırmış, onları tek bir şehir halkı kavramı etrafında birleştirmiş ve bir şehir-devlet teşkilatı içinde kaynaştırmıştır. (Hamidullah:1998,95)

H. Peygamberin hazırlamış olduğu anayasa dünyada bilinen ilk yazılı anayasadır ve 47 maddeden oluşmaktadır. Bu anayasada farklı inanç gruplarına hürriyet tanınmış ve 25.maddesinde “*Yahudilerin dinleri kendilerine Müslümanların dinleri kendilerinedir...*” şeklinde ifade edilmektedir. (Hamidullah:1998,99)

Yine aynı şekilde Hz. Peygamber Yemen valisi Muaz b. Cebel'e gönderdiği mektupta Yahudilerin dinlerinden döndürülemeyeceğini ifade etmiştir. Pratik hayattaki uygulamada da benzer şekilde örneklerle rastlamaktayız. Bunlardan birisi zina eden iki yahudinin kendi dini kurallarına göre cezalandırılması örneğidir. (Özdemir:1992,205) Cizye ayeti indikten sonra Hz. Peygamber Necran Hristiyanları ile hem o dönemi hem de daha sonraki dönemleri kapsayacak bir hüküm ifade eden anlaşmasında *“kimsenin dininden döndürülemeyeceğini, dinlerinin, mabetlerinin, haç ve suretlerinin masun kalacağını, din adamlarının dini mevkilerinden, rahiplerin rahiplikten uzaklaştırılmayacağını taahhüd etmiştir.”* (Özdemir:1992,205)

Hz. Peygamberin göstermiş olduğu bu titiz uygulama ilk halifeler ve sonraki idareciler tarafından da aynı hassasiyetle uygulanmıştır. Örnek olarak, Hz. Ebubekir zamanında 13/634 yılında Hire'nin fethi esnasında Halid bin Velid Hire'lilerle yaptığı anlaşmada *“kiliselerinin ve havralarının yıkılmayacağı, çan çalmalarına ve bayram günlerinde haç çıkarmalarına mani olunmayacağı”* konuları yer almaktadır. Yine aynı şekilde Anat, Kevasil ve Karkısyı şehir halklarıyla yapılan anlaşmalarda da *“Kilise ve havralar yıkılmayacaktır, bayram günlerinde haç çıkarabileceklerdir.”* ifadeleri bulunmaktadır. (Özdemir:1992,206)

Kudüs'ün fethi esnasında Hz. Ömer'in bizzat kendisinin yaptığı anlaşmada gayr-i müslimlerin dini hayatı koruma altına alınmıştır. Anlaşmaya göre *“Kudüs halkı dinlerinden dolayı rahatsız edilmeyecekler, zarara uğratılmayacaklar, kiliselerinde oturulmayacak, bu kiliseler ve müştemilatı yıkılmayacak, ayrıca şehri terk etmek isteyen halkın da kilise ve suretleri koruma altında bulundurulacaktır.”* (Özdemir:1992,206)

Yine Hz. Ömer zamanında İran fethedildiğinde Yahudi ve Hristiyanlara tanınan hakların aynısının Mecusilere de tanındığını görmekteyiz. İran'ın fethi esnasında Rey, Kumis ve Azerbaycan şehirleri ile yapılan anlaşmalarda hiçbirinin öldürülmeyeceği ve esir edilmeyeceği şeklinde verilen can güvenliğinin yanında *“ateşgedelerinin yakılıp yıkılmayacağı, ve halkın bayram günlerindeki oyun ve ayinlerinden alıkonulmayacağını taahhüd eden hükümler yer almıştır.”* (Özdemir:1992,206–207)

Gerek Hz. Peygamber gerekse örnek halifeler döneminde gayr-i müslimlerin inanç ve ibadetlerine bir sınırlandırma getirilmemiş ve asimile politikası da uygulanmamıştır. Buna ilaveten ibadet yerleri koruma altına alınmış ve tamir ettirilmiştir.

Yukarıda da belirtildiği gibi Hz. Peygamber hayattayken gayr-i müslimlerle yaptığı anlaşmalarla onların dini hayatlarını garanti altına almıştı. Bu uygulama Hulefa-i Raşidin döneminde de devam etti. Ayrıca Hz. Peygamber vefat etmeden önce *“yapılan anlaşmalara sadık kalınmasını ve onlara iyi davranılmasını emir ve tavsiye etmiş, aksine davrananları Allah'ın gazabıyla uyarmış ve kendisine hasım ilan etmiştir.”* (Özdemir:1992,207)

Emeviler Dönemi ve Dini Hoşgörü:

Müslümanların gayr-i müslimlere gösterdikleri hoşgörü tutum ve davranışları Emeviler döneminde de devam etmiştir. Muaviye'nin Suriye valisi olduğu dönemde Nasturi patriği III. İshuayheb bir arkadaşına yazdığı mektupta Müslümanların hoşgörü uygulamalarını şu şekilde belirtir: *“Allah'ın idareyi kendilerine verdiği şu Araplar... bizlere hiç zulmetmediler, gerçekten onlar dinimize, din görevlilerimize, kilise ve manastırlarımıza hürmet gösterdiler.”* (Aycan:2005,33)

Zımmiler kendi aralarında çıkan hukuki ve cezai durumlarda kendi hukuklarına göre cezalandırılmışlardır. Hukuku uygulayan kişilerde yine kendi hukukçuları olmuştur. Gayr-i müslimler sadece dini inanç ve ibadetlerinde özgür olmamış aynı zamanda siyasi ve iktisadi olarak da özgür olmuşlardır. Ticari hayatta hiçbir kısıtlama getirilmemiştir. Bunun yanı sıra İslam dünyasında her yerde rahat ticaret yapabilmişlerdir. Sadece Mekke ve Medine gibi bazı mekânlar hariç her yerde rahat dolaşarak ticari hayatlarını devam ettirmişlerdir. Yine bürokraside hiçbir kısıtlama getirilmemiş, herkes devlet kademelerinde görev alabilmiştir. Meslek olarak da bir kısıtlama ve sınırlama getirilmemiş kimse herhangi bir mesleği yapmaya zorlanmamıştır. Emeviler döneminde mahalli idareler, maliye... gibi memuriyetlerin çoğunda çalışanlar gayr-i müslimlerden oluşmaktaydı. (Aycan:2005,33)

Abbasiler Dönemi ve Dini Hoşgörü:

Abbasiler döneminde de yine gayr-i müslimlere karşı asimile politikası güdülmemiş, dini, siyasi , ekonomik ve kültürel hürriyetler sağlanmıştır.Tarihçiler Abbasiler döneminde X.Yüzyılın başlarında Kuzey Irak bölgesi, Suriye, Mısır ..gibi yerlerin halkının büyük çoğunluğunun Hristiyan olduğunu belirtmektedirler. Bunun yanı sıra bölgede yaşayan Budist, Mecusi, Sabii...gibi din mensuplarının yanı sıra putperestlerde zımni statüsüne alınmışlar ve ehl-i kitab muamelesi görmüşlerdir.(Öztürk:2005,45)

Abbasiler döneminde farklı dine mensup kesimler din eğitimlerini kendi kurumlarında vermekteydiler. Gerek eğitimde gerekse günlük hayatlarında kendi dillerinin kullanıyorlardı. Uzun asırlarca Müslümanların hâkimiyeti altında bulunana bölgelerde Süryanice, Farsça, Kiptice, Aramice gibi kadim diller yaşamaktaydı. Abbasi yöneticileri gayr-i müslimlere dini inanç ve ibadetleri konusunda hiçbir baskı uygulamamışlardır. (Öztürk:2005,45)

Abbasiler döneminde genelde dini liderler başkentte ikamet etmişler ve kendi hukuklarına göre seçimlerinin yapmışlardır. Bu dönemde yine mabetler koruma altına alınmıştır. Hristiyanlar kendi mabetlerinde dini merasimlerini yapıyor haçlarını çıkarıyorlardı. Mabetlerde yer alan resim, heykel... gibilere dokunulmazdı. (Öztürk:2005,45-46)

Gayr-i Müslimlerin hukuki statüsü önceki dönemlerdeki gibi devam etmiştir. Hatta isyan ettiklerinde bile vatandaşlıktan çıkarılmamışlar ve sürgün edilmemişlerdir. Düşman saldırıları sırasında esir düşenler Müslümanlarla aynı haklara sahip olmuşlar ve esir değişiminde ayırım yapılmamıştır. İlk dönemlerden itibaren gayr-i müslimler kendi aralarındaki davaları kendi hukuklarına göre çözüyorlardı. Fakat Abbasiler döneminde İslam mahkemelerinin tercih ettikleri görülmüştür. Bu durum Abbasilerin bir zorlaması şeklinde olmuyordu. Bilakis gayr-i Müslimler müslümanların mahkemelerine daha fazla güvendikleri için bu durumu kendileri tercih ediyorlardı. (Öztürk:2005,46)

Müslümanlarla gayr-i müslimler aynı yerleşim birimlerinde yaşıyorlardı ve ayırım yapılmıyordu. Bizzat müslümanların kurmuş oldukları şehirlerde de aynı beraber yaşadıkları görülmektedir. Buradan da günlük sosyal hayatta bir problem yaşamadıkları ve sosyal ilişkilerin devam ettiği tecrit politikasının uygulanmadığı anlaşılmaktadır. Aynı zamanda gayr-i müslimlere fikir ve düşünce hürriyeti tanınmış ve bu konuda bir baskı ve sınırlama getirilmemiştir. Böyle bir ortam olduğu için birçok önemli eserler bırakabilmişlerdir.

Endülüs Dönemi ve Dini Hoşgörü:

Endülüs'ün Müslümanlar tarafından fethini Hz. Peygamber tarafından başlatılan ve devam eden İslami tebliğin bir neticesi olarak görmek mümkün olduğu gibi o dönemde Vizigotlar idaresi altında bulunan İspanya halkından mağdur durumda bulunan kesimlerin Müslümanları davet etmesi neticesinde müslümanların bu davete icabet etmeleri neticesinde olduğu sonucunu çıkarmakta mümkündür. Nitekim bu tip bir davetin neticesi olarak Lekke vadisi dışında Müslümanlar ciddi bir direnişle karşılaşmadılar. Fethedilen yerlerin büyük çoğunluğunu anlaşıma yoluyla aldılar. (Özdemir:1992, 208-209) Örnek olarak son Vizigot kralı Rodrigo tarafından tahtından uzaklaştırılan Wizita'nın oğulları babalarından miras kalan 3,000'i bulan şehir, köy ve nahiye için Tarık b. Ziyad'la anlaşma yapmışlardır. (Özdemir:1992, 208-209)

Müslüman fatihler Endülüs'te de aynı hoşgörüyü göstermişlerdir. Yapılan anlaşmaların maddeleri kısaca şu şekilde özetlenebilir:

1. Can ve mal emniyetlerinin sağlanacağı
 2. Dinlerini yaşama ve muhafaza konusunda güçlkle karşılaşmayacakları, dinlerini terke zorlanmayacakları, dinlerinden dolayı kınanmayacakları, mabetlerine zarar verilmeyeceği
 3. Hür olarak yaşamaya devam edecekleri, yani köleleştirilmeyecekleri
 4. Ailelerin parçalanmasına yol açabilecek tasarruflarda (mesela kocaların karıları ve çocuklarından ayrılmalrı gibi) bulunulmayacağı
 5. Kendi aralarındaki mesele ve ihtilaflarda kendi hukuklarını tatbik hakkına sahip olacakları”
- (Özdemir:2005,87)

Hristiyanlar açısından bakıldığında yeni dönem kilise-devlet ittifakı dışında eski dönemdeki bütün kurumların korunduğu anlamına geliyordu. Yahudiler açısından ise yeni dönem çok daha farklı bir önem arz ediyordu. Çünkü o dönemde yahudiler soykırım ile karşı karşıya idiler ve müslümanların gelmesiyle bu durumdan kurtulmuş oldular. Ayrıca yahudi bir yazar olan Ashtor dindaşlarının islami fetihler sonrası elde ettikleri hak ve imkanları Vizigot idaresi döneminde hayal bile edemediklerini belirtir. (Özdemir:2005,878)

Osmanlı'da Dini hoşgörü:

Küçük bir beylik olarak ortaya çıktıktan sonra kendi bünyesi ve çevresel şartlara göre gereken değişiklikleri yapmaktan çekinmeyen Osmanlı Devleti sağlam temeller üzerine kurduğu ve geliştirdiği kurumları sayesinde asırlarca hükümlanlık dönemi geçirme imkanına sahip olmuştur. Devletin gelişmesini ve uzun süre ayakta kalabilmesini oluşturan temel faktörlerden birisi şüphesiz sahip olduğu hoşgörü anlayışıdır. (Kazıcı:2009)

Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi İslami hoşgörünün yine Osmanlı Devleti'nde de aynı titizlikle uygulandığını görmekteyiz. Osman Bey zamanında bir Cuma günü Germiyan Türk Beyi Alişir'in tebaasından bir müslüman ile Bilecik Rum liderine bağlı bir hristiyan arasında çıkan kavgada Osman Bey hristiyanın lehine hüküm verdi ve bu olay gayr-i müslimlerin Osmanlılar'a güvenmelerine temel teşkil eden bir olay oldu. Sonraki dönemlerde de Osmanlılar bu adaletli tutumlarını devam ettirdiler. (Kazıcı:2009)

İstanbul'un fethiyle Fatih Sultan Mehmet kendisini Rum Kilisesinin koruyucusu ilan etmiş ve ayrıca Hristiyanlara herhangi bir şekilde kötülük yapılması kesin emirlerle yasaklanmıştı. Yeni seçilen piskopos'a ve haleflerine eski haklarının aynen verileceği garantisi verilmişti. İstanbul'un fethinden sonra patrik olan Ganadios ruhaniyetini temsil eden sayı, Fatih Sultan Mehmet'in elinden almış ve kendisine hediye olarak duka altınla dolu bir kese ve eğer takımı son derece güzel bir at verilmişti. Patrik törenlerde padişahın arkasından bu at ile gitme imtiyazına sahipti. Ayrıca kendisine eski imparatorlar tarafından ağlanan hakların yanında bir hayli mülki idare kuvvetleri de verilmişti. Sadece Rumlar arasındaki davalara bakmak üzere patriklik ayrı bir mahkeme heyeti kurabilirdi. (Arnold:1982,154-155)

Osmanlı devleti, bünyesinde çok farklı din ve milletleri barındırmış ve barış içinde yaşatabilmişti. Dinler açısından bakıldığında, Yahudi, Hristiyan, Sabii... gibi farklı dinler ve bunların alt gurupları olan farklı mezhepler bulunmaktaydı. Etnik bakımından ise 22 farklı etnik kökene mensup insanların yaşadığı görülmektedir. (Kazıcı:2009)

İslami Hoşgörünün İslam Dininin Yayılmasına Etkisi:

İslamiyet'in ilk yıllarından itibaren dinin farklı coğrafyalara yayılmasında en önemli faktörün İslami hoşgörü ve adaletin olduğu görülmektedir. Hz. Peygamber döneminden itibaren farklı din ve kültürlerle duyulan saygı neticesinde fetihler esnasında zaman zaman çok şiddetli direnişle karşılaşmadığı görülmüştür. Bunun örneklerini Orta Doğu'daki hristiyanlarda, Endülüs'te ve Osmanlıların Avrupa işlerine kadar ilerlemelerinde fethedilen yerlerdeki yerli halkın tutumlarında görmekteyiz. Ayrıca İslamiyet'in uzak Asya ülkelerine yayılması hiçbir savaş olmadan sadece tebliğ yoluyla olmuştur.

KAYNAKÇA

- Arnold,T.W. İntişar-I İslam, Çev:Hasan Gündüzler,Akçağ Yayınları,Ankara 1982
- Aycan, İrfan, Müslüman Yönetimlerde Bir Arada Yaşama Tecrübeleri(Emevi Modeli), *İslam Ve Demokrasi Sempozyumu*, Yayına Hazırlayan: Ömer Turan , Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2005
- Hamidullah,Muhammed, İslam Anayasa Hukuku, Ed. Vecdi Akyüz.Beyan Yayınları İstanbul, 1988
- Kazıcı, Ziya ww3.Gudawap.Com/Forum/.../Osmanlılarda Hoşgörü
- Özdemir,Mehmet, Gayr-İ Müslimlerin Dini Hayatı Açısından Müslüman Fatihlerin Endülüs'deki Uygulamaları, Cilt:XXXIII. Ankara Üniversitesi Basımevi- Ankara /1992
- Özdemir, Mehmet, Endülüs'te Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine Bazı Mülâhazalar(VIII-XI Yüzyıllar Arası)), *İslam Ve Demokrasi Sempozyumu*, Yayına Hazırlayan: Ömer Turan , Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2005
- Öztürk, Levent , Müslüman Toplumlarda Birlikte Yaşama Tecrübeleri (Abbasi Modeli) *İslam Ve Demokrasi Sempozyumu*, Yayına Hazırlayan: Ömer Turan , Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2005.

P A R T VIII

HISTORICAL AND LOCAL ASPECTS OF THE ASIAN COMMUNITY

THE SOCIO-CULTURAL ANALYSIS OF THE NON-MUSLIM POPULATION (i.e., GREEK, ARMENIAN AND JEWISH) IN CONTEMPORARY ISTANBUL¹

Mehmet Kara
Fatih University, Istanbul, Turkey

Mehmet Karakuyu
Fatih University, Istanbul, Turkey

INTRODUCTION

Due to its geographical position, Istanbul is on the transit point of climates and continents. The suitability of land topography to settlement and its being on the most suitable point in intercontinental passage and together with this the appropriate mild climate and the variety of vegetation cover as a result of this climate has always made the city an attractive place for settlement. The city's geopolitical position has also contributed to its attractiveness as urban settlement. Among the elements that confer the city its unique geopolitical position let us mention the Bosphorus strait which connects the Black Sea to the Mediterranean Sea and the highway which crosses the city connecting Asia to Europe. Istanbul, with nearly three thousand years of history, is one of the oldest cities in Europe. In antiquity and during the middle ages the city was a big metropolis with a population that was larger than that of many contemporary big European cities. Many advantages were born from its geographical position (being on the junction point) brought it into the central position in geopolitical, military, commercial and cultural terms. Along with this, in the times of Byzantium and the Ottomans, while the actual owners of the city were composing the ruling class, the merchants, craftsman, architects and some public staff were composed of different ethnic and religious groups. The existing deep empathy and mutual respect between these groups made the city always attractive, and with the increasing population different cultural groups learned how to live side by side. The nation (Millet) system practiced by the Ottoman State brought the neighborhood system not becoming ghettos in the congregations. People of these nationalities which were culturally very different from each other did not intermarry and lived in closed communities where they practiced their religion and preserved their culture. Moreover, the Ottoman State had encouraged this state of affairs by appointing a community leader and allowing communities to have their own judicial courts thus creating a free and peaceful environment. Today, by enabling the expansion of this profound empathy that comes from our own history, the importance of Istanbul in European history and as European cultural capital should be obvious.

The twenty-first century reached a respectable point in terms of urban development. Different cultures remain an important factor in the construction of city's identity, as a result of interaction with each other. It also brings out distinctive qualified cultural structures. Thus the participation of different cultures in daily life and in every part of the society becomes more important. Aside from these, the removal of possible prejudices in societies and social peace and relations, they help to take a considerable step. When the cultural heritage is managed in a sustainable form, cities become more attractive places.

METHODOLOGY

Among our primary sources for this study is a survey consisting of 30 questions and addressed to members of three non-Muslim communities: Greek, Armenian and Jewish. The community members were asked questions about their age, gender, economical situation, and education level, place of residence, their relations with their communities and their relations with Muslims as well as about their

¹ This work is supported by the Scientific Fund of Fatih University under the project number P51060901_1.

adherence to their religion. This survey was designed to gather data on the social, economical, and cultural structures of the members in the three non-Muslim communities and on how the positions of these members in the Istanbul society may have changed in time. In total, approximately 200 people were interviewed in the three communities. We realize that our study could have benefited from having more participants. However, we were faced with many challenges in conducting this study starting with the difficulty of finding contacts in the minority communities and continuing with their general reluctance to talk to us. We acknowledge the help we received from the Patriarchate and from the chief rabbis of the Jewish communities in conducting this survey.

THE NON-MUSLIM POPULATION IN CONTEMPORARY ISTANBUL

The Greek Community

In Turkish, the Greeks are called “Rum”, which comes from “Roman”. One of the most important factors forming the identity of the Greek community in Turkey is no doubt Christian Orthodoxy. In the fourth Century, Emperor Theodosius accepted Christianity as the official state religion; following this the Greeks converted from paganism to Christianity, which is a divine religion. From then on, the church was starting to exercise influence on the government and coronations were performed. Upon losing most of its territory and becoming a city-state, the Eastern Roman Empire started to be called Byzantium. Despite the fact that it lost its great power status, being surrounded by sea on three sides made it very difficult for any army to conquer the city. Being between Asia and Europe provided it with considerable trade income. Many European travelers were impressed by the prosperity of the city.

The Greek population in Istanbul has experienced a sharp decline in the last one hundred years. Greeks numbered 176 thousand in 1906 and this figure decreased to 90 thousand in 21 years². Following the population exchange between Turkey and Greece, the size of the Greek community in Istanbul simply collapsed. *“There are around 2000 – 2500 Greeks in Istanbul. It proved impossible to determine their exact number, for in the 1964 census, questions concerning ethnicity were not posed. But from face-to-face discussions with our Greek citizens and in the voters list prepared in charity organizations, the number is commensurate to this.”*³ That’s also what we learn from the leaders of the community and Mr. Mihail Vasiliadis, the owner of the Greek newspaper Apoyevmatini who has also put the number of Greeks in Istanbul at about 2500 persons⁴. In addition, the Foreign Ministry (cited in the daily papers Sabah and Milliyet) has stated that a greater part of the 3000 – 4000 Greeks living in Turkey reside in Istanbul. We should also take note of the fact that our Orthodox citizens of Arab origin, who have emigrated from Hatay, are welcomed in the Greek Orthodox community and are provided with education in Greek schools. This could sometimes influence the demographic data. Concerning this, Samim Akgonul stated that those Greek Orthodox citizens who reside in Istanbul and speak Greek number up to 3000; if we add our Orthodox citizens of Arab origin, then that will make 4000 to 5000⁵.

The Jewish Community

Jews, which were given the “minority” status following the Lausanne Peace Treaty, gave up their right to “individual rights”. However, they are a well integrated community within the Turkish society and political life. With the help of the Jews like Avram Galanti, they even supported the “Citizens! Stick to Turkish” campaigns. During the interview, when asked “whether they spoke their mother tongue” and “whether they joined the ceremonies held by their Turkish friends” they made us re-ask the questions by stating that “they were Turkish and their mother language was Turkish.” They caused no problems neither during the Ottoman Empire nor after the proclamation of the Republic.

² Istanbul Encyclopedia Vol 6, pp.367

³ Bureau of Minority Affairs (Governorship of Istanbul), April 2009.

⁴ Interview with the Mihail Vasiliadis (Apoyevmatini Newspaper), April 2009.

⁵ Akgönül, S., 2007, Türkiye Rumları, İletişim yay. s. 346,347

The 1927 census shows that there were 47.000 Jews living in Istanbul⁶. Following the proclamation of the Republic, the number of Jews in Istanbul decreased by more than half of their population. Most of them left after the foundation of Israel. “Jews belong to three sects in Turkey. **Sephardim** Jews are the ones who came from Spain and Portugal. **Ashkenazim** Jews are the ones who came from Germany, Hungary and Central Europe. **Karaim** Jews are the ones who came from Crimea. However, the latter claim that although they are Jews, ethnically speaking, they are not of Jewish descent. There are differences regarding the practices of the religion between these sects. Estimated number of Jews in Istanbul is around 20.000 – 22.000⁷.” According to the data from the Ministry of Foreign Affairs, there are 25.000 Jews in Turkey, 22.000 of which live in Istanbul⁸. Suleyman Faruk Goncuoglu, known for his studies on the non-Muslims living in Istanbul, believes that there are 20.000 Jews in Turkey excluding the Sebasteists⁹. Naim Guleryuz, a member of the community, reached the following conclusion regarding their numbers: “Today Turkish Jews number 24.000. Approximately 21.000 live in Istanbul, 2.000 in Izmir, and the rest in Ankara, Bursa, Antakya, Adana, Canakkale and Kirlareli. Sefarad Jews make up 96 percent of the community while Askenaz Jews number no more than 1000¹⁰.” Secretary of the Chief Rabbi also reported that there are 20.000 Jews in Istanbul¹¹.

The Armenian Community

The Armenian Christians who name themselves “apostolic” did not take part in the Kadikoy consul. Their religious doctrine differs from the Orthodox Church's in issues regarding the “divinity” of Christ. The Armenian Church later divided into three groups: Catholics, Protestants and Orthodox, all of which are present in Istanbul. The community which was concentrated in Kumkapı and Samatya after the conquest of Istanbul later came to be called “Millet-i Sadika” (The loyal minority). They took up important positions in the Ottoman administration. They mostly dealt in commerce and jewelry. The Armenian community is like a mirror of the Turkish society in all walks of life from eating to clothing, and from music to many traditions. Putting aside the religion and the language, they are no different from the Turks in their lifestyles. Today they make up the largest non-Muslim community in Istanbul and Turkey.

In order to analyze the Armenian population in Istanbul during the Republican era, we need to take a look at the situation during World War I. Before the war, the population of the Armenians numbered 150.000, and this number fell to around 100.000 at the end of 1922¹². Judging by the demographical statistics of Turkey, the Gregorian Armenian population of 43.589 gradually rose to 61.215 from 1935 to 1965¹³. There are three sects of the Armenian community in today's Istanbul: Orthodox Gregorians, Catholics and Protestants. According to the information taken from the Bureau of Minority Affairs, “There are about 47.000 Armenian Gregorians living in Istanbul under the leadership of Mesrob Mutafyan. There are about 2.500 Armenian Catholics in Istanbul and they are headed by Ohannes Colakyan. There are about 500 Armenian Protestants in Istanbul¹⁴” In the report published by the Foreign Ministry, the population of the Armenians was shown to be less. The Armenians who make up the largest minority community in Turkey number 60.000, 47.000 of which live in Istanbul¹⁵. According to Kevork Pamukciyan, there are about 50.000 Armenians in Istanbul today. Prime Minister Recep

⁶ Interview with the Süleyman Faruk Göncüoğlu, April 2009.

⁷ Bureau of Minority Affairs (Governorship of Istanbul), April 2009

⁸ Yılmaz Ö, 12 December, 2008 Milliyet Newspaper.

⁹ Interview with the Süleyman Faruk Göncüoğlu, April 2009.

¹⁰ Güleriyüz N, 2003, *İber'den Günümüze Türk Yahudileri'nin 500 yıllık yolculuğu*, September 2003, Görüş Magazine, TÜSİAD, Ankara

¹¹ Sönmez M. H, 2004, *Modernleşme Sürecinde İstanbul Yahudilerinin Hayatında Sinagog ve Dine Bağlılık*, Marmara Üniversitesi, Master Thesis, Istanbul

¹² Istanbul Encyclopedia Vol 4, s.193

¹³ Cumhuriyet Dönemi İstanbul İstatistikleri, İstanbul Külliyyatı

¹⁴ Bureau of Minority Affairs (Governorship of Istanbul), April 2009

¹⁵ Yılmaz Ö, 12 December, 2008 Milliyet Newspaper.

Tayyip Erdogan once stated that there are around 40.000 Armenian fugitives in Turkey¹⁶. Analyzing their distribution, we found that most Armenians live in Kumkapi and own small businesses like peddling which was confirmed by Patriarch Mutfyan. Mutfyan argued that the reason why Armenians prefer Kumkapi is that, it is relatively cheap¹⁷.

RESULT

When we look at the average age of the communities, we see that the Greeks have the highest age average, 40% of them being 60 and over. Then follows the Jewish community where middle age and old age dominate. Over 72% of the Greek survey participants were between 40 and 50 years of age or over. The Armenian community forms the youngest group. Among them, 55 % were between the ages of 30-40 or below.

According to marital status, the Jewish community has the highest proportion of marriage rate at 82 %. The basic reason for this is that the surveys were mainly distributed to the house wives. The Greek community is the second at 67 %. This condition has no doubt a connection with the average age. If we also consider the widows due to their ages, the marriage rate of our Greek participants may increase to 86 %. The Armenian participants had the lowest marriage rate at 58 %.

To the question '*What is your Job?*', if we do not include the 'housewives' majority in the Jewish community, most Jewish interviewees (24%) answered: 'self-employed'. As it is confirmed by the earlier studies, the general skills of the Jewish community are basically in business and trade. Almost one-third of our Greek participants (32%) were 'retired'. This is obviously related to their age. Next are 'civil servants' with 18 %. The Armenian Community shows parallelism to the Jewish community. Of the Armenian interviewees, 31 % marked 'self-employed' followed by 'Laborers' (27 %).

When the monthly total income of the communities are looked at, though a great proportion of the Jewish community members (i.e. 39 %) declined to answer the question, 31 % of the ones who responded checked 3000 TL and above. This can give us an overall view on the community. Furthermore, it must be taken into consideration that many of the participants who were reluctant to answer this question are old, well educated, know several foreign languages and own their houses. The 26 % proportion strikes our attention with 2000-2500 TL average. 1500 – 2000 is the amount that follows as the second. Whereas an important number of Armenians (i.e. 28 %) did not respond, the amount 1500 – 2000 TL is the most common marked option for 20 % of them.

In terms of the educational level of our participants, 59% of the Jewish interviewees are graduates of 'High School or equivalent schools'. The participant housewives' role in the result is very significant. They are followed by participants who hold a diploma from 'University and Higher Education Institutions' (21 %). Similarly, in the Greek community, graduates of 'High School or equivalent schools' lead by 36 % while 'University and Higher Education Institutions' is the educational level for 26% in the Greek community. Among Armenian participants, the majority were 'Primary School Graduates' (40 %). They are followed by those who hold diplomas from 'High School or equivalent schools' (27 %) while those with 'University and Higher Schools' degrees represent only 24 %. Hence, the percentages of university graduates in all three communities are close to each other.

To the question 'What other languages do you know in addition to Turkish?' the majority of the Greek participants (47 persons) answered 'Greek', while 21 of them (or 40%) were also knowledgeable of English. Of the 55 Armenian participants to our survey, 53 declared that they know Armenian and 25 (or 50%) know English. Lastly, only 70 % of the Jewish respondents knew Judeo-Espanyol. The number of people who stated that they knew English was 52 (or 50 %) and also 50 % declared that they know French. While there was only one person to know all these languages, there were also members to know only one of the given languages. Another 15 % of our Jewish interviewees knew Hebrew.

¹⁶ <http://www.cnntrk.com/2009/dunya/05/15/erdogan.karabag.sartini.yineledi/526792.0/index.html>

¹⁷ <http://www.hurriyet.com.tr/pazar/4873037.asp>

When the proportions of respondents with relatives abroad are analyzed, it becomes clear that almost the entire Greek community has relatives in Greece. This situation can be explained by emigration that happened in the recent history. Also about 80 % of the Jewish community has relatives in Israel. This is a result of many Turkish Jews migrating to Israel after this country's declaration of independence. About 35 % of the Jews have relatives in the USA as well. On the other hand, 50 % of the Armenian community has relatives in the USA. Interestingly, 50 % of them have relatives in France as well. Only nine people declared to have relatives in Armenia. From this point of view, we can draw the conclusion that most Turkish Armenians preferred to emigrate to the USA or France rather than to Armenia.

There is a common response to the question 'How long have you been living in Istanbul?' by all three communities. 91 % of the Jews, 82 % of the Armenians and 96 % of the Greeks are natives of Istanbul.

When the communities were asked how they feel about living in Istanbul, 34 % of the Armenians, answered 'I do not mind' or 'I am not that happy' and 66 % expressed their happiness. On the other hand, 81 % of the Greek community was 'happy' while a proportion of 19 % said 'I do not mind'. Our survey shows that the Jews have the highest percentage of members that enjoy living in Istanbul (85 %).

The participants from the three communities were also asked whether they were house owners or leaseholders. To this question 73 % of the Armenians declared to be house owners and the rest (27 %) lease holders. The same ratio in the Greek community is 70 % house owners and 30 % lease holders. On the other hand, 77 % of the Jews were house owners and only 23 % were lease holders.

Next, the survey asked participants whether they had Muslim friends attending their weddings, festivals and funerals. Of the Armenian respondents, 81 % answered 'yes, always'. In the Jewish community and the Greek Community respectively 74 % and 70 % of the respondents answered affirmatively. Since there was an option of 'Sometimes', many of the community members also selected this option.

When the above question was asked in reverse ('Are you with your Muslim friends in their good and bad days?'), 67 % of the Armenians, 65 % of the Greeks and 62 % of the Jews answered 'yes'. This shows that while they were attended more, they do not attend to their friend's occasions as frequently as their Muslim friends.

The survey participants were also asked to define their identity. Here, 65 % of the Armenian community members selected the option 'Native of Turkey' while 40 % selected 'Native of Turkey and Orthodox'. Among the Greek respondents 24 people (or 50 %) checked 'Greek' and 19 people (or. 40 %) selected 'Greek Orthodox'. Another 18 people (40 %) selected 'native of Istanbul'. Fifteen respondents (35%) also marked 'native of Turkey'. When we look at the answers from the Jewish Community, we see that 95 people responded 159 times. Of this group, 59 labeled themselves as Jewish and 48 as natives of Turkey. The way the responses are given shows that the inclination is towards the option of 'Native of Turkey and Jewish.' In addition to these, there were also 33 people defining themselves as 'native of Istanbul'.

When questioned about the size of their families ("How many members does your family consist of?"). 60 % of the Armenians selected 'more than 4-5' members, while 38% of Greeks answered 2 members and 31 % had 4 members. According to the survey, 38 % of the Jewish families consist of 4 members while 51 % have 2 or 3 members. The conclusion is that the Armenians have larger families than the others.

We also wanted to know whether our survey participants received any former education in their respective communities. To the question 'Have you had any education from a minority school?', 90 % (47 people) of the Armenian community, 98 % of the Greek community and only 30 % of the Jewish community answered 'yes'. Hence, the Greek community received more education from the minority schools than the other two communities.

"Do you use your mother tongue within the family?" was another question asked from the communities. While the Greek community said yes by 94 %, the rate was only 39 % in the Armenian community. In addition, 52 % of the Armenians selected the option sometimes. Only 27 % of the Jews

speak Judeo-Espanyol while 41 % do sometimes. From this perspective, the Greeks are the ones to use their mother tongues most with the family, followed by the Armenians. A great proportion of the Jewish community speaks Turkish at home. Some even mentioned as a reaction that their mother tongue is Turkish. Judeo-Espanyol is spoken by the old people and is about to be forgotten completely.

To the question: “Are you a subscriber to a local newspaper of your community?”, 64 % of the Jews answered ‘yes’ and another 22 % mentioned that they buy them sometimes. Among the Greeks, 69 % are subscribers and 25 % occasional buyers. In the Armenian community the percentages are 49% and 40% respectively. From this perspective, we see that the Greeks are the ones most interested in buying local community newspapers, perhaps also due to the smaller size of their community.

About 36 % of the Armenians answered that they can read and write their alphabet while the same percentage mentioned that they can only read. The rest can neither read nor write. Among the Greeks, 56 % mentioned that they can both read and write while 38 % stated that they can only read. In the Jewish community, 23 % can both read and write Judeo Espanyol, 22 % can only read and 56 % can neither read nor write. Here we can interpret that a majority in the Jewish community use Judeo Espanyol within the family as a spoken language that is learned traditionally and not in school.

When questioned about the relationship among the members of their respective communities, 67 % of the Armenians answered that they were normal and 18% very good. Among the Jews, 72% believed the relationship was normal and 17% very good. The Greeks have answered this question in a similar way, the percentages being the same as in the case of the Jewish community. From this perspective, the Greeks and the Jews have the closest relationships within their respective communities.

Participants were also asked to assess the relationship they have with their communities (“How is your relationship with your community?”). Here 69 % of the Armenians labeled their relationship as normal and 24 % as very good. Among the Greeks, 75 % have a normal relationship with their community and 25 % a very good one. There was no one to say weak. On the other hand 41 % of the Jews said they were getting along very well with other community members while for 56 % of them the relationship with the community was normal. There were however also three people saying that their relationship with the Jewish community was weak. Hence, the Jewish community members are seen to be more dedicated to each other.

We asked our survey participants about how the relationship of Turkey with Israel, Armenia and Greece respectively affected them and their families. Most Jews (59%) answered that they were affected while 20 % said they were affected a little. Most Greeks also believed that they were affected (39%) or affected a little (20%) by the bilateral relations. On the other hand, the Armenians claimed not to be affected at all (47 %) or affected a little (27 %). Hence, the Jewish community claims to be the most affected by Turkey’s bilateral relations although, based on recent history, the Greeks would be more entitled to feel this way.

To the question: “Do you have Muslim friends to help you when in need?”, 75% of the Jews answered ‘yes’ and 25% ‘no’. Also 77% of the Greeks we interviewed and 91% of the Armenians answered ‘Yes’ to this question. From this perspective, we argue that Armenians have closer ties with the Turkish society than the other communities.

We also wanted to record the level of religious activity in the three non-Muslim communities so we asked the question: “Do you go to a church or a synagogue weekly?” The most religious turned out to be the Armenians, 60 % of them going to church on a weekly basis while only 44 % of the Greeks and 24% of the Jews answered this question with yes. Also 28 % of the Jews declared that they never go to synagogue.

Also the great majority in all three communities declared that they perform their worships easily. Only 22% of the Armenians, 13% of the Jews and 6% of the Greeks disagreed with this statement.

Answering another of our questions, 89% of the Greek interviewees and 74% of the Jews asserted that their parents were also natives of Istanbul. However, only 44 % of the Armenians were in this category. Perhaps, a great majority of the Armenians came from different parts of Anatolia to Istanbul.

CONCLUSION

Istanbul, with its nearly three thousand years of history, unique geography and climate, and its geopolitical position, has always been one of the most attractive cities of the world, and for hundreds of years, people have been trying to control it. The city's strategic position, dominating the Bosphorus, and on some major trade routes like the Silk Road, connecting Asia to Europe, made the city one of the most important commercial centers in the world.

Today with 2500 Greeks, 20.000 Jews and 47.700 Armenians still living in the city, Istanbul is determined to preserve its cultural diversity. There are over one hundred non-Muslim foundations in the city managing numerous non-Muslim schools, hospitals, cemeteries, churches and synagogues. Not considering Samatya and its surroundings where a part of the Armenian community lives, the three communities reside in the high-income districts. Although the influences of compartment system coming from past to present affect the issue of knowing each other enough between Muslim and Non-Muslim communities, Non-Muslim communities as minority know the Muslims better as majority. Every year numerous celebrations and ceremonial rites are taking place in churches and synagogues (mainly on Saturdays and Sundays). Prejudices on both sides need to be dropped and efforts should be made to introduce these communities with their various activities to the majority population under the patronage of the municipalities. When communities make the effort to understand each other many existing problems between them are solved. Non-Muslim minorities have left deep traces on Istanbul's social and cultural identity. From literature to music, from architecture to commercial life, and from food culture to bureaucracy and to various branches of art, it is possible to see the influences of Istanbul's non-Muslims everywhere. Our study revealed that these communities differ from each other, in terms of their daily, weekly and yearly worships, celebrations, holidays and ceremonies, funerals and wedding ceremonies. Such activities are taking place in Istanbul almost every day and these non-Muslim communities never encounter any intervention from the state. The tolerance and respect rooted in Ottoman times has allowed them to preserve their cultures up to this day. Also, cultural exchange has been occurring as a result of interaction.

OSMANLI'DAN CUMHURİYET'İN İLK YILLARINA BATILILAŞMA SERÜVENİNDE BASININ ROLÜ The Role of the Media in the Westernization Experience from the Ottoman Period to the Early Republic

İlbeyi Özer

Fatih University, Istanbul, Turkey

Giriş

Cumhuriyet dönemini, Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinden ayıran en önemli özellik, geleneksel İslam-Osmanlı anlayışı yerine ona alternatif olarak ulus egemenliği ve bağımsızlık ilkesinin ön plana çıkarılmasıdır. Cumhuriyet'in kuruluş dönemindeki köklü değişimler, bu düşüncenin özlem olarak kalmak yerine, gerçeğe dönüşmesinin yollarını açan yapılması zor radikal değişimler ve devrimler olarak görülmüştür.¹⁸

Cumhuriyet'le birlikte Batılılaşma yolunda ortaya konan görüşler artık devleti kurtarma gibi bir bakış açısından çıkıp, yeni bir toplumsal yaşam ortamı oluşturabilme amacıyla ortaya atıldığı görülmüştür. Devlet kurtarma düşüncesinden, muasır medeniyet seviyesine doğru toplumsal ilerleme hedeflenmiştir.¹⁹ Meşrutiyet dönemine nazaran Cumhuriyetle birlikte Batıcı görüşlerin daha rahat bir ortamda yayın faaliyetlerini gerçekleştirdiklerini görüyoruz. Cumhuriyet'le büyük hız kazanan reformlar Batılılaşma yanlılarının ulaştıkları bir sonuç olmuştur. Bu şekilde Osmanlı Devleti'nin yüz yılı aşkın bir süredir gerçekleştirmeye çalıştığı dönüşüm yeni dönemde hayata geçirilme imkanı bulmuştur.²⁰

Cumhuriyet dönemi reformlarının toplamı, bir “yeni yöneliş” devrimi olarak niteleyebiliriz. Batılı seviyeyi yakalama adına iki önemli yol çizilmiştir. İlki, geleneksel yapının ortadan kalkması, ikinci yönü ise, onların yerine uygun kurumları yerleştirerek yeni yapılanmanın gereklerine göre yeni nesilleri yetiştirmek ve modern toplum oluşturmaktır. Bu açıdan Meşrutiyet döneminde görülen tartışma ve sorunlar, yapılması gereken değişiklikler hakkında genel kanıyı oluşturmuştu. Bu durum Cumhuriyet döneminde yapılan köklü değişimin, tarihsel zorunluluğun bir sonucu olduğunu gösterir. Ayrıca Cumhuriyet Devrimlerinin büyük bir çoğunluğu bu dönemde gerçekleşmiş olsa da, önceki dönemlere göz atıldığında yapılan değişimler üzerinde uzun tartışmaların Cumhuriyet öncesinde yaşandığı görülmüştür.²¹

Cumhuriyet reformları, Tanzimat dönemi ıslahat faaliyetlerinden ayrılan en önemli özelliklerinden biri de eskiye ait özellikle dinî kaynaklı kurumları büyük oranda kaldırarak, Tanzimatçıları ayırmışlardır. Cumhuriyet reformlarının radikal niteliği, Batı'nın baskısı sonucu değil, Batılılaşma arzusunun sonuçlarından kaynaklandığını söylemek mümkündür.²²

Batılılaşma hareketleri uzun bir sürecin ardından Cumhuriyet dönemi kültür reformlarıyla büyük oranda amacına ulaşmıştı. Tanzimat sürecinde ve Meşrutiyet döneminde düşünülen bir çok köklü değişim Cumhuriyetle birlikte hayata geçme imkanı bulabilmiştir. Ayrıca Türk inkılabı Batılılaşmanın önünde engel olarak görünen bir çok düşünce ve geleneği yok ederek önceki oluşumlardan daha farklı ve kararlı bir yol izledi. Bu yol izlenirken geleneksel yapının tahrip gördüğü bir gerçektir. Fakat, burada

¹⁸ Süleyman Beyoğlu, “Türk Devrim Tarihinin Tanzimat Dönemi İle Başlatılması Gerekir”, *Açılım*, Sayı, 6, Nisan-Mayıs 1999, s. 30-31.

¹⁹ Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1995, s. 132.

²⁰ Şükrü Hanioglu, “Batıcılık”, *TGTA*, C. V, s. 1388.

²¹ Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002, s. 522.

²² Taner Timur, *Osmanlı Çalışmaları*, Ankara, İmge Kitapevi, 1998, s. 98.

şunu belirtmekte fayda var, Türk inkılabı gelişmeyi engelleyici geleneklere karşı çıkmıştır. Yoksa şuurlu bir gelenek düşmanlığından söz etmek mümkün değildir.²³

Bu Batılılaşma hamlelerinde, Tanzimat'la birlikte başlayan dönemde, Meşrutiyet ve özellikle Cumhuriyet yıllarında dergi, mecmua ve gazeteler halkı Batı tarzı bir yaşama hazırlama görevini üstlenmiş görünmektedirler. Siyasetten, sosyal yaşama, modadan eğlenceye kısacası yaşanacak her şeyde basın büyük bir eğitim rolü üstlenmiştir. Topluma yön vermek isteyen basın Avrupa ve Amerika'da yaşanan var olan her türlü yenilik, uygulama, yeni hayat tarzları, icatlar, gündelik eşya, mimari, spor vb. alanlarında ki tüm yenilikleri okuyucuya ulaştırmayı büyük bir vazife şuuruyla gerçekleştirdiği görülmektedir. Basının bu gayretleri Batı yaşam tarzının benimsenmesinde etkisi düşünülenden daha çok olduğu görülmektedir.

Toplumsal değişimin en ilginç kanıtlarından biri de gazete ilanları ve reklamlardır. Gazete ve mecmua reklamlarının Avrupa'da kapitalist ekonomiyle birlikte gelişmesi ve gazetelerin bu amaçla kullanılmasının 18. yüzyıla başlamış, 19. yüzyılda ise ilkeleri bulunan bir meslek niteliği kazanmıştır. Osmanlı toplumunda ise, gazete reklamlarından yararlanma 19. yüzyılın ilk yarısında ilk resmi gazete ile haber nitelikli ilanlar kullanılmaya başlanmıştır.

Batı sosyal hayatı ve adetlerini benimsenmesi yani medeniyet değişikliğinin beraberinde kültür değişikliğini getirmesi kaçınılmaz bir sonuçu.²⁴ Özellikle kadınların eğitimi ve toplumdaki konumu modernleşme için en önemli konuların başında gelmişti. Bu nedenle bu dönemde açılmaya başlayan kız okullarıyla birlikte, kadınları ev içinde de eğitmeyi amaç edinen gazete, mecmua, risale şeklinde çok sayıda süreli yayın çıkarılmıştır. Basın yoluyla evinde oturan kadının Batı medeniyeti ve gelişmelerini takip edebilmesi hedeflenmiştir. Bu yayınlarda kadınlara çocuk bakımı ve terbiyesi, ev idaresi, el işleri, nakış, ev dekorasyonu, adâbı muaşeret kuralları ayrıca tarih, coğrafya gibi konularda ansiklopedik bilgiler sunulmuş, edebiyat, sanat, müzik, moda ve bilmece sayfalarına da yer verilmiştir.²⁵ Bu süreli yayınlar, zamanla kadın yazarların da yetişmesine ortam hazırlamış ve bazıları giderek kadınların hak ve taleplerini dile getirdikleri ve etrafında örgütlendikleri dernekler ve cemiyetler kurdukları organlar haline dönüşmüştür.

Basının bu kadar etkili olması, Batı endeksli kültür politikalarının ve Batılılaşma hamlelerinin gerçekleşmesinin yolunun eğitim almış en azından okuma yazma bilen kesim üzerinde daha etkin olduğu düşüncesini doğurmuştur. Böylelikle okuma yazma oranını artırma düşüncesine yönelik olarak Latin harflerine geçiş, alınan siyasi bir kararla çok kısa bir sürede gerçekleştirilmiştir. Yalnızca Ankara yanlısı ve Hükümetin icraatlarını destekleyen veya muhalefeti ölçülü yapan gazetelere, Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren Bakanlar Kurulu kararlarıyla kağıt, basım makinası ve malzeme ihtiyaçlarını karşılamak için gümrük muafiyeti getirildiği görülmüştür.²⁶ Yine Bakanlar Kurulu Kararıyla bazı gazete ve mecmualarında yayınları çeşitli sebeplerle durdurulmuştur.²⁷

²³Tanel Demirel, "Cumhuriyet Döneminde Alternatif Batılılaşma Arayışları: 1946 Sonrası Muhafazakar Modernleşmeci Eğilimler Üzerine Bazı Değİnİmeler", **Modernleşme ve Batıcılık**, C. III, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002, s. 227.

²⁴ Ercüment Kuran, **Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997, s.23.

²⁵ Zehra Toska-Aslı Davaz Mardin, "Kadın Dergileri 1860-1928 Dönemi", **DBİA**, C. IV, s. 344.

²⁶ İstanbul'da yayımlanan Tanin gazetesi için ithal edilen kağıdın gümrük vergisinden istisnası. (B.C.A., **Bakanlar Kurulu Kararları**, Sayı: 2253, Dosya: 249-54, Fon Kod: 030.18.1.1, Yer No: 6.49.14, Tar: 04.02.1923), İstanbul'da yayımlanan Resimli Mecmua'nın bir senelik ihtiyacı için gazete kağıdının ve Vakit Gazetesi'nin bin beş yüz kilo matbaa mürekkebinin ithal edileceği ve bunların gümrük vergisinden muaf tutulması ile ilgili kararı (B.C.A., **Bakanlar Kurulu Kararları**, Sayı: 864, Dosya: 240-107, Fon Kod: 30.18.1.1, Yer No: 10.42.20, Tar: 10.09.1924), ve İstanbul'da yayımlanan Gaye mecmuasının altı aylık ihtiyacı için Avrupa'dan ithal edeceği 25 bin kilo kağıdın gümrük vergisinden istisna tutulması ile ilgili kararı (B.C.A., **Bakanlar Kurulu Kararları**, Sayı: 2563, Dosya: 249-139, Fon Kod: 30.18.1.1, Yer No: 15.61.19, Tar: 27.09.1925),

²⁷ Tevhid-i Efkâr, Son telgraf, İstiklal, Sayha, Resimli gazete, Aydınlık, Orak çekici, gazeteleriyle Sebilreşat mecmuasının yayınları durdurulmuştur (B.C.A., **Bakanlar Kurulu Kararları**, Sayı: 1582, Dosya: 86-44, Fon Kod: 30.18.1.1, Yer No: 13.12.12, Tar: 05.03.1925).

II. Meşrutiyet yıllarından itibaren sayıları çoğalan kadın dergileri, kadınlara yönelik yayınları, feminist misyonları ve oluşturdıkları kadın yazar kadroları ile devrin yayın hayatında önemli bir yer tutmaktaydı. Cumhuriyetin kurulmasını izleyen yıllarda kadın problemleri Batılılaşma, çağdaşlaşma kavramları çerçevesinde tartışılmaya devam etmiş, Cumhuriyet kadrolarınca kadına evin dışında yeni bir alan oluşturma ve onu kamusal alana sevk etme fikri benimsenmiştir. Bu yıllarda Kadın Yolu, Süs, İnci, Musavver Hale, Muhit ve yayın hayatları fazla uzun olmayan Firuze gibi dergiler kadın dergileri olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bunların yanında kadın sorunu onlarca dergide ve gazetelerde moda veya kadın dünyası başlıkları altında geniş yer bulmuştur. Hatta gazeteler dahi kadın sayfası veya kadın sütunu ismi altında birkaç sayfalarını kadın konusuna ayırabilmişlerdir. Gazete ve dergilerdeki birçok yazar o dönem koşullarında kadın erkek eşitliği, çok eşlilik, kadının çalışması ve hakları konusunda bir çok makale ve süreli yazılar yazdıklarını görmekteyiz.

II. Meşrutiyet yıllarının meşhur dergisi Şehbal'de²⁸ Sofya Sanayi Nefise mektebinin heykelcilik dairesi, tezyinat dairesi ve yağlı boya resmi dairesinin çalışmaları ve eserlerini dergide yayınlıyor ve bu tür çalışmaların Türkiye'de görülmesi dolaylı yoldan isteniyordu. Bulgaristan'da dahi bu tür çalışmalar yapıldığına göre mutlaka Türkiye'de yaygınlaşması gerekliliği topluma yansıtılıyordu.

Cumhuriyet yıllarında dönemin dergilerinin üzerinde durdukları en önemli konuların başında geleneksel yaşamından çıkıp daha gözler önünde olduğu salon ortamına gelen kadının güzelliği ve zarafet anlayışında yaşanan değişim ve bunun nasıl gerçekleşmesi gerektiği ile ilgili bir çok haber ve makalenin yayımlandığı görülmüştür. İctihad dergisinde yayınlanan bir makalede kadının Avrupaî tarz yaşam içerisinde sergileyeceği rolü anlatılmaktadır.²⁹ Bütün bu değişimlerin yanında bir bakıma yaşanan hızlı değişim doğal olarak kültürel karmaşayı beraberinde getirmişti. Fakat ilerleyen yıllar ve geçen zaman kültürel normlardaki farklılıkları ortadan kaldıracak devrimlerin yerleşmesiyle karmaşaya son verilecektir.

Toplumsal Alanda Aile, Kadın ve Yaşanan Değişim

Kadının gündelik yaşamdaki yerini elde etmesinde Osmanlı basınının rolü yalnızca fikri tartışmaları kamuoyuna yansıtıp toplumun nabzını ölçmek ve onu hazır hale getirmekten ibaret değildi. Moda dergileri ve gazetelerin kadın köşeleri, özellikle kentli ve varlıklı kesimden kadınları değiştirmeye başlamıştı. Saç ve cilt bakımı, kozmetik kullanımı, adâbı muâşeret, pratik ev bilgileri, ev düzeni, spor ve kadın sağlığı vb. konularda kadın bilgi sahibi yapılmaktaydı. Gazete ve dergilerdeki kadın sayfaları ve kadınların ihtiyaçlarını temin etmeyi hedefleyen reklamlar kadının dünyasında önemli değişiklikler meydana getirmişti. Bu değişiklik, içtimai hayata yansınca böyle bir duruma hazır olmayan toplum oldukça şaşırılmış, genel ahlaki yapının bozulduğu dile getirilmişti. Kadının gündelik hayatında geleneksel tutum ile modern anlayış kaynaşmış, çarşafli kadınlar jimnastik yapmaya başlarken, Sanayi Nefise Mektebi'nin kız öğrencileri bellerine peştamal bağlanmış Yunan heykellerini çıplak model olarak kullanmaktaydılar. Türk kadını Batılılaşma sürecini bir ölçüde gerçekleştiriyordu.³⁰ Bunun yanında kadın dünyasında yaşanan değişim ve yeni modalar yadırganmıştı. Hatta Meşrutiyet yıllarında Avrupa'nın etkisiyle son moda diye moda sayfalarında yer alan geniş paçalı elbise şeklinde pantolonlar, garipsenen bir tavırla basında "kadınlar bundan böyle pantolon giyeceklermiş"³¹ diye hafife alınmaktaydı.

Bu dönem kadın yazarların en çok üzerinde durdukları diğer bir konuda aşk, evlilik ve sadakat konularıdır. Modernleşen hayat ve kadının içtimai hayata girmesiyle kadın erkek ilişkilerindeki artış, beraberinde özellikle genç eşlerin zenginlik hayaliyle eşlerini aldatmaya meyilli oldukları hicivli ve komik bir dille karikatürler başta olmak üzere yazılara yansımıştır.³²

²⁸ Şehbal, 15 Mart 1330 (28.05.1914).

²⁹ İctihad, 1 Kanunevvel (Aralık) 1927. s. 1.

³⁰ Ekrem Işın, İstanbul'da Gündelik Hayat, İstanbul, İletişim Yay. s. 125.

³¹ Hayal, 25 Şubat 1326 (08.05.1910), s. 4.

³² Meşrutiyet ve Mütareke yıllarında aldatma konusu çok geniş şekilde başta karikatürler olmak üzere ele alınmıştır. Karikatürde güzel modern giyimli kadın kendine asılan erkeğe şimdiye kadar kocama bir dakika

1869’da çıkan ilk kadın gazetesi Terakki Muhaderat, Batı dünyasındaki kadın hareketleri ve yaşam tarzları hakkında bilgiler vermişti. İlerleyen zaman diliminde Cumhuriyet’in ilanına kadar kırkın üzerinde süreli yayın çıkmıştır. Bunlarda kadın hakları ve toplumdaki yeri konulu yazılar yayımlanmıştır. Kamuya ait bir işyerinde işe başlayan ilk kadın, bir kadının 1913’te ilk olarak Müslüman bir kadının fotoğrafının yayınlanması, ilk olarak bir kadının uçağa binmesi önemli konular olarak basında oldukça yer tutmuştur.

Resimli gazetenin “Dünkü ve bugünkü hanım” adlı yazısında eski ve yeni tarzı temsil eden iki kadın silueti konur, Batı tarzı giyimli elinde köpeğini dolaştıran bir kadın resmini sayfanın ortasına yerleştirerek, “eski hanımlardan en çok ayrılan yönü Avrupalı kadınlar gibi köpek dolaştırmasıdır”, denilerek şeklen daha tam olarak uyum sağlayamadığı vurgulanmaktadır.³³ Mütarekenin hemen sonrasında bile kadın erkek ilişkilerinde gelinen nokta dönemin mecmualarında karikatürlere konu olmuştur. Birinci karikatürde “lazım olan ismi değil, cismi” başlığında verilen karede Batı tarzı giyimli kadın arkadaşına “bir haftadır gecelerimi birisiyle geçiriyorum” diğeri “kiminle” diye sorunca kadın “daha ismini sormadım” diye yanıtlıyor. Diğer karede ise “asri aşk” başlığıyla verilen karede erkek “üç gündür sizi seviyorum” deyince yanındaki bayan “bu kadar uzun aşka tahammül eden eski kafalı bir erkekle konuşamam” diyerek, dönemin bazı çevrelerinde yaşanan kadın erkek ilişkileri hakkında bilgi vermekteydi.³⁴ Gerçi bu gibi uç sayılabilecek örnekler her ne kadar toplumun tamamını yansıtmasa da değişen anlayışlar hakkında fikir edinmemize yardımcı olmaktadır.

Batılılaşma sürecinde, kabul edilen Avrupaî yaşam tarzı, toplumsal alanı yeniden şekillendirirken, aile de bu gelişmelerden etkilenmiştir. Dönemin gazeteleri bu gelişmeler hakkında bize daha detaylı bilgiler vermektedir. Gazetelerde rastladığımız “aile yemekleri nasıl bir ortamda yenir, aile eğlenceleri nasıl düzenlenir, aile edebiyatı ve okunması gereken kitaplar vs.”³⁵ şeklinde başlıklar aile yeni alanının nasıl kullanacağını da bilgisini veren dikkat çekici örneklerindendir.

Basın özellikle batılı kadının yaşam tarzını ülke kadınlarına gösterme eğilimindeydi. Bu konuda kadın cemiyetleride önemli rol üstlenmekteydiler. Bir çok cemiyetin faaliyetleri bu dergilerde yer bulmaktaydı. Bedi-i Koruma Cemiyeti 1920’li yılların başında kadın kıyafetlerini millileştirme faaliyetine başlamış, “dünkü ve yarınki kıyafet” adıyla çizimi verilen elbise milli kıyafet olarak mecmuada neşredilirken “bugünkü asri kıyafet” diye verilen diğer Avrupaî tarz kıyafete oldukça benzediği görülmüştür.³⁶

Modernleşen dünya ile birlikte dün ve bugün başlığı altında yayınlanan bir karikatürde ise geçmiş ifade eden birinci karede kadın erkeğin ayağını yıkarken, bugün başlığı altında erkek kadına çizmesini giydiriyor, şeklinde yaşanan değişim gösterilmeye çalışılıyordu.³⁷

Söz konusu asri hayat ve kadının statüsü hızlı bir değişim geçirir ve geleneksel rolü sorgulanırken, dönem gazetelerinde de kadının eğitimi ve toplumsal yaşama katılımına ilişkin haberler sıklıkla yer alıyordu. 1920’lerin sonlarıyla birlikte Cumhuriyet ideolojisi kadına yeni bir “toplumsal görev” yüklemeye başlamıştı: Kadın artık sadece iyi anne ve iyi eş değil, aynı zamanda eğitim görmüş ve toplumsal hayata doğrudan üreterek, erkeklerle omuz omuza katılan meslek sahibi asri kadın olarak tanımlanıyordu. 1930’lara gelindiğinde hala “asri kadın” tanımının içi doldurulmaya çalışılmaktaydı. Gazetelerde, dergilerde bir yandan bu yeni asri kadın tipi topluma mal edilmeye çalışılırken, diğer yandan da karşı görüşlere yer veriliyor ve bir tartışma ortamı yaratılıyordu. İstanbul’da yaşayan başarılı modern kadınlar sıklıkla gazetelere konu oluyor ve bu kadınların yaşantısına geniş yer ayrılıyordu. Aylık Mecmua gayet modern giyinmiş bir bayan resminin yanında “Asri bir kadın yirmi dört saat ne

sadakatten ayrılmadım” der bunun üzerine erkek “ne zaman evlendiniz” diye sorunca kadın “dün” diye cevap verir. Hicivle karışık bu vurgular dönemin bu konulardaki gündemini anlamamız açısından önemlidir (Akbaba, 23 Teşrinvevvel 1340 / 23.10.1924).

³³ Resimli Gazete, 15 Kanunevvel 1339 (15.12.1923), s. 5.

³⁴ Akbaba, 28 Nisan 1340 (1924).

³⁵ İkdâm, 18 Şubat 1929.

³⁶ Aydede, 6 Temmuz 1922.

³⁷ Cumhuriyet, 23 Şubat 1929, No: 1724.

yapar? dillerden düşmeyen asri kadın kime derler, nasıl yaşar bunu öğrenmek için yirmi dört saatine bakalım” der ve devamında çarşaf içerisinde bir kadının resminin yanında “Ananevi bir kadın yirmi dört saat ne yapar? yani dünün kadını, çocuklarımız bu kadınları eski şekilleri, eski kıyafetleriyle ancak tarih kitaplarında ve müzelerde görecektir. Bunların hayatları bize bile garip görünüyor” diye burada gerçeklerden uzak bir yorum yapılarak yukarıda aranan soruların cevaplarını ve yirmi dört saatlerini tüm ayrıntılarını uzunca yazar.³⁸

Modern giyim, modern ev, modern kadın ve uğraşları Batı’daki örnekleriyle gazete sayfalarına taşınmaktaydı. Kadının, güzel ve toplumsal yaşamda etkin olmasının yanı sıra, asıl en önemli görevi, hiçbir zaman ev işlerini ihmal etmemesiydi, çünkü kadın her şeyden önce ev kadınıydı. Gazetelerin “kadın” ve “aile” sayfalarında ev ekonomisi ve ev işleriyle ilgili ayrıntılı bilgiler verilirken, kadın evinin dışındaki eğlenceli yaşama, özellikle dönemin gösterişli balolarına ve yeni tarz danslara karşı özendiriliyordu.³⁹ Bir çok mecmuanın kapak resimleri şık giyimli bay ve bayanların son moda dansları icra ederken çizilmiş resimleri süslemektedir.⁴⁰ Cumhuriyet ideolojisinin oluşturmaya çalıştığı asri kadın tiplemesinin yanında, hala geleneksel yapı ve toplumun kadından beklentileri noktasında kat edilmesi gereken çok uzun bir mesafenin olduğu bir gerçektir.

Batılılaşma sürecinde kamusal alan yeniden tanımlanmış ve özel-genel ayrımının toplumsal yapı içerisinde yeri belirlenmiştir. Toplumsal değişmeye paralel olarak kıyafette önemli değişimler yaşanmıştır. Geleneksel dönemde, sokaktaki insanın sosyal statüsü, üzerindeki kıyafeti sayesinde büyük oranda belli olurdu. Dönemin gazete ve mecmuaları ise, özellikle kadın kıyafetleri başta olmak üzere değişimi ve son modayı büyük bir hızla topluma ulaştırmaktaydı. Musavver Hale moda transferinin öncülerinden sayılabilir. Genç kızlara mahsus son bahar modalarında sabah kıyafetleri, tüylerle süslenmiş hacimli başlıklar, ceket ve iç yelekler, pahalı manto çizimleri, uzun kuyruklu suare kıyafetleri, korseler ve daha nice yeni moda elbiseler kaliteli çizim ve fotoğraflarla Avrupa modasını takip eden kadın okuyuculara Meşrutiyet yıllarıyla birlikte sunulmaktaydı.⁴¹

Cumhuriyet’in oluşturmak istediği toplum cadde ve sokaklarda, pantolon, ceket, fötr şapkalı erkekler ve mantolu tayyörlü hanımların oluşturduğu Avrupa kaynaklı modanın toplumsal değişmeye paralel olarak değişen ve dolayısıyla modernleşen kıyafetlerin görüldüğü bir ülke haline getirmek hedeflenmiştir.⁴²

Bu değişimin hızını devrin mizah dergilerinden takip etmek mümkündür. Fesli ve redingotlu İstanbul erkeğinin karşısında son moda, Avrupaî giyim içerisinde kadınlar görülmektedir.

Batılılaşma hareketiyle birlikte Osmanlı kendi tarzını kaybetmiş ve Batı modalarının yaygınlaşması kolay olmuştur. Bu arada kadın dergilerinde çıkan modayı israf olarak gören tenkit edici yazılar bile modanın daha fazla ilgi çekmesine gündeme gelmesine sebep olmuştur. Şehbal, Süs, Sevimli Ay, Resimli Ay ve Hayal vb. gibi mecmualarda Cumhuriyet devrimleriyle tanışmadan önce İstanbul’da fesli erkeklerin yanında Avrupa modalarına bürünmüş kadınların resim ve karikatürleri görülür. Bu tür fotoğraf yazı ve karikatürler, Avrupa modalarının alaylı veya destekleyici yorumlar yapsa da sonuçta toplum tarafından yaygınlaşmasına ve benimsenmesine yardımcı olmuştur.

İlerleyen yıllarda Cumhuriyet ideolojisinin hedeflediği kadın; kamusal alanda ve toplumda aktif rol üstlenmiş, eğitilmiş, meslek sahibi, peçe ve çarşafını çıkarmış asra uygun, diğer yandan dönemin Resimli Ay, Muhit, Resimli Uyanış ve Yedigün vb. magazin dergilerini takip eden ve günlük yaşamını Avrupaî tarzda geliştiren Avrupalı hemcinslerinin giyimindeki yeni anlayış ve reformların yakın takipçisidir. Ancak özellikle 1920’li yıllarda gelinen nokta tatmin edici değildi. Bu yüzden “asri kadın” kavramının içi doldurulmaya devam edilmiştir. Asri kadın nasıl olmalı kavramı aslında tam manasıyla anlaşılmış

³⁸ **Aylık Mecmua**, Ağustos 1926, s. 20-21.

³⁹ Işık Özel, “1930ların İstanbul Basınında Kadın”, **Toplumsal Tarih**, Sayı 27, Temmuz 1996, s. 36.

⁴⁰ Yeni İstanbul danslarında zarif bir figür diye kapağa konu olmuş bir dans sahnesi (**Haftalık Mecmua**, 19 Teşrinsani (Kasım)1928).

⁴¹ **Musavver Hale**, Kanunvevvel (Aralık), 1325 (1909).

⁴² Nevin Meriç, **Osmanlı’da Gündelik Hayatın Değişimi**, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2000, s. 105.

değildir. Cumhuriyet'te “asri kadın”⁴³ başlığıyla verilen karikatürde asri bir kadının altı ayrı karede kıyafeti, giyim tarzı, kadın erkek ilişkileri, ev işleri ve gündelik hayatı işlenmekte biraz da abartılarak asri yaşam tarif edilmektedir.

Cumhuriyet'in İlk Yılları ve Islahattan İnkılabı Geçiş

Cumhuriyet devrimlerinin getirdiği yeniliklerin başında günlük hayattaki değişimler gelmektedir. Değişim yukarıdan aşağıya yapılmanın yanında, hassas konularda bir cebirlikten de söz edilebilir. Ayrıca, değişimin tabana yansımaları Osmanlı dönemine göre daha hızlı olmuştur. Bu konuda merkezi otoritenin güçlülüğü, tek parti idaresi ve modernleşen dünyanın getirdiği teknolojiyle iletişim, haberleşme, basın gibi kanalların iyi kullanılması devrimlerin yayılması ve benimsenmesi noktasında önem taşımıştır.

Cumhuriyet yönetimi geleneksellikten uygar topluma dönüşümü gerçekleştirme zorunluluğunu hissediyor ve geleneksel yapıdan bir an önce sıyrılmak maksadıyla devrimler büyük bir hızla gerçekleştiriliyordu. Bu açıdan Batılılaşmanın diğer tanımı da geleneksel toplumların modern toplumlara dönüşme dönüştürülme süreci olarak algılanıyordu. Bu konuda dönemin basını geleneksel yapı ve toplumlarla Batı medeniyetini karşılaştıran ve halka bir yönüyle yol gösteren ve yapılan hamleleri anlatmayı hedefleyen haber, makale, karikatürlerle bir yönüyle yönetimin işini kolaylaştırmaya çalışıyordu. Aylık mecmuada aynı sayfada verilen iki fotoğrafın, ilkinde Mısırda çekilmiş geleneksel kıyafet çarşaf içerisinde at arabasına binmiş kadınlar, altına ise “hala bu kıyafetlerde kadınlara tesadüf edilmektedir”⁴⁴ yorumu yapılmakta, alttaki fotoğraf karesinde ise, bir grup Avrupalı kız öğrencinin giydiği kıyafet uygar dünyanın gereği moda olarak gösterilmekte ve artık hedef değişmez bir şekilde belli olmuş Batılılaşmadan başka seçenek düşünülmeceği şeklinde yorum yapılmıştır.

Latin Alfabesine Geçişte Basın

Türk harfleri kabul edilmesiyle, 1 Ocak 1929 tarihinden itibaren devlet dairelerindeki yazışmalar yeni yazıyla yapılacaktır. Bu tarihten sonra “Türkiye’de hiçbir yazının Arap harfleriyle basılamayacağı” kanuna bağlanmış oldu. Gazeteler 1 Aralık 1928 tarihinden itibaren yeni yazıya geçmek zorunda idiler. Gazeteler birkaç ay her iki yazıyı da kullanarak yayınlar yapsa da, 1 Aralık 1928’den itibaren yeni harflerle çıkmaya başladılar.⁴⁵

14 Ağustos 1928 tarihli Cumhuriyet gazetesinde yeni harflerle yayımlanan ilk yazı çıktı. Bundan sonra gazetelerde önce bazı başlıklar, sonra bazı yazı ve haberler yeni yazıyla basılmaya başlandı. Bazı sütunlarda eski ve yeni yazılar bir arada kullanılmaktaydı. Gazetelerde “yeni harflerle yazıp okumak pek kolaydır”, başlıklı yazılar yer alıyor ve gazetelerinin belirli köşelerinde her gün üç beş harf tanıtılıyor kelimeler onu anlatan resimlerle destekleniyor ve bu yollarla da yeni yazı öğretilmeye çalışılmaktaydı. Gazetelerde yeni alfabeyi öğreten kitap ilanları ve yeni harfli daktilo ilanlarını görmek mümkündür. Ayrıca “okuma yazma bilmeyenlere mahsus levhalarımız”⁴⁶ başlığıyla şekil verilerek onun tanıtımı ve hecelerden oluşan yeni kelimeler gazetelerde yer almaktadır. Ayrıca Mustafa Kemal Paşa’nın emir ve arzularıyla bestelenen “harfler marşı” notalarıyla Cumhuriyet’in ilk sayfasından halka sunularak yeni harflerin daha kolay öğrenilmesi hedeflenmiştir.⁴⁷

Batı Tarzı Konut Dekorasyonunda Basının Etkisi

Batılılaşan bir toplum oluşturulmasında, gazete ve mecmualar tarafından ele alınan yayın ve yazıların kadınlar tarafından okunması toplumsal yapının değişmesini hızlandırmıştır. Özellikle dergi ve

⁴³ Cumhuriyet, 29 Nisan 1926, No: 709.

⁴⁴ Aylık Mecmua, Nisan 1926, s. 47.

⁴⁵ Bilgay Esemeli, “Harf İnkılabının İlk Yılları”, Hayat Tarih Mecmuası, Sayı 10, Ekim 1978, s. 12.

⁴⁶ Cumhuriyet, 11 Eylül 1928, No: 1560.

⁴⁷ Cumhuriyet, 29 Eylül 1928, No: 1578.

gazetelerde işlenen konuların başında kadın giyimi ve moda, çocuk yetiştirme, Avrupa gelenekleri ve yaşam tarzının tasvir, ev dekorasyonu, spor vs. gelmektedir. Örneğin ev aydınlatmasında kullanılan lambaların ev dekorasyonundaki yeri ve çeşitleri, tavandan asılanları sehpa üzeri olanları ayrıca saçaklı desenli vazolu bir çok çeşidi, yeni abajurlar olarak moda dergilerinde okuyucunun beğenisine sunularak dış mekanda kendini gösteren kadının bu yeni modaları takip etmeleri sağlanmaktaydı.⁴⁸

Cumhuriyet dönemi gazete ve dergileri daha önceki dönemlere oranla gözle görülür bir şekilde Batılı yaşam tarzına ve bu yaşam içerisinde kadına oldukça yer vermiş, bir ölçüde yeni Cumhuriyet kadın tiplemesinin oluşumu ve eğitimi üstlenme adına Cumhuriyet ideolojisinin sözcüsü olmuştur. Bu yayınlardan biride Nezihe Muhittin tarafından 1925 ve 1927 yılları arasında kurulup Türk Kadın Birliği tarafından neşredilen Türk Kadın Yolu adlı mecmuadır.

Evin dekorasyonu ev sahibinin sosyal statüsünün bir göstergesi olarak karşımıza çıkmakla beraber ilerleyen zaman diliminde Batı tarz ev dekorasyonlarının oluşması aynı zamanda evin tefrişi ev sahibinin kim olduğu, özelliklerini, zevkini yansıtır bir özellik taşıyacaktır. 1920’li yıllar boyunca ev dekorasyonu ve Batılı tarz ev tefrişi ile ilgili bir çok makaleyi dönemin mecmualarında bulmak mümkündür. Sevimli Ay mecmuasın da zaman zaman bu konu üzerine makaleler neşredilir, bunlardan en önemlisi ise evin tefrişi sahibinin kişiliğini ele vermesi konusunu işlediği yazılardır. Mecmuaya göre şöyledir:

“evinizin eşyası odanızın tarz ve tanzimi sizin kim olduğunuzu anlatmaya kafidir. İnsanın zevki, terbiyesi, tahsilini hep aralarında bulursunuz. Dağınık, pejmurde insanların odaları da kendileri gibi perişan ve dağınıktır. Her günkü hayatını geçirdiği eşya üzerinde silinmez izler bırakır, sahibinin tabiatı böylelikle okunur”⁴⁹ denir.

Modern Türkiye Mecmuası ve Muhit gibi dönemin daha çok kadınlara hitap eden resimli popüler dergilerinde, “asgari masrafla azami güzellik”, “bol ziya ve hava”, “kullanışlılık, rahatlık, konfor” gibi niteliklerle tanımlanan, modern evler, aydın ve ülkü sahibi modern Türk kadınının ve sağlıklı Türk ailesinin mekanı olarak sunulurken, Batı ülkelerinde çıkan, Ladies Home Journal, Woman’s Home Companion, Scherl’s Magazine gibi dergilerden alınan ve neo-klasikten colonial’a çok geniş bir yelpazeden seçilen ev imajları, çoğu kez planları, malzemeleri, renkleri ve ayrıntılarıyla birlikte yer alır.

Dönemin mecmualarında evlerin Batı tarzı döşenmesi eşyanın yerleştirilmesi hususunda bir çok yazı ve haberler görülmektedir. “Ecnebilere odalarımızın tezyini ve teşrifi hakkında neler öğrenebiliriz?” başlığıyla 1930’da yayınlanmış makalede, ev döşemenin güç bir sanat olduğu, başarılı bir dekorasyon için öncelikle halı ve duvarların renk uyumu, pencere hatlarıyla eşyanın hatlarının uygunluğu, aydınlığın ihtiyaç olan bölgelere düşürme, eşyanın gerektiği yere konması önem taşımaktadır. Bir de genel kaidelerden bahsedilir. Bunlar, yazı masasının üzerine ışık soldan gelmeli, oturulacak kanepeler ve koltukların etrafında masalar bulundurulması odanın güzelliğini artırmanın yanında elde bulunan çay, kahve veya kitabı zahmetsizce koymaya yarar. Avrupa ve Amerika’da kanepeler ve koltukların yanında yarım oldukça küçük masalar konulması moda olmuştur. Ev döşemesinde perde ve halıların renk uyumu çok önemlidir. Aynı renk olmamalı fakat birbirine zıt renklerde seçilmemelidir. Her oda döşenirken bir merkez seçilmeli, şömine, geniş pencere, cumba, bir piyano merkez olarak ele alınabilir. Eşyalar, çeşit çeşit yastıklar, biblolar, vazolar, abajurlu, lambalar bu merkez etrafında belirtilen uyum kuralları çerçevesinde yerleştirilir.

Batı Tarzı Eğlence Mekanlarının Topluma Yansıtılmasında Basın

Batı kaynaklı eğlence biçimleri Cumhuriyet’in Batılılaşma adına yaşadığı değişimin en önemli göstergelerinden biri olmuştur. Başta devlet erkanının katıldığı Cumhuriyet baloları, okullara konan dans dersleri, gazete ve dergilerdeki dans çeşitleri, metotları Batılı tarz eğlenme şekillerinin topluma benimsetilmesi olarak görülür. Toplumun alışık olmadığı ve kaçgöç devirlerinden gelip bir anda kendini balo salonlarında görenler duruma uyum sağlama adına ilk önceleri baba-kız, kardeşler arasında veya

⁴⁸ Süs, 26 Eylül 1339 (1923).

⁴⁹ Sevimli Ay, Haziran 1926, s. 40-41.

erkeğin-erkeklerle dans etmesi şeklinde bir de yeni tip hayat tarzına geçiş süreci yaşayacaklardır. Cumhuriyetin ilerleyen yıllarında dans salonlarından hariç olarak yeni dans mahalleri açılması vilayet kararıyla gerçekleşmiş bu mahallerde erkek ve kadınlara ayrı olarak dans dersleri verilmesi kararlaştırılmıştır.⁵⁰ Dansın dünyada salgın halinde moda olması yeni arayışları beraberinde getirmiştir.⁵¹

Balolarda ilk zamanlar birbirlerinden çekinenler, Cumhuriyet'in ilerleyen yıllarında balolara alışacak ve çiftler daha rahat hareket eder hale gelecektir. Dönemin dergilerinde bu konu bir bilmece halinde okuyucuya sunulması oldukça ilginçtir. Dergide verilen resimde⁵² bir balo ortamında birbirleriyle evli olan dört bayan ve dört erkek salonun çeşitli yerlerinde bulunmaktalar bilmece ise, bunlardan karı koca olanların gerekçesiyle tahmin edilmesidir. Mükafat olarak elli lira ödül biçilmiştir. İlk bakışta çok önemli gelmeyen bu olay o dönem şartlarına göre bakılınca salon ortamında kocasından ayrı kadınların diğer insanlarla münasebet kurması ve sosyalleşmesi açısından önem taşımaktadır.

Ayrıca renkli geçen balolar gazetelerde büyük bir övgü ile bahsediliyordu. "Alay köşkünde geçen Sanayi nefise balosu çok samimi geçti"⁵³ şeklinde manşetler ve balolardan fotoğraflar gazetelerde yer almaktaydı. Ayrıca gazeteciler balosunun çok muvaffakiyetli oldu haberi,⁵⁴ Galatasaray balosu çok mutantan geçti,⁵⁵ Matbuat balosu harikaydı,⁵⁶ gibi yapılan bir çok balo gazetelere haber olmakta halk tarafından yakından takip edilmekteydi.

Cumhuriyet öncesinde toplumun geniş kesimlerinin beğenisini kazanan kanto, 1920'li yıllarda son dönemlerini yaşamaktadır. Fakat kanto Cumhuriyet'ten sonra biraz biçim değiştirerek fokstrot, rumba, çarliston gibi hafif müziğin yeni türlerini, revü ve film şarkılarını, hatta operetleri etkiledi bir yandan da "fantezi" adı verilen, kantonun uzantısı sayılabilecek yeni tarzlar doğmuştur. Cumhuriyet dönemi gazetelerinde dans figürlerini öğreten çizim ve açıklamalarını görmek mümkündür. Çarliston dansı tüm incelikleriyle ve hareketleriyle sekiz başlıkta okuyuculara tanıtılmaktadır.⁵⁷ 1920'li yılların yaygınlaşan modası çarliston dönemin basınında çok yer tutmuş özellikle salon çarlistonunun figürleri bir çok mecmuanın sayfalarında yer almıştır.⁵⁸ Ayrıca dansla ilgili haberler 1920'li yılların dergi, mecmua ve gazetelerinde oldukça geniş yer tutmaktadır.

Batılılaşma kavramıyla anlaşılan ve yerleşen dansın Batı'daki biçimi, kadın erkek ilişkisinin toplum içerisinde varmış olduğu bir aşamadır. Türkiye'de dansın yaygınlaşmasında Batılılar gibi olma hedefinde sadece dans etmek mi yoksa Batı'nın ulaştığı kadın erkek ilişkilerini yakalamayı amaç edindirmek mi sorunu tartışma konusu olmuştur.

Böylelikle bir yandan doğal bir gidişe uygun olarak, hiç değilse biçimsel bakımdan Batılı görünümüne bir hayat tarzı toplumda yerleşmeye başlamıştır. Resmi devlet politikası, Batı tarzı yaşamı, balolardan operetlere, kıyafetten yeme içme kültürüne ve gündelik hayatın her kesimine kadar, Batılı hayat öğelerini en küçük yerleşim birimlerine kadar ulaştırmaya çalışmışlardır.

⁵⁰ **Cumhuriyet**, 3 Kanunsani (Ocak) 1927, No: 954.

⁵¹ Gazetenin haberine göre "Amerika'da içinde dans edilebilen vagonlar trenlere eklenmiş seyahat esnasında bile eğlenmeden ve danstan mahrum kalınmaması sağlanmıştır", haberi oldukça ilgi çekicidir (**Vakit**, 18 Nisan 1927, No: 3339).

⁵² **Resimli Perşembe**, 1 Mart 1928, s. 11.

⁵³ **Cumhuriyet**, 5 Mart 1928, No: 1375.

⁵⁴ **Cumhuriyet**, 10 Mart 1928, No: 1380.

⁵⁵ **Cumhuriyet**, 23 Mart 1928, No: 1393.

⁵⁶ **Cumhuriyet**, 2 Mart 1929, No: 1731.

⁵⁷ **Resimli Gazete**, 27 Mayıs 1928, s. 8.

⁵⁸ Çarliston oynamak göbek çalkalar gibi kalça sallamak değildir. başlığı altında dans hakkında geniş malumat verilmektedir (**Büyük Gazete**, 25 Teşrinsani (Kasım) 1926)., ve şimdi bütün dünya bu dansı oynamakla meşgul başlığı altında nasıl yapıldığını gösterir fotoğraflar içermektedir (**Sevimli Ay**, Haziran 1926, No:4, s. 21-22).

Gündelik Hayatta ve Adâbı Muaşeretle Yaşanan Değişim

Gündelik hayatta kullanılan eşyaların hızla yerlerini Avrupa'dan gelen mallara bırakmaya başlamasıyla, gündelik hayatın rutinleri büyük ölçüde değişmeye başlamıştı. Bu durumdan İstanbul ev hayatı Avrupalılaşma adına üzerine düşen payı almıştı. Ayrıca, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gazete, dergi ve romanlarda yer alan Avrupa tarzı davranış biçimlerinin topluma yayılması da büyük hız kazanmıştı. Özellikle gazete ve dergilerdeki reklamlar Avrupa ürünlerini ve tüketim modalarını önceleri kendi kendine yeten Osmanlı yaşantısında ilk olarak vitrinlerde sonrasında ev ortamında görülmesinde etkili olmuştur. 1910 ve 1920'lere gelindiğinde orta halli evlere nüfus eden Avrupaî tarz gündelik yaşam yavaş yavaş alt sınıflar üzerinde de etkisini göstermeye başlamıştı. Bu dönemde yaşanan sıkıntıların başında, alaturkayla alafranga yaşamın getirdiği ikilem şeklinde ifade ediliyordu.⁵⁹

İkinci Meşrutiyetle birlikte yaygınlaşan, masa, sandalye, tabak, herkese ayrı bardak usulü küçük ve orta halli ailelerde de kendisini göstermesi tam anlamıyla gerçekleşmez. Alafranga yeme adetleri öncelikle Gayri Müslimler arasında başlamış, varlıklı Müslüman ailelerden önce Gayrimüslimlerin alt tabakalarına ulaşmıştı. 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başı popüler yazarları bu anlayışı hızla yayıyorlardı. Ahmed Mithat Efendi önce İkdam gazetesinde tefrika halinde yayınladığı Avrupa adâbı muaşeretı kitabı yeni kurallar hakkında bilgiler veriyordu. Bu arada dönemin mecmualarında Adâb-ı muaşeret kuralları tefrika edilmeye başladı. Afiyet mecmuası her sayısında farklı bir kuralı okuyucularına tanıtmaya başlamıştır. Bunlar içerisinde bir bayan sandalyede nasıl oturmalı⁶⁰, nasıl gülmeli⁶¹, nasıl su içmeli⁶² sorularının cevabını resimlerle göstererek kadın ve erkekler⁶³ için ayrı ayrı anlatmıştır. Bu tür basın yoluyla adâb-ı muaşeret kurallarının öğretimi Cumhuriyet yıllarında da sürecektir. Sevimli Ay'ın 1926 sayısında "hanımlar bacaklarını nasıl tutmalı nasıl oturmalı?"⁶⁴ sorusunun altında birçok fotoğraf karesiyle farklı duruşlar ve bunların doğruları gösterilmiştir. Ayrıca güzel yürüme nasıl olmalı ve bunun Batı ülkelerindeki örnekleri yine mecmualar vasıtasıyla okuyucuya aktarılmaktadır.⁶⁵ Daha çok asri kadın yaşam tarzı nasıl olmalı sorusunun cevabı aranmaktadır.⁶⁶ Adâb-ı muaşeret rehberleri geleneği Cumhuriyet yıllarında da yaygınlığını sürdürdü. Bu konularda bir çok adâbı muaşeret kitapları yazılırken, 1920'li yılların gazete ve dergilerinde adâbı muaşeret kuralları ile ilgili geniş yer ayrıldığı yazı dizilerine rastlanmaktadır. Yemek adetlerinin Avrupalılaşması öğünlerin zamanında değişiklikler getirmişti. 19. yüzyıla kadar belli bir yemek saati zamanı olmamasına karşın, iş hayatının toplum yaşantısında önemli bir yer tutması ve yeni koşullar altında yemek zamanı düzenli hale gelecektir.⁶⁷

⁵⁹ Alan Duben/ Cem Bahar, **İstanbul Haneleri**, İstanbul, İletişim Yay, 1998, s. 222.

⁶⁰ Yedi adet resim konularak en uygun oturuş anlatılmıştır. Arkaya veya öne eğilmek yahut bir bayan için ayak ayak üstüne atmak tasvip edilmemiş düzgün bir oturuş uygun görülmüştür (**Afiyet**, 26 Teşrincevvel 1329 / 08.01.1914, s. 9).

⁶¹ Yerleştirilen beş adet resmin üçünde gösterildiği gibi kahkaha ile gülmemesi gerektiği diğer iki resimde olduğu gibi güzelliğine zarar vermeden latif bir tebessümle gülmesi adâbı muaşerete uygun bulunmuştur (**Afiyet**, 26 Teşrincevvel, 1329 / 08.01.1914, s. 16).

⁶² İki resimle adâbı muaşerete uygun su içmek nasıl olması gerektiği gösterilmiştir. Su içerken kolu kaldırmadan bedeninden ayırmadan su içilmesinin makbul bir davranış olduğu izah edilmiştir (**Afiyet**, 19 Kanunevvel 1329 / 04.03.1914, s. 4).

⁶³ Bir erkeğin oturuşu yine resimlerle gösterilerek izah edilmiş, adâbı muaşerete uygun oturuşun öne ve arkaya eğilmeden sandalyeye ters veya ayak ayak üstüne atmadan düzgün ve dik bir şekilde oturmanın adâbı muaşerete uygun olduğu belirtilmiştir (**Afiyet**, 2 Teşrinsani 1329 / 15.01.1914, s. 4).

⁶⁴ Çapkın kız, yorgun kız, zarif ve nazik kız, cadı kız vs. duruşları olması ve olmaması gereken halleriyle gösterilmiştir (**Sevimli Ay**, Ağustos 1926, No: 6, s. 10-11).

⁶⁵ Amerika mekteplerindeki kızlara verilen eğitim adıyla verilen haberde, başlarında birer kitapla güzel yürümenin öğretilmesi ve vücutlarını güzelleştirmek için öğretilen hareketler dönemin dergilerinde yer bulmaktadır (**Resimli Perşembe**, 7 Teşrincevvel (Ekim)1926).

⁶⁶ Asri kız nasıl oturmalı, nasıl yürümeli sorusuna cevap aranmaktadır. En güzel ve en zarif oturuş ökçelerden birini diğer ayağın dahiline doğru çekerek oturmalıdır. Ayrıca resimlerle en zarif ve en doğru duruşlarda gösterilmektedir (**Haftalık Mecmua**, 5 Mart 1928).

⁶⁷ Duben/Bahar, **İstanbul Haneleri**, s. 226.

Değişen dünya şartları ve Batılılaşma sürecinde adâbı muaşeret içerisinde değişen davranışlardan biri olan selamlaşma o vakte kadar dış mekanda ve çalışma hayatında görülmeyen kadının toplumsal yaşama katılımıyla farklı bir boyut kazanmıştır.⁶⁸ Avrupa topluma örnek gösteriliyor, Avrupa görgü kuralları yayınlar vasıtasıyla topluma sunuluyordu. Sofrada çatal nasıl tutulur, zeytin elle mi alınır çatala mı? Karpuzun kabuğu nasıl kesilir, öksürürken elin vazifesi ne olmalıdır vs. şeklinde yeni adâbı muaşeret kuralları, gerek Osmanlı gerekse Cumhuriyet yıllarında yayınlanan kitaplar ve basın yoluyla halka öğretildiği görülmektedir. Hatta 1920'lerin sonlarına doğru dönemin gazetelerinde adâb-ı muaşeret sütununda okuyuculardan gelen sualler cevaplanmakta ve yeni adet olan ve dünyada geçerliliği kabul edilmiş kurallar ele alınmaktadır. Bunlar;

Bir kız iki erkekle sokağa çıktığında erkeklerden biri kızın bir tarafına ötekisi diğer tarafında yürümelidir. Sevgiliniz veya nişanlınızla giderken bir tanıdığınızla konuştuğunda şapkanızı çıkarmanız lazımdır. Bir toplantıdan erken çıkmak gerektiğinde mazeretiniz yavaşça ev sahibine söylenir rahatsızlık vermemek için kimseye allahısmarladık denmez.⁶⁹

Lokantada masada oturuyorsunuz. Tanıdığınız bir adam içeri girdi. Eğer sizin masanıza gelmeden, size selam verip diğer bir masaya oturmuşsa, çağırma mecburiyeti yoktur. Doğrudan doğruya sizin masanıza gelmişse, davet etmek münasip olur. Siyah pabuç her elbise ile giyilir, fakat kırmızı çorap çok banal ve çirkindir. Balo tuvaletiyle siyah saten pabuç daha uygun bir giyim tarzı oluşturur.⁷⁰ Yemek masasında uygulanacak adâba gelince: bir yemekte sofraya umumi tabakta tavuk geldiğinde kesilmişse tabaklara alınır, kesilmemişse ev sahibinin dağıtımını beklenir. Salata ve omlet içinde aynı yöntem tatbik edilir. Ayrıca tabakta eti ya da tavuğu kestikten sonra çatal sağ ele almak uygun değildir, çatal hep sol elde olacaktır.⁷¹

1920'ler ve 1930'larda adâb-ı muaşeret biçimleri, kılık kıyafet, konuşma, yazı şekli, medeni hukuk, dinin toplumdaki yeri gibi şehir halkının yaşantısına doğrudan dokunan temel konularda radikal bir dönüşüm yaşanıyor. Adâb-ı muaşeret kuralları 1920'li yıllar boyunca basında en basit kurallar dahi fotoğraflar eşliğinde halka öğretilmeye çalışılmıştı.⁷² Bu kuralları topluma mal etme düşüncesi ilerleyen yıllarda bir çok mecmua tarafından da devam ettirilmiş, “bir kadın elini öpmedeki son moda”, “yere düşmüş bir nesneyi en nezaketli bir şekilde alma yöntemi”, “arabaya binerken kadına öncelik verme adâbı” veya “erkek otomobilde iken binen kadına yardım etme şekilleri” ile “otomobilden inen kadına yardım etmenin metotları” değişen kurallar çerçevesinde fotoğraflar eşliğinde gösterilmektedir.⁷³ Dolayısıyla, yaşanan bu köklü değişimden ailede kendisine düşen payı almaktaydı.

Ayrıca gündelik yaşamda batılı kadınların kullandığı araç ve gereçler Türk kadınına basın tarafından geniş yer veriliyordu. Dönemin bir çok dergilerinde ve özellikle Süs dergisinde İngiliz ve Amerikalı kadınların gündelik yaşamına giren ve modernleşmenin gereği olarak görülen elektrikli süpürgeler, ev kadınının hayatını değiştirmede etkili olduğu vurgulanmaktaydı.⁷⁴ Ayrıca ütü, bulaşık makinesi, çamaşır makineleri gibi bir çok araç modernleşen dünyada ev kadınlarına yardım ediyor başlığıyla veriliyordu.⁷⁵ 1920'li yıllarda ütü reklamları sıkça görülmeye başlamıştı. “Kadınlara müjde” başlığıyla verilen ütü reklamlarında elektrikli, hava gazı ve kömürle çalışan modelleri görülmekteydi.⁷⁶

⁶⁸ Meriç, **Osmanlı'da Gündelik Hayatın Değişimi**, s. 127.

⁶⁹ **Cumhuriyet**, 22 Şubat 1930.

⁷⁰ **Cumhuriyet**, 9 Mart 1930.

⁷¹ **Cumhuriyet**, 30 Mart 1930.

⁷² Yanlış otur, yanlış el sıkma, yere düşen bir şeyi yanlış kaldırma, yanlış selam verme, yanlış kapı kapatma gibi hareketler çizimlerle verilirken hemen yanında bu hareketin nasıl yapılması gerektiği ve Batı dünyasında uygulanan doğru diye kabul edilen şekli verilmektedir (**Resimli Ay**, Almanak, 1928, s. 137).

⁷³ **Muhit**, Haziran 1929, s. 620-621.

⁷⁴ Elektrikli süpürge ev kadınının hayatında yaptığı değişim “ev kadını oda içerisinde adeta gezer gibi dolaşarak, eğilmeksizin, terlemeksizin, zerre kadar toz yutmaksızın ortalık süpürebilirler” şeklinde anlatılmıştır (**Süs**, 23 Haziran 1339 / 1923).

⁷⁵ Bulaşık ve çamaşır makinesi olarak tanıtılan aletler hacimleri oldukça geniş olması açısından dikkat çekicidir (**Süs**, 1 Kanunevvel 1339 / 01.12.1923).

⁷⁶ **Cumhuriyet**, 5 Kanunevvel (Aralık)1924, No, 208.

Çamaşır makinesinin kadınların hayatını kolaylaştırdığı haberleri 1920'li yıllar boyunca gazetelerde yer almıştır.⁷⁷ Fakat ekonomik yapının uygun olmaması bu tür aletlerin evlere girmesini oldukça geciktirmiştir. Batılı kadınların gündelik yaşamlarında kullandıkları bu yenilikleri Türk kadınları ancak gazete ve mecmuaların sayfalarından uzun yıllar takip etmek zorunda kalmışlardır.

Güzellik Yarışmaları

Türk kadınının yaşantısında gösterilmeye çalışılan tüm değişimler Batılılaşmada önemli bir adım olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda ilk güzellik yarışmaları, Batı dünyasına Türk kadınının en az Batıda ki bayanlar kadar modern olduğunu göstermek için düzenlendiği söylenebilir. Daha Cumhuriyet ilan edilmeden önce dönemin magazin dergisi Süs'ün⁷⁸ sayılarında Amerika'da yapılan güzellik yarışmasında dereceye girenlerin boy boy fotoğrafları yayınlanmakta, böylelikle halk bu tip yarışmaların yapılabileceğine dolaylı olarak hazır hale geliyordu. Bunlardan biride Milano'da yapılan güzel sinema artistleri yarışmasıdır.⁷⁹ Ayrıca Amerika'da ve İngiltere'de en güzel sırta malik olan genç kız yarışmaları yapılmakta ve oldukça ilgi gördüğü belirtilmektedir. Haftada Birgün mecmuası yapılan bu yarışma haberlerini ve dereceye giren sırt güzellerine sayfalarında oldukça geniş yer ayırmıştır.⁸⁰ Amerika'da yapılan en masum bakışlı kız müsabakası da oldukça ilgi çekicidir.⁸¹ Türkiye'de 1925 yılında Beşiktaş kulübü tarafından yapılan Taksim bahçesi eğlencelerinde Türkiye'de ilk defa en güzel bacak müsabakası düzenlendiği görülmektedir. Fakat yarışmaya dört bayan katılması düzenleyenleri hayal kırıklığına uğratmıştır.⁸² Müsabakada diz hizasında giyilen eteklerle yapılmış aynı eğlencede dans müsabakası da yapıldığı görülmüştür.⁸³

Bu ve buna benzer bir çok müsabaka yapılmakta, Türk basını ise bu yarışmaları okuyucusuna ulaştırmaktadır. Bütün bu gelişmeler daha sonraları yapılacak güzellik yarışmaları için örnek teşkil edecektir. Türkiye'de ise Cumhuriyet gazetesi 4 Şubat 1929'da Türkiye'nin en güzel kadını acaba kimdir? sorusu ile Avrupa ve Amerika'da her yıl düzenlenen güzellik yarışmalarını ilk kez Türkiye'de gündeme getirerek, Türk kadınının güzelliğini dünyaya göstermeyi hedeflemiştir. Böylelikle dört yıl üst üste güzellik yarışmaları düzenlenmiş, basında oldukça yer edinmişti. Fakat katılım az olunca güzellik yarışmaları uzun yıllar yapılmamıştı.

Sonuç

Meşrutiyet dönemine nazaran Cumhuriyet'le birlikte Batı tarzı yaşam başta İstanbul olmak üzere, yukarıdan aşağıya devlet eliyle ve özellikle basın yoluyla uygulanan yöntemler ve yeni uygulamalarla devam etmiştir. Toplum hayatında Avrupaî tarz yaşamın görülmesi ve Batılılaşma da atılan adımların toplumun bir çok kesimine tanıtılması yaygınlık kazanması, devlet politikalarının yanında en önemli yol basın alanında olmuştur. Tanzimat sonrası süreçte ve özellikle İkinci Meşrutiyet'in getirdiği özgürlükçü ortamda ve Cumhuriyet'le birlikte yeni rejimin politikalarını halka benimsetmede basını bir aracı olarak kullanması toplumsal değişimin Batı eksenli gelişme göstermesini sağlamıştır. Sayıları hızla artan gazete ve dergiler değişen moda anlayış ve davranış şekillerini gündemde tutmak meşrulaştırmak ve yaygınlaşması noktasında önemli bir görev üstlenmişlerdir. Nitekim incelediğimiz dönem içerisinde yayınlanan onlarca gazete ve dergi, yayınlamış oldukları; makale, haber, yorum, moda ve kadın sayfalarında yeni rejim politikalarının dünyayla örtüştüğünü gösteren destekleyici haberler, geçmişten o güne alınan mesafeler ve eskiye ait olan her türlü alışkanlığın günün şartlarına uymadığı ve kadını

⁷⁷ **Hakimiyeti Milliye**, 28 Mayıs 1926.

⁷⁸ Amerika güzellik yarışmasında mükafat kazanan güzellerin fotoğrafları çıkan her sayıda yer almakta, toplam o yıllarda bu tip etkinliklere alışmaktadır (**Süs**, 8, 15, 22 Eylül 1339 / 1923).

⁷⁹ **Haftalık Yeni Gazete**, 21 Teşrin-evvel (Ekim)1926.

⁸⁰ **Haftada Birgün**, 11 Teşrin-sani (Kasım) 1926.

⁸¹ Yarışmada birinci olan Mahsun bakışlara sahip Amerikan güzelinin fotoğrafı yayınlanmıştır (**Haftalık Mecmua**, 9 Teşrinisani 1341 / 09.10.1925).

⁸² Taksim bahçesinde düzenlenen yarışmada aynı zamanda kıyafet resmi geçidi yapılmış Türk hanımının bir asır zarfında kıyafetteki değişim giyilen kostümlerle gösterilmiştir (**Resimli Gazete**, 12 Eylül 1341 / 1925).

⁸³ **Cumhuriyet**, 6 Eylül 1925, No: 477.

erkeği çocuğuyla çağdaş yaşamın gerekleri için yapılması gereken her şey, halka sunulmakta meşru ve ulaşılması gereken hedef olarak gösterilmektedir. Basının izlemiş olduğu politikalar, Batı dünyasında yaşanan tüm gelişmelerin zaman kaybetmeden okuyucuya ulaştırılması moda, eğlence, gündelik yaşam, adâbı muaşeret konularının Batı'ya endekslenmesi ve özellikle uzun yıllar dış mekanda yerini alamayan kadının dünyada bulunan hemcinsleriyle aynı yaşam tarzına çekme çabaları ve dünya kadınlarının yaşadığı içtimai hayattan verilen örnekler gazete, mecmua ve dergilerin takip etmiş oldukları yöntem olmuştur.

THE CAUSES OF RELIGIOUS RADICAL MOVEMENTS AND TERROR IN THE ISLAMIC COUNTRY (THE CASE OF TURKEY)

Mehmet Dalkilic
University of Istanbul, Turkey

Ramazan Biçer
University of Sakarya, Adapazarı, Turkey

Introduction

Terror: What is the meaning of it and who is a terrorist?

*“Throwing a bomb is bad,
Dropping a bomb is good;
Terror, no need to add,
Depends on who is wearing the hood”*
(Coady, 1985:47)

Terrorism is an expression of conflict. It operates within a political construct in which one or both parties refuse to recognize the other's legitimacy. In fact, one goal of a legitimate political entity fighting a political movement that seeking legitimacy is to disallow negotiation. “Terrorism” and “terrorist” are thus significant legal instruments. Successfully labeling a group, a movement, or even a state as terrorist denies its political legitimacy. It can then be dealt with, as merely a criminal organization. One doesn't negotiate with criminals, and simply brings them to the justice. Looking history we know that criminalizing an authentic political movement has often failed. Terrorist conflicts end up being just as much about negotiation as any legal war. Many terrorist entities have been awarded political legitimacy, often after a long conflict, and often by the very parties that sought to destroy them.

Terrorism has a complex phenomenon. Therefore it is not easy to describe it clearly. Terrorism, which has a global dimension today, does not have a single definition. There are approximately 109 different definitions of terror. And also there is no consensus on what terrorism includes or excludes. The meaning of terror depends on time and place such that an action called “terrorist act” could be regarded as a “struggle for freedom” in another place and time, and a “terrorist” as a hero or liberator (Pulat, 1999:30). Or some acts being considered terrorist acts by some countries are considered as only political crimes by others. Was not Gandhi hastily labeled as a terrorist by the United Kingdom, and Mandela imprisoned for years? UNESCO did even award some people who were once called as terrorists with peace prizes (Arendt, 1970:46-56; Arblaster, 1977:414-421).

Definitions in the theoretical literature, of which there have been estimated to be more than 100, fall into several groups emphasizing different aspects of the phenomena commonly referred to a terrorist. (Laqueur, 1987:143; Tavlas, 1995:106-107) Nearly all of them take it that terrorism is, or involves, violence of a political nature as opposed to mere, as it were, mundane criminal violence, though most legal regimes would also count terrorist acts as illegal. (Coady, 2004:5)

When the definition of terror is very difficult, the limitation is accordingly complicated.

The difficulty with limiting terrorism and with locating the strength of its reasons and existence are quite different:

1. The lack of a legal definition of terrorism. None of the debates, up to now, having their institutional locus in the UN General Assembly and its Legal Committee in the 1970's and the 2000's, have successfully defined international terrorism and have, in fact, made a distinction between it and other forms of political violence (there is no clear difference between a terrorist, offender by conviction freedom fighter and, for example, legitimate self-defense by a national liberation movement).

2. Traditional fear of revolt and revolution. All of today's definitions of terrorism are removed of any sort of connection with the French Revolution that is the Jacobean terror, as well as the rich tradition of terrorism in Europe during the last and 19th centuries.

3. The erasure or censure of the history of secret relations between "the strong" (states) and "the weak" (terrorists, terrorist groups). The governments of certain states or their administrations are primarily responsible for the strength, organization and even the existence of these gangs. The governments of the most powerful states have usurped their own rule ("world governance"), damaging the sovereignty of other states, badly protecting the interests of their own people and putting their own sovereignty (their own citizens) at risk. Conversely, "terrorists" have not managed to transform themselves into carriers of the interests of minorities and the weak, those who want equality and to take part in world governance, rather their "enthusiasm" has changed into fanaticism or into "enthusiasm for something abstract" */ein Begeisterung für ein Abstraktes/* (this is an important characteristic of Mahometanism or Mohammedanism; Hegel, for example, compares it to the terrorism of Robespierre).

4. The "institutionalization" of hypocritical argumentation (double standards) which "strengthens" the sovereignty of privileged states and the immunity of their citizens. (Bojanic, 2006:2)

Terrorism has been an international nuisance for an extremely long time. Terrorism has been used to express political and religious beliefs, in retaliation for certain wrongdoing, and in other cases for the specific purposes of intimidating and injuring people. Nearly all nations be and have been effected by terrorism in one way or another. Accordingly, the reasons of terrorism are different to people and nations.

Reasons of Terrorism

In fact, terror does not exist and survive without any external support. Thus there are some factors which appear and light into the country. They can be listed as follows:

Economic, socio-cultural, educational, psychological and religious reasons and so despotism. (Denker 1997, 10-12; Kaya 1993, 5)

We can put emphasis on the reasons of the social-economic, educational and religious ones.

Socio-Economic Reasons

Emil Durkheim's "social events/phenomenal can only be explained by social events/phenomena" helps us to solve the problem. Terrorism as a social phenomenon has many dimensions and sides.

Social change involves every kind of change in a society, in its institutions and organizations. Social division is the departure of society from its national culture to the maximum extent. Societies are constantly in course of change. If social change makes the institutions in society unable to perform their activities and causes defects in the system, then, the change results in division. (Capoglu-Albayrak 2004, 291)

One of the major reasons for social change is urbanization. Urbanization is simultaneously accompanied by is a fast change of life style and culture in societies; that is, cities, on their own, are not responsible for the violence. Namely, unequal opportunities and levels of income and lifestyles between urban and rural areas, and even such differences within a city because of irregular urbanization in Turkey have always fed the tendency to the violent activities. (Turkdogan 1985, 122; Alkan 2002, 46)

According to the researches on the reasons of terror in Islamic countries like Turkey, economic conditions and education come first among others. The researches clearly indicate that most of the members of terror organizations in Turkey come from the layer of the society, with low income and

education. It is also observed that the higher education and income people have the less frequent participation in these actions. (Ozonder 1998, 292; Aygan 1987, 101-102)

Economic problems affect people not only materially but also psychologically. That is why the unbalanced sharing of income in the society is one of the most important elements, of which the terror organizations make use. In other words, unequal distribution of income is used as a material of propaganda and a tool for exploitation. Consequently, uneducated and ignorant people are more inclined to manipulation. (Yalcin 1969, 238-242)

According to the researches working on terrorism, the militants taking role in the terror operations are mostly the people of a specific group; and poverty is generally used as the motto of communist propaganda. The communist ideologists exploit economical conditions of people. For instance, a militant confessed his personal reason why he was impressed by the propaganda of left organizations as "I could not own anything I wanted in my childhood and youth because of having a very poor family. While the young people of my age were having fun in summer holidays, my family and I were obliged to go to Cukurova to work under the scorching heat in cotton fields for summer. I had to work while studying. The condition I was in caused me to get interested in approaching to those organizations". (www.terror.gen.tr)

Another member who joined a terrorist group because of the hard conditions, not of the ideological beliefs says: "I went somewhere far from home because of the economical difficulty. I did not have any occupation. That's why I started to work as a worker at building constructions. It was impossible to make a living with the amount of money I earned". (www.terror.gen.tr)

Despite many positive consequences, fast developments in the economic and social life can lead to inharmonious and unstable effects on a group of young people in their sensitive period. The lack or insufficiency of basic institutions dealing with such problems among young people is unfortunately enhancing the inharmonious manners. The system may not work regularly if economic development and growth are not supported with social integration.

Terrorism can be solved when economic and educational problems are solved, which are referred as the main reasons behind terrorist acts in Turkey. It should be kept in mind that counter-violence could not be a solution to terrorism, as historically proved; because violence always gives birth to violence. In addition, continuation of the possibility of violence is also violence. (Mavfarlane 1974, 46)

Educational Reasons

Education begins in the family and goes on in schools, workplaces, etc. Political parties, civil associations, non-profit organizations, mass media and other social organizations may also be considered within this educational process. If one neglects the role played by non-school educational processes, he cannot penetrate into the reasons why one joins a terrorist group or participates in terrorist acts. As a matter of fact, leaders of terrorist groups in Turkey generally either had or discontinued their higher education. They are not uneducated (Alkan 2002, 50-51). If the number of higher educated people who involves terrorist acts is relatively high, this is a warning that the educational system should be questioned. Therefore, one may argue that student movements should be seriously taken into account in order to understand the relation between education and violence. (Mongin 1995, 48; Hamilton 1978, 91-92)

Education has the power of changing the thoughts of individuals and society thoroughly. Through a good education system, there could be an opportunity to make people equal, as it is always missed and expected. Philosophers like Herbert Spencer believe that education make people become more reasonable, decent and get rid of greed. According to psychologist Gustave Le Bone, who is against the education depending on memorizing and repetition only, asserts that knowing is the act of making and understanding the relations of reason and result. It is unfortunately true that education in Turkey raises people as civil servant individuals bounded to the "desks" at which they sit instead of acting, creating and producing. As a result, the person who rises up to a leading position of the highest rank in

government service is incapable of comprehending the aspects of social management and the problems taking place in society (Yalcin 1969, 246-248)

Peace in societies depends on completely testable and affirmative education the individuals get. Briefly, the better and the more sufficient and affirmative the education is, the more useful individuals the society has, or vice versa. The role and duty of families, schools, institutions and media is to make people have decent characters leading them to serve the society, and the role of the government is to make this education possible supervising and controlling it at the same time.

The basic line constituting the educational system is a parrot fashion, making students memories without directing them to think.

One of the leading members of MLAPA (Marxist-Leninist Armed Propaganda Association), having participated in 184 operations, 117 of which are murderous activities, says about his own life that: "I joined leftist groups at the age of 17 when I was at high school. Because the people around me were in different political groups, I felt obliged to take part in one of these groups. In the meantime, I believed that the method for correcting the defects in social structure should be the revolution that directly aiming the government for the dominance of proletarians as in the Marxist-Leninist doctrines". The former general secretary of a terrorist group also says "We were interested in social issues, as we became youngest leaving the childhood behind. We were not satisfied with what we learned from our families and the people we lived with in our environment. We could not find at schools what we look for. The communists got use of this period of our youth manipulating the inexperience, excitements, and weakening religious and national senses to become annihilated in time. They tried to substitute nationalism and national morality with internationalism and proletarian morality". (www.terror.gen.tr)

According to the researches, many of terrorists have not graduated from universities. Lots of them graduated from high Scholl (Lycee) and tributary unit schools, like illiteracy, and primary school.

The statistical information below indicates the educational background of the separatist, communist and radical religious terrorists.

	<i>Separatist Terror</i>	<i>Communist Terror</i>	<i>Radical Religious Terror</i>
	<i>%</i>	<i>%</i>	<i>%</i>
<i>Illiterate</i>	<i>13</i>	<i>2</i>	<i>4</i>
<i>Primary</i>	<i>9</i>	<i>-</i>	<i>3</i>
<i>High Scholl</i>	<i>38</i>	<i>30</i>	<i>24</i>
<i>Secondary Scholl</i>	<i>10</i>	<i>14</i>	<i>12</i>
<i>High Scholl</i>	<i>18</i>	<i>34</i>	<i>36</i>
<i>University</i>	<i>12</i>	<i>20</i>	<i>21</i>
<i>Total</i>	<i>100</i>	<i>100</i>	<i>100</i>

(Source: Atici-Gumus, 2002, 88)

Clearly relative weakness of the inner structure of a country is an unobtainable opportunity for centers that want to make use of terrorism.

Religious Reasons

Principally we need emphasize some definitions about the religious terror. For example, “Fundamentalism” had originally been used for a radically conservative Protestant movement in America that focused on the inerrancy of scripture, among other things, and has often been apolitical. Virtually all Muslims, however, accept the inerrancy of their scripture and thus rarely debate it, while Muslim “fundamentalism” is highly political.

The term “Islamism” lacks this Protestant baggage and may avoid the misconceptions it can cause. Secondly, “fundamentalism” in the Christian context is highly pejorative for most people and this may carry over unfairly to the Muslim phenomena. In the 1980s “Islamism” was not pejorative, though, in view of the violence since 2001, it has become pejorative for many, though probably still less so than “fundamentalism”.

Thirdly, there has been a tendency to treat all Muslims as fundamentalists, something about which Muslims often complain. It seems easier to keep “Islamism” separate from “Islam” and “Muslim” The “-ism” suffix suggests an ideology and most observers agree that the movements involved represent ideologies of Islam. One advantage of “fundamentalism” is that it can be used cross culturally, so that one may speak of “Hindu fundamentalism” and “Jewish fundamentalism.” While not everyone likes this usage, no term has replaced it for this purpose and this alone would guarantee its continued use. (Salvatore 2007)

Most Muslims are not fundamentalists, and most fundamentalists are not terrorists, but most present-day terrorists are Muslims and proudly identify themselves as such. Understandably, some Muslims complain when the media speak of terrorist movements and actions as “Islamic” and ask why the media do not similarly identify Irish and Basque terrorists and terrorism as “Christian”. The answer is simple and obvious –they do not describe themselves as such. The Muslim complaint is understandable, but it should be addressed to those who make the news, not to those who report it. Usama bin Ladin and his al-Qaida followers may not represent Islam, and many of their statements and their actions directly contradict basic Islamic principles and teachings, but they do arise from within Muslim civilization, just as Hitler and the Nazis arose from within Christendom, and they also must be seen in their own cultural, religious, and historical context. (Lewis 2003, 137)

These pro-terror people grew up before our eyes in Muslim families. We thought they were Muslims. What kind of a process have they undergone such that they turned out to be terrorists? Aren't we all guilty? Our guilt is the guilt of a nation. It is the guilt of education. A real Muslim, who understood Islam in every aspect, cannot be a terrorist. It is hard for a man to stay as a Muslim if he becomes involved in terror. Religion does not approve of killing a man to reach a goal.

In fact, the three Theistic religions decreed love, mercy and peace. At the same time terror is the opposite of religion, it is barbarity, and misery. Terror origins should be sought in the other areas, like sociological and psychological ones, rather than in religion (Onder 2002, 29)

First of all, we can mention the existence of various opinions and lack of tolerance against these religious differences. Similarly, many think that they give religious judgment on the basis of God's will. However, almost all of them miss the main point, namely, none has ability to know the exact judgment of God. We also cannot disregard some religious men's mis-influence on these people. Clearly, ordinary people consider these men as respectable religious leaders; therefore they think that their views show the judgment of God. Consequently, these opinions become the essence of religion. Another important reason for intolerance is fanaticism, which exists in subconscious of many people. This fanaticism does not endure the existence of other opinions. Thus it produces the people who stand against God and also produces people who behave harshly and violently against their fellows.

In fact, Muslims could not be terrorists. Because of the Book of the Muslims not allowed that. Qur'an says “Killing one is the same as killing all” (V:32). One of the companions of Prophet, Ibn Abbas says “a killer of a man will stay in hell for eternity” (Nasai, 1992; Ibn Maca, 1992; Hanbal, 1992). If this is the fundamental of the Islam, then it should be taught through education. They do not do

so. At the same time, there is self-criticism in Islam. Everything is questioned by Muslims, except for holy messages. We do not think such self-criticism exists in others. If you are not right, we will do this for you." Scholars and ethnologists have discussed and debated Islamic issues so many times that these fill countless volumes. Every one had criticized the other in Islam. These criticisms had been met within a sensible tolerance.

As a matter of fact, Mehmed II encouraged the scholars of his time to produce works in their special fields. For example, for the comparison of al-Ghazzali's criticisms of Messai (peripatetic) philosophers concerning metaphysical matters, expressed in his work titled *Tahafut al-Falasifa* (The Incoherence of the Philosophers), and Ibn Rushd's answers to these criticisms in his work *Tahafut al-Tahafut* (The Incoherence of Incoherence), he ordered two scholars of his time, Hocaazade and Ala al-Din al-Tusi, each to write a work on this subject. (Bolay 2000, 20-22)

All of the different extremist groups the Muslim country sanctify their action through pious references to Islamic text, notably the Qur'an and the traditions of the Prophet, and all three claim to represent a truer, purer and more authentic Islam than that currently practiced by the vast majority of Muslims and endorsed by most though not all of the religious leadership. They are, however, highly selective in their choice and interpretation of sacred texts. In considering the sayings of the Prophet, for example, they discard the time-honored methods developed by the jurists and theologians for testing the accuracy and authenticity of orally transmitted traditions, and instead accept or reject even sacred texts according to whether they support or contradict their own dogmatic and militant positions. Some even go so far as to dismiss some Qur'anic verses as "revoked" or "abrogated". (*Vasat Dergisi* 1997, 4; *Davet Dergisi* 1990, 56; Azzam 2002, 299, Lewis 2003, 138)

According to some researches, there are two claims on the source of religious terror in the Islamic history, as *Kharijites* and *Assassins*.

Kharijites. historically speaking, *Kharijites*, a well known Islamic sect, gives primary importance to this idea when they spread pernicious views and doctrines against Islam, they were not exercising legitimate freedom of expression in pursuit of either truth or knowledge, but were bent on destruction and abuse, and their activities threatened the disintegration of the community. The *Kharijites* acted in concert and had enough power to jeopardize the security of the nascent Islamic state.

Thus ancient authority on *jihad* has modern force. For example, the 13th century Mamluk scholar Ibn Taymiyyah has reached out through the centuries to mold radical Islamist thinking about *jihad* today. Hillenbrand explains why "Ibn Taymiyya's ideas have been embraced enthusiastically by modern Islamic reform movements": For him, *jihad*, both spiritual and physical, is a force within Islam that can create a society dedicated to God's service. But whilst stressing the prototypical religious importance of the Prophet's career for those who wish to wage *jihad*. Ibn Taymiyya is sufficiently a man of his own age to draw parallels between Muhammad's time and contemporary events. Ibn Taymiyya sees the Muslim world assailed by external enemies of all kinds and the only solution is to fight *jihad* so that 'the whole of religion may belong to God. (Hillenbrand 2000, 243) There are several important insights here. First, like the mid-13th century, these are times of danger and crisis for Islam. The danger is not simply from enemies without—in the *Dar al-Harb* (territory of war or chaos)—but enemies within—in the *Dar al-Islam* (house/abode of Islam) itself. (Inalcik 1980, 71-79) Second, *jihad* is the path to renewal in Islam, but that renewal requires both armed struggle and spiritual struggle. Third, no one is exempt from the struggle, because Islam is threatened at its very heart. Finally, this collective *jihad* is in itself a form of celebration, creating a current of collective piety that in effect moves history forward.

Some radical Islamist approaches, like those of Al Qaeda and Taliban ideology in the world, might seem archaic or even unacceptable to most Muslims. Ibn Taymiyyah here has done a disservice to today's Islamist cause. Again, Hillenbrand explains: His implacable diatribes against all kinds of innovations in Islam—against mystical practices, philosophy, theology, and veneration of tombs—are all motivated by his desire that the True Religion should not resemble in any way the practices of non-Muslims. (Hillenbrand 2000, 243) Ibn Taymiyyah's interpretation of *jihad* in effect has created a

historical precedent for approaching non-Muslim innovation solely in terms of its potential theological impact on Islam. Thus, some radical Islamists today judge western technology on theological grounds as potentially corrupting, like the Taliban's rejection of TV. Muhammad and original Islam, in contrast, welcomed innovations of all kinds, whole-heartedly adopting what worked.

Indeed, ordinary Muslims support the insurgency. A *Sunday Times* poll finds that 40% of Muslims are openly willing to voice their support—in Britain, a western country “at war with terrorism”, in Arabia the percentage is much more than that. Some imply that the insurgency is artificial, a ‘soufflé’ of their money. Some political governments have pushed Wahhabism with a payroll big enough for every mullah in the western countries, or at least 80% of them, as several sources attest. (Wlahos und. 49)

The Wahhabi religious vision or brand of Islam, named after Muhammad Ibn Abd al-Wehhab, has been the staple of Saudi government, a source of their religious and political legitimation. It is a strict, puritanical faith that emphasizes literal interpretation of the Qur'an and *sunnah* of the prophet Muhammad and absolute uniqueness of God. The Wahhabis denounced other tribes and Muslim communities as polytheists and idolaters. Anything the Wahhabi perceived as un-Islamic behavior constituted unbelief (*kufir*) in their eyes must be countered by *jihad*. Thus *jihad* or holy war was not simply permissible: to fight the unbelievers and reestablish a true Islamic state was required. (Esposito 2002, 6)

Islamism in forms called extremist or radical has managed to take over the revival of Islam. The middle ground, giving way, is everywhere dislocated and confused. The entire experience of Islamic work over the past fifteen years has been one of increasing radicalization, driven by the perceived failure of the traditional Islamic institutions and the older Muslim movements to lead the Muslim people. It is precisely this failure of leadership that gave the insurgency its initial authority. In times when the *Dar al-Islam* is under attack, voices of leadership tend to be totally more extreme. The example of the threat of the Mongols in the 13th century is important, for that is when Ibn Taymiyyah's vision of *jihad* emerged: It is small wonder that Ibn Taymiyya's ideas have been embraced enthusiastically by modern Islamic reform movements. The Mongols were the most fearsome enemy that the world of Islam had ever encountered, an alien force. Just like ‘us’. It is not enough to say that most Muslims are not extremists and that therefore they do not support fighting subcultures. (Sivan 1990, 94-107)

Assassins, historically, followers of many faiths have at one time or another invoked religion in the practice of murder, both retail and wholesale. Two words deriving from such movements in Eastern religions have even entered the English language: *thug*, from India, and *assassin*, from the Middle East, both commemorating fanatical religious sects whose form of worship was to murder those they regarded as enemies of the faith.

Members of the Muslim sect known as the Assassins active in Iran and then in Syria from the eleventh to the thirteenth century, seem to have been the first to transform the act that was named after them into a system and an ideology. Their efforts, contrary to popular belief, were primarily directed not against the Crusaders but against Muslim rulers, whom they saw as impious usurpers. In this sense the Assassins are the true predecessors of many of the so-called Islamic terrorists of today, some of whom explicitly make this point. (Lewis 2003, 144)

There is today a prevailing view that world is witnessing a resurgence of Islam. It is, therefore, important to determine whether this view is justified, or well founded. (Esposito 2002 118-124) In order to do so, an understanding of what Islamic resurgence means is needed. Is it a revival of Islamic teachings, or is it a radical religious movement, which aims at making Islam the basis of temporal power by the establishment of a theocracy? Or, is it both at the same time? (Denker 1997, 5-7; Vatikiotis 1997, 169) If this is a reasonable and plausible characterization of the causes and motives of Islamic resurgence today, it suggests that the problem it reflects is not so much one, which concerns the rest of the world, but Islamic society itself. Nor it is a new problem.

Religious Terror: The Sample of Turkey

Before going in detail, it is better to give some historical information about the role of religious people in Turkish society. The Ottoman religious elites could offer no effective response either to European intervention or to the determination of the state elites to create a secular national state. The religious elites were in effect subordinate functionaries of the state, committed to the authority of a regime, which for centuries had been a warrior state and protector of Muslim Peoples. Throughout the nineteenth century, Ottoman sultans continued to stress their credentials as caliphs and defenders of Islam. With their base of power crushed by the liquidation of the Janissaries in 1826, and ambivalent about reform because of their desire to see a revitalization of Muslim life, the *ulama* were unable to resist the program of the state intelligentsia. Whatever the opinion of the *ulama*, and whatever the shock to the feelings of masses of Turkish Muslims, the voice of the Westernized political establishment was the only one heard at the foundation of the Turkish modernization. (Lapius 1983, 54)

Thus, from its inception, the Turkish Republic was aggressively committed to 'Cultural Revolution' and to state-sponsored economic development. The heritage of strong state control, the nineteenth-century circumstances which inclined the political elites to western-type reforms, and the subordination of the religious establishment allowed the state elites to pursue policies of economic and cultural development that seem to have broken the inherited institutional pattern and created a more differentiated and pluralistic society.

Another consideration in assessing the credibility and prospects of the current movements of militant Islam is the effectiveness of Islam as a political ideology. In the recent past, Islam as a political ideology was tried briefly as a defense against the onslaught of the West and quickly abandoned in favor of borrowed secular ideals of nationalism 'progress' and modernity. (Vatikiotis 1997, 170)

Today, there are some/few fundamental groups in the modern Turkey. Religious fundamentalist groups in Turkey principally are not different from other Islamic countries. There are, however, some different considerations in details. Their claims are like that: "The laws do not derive from Islam. Thus it is 'unsafe' to be a Muslim. The states in the Muslim world are anti-Islamic. (*Hira Dergisi* 1993, 32; Humeyni 1991, 77; Azzam 1997, 190) Apostates or unbelievers are the very epitome of evil. The real/true Muslims are obliged to wage a *jihad* against them, and although in a *jihad* the rights of noncombatants must be respected, enemies who are apostates are to be treated differently. The Rulers of the age are in apostasy from Islam. They were raised at the desk of Imperialism. They carry nothing from Islam. It is a well-established rule of Islamic law that the punishment for an apostate will be heavier than for one who is by origin an infidel. (*Genc Birikim* Haziran 1999, 8; Azzam A 2002, 211) An apostate has to be killed even if he is unable to go to war. An infidel who is unable to go to war should not be killed. (Faraj 1986, 25) To support their activities it is known that so called Muslim terrorists cited both the Qur'an's declaration that rulers who do not govern according to the *shar'ia* are unbelievers (V: 40) and the tradition built on it relating that the Prophet said: Whoever amongst you sees something reprehensible, should set it aright with his hand; if he cannot do that let him do it with his tongue; if that is impossible let him do it with his heart". (*Hira Dergisi* Kasım 1994, 27)

As known, religion is a fact for the individuals and societies. The facts of religions change according to the people's cultures, traditions and understandings. In this manner, in a state in which Islam is the common belief, there are some misinterpretations and misunderstandings about religion. However, when we search for roots of the radical ideas we found the Middle Eastern countries as their creator.

The radical thoughts are easily adopted by the underdeveloped countries, which are economically weak. The people of such countries could easily rebel against the existing administration as they have lost their confidence in the governmental institutions. They find themselves in a low state of mind because of political and economical pressures.

Although radical Islamic thoughts are opposite to the religious understanding of Turkish people, because of Iran's diffusions revolutionary attitude, those ideas are adopted by some marginal Turkish

groups. Geographical closeness could be considered as the reason of the diffusion of Iran originated religious thoughts in Turkey". (Metiner, 2004:223) After the Revolution in Iran, for the first time Islamic policies are begun to be discussed and unfortunately Iran became a role model example for the reactionary Muslims in many countries (Zengin, 1991:42; *Davet Dergisi*, 1990:no. 2, 30)

However, Iranian Shiite Islam and Turkish Sunnite Islam differ in many ways. Essentially, the Islamic scholars show Turkey as the country in which Islam is lived freely (Lewis, 1994) On the other hand, Iran always sees Shiism as its most important governmental institution. Thus Muslims in Iran are more strict than those who live in Turkey in many ways. (Turkoglu, 2006, 82-85) Clearly, Islam is not a religion of wars and bloodshed but a religion of tolerance: eternal love and peace. The translations of the works, which identify Islam with revolution, blood and wars, have affected some groups in Turkey Qur'an says, "The one who killed another is as guilty as he killed all, the one who survived another's life is as precious as he gave life to all". In this manner, Islam brings love, respect, unity and brotherhood to mankind, not conflicts, combats, separation or wars.

Wast majority of the Muslim peoples are opposed to all kinds of terrorism, like religious terror. For example, according to researches carried out in Turkey, the Muslim-Turkish people are against terrorism and violence. (Ozankaya 1979, 51-61; Denker 1997, 5; Gunduz 1996, 54-57; Ilham 9; Ergil 1980, 26-48; Tacar 1999, 47-48)

The founder of the Ottoman Empire, Osman Bey, maintained the religious rights of the Christians. When reached Hagia Sophia after the conquest of Constantinople in 1453, Sultan Mehmet II granted the Christians full rights and reorganized the staff of the Orthodox Greek Patriarchate. Suleyman the Magnificent reinforced these privileges, in response to Francois I's request, he forbade a church in Jerusalem to be changed into a mosque. After the conquest of Cyprus in 1571, Sultan Selim II issued an edict to the governot-general (Beylerbeyi), the *kadi* (Muslim Judge) and the *Defterdar* (minister of finance), specifying various rights to non-Muslims. Non-Muslim governors expressed their gratitude to Ottoman rulers, as may be seen in a document known as *Patrik-i Istanbul-i Rum ve Asitane'de Mukim Cemaat-i Metropolitan*.

Another example of religious tolerance relates to the Jews. The relations of Turks and Jews had a long history, going back to the early days of the Ottoman Empire. At the same time, in May 1517, on entering Jerusalem, Sultan Selim issued an edict to the Armenian Patriarch Serkis guaranteeing all previous religious rights and institutions of the Christians. Some reforms were introduced in the millet system after *Tanzimat Fermani*/the Reform Firman (1839) and *Islahat Fermani*/the Improvement Firman (1856), in response to various demands and new regulations took effect on 25 April 1861, *Rum Patrigi Nizamati* (Regulations relating to the Greek Patriarch). Similarly, *Ermeni Milleti Nizamnamesi* (Regulations relating to the Armanian community) became effective on 18 March 1863, and *Yahudi Milleti Nizamnamesi* (Regulations relating to the Jewish Community) on 22 March 1865. (Sezgin-Bicer 2006, 411-412)

In fact, these religious tolerant attitudes have been continued nowadays in the Muslim peoples. The religious tolerance is opposite of religious terror. For this reason Muslims, Christians and Jewish people have been living all together in the same region without struggle; in other words, they still living all together in the same neighborhoods and peacefully by ages in Turkey, Egypt, Syria etc. As a matter of fact mosques, churches and synagogues stayed side by side along the centuries in Istanbul and in other Anatolian cities. The people in Turkey live in the same way as in the history although they believe in different religions. No one is accused or denounced for his beliefs.

It is a reality that terrorism has no religion; it means that all terrorists are criminals, disregardful of whom they are or what cause they claim to serve from wherever and whoever they are.

For this reason, all moderate Muslims in Turkey condemned the terrorist attacks November 2003 on British Embassy, HSBC and on Synagogues in Istanbul.

For the new-style terrorists, the slaughter of innocent and uninvolved civilians is not "collateral damage". It is the prime objective. Inevitably, the counterattack against the terrorists –who do not of course wear uniforms-, also targets civilians.

The terrorists improved on the methods, in particular the lack of concern at the slaughter of innocent bystanders. This unconcern reached new proportions in the terror campaign launched by al-Qaida and PKK. It is a typical example of the bombing of two American embassies in East Africa in 1998. In order to kill twelve American diplomats, the terrorists were willing to slaughter more than two hundred Africans, many of them Muslims, who happened to be in the vicinity.

Similarly, the terrorist attacks November 2003 on British Embassy, HSBC and on Synagogues in Istanbul are not too different. Among the people who died in these unfortunate events were Muslims; actually a greater portion of the losses were Muslims; which further shows to the world Turkish public that the terrorists who carried out these attacks were not trying to serve the cause of Islam or the Muslims.

Consequently the shopkeepers and businessman in the districts of Istanbul that were attacked by terrorists re-opened their shops and offices next day as a reaction to the terrorist attack. By doing so, they declared and proved that they are not afraid of terrorists and that they are actively opposing terrorism.

Conclusion

These misunderstandings and incorrect views about the Muslims by the Western public are due to the way in which media represent Muslims to the world public. The media is reluctant to investigate the issues and the events, and their reluctance to pursue the truth of news stories result in correct; if not fictitious news coverage and reports. This creates grave misunderstanding and misrepresentations, which further create prejudices about Muslim people in the West; as a result of which various discriminative behavior patterns emerge in Western societies with regard to Muslims (Esposito, 2002:119-123)

It is a fact that some terrorist presents themselves as Muslims, but they have done is incompatible with the principles of Islam.

Islam just like other major religions of the world has many different branches and sects. Some heretical branches or sects might preach terrorism to their followers, but orthodox Islam opposes “the killing of a person unjustly”, hence opposes terrorism. The terrorists who present themselves as Muslims live in an isolation from everybody; their thoughts and mentality do not coincide with reality. At the same time according to those terrorists “dissimulation” (*taqiya*) is the most important belief. Although Islam declares it is definitely mistaken but the radical thoughts like those may be in any religion or movement. Although this is definitely incorrect according to Islam, people with such radical tendencies might have radical thoughts can be found among the followers of any religion.

We should very deeply think about the Muslim terrorists. Is that really from religious anxiety? Because of terrorism is a complex phenomenon. Like other forms of violence, there is no single reason why people engage in acts of terrorism, and no simple solution to the problems it poses. But if we wish to move beyond vengeance and seek a solution, we must try understanding and effectively addressing the condition that give rise to terrorism and help it grow. In our search for a solution, there is no doubt that economic and political development play a critical role. They not the whole answer, but they are an important part of it.

Finally, we especially remind, “The Qu’ran says that killing one is the same as killing all.” And Ibn Abbas says “a killer of a man will stay in hell for eternity”. We can ensure you Turkish people surely believe in that Muslims cannot be terrorists. So it is no way to claim that any terrorist group is originally founded in Turkey. Generally, they are affected from Shiite and Wahhabi groups.

Religious terrorist attacks in Turkey, in Islamic countries and in the world: the willingness of the perpetrators to commit suicide and the ruthlessness of those who send them, concerning both their own emissaries and their numerous victims. Can these in any sense be justified in terms of Islam?

The answer must be a clear no. the callous destruction of thousand in the terrorist attacks, like in the World Trade Center (The September 11, 2001) and in the Istanbul, including many who were not

American and English. Some of them Muslims from Muslim countries and a lot of them from different cities in Turkey, have no justification in Islamic doctrine or law and no precedent in Islamic history. These are not just crimes against humanity and against civilization; they are also acts –from a Muslim point of view- of blasphemy, when those who perpetrate such crimes claim to be doing so in the name of Allah, His Prophet, and His scriptures.

The response of many Turkish Muslims to the attack on the World Trade Center and British Embassy, HSBC and on Synagogues in Istanbul were one of shock and horror at the terrible destruction and carnage, together with shame and anger that this was being done in their name and in the name of their faith and culture.

REFERENCES

- ALKAN, Necati (2002), **Gençlik ve Terörizm**, Ankara: TEMUH Dairesi Başkanlığı.
- ARBLASTER, Antony (1997), "Terrorism: Myths, meaning and morals", **Political Studies**, XXV/III, 414-421.
- ARENDT, Hannah (1970), **On Violence**, New York: Harvest Books.
- ATICI, B.-GUMUS, C (2001), "Bireylerin Terör Hareketlerine Katılım Durumlarıyla İlgili Eğitim Düzeyleri Arasındaki İlişki", **Türkiye'nin Güvenliği Sempozyumu**, ed. O. Kilic-M. CEVİK, Elazığ: Fırat Üniversitesi Yayınları.
- AYGAN, Abdulkadir (1987), "Bir İtirafcinin Kaleminden PKK ve Terörün Sosyal Temelleri", **Cilginlikten Sagduyuya, İtirafçılar Anlatıyor**, Ankara: Yeni Forum yayınları.
- AZZAM Abdullah (2002), **Tevbe Suresi'nin Gölgesinde Cihad Dersleri-II**, İstanbul: Buruc Yayınları.
- AZZAM, Abdullah (1997), **Musulman Halkın Cihadi**, tr. Z. Eryılmaz, İstanbul: Vural Yayıncılık.
- BICER, Ramazan (2008), "The Approach of Muslim Turkish People to Religious Terror", **The World's Religions after September 11**, ed. Arvind Sharma, USA: Praeger Publisher, I, 86 – 95.
- BOJANIC, Petar (2006), "Terrorism: Terror and Explosion", **Centre for Modern Thought**, School of Language and Literature, University of Aberdeen. http://abdn.ac.uk/modernthought/archive/publications/bojanic_terror.pdf Accessed May 12/2006 Accessed 27 July 2007.
- BOLAY, S. Hayri (2000), "The Ottoman Thought in the Classical Age", **The Great Ottoman**, Ankara: Yeni Türkiye, III, 13-14, 20-22.
- CAPOGLU, E-ALBYARYAK, A (2004), "Güvenlik-Özgürlük İkileminde Teröre Yönelik Tutumlar", **Dini Araştırmalar**, vol. 7, no. 20, 275-290.
- COADY, C.A.J (1985), "The Morality of Terrorism", **Philosophy**, Cambridge University Press, vol. 60, no. 231, 47-69.
- DALKILIC, Mehmet (2003), "From the Critical Point, the Dissimulation (Taqiyye) as a Cover of the Personal Identity and the Belief", **Review of the Faculty of Divinity of Istanbul University**, vol. 7, İstanbul, 113-139.
- DARLING, Linda (2000), "Contested Territory: Ottoman Holy War in Comparative Context", **Studia Islamica**, no. 91, 133-169.
- DENKER, M. Sami (1997), **Uluslar arası Terör ve Türkiye**, İstanbul: Bogazici Yayınları.
- DUMAS, J. Lloyd (1992), "Is Development an Effective Way to Fight Terrorism", **War After September 11**, ed. Verna V. Gehring, Maryland.
- ERGİL, Doğu (1980), **Türkiye'de Terör ve Sıddet**, Ankara: Turhan Kitabevi.
- ESPOSITO, John L (2002), **Unholy War: Terror in the Name of Allah**, Oxford University Press.
- ETIENNE, Bruno (1987), **L'Islamisme Radical**, Paris: Hachette.
- FARAJ, Abd al-Salam (1986), **The Neglected Duty: The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East**, New York: Macmillan.
- Genç Birlik Dergisi**, Haziran 1999.
- GUNDUZ, Mustafa (1996), **Basın ve Terör**, İzmir: Saray Medikal Yayıncılık.
- Hamilton, Lawrence (1978), **Ecology of Terrorism: A Historical and Statistical Study**, Boulder: Colorado University Press.
- HANBEL, Ahmed b (1992), **Al-Musnad**, İstanbul: Cagri Yayınları.
- HILLENBRAND, Carole (2000), **The Crusades: Islamic Perspectives**, Routledge.
- Hıra Dergisi**, 1993

- HUMEYNI, I (1991), **Sozleriyle Hatt-i Imam**, tr. H. Sahin, Ankara: Endise Yayinlari.
- IBN MACE (1992), **Al-Sunan**, Istanbul: Cagri Yayinlari.
- ILHAN, Suat (1998), **Teror: Neden Turkiye**, Ankara: Nu-Do Yayın Dağıtım.
- INALCIK, Halil (1980), "The Question of the Emergence of the Ottoman State," **International Journal of Turkish Studies**, II, Istanbul, 71–79.
- KARLIGA, Bekir (2004), "Religion, Terror, War and the Need for Global Ethics", **Terror and Suicide Attacks: An Islamic Perspective**, ed. E. Capan, New Jersey: The Light Inc.
- KAYA, A.K (1993), **Teror ve Turkiye Uzerindeki Yansimalari**, Yüksek lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KOHLBERG, Etan (1976), "The Development of the Imami Shia Doctrine of Jihad", **Zeitschrift der Deutschen Morganlandischen Gesellschaft**, no. 125, 72.
- LAPIUS, Ira M (1983), **Contemporary Islamic Movements in Historical Perspective**, Berkeley: University of California.
- LAQUEUR, Walter (1987), **The Age of Terrorism**, Boston: Little&Brown.
- LEWIS, Bernard (1994), "Why Turkey Is the only Muslim Democracy", **The Middle East Quarterly**, vol.1, no. 1, 41-50.
- LEWIS, Bernard (2001), "The Significance of Heresy in Islam", **Islam in History**, Open Court.
- LEWIS, Bernard (2003), **The Crisis of Islam**, New York: Modern Library.
- MAVFARLANE, Alex P (1974), **Violence and the State**, London.
- METINER, M (2004), **Yemyesil Şariat-Bembeyaz Demokrasi**, Istanbul: Dogan Kitapçılık A.S.
- MONGIN, Oliver (1994-1995), "Les Engrenages de la Terreur: Une Renonciation Politique", **Esprit**,.
- NASAI, Abu Abdurrahman (1992), **al-Sunan**, Istanbul: Cagri Yayinlari.
- ONDER, M (2002), **Eğitim Fakültelerindeki İlköğretime Yönelik Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminin Yeterlilik Durumu**, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- OZANKAYA, Ozer (1979), "Türkiye’de Terorun Etkenleri ve Cozum Yollari", **SBF Dergisi**, vol. 34, no. 1-4, 51-61.
- OZONDER, Cihat (1998), "Terorun Sosyo-Kulturel Yonleri", **Dogu Anadolu Guvenlik ve Huzur Sempozyumu**, Elazığ: Fırat Üniversitesi Yayinlari.
- PULAT Y. Tacar (1999), **Terör ve Demokrasi**, Ankara: Bilgi Yayınevi.
- RAPOPORT, C. David (1992), "Sacred Terror: A Contemporary Example from Islam", **Origins of Terrorism**, ed. W. Reich, Cambridge, 117-130.
- RAPPORT, C. David (1984), "Fear and Trembling Terror in Three Religious Traditions", **American Political Science Review**, III, 658-677.
- SALVATORE, Armando (2007), "Islamism", **The Oxford Encyclopedia of the Islamic World**, available in <http://www.oxfordislamicstudies.com> (12/04/2009)
- SEZGIN, Osman-BICER, Ramazan (2006), "Foundations of Tolerance in the Turkish Culture", **Journal of the International Society for the Study of European Ideas**, 412, London: Routledge, 405-415.
- SIVAN, Emmanuel (1990), **Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics**, New Haven: Yale University.
- TAVLAS, Nezih (1995), "Teroru Tanımlamak", **Strateji Dergisi**, no. 2, 128-130.
- TURKDOGAN, Orhan (1985), **Sosyal Siddet ve Turkiye Gercegi**, Ankara: Mayas Yayinlari.
- TURKOGLU, Mehmet Emin (2006), **Turkiye’de Dini Motifli terörün Arka Planındaki Nedenleri**, Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sutcu Imam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- VATIKIOTIS, P. J (1977), "Islamic Resurgence: A Critical view", **Islam and Power**, ed. Cudsi, A. S.-Dessuki, A. E. H., London: Croom Helm, 169-196.
- VLAHOS, Michael (2002), **Terror’s Mask: Insurgency within Islam**, Laurel, MD: Johns Hopkins Applied Physics Laboratory.
- www.teror.gen.tr. Accessed December 15. 2006.
- YALÇIN, Aydın (1969), **Demokrasi, Sosyalizm ve Genclik**, Istanbul: Ak Yayinlari.
- ZENGİN, I (1991), **Iran Devrimi ve Ortadoğu'ya Etkileri**, Istanbul: Milliyet Yayinlari.

P A R T IX

RELIGIOUS PERSPECTIVES IN ASIAN CIVILIZATIONS

PEYGAMBERLERİN BAŞARISINDA MÜCİZELERİN YERİ VE ÖNEMİ The Role and Significance of Miracles in the Success of Prophets

Halil İbrahim Bulut
Sakarya University, Adapazarı, Turkey

Giriş

Kur'an-ı Kerim, peygamberlik iddiasında bulunanların gerçekten Allah tarafından görevlendirilip görevlendirilmediklerinin tespiti için Allah'ın onlara tabiat kanunlarını aşan bir takım olağanüstü olaylar bahsettiğini bildirir. Ancak Allah'ın izni olmadan hiçbir peygamberin mucize gösteremeyeceğini de açıklar.¹ Bu itibarla, peygamberlerin her istedikleri anda ya da zorda kaldıkları her hangi bir durumda mucize göstermeleri onların gücünü aşan bir durumdur. Allah müsaade etmedikçe, peygamberlerin nübüvvetlerini kanıtlamak ve düşmanlarının tuzaklarından kurtulmak için mucize yaratma kudretleri yoktur. Aksi takdirde bazı peygamberlerin düşmanlarının işkencesine maruz kalmaları, hatta öldürülmelerini açıklamak imkânsız olurdu.² Örneğin Hz. Lût, kavminin azgınlığı karşısında misafirlerini korumaktan aciz kaldığında "Keşke benim size karşı (koyacak) bir gücüm olsaydı"³ diyerek elinde olağanüstü bir gücün bulunmadığını söylemiştir. Amaç farklı olmakla birlikte benzer bir durumun Hz. Peygamber'le ilgili olarak haber verildiği görülür. Allah Resûlü, inkarcıların hidâyete ulaşmasını o kadar arzu etmekteydi ki, davetine icabet edilmediğinde kendini harap edecek şekilde hüznlenince⁴ ilâhî bir uyarı gelerek "Bu söze inanmayanların ardından üzülererek neredeyse kendini mahvedeceksin"⁵ denilmiş, başka bir âyette ise: "Eğer onların yüz çevirmesi sana ağır geldi ise, yapabilirsen yerin içine inebileceğin bir tünel ya da göğe çıkabileceğin bir merdiven ara ki onlara bir mucize getiresin! Allah dileseydi, elbette onları hidâyet üzerinde toplayıp birleştirdi, o halde sakın cahillerden olma!"⁶ diye teselli edilmiştir. Bu ve benzeri örnekler, peygamberlerde her istedikleri anda ve doğrultuda hârikalar meydana getirme kudretinin bulunmadığına delildir. Bu itibarla Kur'an, insanların dikkatini peygamberlerin sadece tebliğ etmekle sorumlu oldukları hakikatine yöneltir.

Bu bildiride, peygamberlere verilen mucizelerle onların başarılı ya da başarısız olmaları arasında nasıl bir ilişkinin var olduğu incelenecektir. Burada peygamberlerin başarılı ya da başarısız olmalarından, onların henüz hayatta iken kendilerine inananların sayısının çokluğu ve hedeflerini gerçekleştirmeleri gibi maddî sonuçlar kastedilmiştir. Çünkü bütün peygamberler, kendilerine verilen ilâhî görevi tam anlamıyla yerine getirmenin mücadelesini vermişlerdir. Bir peygamberin bu konuda ihmalinin olduğunu söylemek Kur'an çerçevesinde mümkün değildir. Müslümanların peygamberler arasında ayırım yapmamalarını bu açıdan değerlendirmek uygun olur. Bununla birlikte bütün peygamberler, hedefledikleri ideal toplumu meydana getirme ve insanların kendilerine tabi olması hususunda aynı derecede başarılı olmuştur, denilemez. Çünkü hayatı boyunca tebliğ vazifesini hakkıyla yerine getirdiği halde tasdik edilmeyen veya çok az sayıda insanın tâbî olduğu peygamberlerin varlığının yanı sıra, henüz hayatta iken büyük toplulukların inandığı peygamberler de vardır. Bu itibarla tebliğ vazifesinin yerine getirilmesi bakımından değil aksine müminlerin sayısı ve maddî hedeflerin gerçekleştirilmesi açısından bir tasnifin uygun olacağını söylemek mümkündür. Çünkü peygamberlerin maddî ve mânevî başarılarında hârikulâde olayların payının ne olduğu, başarıya ulaşmak için mucize faktörünün nasıl bir fonksiyon icra ettiği meselesi mucizenin başarıdaki yeri açısından önemlidir.

Bu bildiride peygamberlerden zuhur eden hissî ve aklî mucizeler esas alınacağından söz konusu terimlerle neyin kastedildiğini kısaca açıklamanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Mucize, nübüvvet iddiasında bulunan zâtın, sözlerinin doğruluğuna delil olmak üzere, peygamberliğini ilan ettiği sırada, beşer kudretinin üstünde ve tabiat kanunlarına aykırı olarak meydana koyduğu aklî, hissî veya haberî delillere denilmektedir.⁷ Akaid ve Kelâm kitaplarında mucizelerde bulunması gerekli olan bazı

¹ bk. Âl-i İmrân 3/49; el-Mâide 5/110; el-En'âm 6/35, 57-59, 109; Hûd 11/33, 80, 88; er-Ra'd 13/7, 38; İbrahim 14/11; el-'Ankebut 29/50; el-Mümin 40/78; el-Ahkaf 46/23; et-Teğâbûn 64/11; el-Mülk 67/26; el-Meâric 70/6, 42.

² bk. el-Bakara 2/87; Âl-i İmrân 3/21-22, 112, 181-183; en-Nisâ 4/155-157.

³ Hûd 11/80.

⁴ Mâturîdî, **Te'vilâtü'l-Kur'an**, (nşr. A. Vanhoğlu), İstanbul 2007, IX, 13, el-Kehf 18/6.

⁵ el-Kehf 18/6.

⁶ el-En'âm 6/35.

⁷ Bulut, Halil İbrahim, "Mucize", md., DİA, XXX. 350-352.

özellikler sıralanmıştır. Buna göre bir hadisenin mucize olarak kabul edilebilmesi için; ilâhî bir fiil olması, olağanüstü bir tarzda zuhur etmesi, peygamberlik iddiası ve tehdidiyle birlikte meydana gelmesi, peygamberin iddiasına uygun ve iddiadan hemen sonra zuhur etmesi gibi şartlar zikredilmiştir.⁸ İslâm âlimleri, inkarcıları ikna etmek üzere peygamberler tarafından ortaya konulan mucizeleri konusu ve gayesine göre tasniflere tabi tutmuşlar, özellikle hissî ve aklî mucize türüne ağırlık vermişlerdir.

Hissî mucizeler, tabiat kanunlarının normal akışının dışında meydana gelen ve insanların duyularına hitap eden mucizelerdir⁹. Bunlara *kevnî mucizeler* de denir. Bu tür mucizeler, Allah'ın tabiata her an müdahale edebileceğini gösteren ilâhî fiiller olup inanmayı tercih edenlerin imanını, inanmak istemeyenlerin de inkârını kuvvetlendirirler. Hissî mucizeler, peygamberin yaşadığı dönemdeki insanlara hitap eden zaman ve mekânla sınırlı nadir olaylardır¹⁰. Sonraki nesillerin bunları tasdik etmesi, ancak haber yoluyla mümkündür. Doğru bir haber kanalıyla mucizelerden ve onları gösteren peygamberlerin varlığından haberdar olanların da bunları onaylaması insanlığın ortak kabulüyle oluşan ve gerçeğe ulaşmanın kaçınılmaz bir kaynağını teşkil eden bilgi anlayışının bir gereğidir. Kur'an'da bildirildiği kadarıyla göre her peygamberin hayatında bu tür mucizeleri görmek mümkündür.¹¹ Öte taraftan peygamberlerin vahiy kaynaklı olarak bildirdikleri geleceğe yönelik bir takım ihbarlar vardır ki bunlara da haberi mucizeler denilmektedir. Hemen hemen bütün peygamberlerin hayatında bunların örneklerini görmek de mümkündür. Peygamberlerin isyankâr toplumların başlarına felaket geleceğini önceden bildirip, helâk mucizelerinin vukuundan önce kavimlerini uymaları bu türdendir. Ayrıca Hz. İsâ'nın insanların evlerinde ne yediklerini ve ne sakladıklarını haber vermesi¹², Hz. Peygamberin Bizanslıların İranlıları savaşta mağlûp edeceklerini¹³, Kısra'nın saltanatının yıkılacağını¹⁴, İslâm dininin doğuda ve batıda yayılacağını önceden haber verip bunların daha sonra aynen gerçekleşmesi¹⁵ geleceğe yönelik haberi mucizelerden bazılarıdır.

Aklî mucizeler ise, insanların akıl ve idraklerine hitap eden, onları düşünmeye ve gerçekleri kavramaya sevk eden ve bu şekilde peygamberliğin doğruluğunu kanıtlayan en güçlü delillerdir. Kelâm kaynaklarında, hissî mucizenin dışındaki bütün delil ve âlâmetlere genel olarak aklî mucize denilir. Bunlara aynı zamanda *mânevî mucizeler* adı da verilir. Peygamberin doğruluğunu ve davasının yüceliğini gösteren kanıtların hepsi aklî mucize kapsamına dahildir. Bunlar, akıl ve basîretle idrak edilebilen deliller olup hissî mucizelerde olduğu gibi muayyen bir zamana ve mekana hitap etmekle kalmazlar, her asırdaki insanların akıllarına hitap ederler. Peygamberlerin güvenilir, doğru, samimi, cesur, güzel ahlak sahibi, merhametli ve kararlı olmaları, temiz bir aileden, asil bir nesilden gelmeleri, fizyolojik açıdan insanların nefretine sebep olacak noksanlıklardan uzak olmaları, mesajlarının akla ve mantığa uygunluğu, peygamberlik öncesi dönemde nübüvvetle ilgili bir alıştırma yapmamış olmaları ve benzeri özellikler onların davalarında doğru olduklarını gösteren aklî delillerden bazılarıdır¹⁶. Bütün bu mükemmel vasıfların peygamberlik iddia eden bir kimsede bulunması onun doğruluğunu destekleyen aklî mucizelerden kabul edilir. Hissî mucizelerin peygamberlerin başarılarındaki rolünü açıklamaya geçmeden önce bu konu çerçevesinde önceki peygamberlerle Hz. Muhammed'in (s.a.v) konumunu ayrı ayrı ele almanın uygun olacağı kanaatindeyiz. Çünkü önceki enbiyanın hayatında -özellikle Hz. Sâlih, Musa ve İsâ peygamberlerin hayatında- hissî mucizelerin önemli bir yer tuttuğu, insanlığa gönderilen son peygamber Hz. Muhammed'in (sav) hayatında ise aklî delillere ağırlık verildiği görülmektedir.

⁸ Bâkılânî, *el-Beyân 'anî'l-fark beyne'l-mu'cizât ve'l-kerâmât ve'l-hiyel ve'l-kehâne ve's-sihr ve'n-nârinât*, (nşr. Richard J. McCarthy), Beyrut 1958, s.45; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, Kahire 1962-65, XV, 199 vd.; a.mlf., *Şerhu'l-usûlî'l-hamse*, (nşr. Abdülkerim Osman) Kahire 1988, s.569; Cüveynî, *el-İrşâd*, Kahire 1950, s.308 vd.; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, Oxford 1934, ss.417-418; Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, (nşr. Abdürrahmân 'Umeyre), I-III, Beyrut 1997, III, 342 vd..

⁹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986, s.128-129.

¹⁰ Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *Hucecû'n-nübüvve*, (nşr. A. Hârûn), (*Resâilü'l-Câhız* içinde), Mısır 1399/1979, III, 221-281, s.III, 278, Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s.131-132.

¹¹ Bu konuda geniş bilgi için bk. Bulut, H.İbrahim, *Kur'an Işığında Mucize ve Peygamber*, İstanbul 2002, tür. Yer.

¹² el-Mâide 5/110.

¹³ er-Rûm 30/1-4.

¹⁴ Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, Beyrut 1985, VI, 325; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, Kâhire 1398/1978, XIV, 122.

¹⁵ Buhârî, "Menâkıb", 25; Nesâî, "Cihad", 42.

¹⁶ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredat*, s.128-129.

A-Önceki Peygamberlerin Hayatında Hissî Mûcizelerin Yeri

Bütün peygamberler, ilâhî tebliği insanlara ulaştırmada en etkili yöntemleri kullanmışlardır. Bu, bazen gözlere hitap etmek şeklinde tezahür ederken çoğu defa da akıllara seslenmek ve bu şekilde insanları ikna etmek şeklinde vuku bulmuştur. Kur'an'da, çeşitli vesilelerle geçmiş ümmetlerin kıssalarından bahsedilirken peygamberlerin muhataplarını iknâ etmek için önce aklî deliller kullandıkları¹⁷, bilâhare inanmayanlara karşı Allah'ın izniyle önce hidâyet ve nusret mûcizeleri, sonra da helâk mûcizesi gösterdikleri haber verilir. Kur'an-ı Kerim'de bildirildiği kadarıyla önceki peygamberlerden hiçbiri düzenli ordular kurarak düşmanlarıyla savaşıma imkanına ulaşamamıştır. Onların başarı ve üstünlükleri genellikle ilâhî kudretin bir tecellisi olarak zuhur eden helâk mûcizeleriyle olmuştur. Peygamber kıssaları bunu teyit etmektedir. Örneğin Hz. Nûh, yüzyıllarca süren tebliğ mücadelesinin sonunda kavminin hidâyetinden ümidini kestiği zaman "(Ey Rabbim!) Artık (bu zalim kavme karşı) yenik düştüm, bana yardım et!"¹⁸ diye yalvarmıştı. Sonunda inkarcı kavim tûfan mûcizesiyle helâk edilmiş ve inananlar kurtarılmıştı¹⁹. Hz. Hûd'un uyarılarına aldırış etmeyen inkarcılar, yakıcı bir rüzgar ile helâk edilirken, Lût ve Şuayb'ın kavimleri de benzer bir şekilde cezalandırılmıştı²⁰. Ayrıca Kur'an'da, Sâlih peygamberin bütün uğraşlarına rağmen kendisine inanmayan kavmini iknâ etmek üzere mûcizevî bir şekilde deveyi delil getirdiği²¹, buna rağmen ibret alıp iman etmeyenlerin sonunda helâk edildiği²² ve müminlerin kurtarıldığı²³ bildirilir. Hz. İbrahim'i ateşin yakmaması da burada örnek olarak verilebilir²⁴. Diğer taraftan Hz. Mûsa'nın hayatında hissî mûcizelerin çok önemli bir yer işgal ettiğini hem *Kitab-ı Mukaddes*²⁵ hem de Kur'an ayrıntılı bir şekilde açıklamaktadır. Öyle ki, onun nübüvveti ve başarısı bu tür mûcizeler üzerine bina edilmiştir. Hem tehdidi olan âsâ ve parıltılı el mûcizesi²⁶ hem de diğer nusret mûcizeleri²⁷ hep hissî mûcizelerdir. Buna ilaveten, kendisine tâbî olan İsrailoğullarını bir takım nusret mûcizeleriyle mükâfatlandırırken²⁸, azgınlık yaptıklarında korkup boyun eğmeleri için –dağın tepelerine dikilmesi gibi²⁹– hissî hârikalarla terbiye etmiştir. Âsâ, parıltılı el ve diğer âfet mûcizeleriyle Firavun'u mağlup ederken, kavmini düşmanlarından kurtarıp mûcizevî bir şekilde Kızıl denizden geçirmiş, çölde susuzluktan, açlıktan ve sıcaktan bunaldıklarında nusret mûcizeleriyle onlara yardım etmiştir. Şu halde Hz. Mûsa'nın en büyük başarılarının hissî hârikalar vasıtasıyla gerçekleştiği söylenebilir. Elbette Musa'nın başarılı olmasında kendi beşerî gayretleri inkar edilemez. Ancak ister Firavun ve adamlarının mağlup edilmesinde olsun, isterse İsrailoğullarının zorda kaldıkları her bir durumda ilâhî yardımların gelmesinde olsun, onun hayatında hissî mûcizelerin belirleyici bir rolünü olduğu kesindir.

Öte taraftan hissî mûcize denildiğinde akla en fazla gelecek olan peygamberlerden biri hiç şüphesiz Hz. İsa'dır. Onun hayatında hissî mûcizelerin önemli bir yeri vardır. *Kitab-ı Mukaddes* ve Kur'an-ı Kerim, Hz. İsa'nın hayatında vuku bulan hissî mûcizelerin detaylarını vermektedir. Nitekim İsa'nın hayatını kaleme alan İncil yazarları, onun mûcizelerini yoğun bir şekilde naklediler. Özellikle Matta, Markos ve Luka İncilleri, İsa'nın büyük kalabalıklar önünde gösterdiği görsel mûcizelerle doludur³⁰. Hatta denilebilir ki, İncillerde ortaya konulan Hz. İsa profili her adımıyla bir mûcize gerçekleştiren

¹⁷ bk. Tâ-hâ 20/53-55; eş-Şu'arâ 26/24, 28.

¹⁸ el-Kamer 54/10.

¹⁹ bk. el-A'râf 7/ 59-64; Yûnus 10/ 71-73; Hûd 11/ 42-43; el-İsrâ 17/ 17; el-Enbiyâ 21/ 76-77.

²⁰ bk. el-A'râf 7/ 72; Hûd 11/ 59-60; el-Hicr 15/ 78-79; el-Mü'minûn 23/ 41; el-Furkân 25/ 38; en-Neml 27/ 56-58; el-Ankebût 29/ 30-35.

²¹ bk. el-A'râf 7/73; Hûd 11/64; eş-Şu'arâ 26/155; el-Kamer 54/27.

²² el-A'râf 7/78; Hûd 11/65-67; el-Hicr 15/83; el-Furkân 25/38; eş-Şu'arâ 26/158; en-Neml 27/51; el-Ankebût 29/38, 40; Fussilet 41/17-18; Kâf 50/12, 14; ez-Zâriyât 51/43-45; en-Necm 53/51; el-Kamer 54/30-31; eş-Şems 91/14.

²³ Hûd 11/66; en-Neml 27/53; Fussilet 41/17-18.

²⁴ bk. el-Enbiyâ 21/69.

²⁵ bk. Çıkış 3; 4; 7; 8; 9; 12; 14/15-31; 15/23-25; 17/6.

²⁶ bk. el-A'râf 7/107-108; 117-118; Tâ-hâ 20/19-22, 65-69; eş-Şu'arâ 26/32-33, 45; en-Neml 27/10-12; el-Kasas 28/31-32.

²⁷ Meselâ bk. el-Bakara 2/57-60; el-A'râf 7/160; Tâ-hâ 20/80.

²⁸ bk. el-Bakara 2/57-60; el-A'râf 7/160; Tâ-hâ 20/80.

²⁹ bk. el-Bakara 2/63-64.

³⁰ bk. **Matta** 4/23-24; 8/1-7, 16, 23-26; 9/18-30; 14/13-27; 15/21-28; 17/14-21; 21/18-19; **Markos** 1/29-31, 40-45; 2/1-12; 4/35-41; 5/1-43; 6/45-46; 8/1-10, 22-26; 9/14-29; 10/46-52; 11/12-14; **Luka** 5/17-26; 7/1-10; 8/22-29, 40-45; 9/10-17, 37-45; 11/14; 18/35-43; **Yuhanna** 6/1-4, 15-21; 11/39-44.

olağan üstü bir peygamber fikrini verir. Bunca hissî/görsel mucizeye rağmen gerçek manada İsa'ya inananların sayısı çok az olmuştur. Kaldı ki İnciller, havârilere bazılarının İsa'ya karşı hıyânet içerisinde olduğunu, para karşılığında onu ele verdiğini de bildirir³¹. Diğer taraftan Kur'an'da, Hz. İsa'ya mucizeler verildiği detaylı bir şekilde haber verilirken³² onun söz konusu mucizeler vasıtasıyla Allah'ın elçisi olduğunu ispata çalıştığı da belirtilir³³. İnkârcılara karşı peygamberliğinin delili olarak ortaya koyduğu söz konusu mucizelere rağmen inananların sayısı oldukça azdır. Eğer peygamberlerin başarılı olmalarıyla kendilerine tabi olan müminlerin sayısı arasında doğru bir orantı kurulabilirse, Hz. İsa'nın hem Kur'an'da tehdidiyle birlikte ortaya koyduğu mucizeleri hem de İncillerde belirtilen diğer mucizeleri, yaşadığı dönemde muhataplarını ikna etmek ve dolayısıyla inkardaki ısrarlarını yok etmek hususunda yeterince etkili olamadıkları anlaşılmaktadır.

B) Son Peygamberin Başarısında Hissî Mucizelerin Yeri

Hiz. Peygamber'in hayatı incelendiği takdirde, hayatının sosyo-psikolojik ve tabii kanunlar çerçevesinde cereyan ettiği, genel olarak sebep-sonuç ilişkisinin dışına çıkmadığı görülür. Bir beşer olarak ihtiyaçlarını karşılamada olağan dışı yollara başvurmamış ve söz konusu ihtiyaçlarını gidermede diğer insanlardan farklı davranmamıştır. Hastalandığı ve şifa bulduğu, hüznlendiği ve sevindiği, yiyecek bir lokma ekmek bulamayıp günlerce aç kaldığı bilinmektedir. Zaman gelmiş düşmanlarıyla savaşmış ve yarananmıştır. Bütün bunlar diğer insanlar için geçerli olan kanunlar çerçevesinde gerçekleşmiştir³⁴.

Hiz. Muhammed'in peygamberlik hayatı ve buradaki başarıları incelendiğinde, bunun psiko-sosyal ve tabii kanunlar çerçevesinde gerçekleştiği görülür. Allah Resûlü, içinde bulunduğu şartların aleyhinde olmasına bakmaksızın ilâhî vazifesini yerine getirmek için maddî ve mânevî baskı ve işkencelere sabırla tahammül etmesini bilmiştir. Müşriklerin baskıları onun hedef ve metodunda bir değişiklik yapmadığı gibi onların mal, mansıp, şöhret ve benzeri tekliflerine de iltifat etmemiştir³⁵. O, tebliğ görevini yerine getirmenin gayreti içinde olmuş, en büyük kahramanları bile hayrette bırakacak kadar davasında samimi, inançlı, istekli ve kararlı davranmıştır. Bu uğurda önüne çıkan bütün fırsatları değerlendirmiş, "Ben Allah'ın elçisiyim. O, nasıl olsa beni başarılı kılacak" diyerek yapması gereken her hangi bir şeyi ihmal etmeyi düşünmemiştir.

Bir peygamber için en zor şey, nübüvvetinin ilk yıllarında henüz kendisine inanan ve destekleyen birilerinin olmadığı bir dönemde, vazifesini yerine getirmesi ve taraftar bulabilmesidir. Çünkü nebi, içinde yaşadığı toplumun inancına, değer yargılarına ve âdetlerine aykırı yeni kurallar getirir. Sonuçta, toplumun dinî, sosyal ve ekonomik dengeleri değişir. Bu ise, aristokrat zümrenin kabullenemeyeceği bir durumdur. Peygamberlerin bu zümreyle anlaşarak tebliğ vazifesini yerine getirmesinin de imkânı yoktur. Nitekim Hiz. Muhammed (sav), müşriklerle anlaşma yoluna gitmemiş, aksine onların dinlerine ve putlarına meydan okumuş ve atalarının cehennemde olduğunu açıklamaktan geri durmamıştır³⁶. O, siyasî ve ekonomik açıdan desteklenmeye muhtaç olduğu bir dönemde bütün bunları yapmıştır.

Hiz. Muhammed'in (sav) peygamberliğinin başlangıcında ilk muhataplarını ikna etmek üzere ortaya koyduğu yaklaşım, usul ve metot bizim için büyük önem taşımaktadır. Çünkü inananlarının çok az olduğu bir dönemde ne tür deliller kullandığı ve muhataplarını ikna etmek için neler yaptığı hususu belirleyici bir özellik taşımaktadır. Nitekim Hiz. Peygamber, "yakın akrabasını uyarmak"³⁷ üzere emir aldığı Mekkelileri toplantıya davet etmiş ve sonrasında onlara hitap etmişti. Bu konuşmasında Allah'ın kendisini elçi olarak seçtiğini açıktan ilan ettikten sonra Mekke toplumunun bir üyesi olarak aralarında geçirdiği kırk küsur yıllık hayatını kendisine iman etmeleri için delil göstermişti. Taleplerin yoğunlaştığı bir anda tam yeri ve zamanı gelmişken muhataplarını ikna etmek için hissî mucize

³¹ bk. **Matta** 26/47-50. Ayrıca bk. **Markos** 14/43-50; **Luka** 22/47-53; **Yuhanna** 12/4; 18/3-12.

³² bk. el-Bakara 2/87, 253; Âl-i İmrân 3/49-50; el-Mâide 5/110; ez-Zuhuruf 43/63; es-Sâf 61/6.

³³ bk. Âl-i İmrân 3/49-50; el-Mâide 5/110.

³⁴ Muhammed Gazzâlî, **Fıkhu's-sîre**, Dimaşk 1989, s.43-44.

³⁵ Taberî, Ali b. Rabben; **ed-Dîn ve'd- devle fi isbâti nübüvveti'n-Nebî**, (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut, 1982, s.108-113; Nesefî, Ebû'l-Muin, **Tebîratü'l-edille fi'l-keâm**, (nşr. Claude Salame), I-II, Dimaşk 1990-93, I, 493-495; Razi, **el-Erba'în fi usûli'd-dîn**, (nşr. Ahmed Hicazi es-Seka), I-II, Kahire 1986, II, 91.

³⁶ Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, (nşr. F. Huleyf), İstanbul 1979, s.203, 208; Kâdî Abdülcebbar, **Tesbîtü delâilî'n-nübüvve**, (nşr. Abdülkerîm Osman), I-II, Beyrut 1386/1986, s.4-8.

³⁷ eş-Şu'arâ 26/214.

gösterme yoluna gitmemişti. O, nübüvvetinin ilk yıllarında böyle davrandığı gibi sonraki mücadelelerinde de –ilahî kelâmın icazı dışında- olağanüstü şeylere dayanarak doğruluğunu ispat etme temayülü göstermemiştir. Halbuki Hz. Musa ve Hz. İsa, henüz peygamberliklerinin ilk anlarında insanları hayrete düşürecek hissî hârikalar göstermiş ve doğruluklarını bu şekilde ispata çalışmıştır. Mesela Hz. Musa, peygamberlikle görevlendirilip Firavun ve adamlarına gönderildiğinde onları ikna etmek ve doğruluğunu ispat etmek üzere asa ve parıltılı el mucizelerini göstermiştir³⁸. Yine Hz. İsa, doğduğu andan itibaren mucizevî özellikleri ile muhataplarının dikkatini çekmiştir. Nitekim onun babasız bir şekilde nefha-i ilâhîden yaratılmasının yanı sıra³⁹, çamurdan kuş sûreti yapması ve ona üflemesinin akabinde Allah'ın izniyle uçuşması, ölülerini diriltmesi ve benzeri mucizeleri⁴⁰ muhataplarını ikna etmede hissî mucizeleri bir delil olarak kullandığını göstermektedir. Halbuki Son Peygamberin hayatında bu tür mucizelerin nübüvveti ispata yönelik birer delil olarak kullanılmadığı bilinmektedir. Kanaatimize göre bu durum, Hz. Muhammed'in peygamberliğini diğer peygamberlerden farklı kılan önemli bir husustur. Bu itibarla Hz. Peygambere ilk iman edenlerin her hangi bir mucize görmeden ve böyle bir istekte bulunmadan inanmış olmaları, onun metodunu ve başarısının niteliğini göstermesi bakımından önemlidir. Yakın çevresindeki bu insanlar, onun sahip olduğu vasıflara, sîret ve tutarlılığa bakarak doğruluğuna inanmışlardı. Mucizelerin doğrudan Allah'ın yarattığı deliller oldukları dikkate alındığında son peygamberin hayatında hissî mucizelerin ikinci plana bırakılmasında pek çok hikmetin saklı olduğu görülecektir.

Öte taraftan hadis kaynaklarında pek çok hissî mucizenin rivayet edildiği bilinmektedir. Allah Taalanın elçisini böylesi olağan üstü hadiselerle desteklemesinin şaşılacak bir yönü yoktur. Ancak söz konusu harikulade hadiselerin neredeyse tamamının Medine döneminde ve Müslümanların huzurunda zuhur etmiş olmasını göz ardı etmemek gerekir. Bu durum, Hz. Peygamberin bu tür harikulade olayları inkarcıları ikna etmede bir metot olarak kullanmadığının en güzel delilidir.

Bir devlet reisi ve komutan olarak Hz. Peygamber'in hayatı incelendiğinde, onun başarısının, başarıya olan inancının muhkemliği yanında Allah'ın ikame ettiği tabii kanunlara herkesten daha fazla itibar etmesinde gizli olduğu görülür. Yaratılmışların en hayırlısı ve Allah'ın en sevgili kulu olduğuna inandığımız Hz. Peygamber, üzerine aldığı sorumluluğu yerine getirebilmek için herkesten daha çok çalışmış, Allah'ın vazettiği sosyal, psikolojik ve tabii kanunlara sonuna kadar bağlı kalmıştır. Gerçekten o, hayatı boyunca Allah'ın koyduğu tabiat kanunlarına titizlikle uymaya özen göstermiştir ve bu gayretinin sonucunda Allah onu başarılı kılmıştır. İslam tarihi ve siyer kaynakları titizlikle incelendiğinde Hz. Peygamberin “Ben Allah'ın elçisiyim, gerekirse mucize gösteririm, düşmanlarımı böylece mağlup ederim” diyerek alması gereken bir tedbiri ihmal ettiği asla görülmez. O'nun hayatında bu kanaatimizi teyit eden onlarca hadise nakletmek mümkündür. Mesela Bedir savaşı öncesinde Allah Resulü, çok sayıda keşif kıtası çıkarmış; düşmanın sayısı, askeri özellikleri, komutanlarının isimleri, süvarilerin sayısı gibi hayatî önemi haiz bilgiler toplamıştı. Bedir bölgesinin coğrafi yapısını, bedir kuyularının konumunu önceden tespit ettirmiş ve buna göre önlemler almıştı. Bir komutan olarak ordusunu savaş düzenine göre yerleştirdikten sonra, gerek üç misline varan sayısı ve gerekse sahip olduğu silah gücü bakımından çok daha iyi tertip ve teşkil edilmiş bir düşman kuvveti karşısında, hiç de eşit kuvvetler arasında cereyan etmeyecek olan bu savaşta, ihtiyaç ortaya çıktığında kullanılmak üzere, Medine tarafına doğru açık tutulan bir yol üzerinde ve emin bir mahalde, süratli koşan hecin develeri bulundurmak suretiyle önlem almıştı. Bütün bu tedbiri aldıktan sonra, cesaretlerini artırmak ve onları heyecana getirmek üzere savaşçılara mükemmel bir konuşma yapmış, bilahare Allah'ın huzurunda secdeye varmış, dua etmiş ve yalvarmıştı⁴¹. Yüce Allah, Hz. Peygamber başta olmak üzere inananların güçlü imanları yanında bu azimli, istekli ve kararlı tutumlarına bağlı olarak onları gözle görülmeyen melekler ordusuyla desteklemiş ve zaferi müyesser kılmıştı. Şimdi Hz. Peygamber'in bütün bu tedbirlerini görmezlikten gelip, Bedirdeki başarısını sırf meleklerin yardımına bağlamak İslâm'ın ruhuna aykırı olduğu gibi, Allah'ın koyduğu tabii ve sosyal kanunlara uygun düşmeyeceği de aşîkârdır.

Öte taraftan Allah, Bedir Savaşında Müslümanlara yardım etti de Uhud Savaşında etmemiştir, denilemez. Aslında Uhud savaşı askerî, lojistik ve stratejik tedbirlerin alınması bakımından Bedir'den

³⁸ el-A'râf 7/107; 117-118; Tâ hâ 20/19-21, 65-69; eş-Şu'arâ 26/32, 45; en-Neml 27/10; el-Kâsâs 28/31;

³⁹ bk. el-Enbiyâ 21/91; et-Tahrîm 66/12.

⁴⁰ el-Mâide 5/110.

⁴¹ Hamîdullah, **İslâm Peygamberi**, (trc. Salih Tuğ), I-II, İstanbul 1414/1993, I, 124.

farklı değildi. Söz konusu tedbirlerin bir sonucu olarak Müslümanlar, henüz savaşın başında müşriklere üstün gelmişlerdi. Düşmanın dağıldığını düşünen bazı savaşçılar, savaşı bırakıp ganimet toplamaya başlamıştı. Diğer taraftan yerlerini asla terk etmemeleri emredilen okçu birliği de savaşın kazanıldığını düşünerek yerlerini terk etmişlerdi⁴². Komutana itaatsizlik olarak değerlendirilebilecek bu hadiselerden sonra Müslümanlar geri çekilmek zorunda kalmışlardı. Aslında komutanın emrine itaat etmek harbin tabiatında olan ve mutlaka uyulması gereken bir kuraldır. Bu kurala uyulmaması sünnetullahı aykırı bir durumdur. Müslümanların Uhud harbindeki kayıplarını bu açıdan değerlendirmek isabetli olur.

Kur'an, tabii ve sosyal kanunların gereğinin yapılması hususunda inananları uyarmaktadır. Örneğin, cephede nasıl namaz kılınması gerektiğini beyan eden bir âyette; namaz sırasında bir grup mücahidin silahları başında hazır beklemesi tavsiye edilir⁴³. Her ne adına olursa olsun, alınması gereken tedbirleri ihmal etmek Allah'ın koyduğu tabii ve sosyal kanunlara aykırı hareket etmek demektir. Bu ihmalin ibadet için olması onu mazur göstermez⁴⁴.

İslâm âlimleri, İslâm'ın fitrat ve akıl dini olduğunu açıklarlar. Özellikle son dönem mütefekkirler, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ve başarısının tabii ve sosyal kanunlar çerçevesinde izah edilmesinin lüzumuna dikkat çekerler ve Kur'an'da, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin aklî ve ilmî ilkelere dayandığını açıklarlar⁴⁵. Ayrıca son peygamber Hz. Muhammed'e hidayet mucizesi olarak Kur'an'ın verilmiş olmasının hikmetini izaha çalışırlar. Bu bağlamda kıyamete kadar kaim olacak İslamiyet'in temel mucizesinin hissî bir olay olmayıp, her devir ve mekanda geçerli olan bir aklî mucize olması elbette ilahi hikmetin bir sonucudur. Zira insanlık, aklî olgunluğa ulaşmıştır. Halbuki hissî mucizeler, etkileri itibarıyla meydana geldikleri zaman ve mekanla sınırlı hadiselerdir.

Hz. Peygamber, başarılı olmak için Allah'ın koyduğu psikolojik, sosyal ve tabii kanunlarına uymaya azami derecede özen göstermiş ve insan hayatını tanzim eden bu kurallar çerçevesinde hareket etmiştir. Bunun delillerinden biri de muhaliflerinin ona yönelttiği eleştirilerdir. Nitekim muhaliflerden bazıları, onun başarısının kılıç zoruna⁴⁶, bazıları da ganimet elde etme hevesine dayandığını iddia etmiştir⁴⁷. Bunların doğruluğu veya yanlışlığını tartışmak bu bildirinin sınırları dışındadır. Ancak hiç kimse Hz. Peygamber'in başarısını Allah'un ona lütfettiği hissî mucizelerle izah etmeme yeltenmemiştir. Bu durum, onun başarısının hissî harikuladelerle izah edilemeyeceği hususunda düşmanlarının bile kabul etmek zorunda kaldığı bir hakikattir.

Allah Elçisi, kendisiyle önceki peygamberler arasındaki bu farka dikkat çekmiş ve kendi ümmetinin çokluğunu Kur'an mucizesiyle açıklamıştır: "Her peygambere kitleleri etkileyip iman etmelerine vesile olan mucizeler verilmiştir. Bana verilen mucize ise Allah'ın gönderdiği vahiyden ibarettir. Bu sebeple ben kıyâmet gününde mensubu en çok olan peygamber konumunda bulunacağımı umarım."⁴⁸ Bu ve benzeri rivayetlerde aklî mucize olan Kur'an ile Hz. Peygamberin başarısı ve ümmetinin çokluğu arasında doğrudan bir ilişkinin kurulduğu görülmektedir. Bu durum, bildirinin ana temasını teyit eder mahiyettedir.

Özetle söylemek gerekirse, peygamberler tarihi tetkik edildiğinde genel olarak iki tür başarıdan söz edilebilir. Bunların ilki, inkarda ısrar eden kavimlerin en sonunda helâk edilmesi ve peygamberlerin kurtarılmasıdır. Kur'an'da bildirildiği kadarıyla Hz. Nûh, Hz. Hûd, Hz. Sâlih, Hz. Lût, Hz. Şuayb ve Hz. Musa ile kavimleri arasında böyle bir ilişki vardır. İkincisi ise, peygamber ve ona tabi olanların sebeplere başvurmaları sonunda Allah'ın onları sosyal, ekonomik, psikolojik ve tabii kanunlar çerçevesinde başarıya ulaştırması şeklindedir. Hz. Muhammed ve onun ashâbı bunun en güzel örneğini teşkil etmektedir.

⁴² bk. Buhârî, "Mağazî", 17.

⁴³ bk. en-Nisâ 4/102.

⁴⁴ Muhammed Gazzâlî, s.46-47.

⁴⁵ Abdülaziz Çaviş, *İslâm dinü'l-fitra*, y.y., 1368/1949, 128 vd.

⁴⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtü delâilü'n-nübüvve*, s.19-22.

⁴⁷ Kâdî Abdülcebbar, s.11 vd.

⁴⁸ Buhârî, "İ'tisâm", 1; "Fedâ'ilü'l-Kur'an", 1; Müslim, "İmân", 239.

THE TRADITIONAL AND CHANGING IMAGE OF KOREAN BUDDHIST TEMPLE

Jin-Oh Lee

Pusan National University, Busan, Korea

There are two contradictory images of the Korean traditional Buddhist temple: one is the image of calmness and simplicity; the other is the image of magnificence and splendiddness. Nowadays Buddhist believers become more accustomed to rational thinking than those days, and attach more importance to inspecting and purifying mind rather than praying their fortune. Accordingly, the image of Buddhist temples came to change. The first is completely new style of building, the second is simplified decoration and painting, the third is enhanced figure of brilliant and gorgeous Buddha. However, the cool and fresh impression of the formative specialty may be faced with serious challenges in the future.

1. Two contradictory images of Korean traditional Buddhist temple

There are two contradictory images of the Korean traditional Buddhist temple: one is the image of calmness and simplicity; the other is the image of magnificence and splendiddness.

(1) Calmness and Simplicity

Let's start with the image of calmness and simplicity. Its warm and intimate wooden buildings with elegantly curved roofs are usually in harmony with surrounding mountains. About seventy percent of Korean land consists of mountains. Most Korean Buddhist temples are in the mountains.

Because Buddhist temples are located apart from hectic towns, their natural beauty and mystic are remarkable. The temples provide us with very natural and beautiful features which are accompanied with the ridge line of the mountains and the shade of the forest. The harmony brings forth calmness and simplicity as the fundamental image of Korean Buddhist temples.





This image often appears in many poems. Let's see one of the representative poems.

Eunjeok Monastery on Duryu Mountain¹

Several monks built a small abode
 Not far from my dwelling place.
 I saw them all wake up to the sound of the morning bell,
 And then go to bed to the sound of the evening drum.
 Boil the tea with the water from the well soaked in moonshine,
 And I see the dispersing green smoke from the pot.
 Then what is there to talk about day after day?
 It is perhaps best to recite the names of Buddha or just meditate.

(2) Magnificence and Splendidness

On the other hand, Korean traditional temples also have the image of magnificence and splendidness. The outward appearance of the buildings is decorated with dancheong. Dancheong uses various colors, especially red and blue, thus giving us very gorgeous feelings. The inside of the buildings is very gorgeous, because, without leaving any blank space, it is filled with brilliant Buddha statues, colorful decorations, and complicated patterns.



¹ Writtten by The Seon Master Seosan(1520~1604).



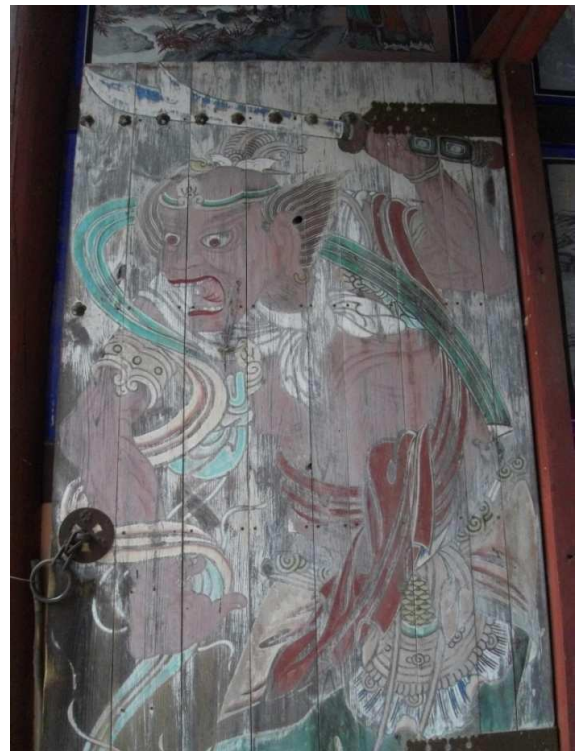
The image of calmness and simplicity of the temples means the place for zen practice. A very silent and simple atmosphere is necessary for meditation practice in Korean Buddhist temple.

This magnificent and splendid image of Korean Buddhist temples has two different meanings. First, it suggests that the world of enlightenment is brilliant, splendid, and gorgeous. It needs to be calm and simple in the course of practice to get enlightenment, but the moment of enlightenment is recognized as an enormously splendid and gorgeous state.

Second, religious authority coming from the gorgeousness and splendidness is necessary to enrich Buddhists' belief through their prayer. This visual splendidness can lead Buddhists to feel Buddha's greatness and to be devout in Buddhism.

(3) A Sense of Fear

On the other hand, this complicated and magnificent image brings about a sense of fear. One of the representative examples is the image of four heavenly guardians of Buddhism placed at the entrance of Korean traditional temples. Some people feel this fear which results from the strong colors of complicated decorations and patterns of the inside and outside of the buildings.



2. Changing Aspect at the Present Day

Nowadays Buddhist believers become more accustomed to rational thinking than those days, and attach more importance to inspecting and purifying mind rather than praying their fortune. Accordingly, the image of Buddhist temples came to change.

Too much complicated and magnificent images□confusing and sometimes fearful□ make present-day people more uncomfortable and repulsive. As a result, there are continuous efforts to remove too much complicated and disturbing, and fearful images.

These efforts lead the buildings of Buddhist temple to become more simple and advanced to the formative experiment appropriate for modern sense. Accordingly, an extremely different style of Buddhist temple appears day by day.

(1) Completely New Style of Building

Korean traditional Buddhist temples were built of wood, and roofed with tiles. But some of modern Buddhist temples use concrete to build new style of sanctuary. and the new form of building styles creates new religious authority and sacredness instead of relying on the tradition.



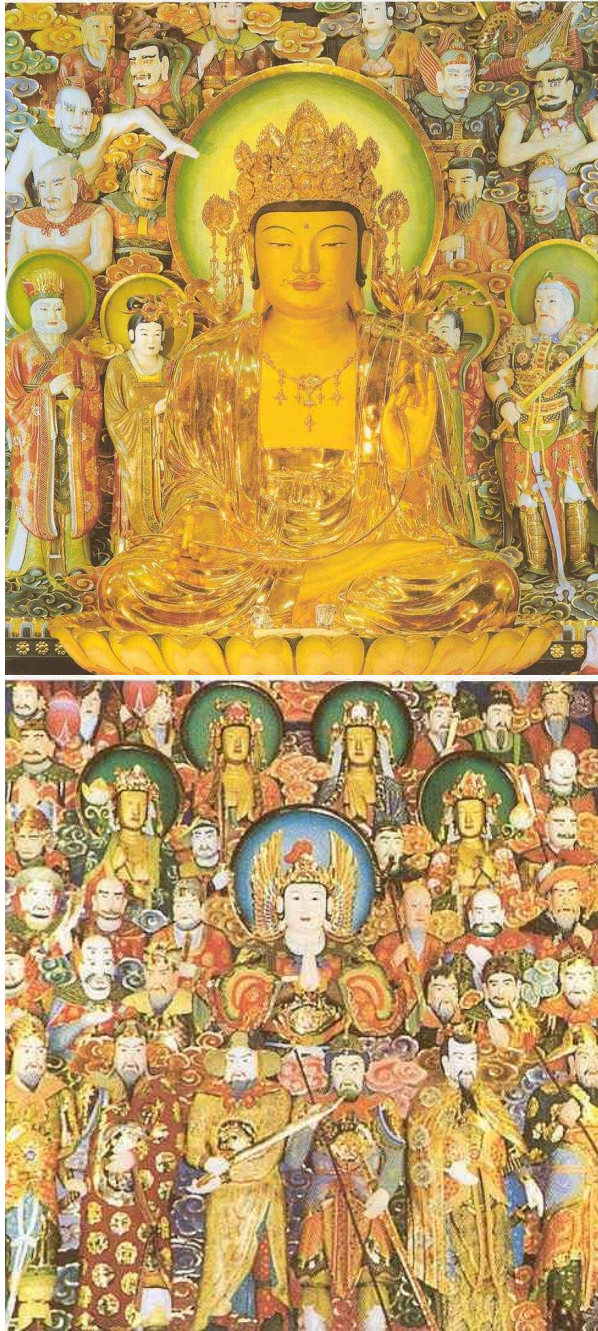
(2) Simplified Decoration and Painting

The paintings and decorations inside and outside Buddhist buildings are becoming simple and calm. Especially the splendid expression using red and blue colors became reduced, and as a result, there are no decoration or the minimum painting or decoration.



(3) Enhanced Figure of Brilliant and Gorgeous Buddha

Although the decoration and painting were simplified, there are some occasion that the shape and color become more brilliant and gorgeous. This phenomenon means that it is as ever important to emphasize the temple as a place for authority and sanctuary. Especially to attract a lot of believers, it is still useful to show visual authority through brilliance and gorgeousness.



3. The Prospect of the Future

As a tendency for Buddhists to pray for mercy reduces in future Buddhism, the temple's decoration and painting will become calm and simple. However, the cool and fresh impression of the formative speciality may be faced with serious challenges. At the beginning, the new form may provide fresh impression, but it is not certain whether it can be sustained for ever or not. Because the freshness may be changed to boring.

If the current of the times changes to emphasize the function of the temple as a place for purifying inner mind and carrying out its social role, the most important affair will be to create religious aura through the new style of religious buildings suitable to new religious value. This attempt to create the new style of Buddhist temple may undergo many trials and errors.

A PROPOSAL FOR A MASONIC APPROACH TO RELIGIOUS BELIEFS

Yasuhito Ishii

Chikushi Jogakuen University, Dazaifu, Japan

Introduction

When the 2nd ICAPA took place in Busan, Korea, I attended the memorial service that was held at the UN cemetery for the international soldiers who were killed in action during the Korean war. The memorial service was conducted by a Turkish member of the Association, as I understand, with verses recited from the Koran. It was a beautiful service in several senses. Of course, it was a beautiful afternoon, and the Koranic recitation was beautiful and moving. I still remember how the recitation sounded—very sincere, heartfelt, and mournful. Yet, what made the service more beautiful and memorable for me was the fact that Muslims, Christians, Buddhists and Shintoists all prayed together side by side. This experience moved me and made me wish that this would be possible everywhere in the world anytime. The lingering memory of this experience motivated me this time to write this short paper to make a little contribution to this conference and to this society in my own way. I shall make references to a simple Masonic principle concerning religious beliefs as a pragmatic way of religious tolerance, to instances of Japanese Buddhist monks paying respect to Shinto deities as examples of inter-religious courtesy, to my own religious experiences, and to recent scientific findings in the field of genetic anthropology. By reference to these, I hope I can show that respecting each other's religious beliefs is really possible and desirable.

1. Masonic principle concerning religious beliefs

Coming from Japan, a country where Shinto/Shintoism, Buddhism, Christianity and Islam (in the descending order of the number of believers in Japan) all coexist peacefully, I wonder if such a harmonious situation could prevail in the world. In thinking about religious coexistence and tolerance, one motto I think of is the Masonic principle concerning religious beliefs: the Masons or Freemason members are required to respect each other's religious beliefs.

By mentioning 'Freemason', I may incur disbelief or derision and receive questions such as, 'What on earth are you thinking about, referring to Freemason?' or 'Are you serious, or are you out of your mind?'

I am serious, as serious as Masons are about their business. Although Freemasons may not be taken very seriously or unnecessarily feared because of its secrecy, sometimes used for plots in Hollywood movies, it seems that they are socially respectable people who are seriously committed to helping each other and accepting each other's religious beliefs. The dictionary on my Apple Macintosh computer (*The New Oxford American Dictionary*) has this to say about 'Freemason':

a member of an international order established for mutual help and fellowship, which holds elaborate secret ceremonies.

The original freemasons were itinerant skilled stonemasons of the 14th century, who are said to have recognized fellow craftsmen by secret signs. Modern Freemasonry is usually traced to the formation of the Grand Lodge in London in 1717; members are typically professionals and businessmen.

And *The Concise Columbia Encyclopedia* (2nd edition, 1989) has this entry under the rubric of 'Freemasonry':

teachings and practices of the secret fraternal order known as the Free and Accepted Masons. There are 6 million members worldwide, mostly in the US and other English-speaking countries, and no central authority. Its ideals include fellowship, *religious toleration*, and political compromise. Drawing on guild practices of medieval stonemasons, the order's first Grand Lodge was organized in London (1717). In America, Masons were active in the Revolution and continued as a force in later politics. In Europe, they included Voltaire, Goethe, Haydn, Mazzini [Italian patriot and revolutionist, 1805-72], and Garibaldi [Italian patriot and soldier, who worked with Mazzini, 1807-82] ... [emphasis added].

Furthermore, out of all the US Presidents in history, 14 of them were Masons, including the first President, George Washington, according to the news story on Freemasons in ABC World News (15 Sept. 2009).

Thus, one can see that Freemasons have been serious people concerned with serious business.

In the context of my paper and this session on religious tolerance, I am not referring to the Masons' general belief system or value system or secret ceremonies or practices. I am only referring to their principle of religious tolerance. If I may spare a minute to tell how I came to learn this principle of theirs, when I was briefly in London accompanying a group of students in the summer of 1992, I was on my way to the Cats Theatre on the street named Drury Lane, as I recall, when I happened to pass by a building with a five-pointed gold star but no company logo or anything; the building had some strange atmosphere and air of importance. That must have been the Grand Lodge. Interested, I went to the small entrance of the building, where I talked with the gatekeeper, who told me that there would be the Masons' meeting that evening and gave me a leaflet explaining the Freemason principles, which included religious tolerance: the members are required to respect each other's religious beliefs. I forgot about other principles and remembered only this principle. This very limited encounter with Freemasonry left me with a lasting memory of its principle on religious beliefs.

Setting everything else aside, if people in general can do the same as Masons do with regard to religious beliefs, if people in the world can respect each other's religions, I would say that the world would be a better and more agreeable place.

One might argue that Masons are primarily concerned with promotion in society, so that religion is not important to them; or that Masons have agreed to be bound by the principle of religious tolerance by joining the society, whereas people in general have not, being simply born into each society. It may be true that their purpose of helping each other in society precedes any other business including religious belief, though we cannot dismiss their concern about the general good in society in history. If we, like them, regard helping each other as an important thing to do, however, then differences in religious belief should matter less. It is also true that we are all simply born into our societies and in most cases believe in what our parents and relatives and people we know believe in. This is only natural. Sometimes, however, there are others who believe in a religion other than ours in the same community, who may be minorities. In such cases, without religious tolerance, people with less power would be oppressed, segregated, etc. This happens only naturally. Mob psychology is very difficult to overcome. As often pointed out, religion has the function of binding people of the same faith together, but tends to lead people to exclude others of different faiths, thus fortifying mob psychology.

Then, should religiously oppressed people remain the way they are? I do not believe so. With efforts, we can willfully overcome mob psychology and adopt a Masonic principle of religious tolerance that simply says: respect each other's religious beliefs. We need to make efforts. I believe that this is possible and necessary for a more peaceful world.

2. Japanese Buddhist monks respecting Shinto deities

Now, apart from such a social aspect of religion, let us take a look at instances of Japanese Buddhist monks paying respect to Shinto (and other) deities. The first and main instance that I mention here is the Buddhist monk Saigyō (1118~1190). Sources say that he was born in a rich *samurai* warrior family (his original name Norikiyo Sato) and, after his father passed away, took over his elite job of guarding the north side of the Imperial Palace at the age of 17. He was a skilled warrior and a good poet, and he is said to have been handsome and good-looking. When he was 22, he left his family and job to become a monk. The reason is not certain, though sources usually give two possible reasons: he strongly felt that life was uncertain and transitory at his friend's sudden death; and he had a broken heart after spending a night with a certain high lady 'whose name was unmentionable.' In any case, he left his secular life to seek a path, seek a way. He belonged to no specific sect of Buddhism, though apparently he paid respect to Amitabha [Infinite Light] Buddha in choosing his name as a monk. Amitabha Buddha is believed to reside in the west of the Pure Land of afterlife, and 'Saigyō' means going west to seek enlightenment, to achieve nirvana.

Throughout his life, Saigyō composed many poems, 2,090 in total, many on love and the beauty of nature. Among them, the one *tanka* 31-syllable poem I am referring to here is about the Shinto deity of the Grand Shrine of Ise, which deity is believed to be the ancestral deity of the Emperor of Japan. When he was passing through the township of Ise, apparently he felt awed by the power or greatness of the deity:

Nanimonono owashimasukawa shiranedomo katajikenasani namidakoboruru.

'I do not know what is there, but I am moved to tears with gratefulness.'

He then bowed towards the Shrine from a distance, it is said.

Here I see a model of what believers can do. Saigyō could have said that he was a Buddhist monk and that a Shinto deity was no concern of his. Being perceptive, however, Saigyō was moved to tears, feeling very thankful for the power and greatness of the deity. Without hiding his feelings, he expressed

them in the poem without being concerned about the difference between Buddhism and Shinto(ism). This kind of sincere attitude towards deities of other religion or other beliefs, I believe, is something we can learn from. If we can do what Saigyō did, things will be different, though I understand this is not easy.

In fact, what I felt during the memorial service at the UN cemetery in Busan three years ago was a little similar to what Saigyō felt: my heart was open to what was happening without regard to the difference of faiths and, moved by the sincere prayer of the Koran reciter, I prayed for the deceased soldiers with everyone else. It was a moving experience for me.

Going back to Saigyō, sources say that when he was 31, he came to Koyasan Mountain in Wakayama, south of Kyoto, where Kūkai's (774~835) temple of Shingon esoteric Buddhism had burnt down struck by lightning. Saigyō joined the movement to travel and collect donations from people to reconstruct the Shingon Buddhist temple, Kongobuji [Diamond Mountain Temple]. At this temple, I understand that there are shrines for Shinto deities where monks pay respect to or worship the deities. I do not know when this started or if the practice had been there already at the time of Saigyō, but this is also an example of inter-religious courtesy, of paying respect to deities of another religion, conducted at the main temple of one of the major Buddhist sects in Japan.

Like Saigyō, some people are perceptive. I had a friend more than a couple of decades ago who was able to perceive deities from a distance. At that time, I belonged to a Buddhist order that was invited by the Vatican to join the Palm Sunday Mass as a representative group from Japan (or Japanese Buddhism) in the spring of 1985, at the time of Pope John Paul II. I was in the group. When the mass started in the piazza in front of St. Peter's Cathedral, my friend said that a silvery being descended to the Pope. He probably perceived what Christians call the 'holy ghost' or 'holy spirit'. It is probably true that every religion has holy deities leading people, though sometimes people misunderstand holy intensions and go astray. Some people can perceive the deities, and I suspect everyone can to some extent with practice.

One reason I am open to different faiths is that I have been helped by both Shinto and Buddhism. When I was 22 years old, I suffered from virus-caused hepatitis B, because of which I had to take a year off from my postgraduate work. At first, the doctor was not really certain what problem I had and suspected cancer. Thus, my father prayed for me at a somewhat distant Shinto shrine every day for three weeks. At the end he had a dream in which he saw the back of a deity-like figure, who said, 'I have to save him, don't I?' and ordered his men to dig a body up. Thus, I believe I was saved by the deity and that I owe my life to him. Later I visited the shrine myself and thanked the deity sincerely.

Later when I needed serious moral and religious guidance, Buddhism came my way. It was the Buddha's original teaching in the Agama Sutra and Damma Pada. I read books in Japanese and English and learnt quite a lot of things that have helped me come this far. I also learnt some esoteric Buddhist way of praying for and healing people, and I still use this method to help people to repay for what I owe to deities.

Thus, I am indebted both to Shinto deities and the Buddha (and Buddhism). When you are accepted and helped by them both, the only way is to worship them both.

One may wonder why I did not stick to Shinto after my illness. There is a reason. Shinto does not have a distinct original theology of its own, though it has ways to purify oneself and develop abilities to communicate with deities, which are not at all easy. Thus, I needed something more approachable, something I could understand, and that was Buddhism for me at that time. Now I understand the importance of both Shinto deities and the Buddha's teachings, and I appreciate them both. And my mind is not closed—I am open—to Islam and Christianity. I respect them both. (My wife is a Christian, and I sometimes go to church with her.)

Turning back to Saigyō, I believe that his example and other cases that I have mentioned above have shown that inter-religious respect is indeed possible and practicable.

3. Genetic anthropological finding that can enlighten us

Now, apart from such religious discussions, we may turn to the general situation we are in as fellow human beings, and especially I am paying attention here to recent scientific findings in the field of genetic anthropology.

You may have heard about recent developments in the research on mitochondrial DNA, or you may have heard the phrase 'mitochondrial Eve'. This phrase was used first by Alan Wilson and his colleagues in their 1987 research paper on mitochondrial DNA, and further expounded by Sykes (2001) on Europeans' ancestry, Shinoda (2007) on Japanese ancestry, Lee (2008) on Korean and Japanese ancestry, etc. What the new science of genetic anthropology tells us is this. Besides the main human

DNA in 23 pairs of chromosomes, mitochondria found in large numbers in most cells in the human body that are responsible for gas exchange and energy production, have their own DNA. This mitochondrial DNA (mtDNA for short) is passed down from the mother to her children, and only daughters can pass it further on. Thus, by analyzing mitochondrial DNA, we can trace the maternal lineage of a person. If two people have the same mitochondrial DNA pattern, they are related by their mother's side. It is possible that some of you are distant cousins without knowing it, or some of you and I may have had the same mother tens or hundreds of generations ago. That is really possible, the science says.

Now, mitochondrial DNA have mutations that occur fairly regularly, like once in every several thousand years, which works like a clock. Thus, if two people share certain mutation patterns in mitochondrial DNA but do not do so with a new mutation pattern in mitochondrial DNA, that means they shared the same ancestry up to a certain point in history, but their ancestors were separated later on, and when this happened can be determined fairly accurately by the mitochondrial DNA clock.

By analyzing mitochondrial DNA patterns of thousands of people from different parts of the world this way, scientists have found that the people of the world, now approaching 6.8 billion in number, are all descended from one mother, a single person, 'mitochondrial Eve', who lived in east Africa, near what is now Ethiopia, about 160,000 years ago.

This is an amazing finding. It means that all the people in the world—Africans, Europeans, Asians (in near and far east), and Oceanians; or (in alphabetical order) Buddhists, Christians, Muslims, Shintoists, etc.—are all brothers and sisters in the true sense of the term. We are all members of the same super-family. If we think about this and realize what it really means, then it will be much easier to accept and respect each other's religious beliefs. Just like we speak different languages, we have different beliefs. There is no reason to believe that one's belief is better than others', no need to take a 'better than thou' attitude.

Conclusion

In this paper I have considered the Freemasons' principle of religious tolerance, Japanese Buddhist monks' respect for Shinto deities and the recent scientific findings in genetic anthropology. As a non-theologian and a general linguistic and cultural researcher, I am arguing that a Masonic approach towards other people's religious beliefs is very pragmatic and practicable. I do hope such a tolerant attitude will prevail everywhere in the world.

In today's world with ever-increasing globalization and international transactions, the steadily-increasing population which makes the world smaller and smaller, there is not much room for acrimony due to differences in religious beliefs. As I said above, we are all brothers and sisters. We are all members of the world community. If we truly realize this, we can pragmatically adopt a Masonic approach towards beliefs and put aside differences between religious traditions and work together for the common cause of building a better world for tomorrow. I firmly believe in this.

Selected References

- The Concise Columbia Encyclopedia* (1989) 2nd ed. (New York: Columbia University Press).
 Lee, Hong-Kyu (2008) 'Peopling of Korea and Japan: a new synthesis', *Korean and Japanese* (Journal of the International Society for the Comparative Study of Korean and Japanese), 1, 9-18.
 'Saigyō Hoshi no Shōgai [The Life of Priest Saigyō]':
<http://kajipon.sakura.ne.jp/kt/haka-topic23.html>
 Shinoda, Ken'ichi (2007) *Nihon-jin ni Natta Sosen-tachi [Ancestors who became Japanese]* (Tokyo: Nihon Hoso Shuppan Kyokai).
 Sykes, Brian (2001) *The Seven Daughters of Eve: the science that reveals our genetic ancestry* (New York: W.W.Norton & Co.).

P A R T X

NEW TRENDS OF ASIAN COMMUNITY IN ARTS

KORE SANATINDAN TÜRK SANATINA BENZERLİKLER VE ORTAK NOKTALAR

Similarities and Common Points in Korean and Turkish Arts

İlhan Özkeçeci

Fatih University, Istanbul, Turkey

1. Giriş

2006 yılında Güney Kore’de yapılan ICAPA konferansı nedeniyle Busan ve Seul’de bazı tarihi yerleri ziyaret etmek imkânı buldum.

2. Kore Sanat Eserlerinden bir örnek

Kore yarımadası Asya’nın bir parçası olmak itibarıyla sosyo-kültürel açılarından da onunla paralellikler taşır. Tarihi çok eskilere uzanan Kore coğrafyasında yaşanan dönemler ortaya koydukları eserlerle bu birlikteliğe destek vermektedir.

Tarihi Kore sanatında görülen semboller daha çok Budist ikonografisi çerçevesinde mütalaa edilen bir kısım figürlerdir. Kore sanatı eserleri arasında başta mimari yapılar (mabetler) olmak üzere bu mekânların süslemeleri, bu süslemelerde yer alan figürler, geometrik ve bitkisel süslemeler dikkati çeker.

Bunun yanında müzelerde ve diğer mekânlardan bulunan taş heykeller-balbal-, buda heykelleri, ejder, kaplumbağa, aslan heykel ve kabartmaları, kuşlar, kapı tokmakları, desenli çatı kiremitleri olarak eski eserler sıralanabilir. Bunların dışında günümüz uygulamalarında geleneksel süslemeden esinlenmeler görülür.



Resim-1 Seul’deki Bongeunsa Budist Mabedinin klasik görünümlü giriş kapısı.

Seul’deki Bongeunsa mabedi geniş bir alana yayılmış farklı formlardaki mimari yapılar topluluğundan oluşmaktadır. Bu mabed 794 yılında Silla yönetimi krallarından Wonseong döneminde inşa edilmiştir. Ana giriş kapısından içeri girildiğinde hemen sağ tarafta taş ve mermerden yapılmış bir dizi taçlı kitabe bulunur. Aralarında çokgen planla inşa edilmiş Budist pagoda timsalleri de bulunmaktadır. Tapınağın Sutra¹ salonunda ülkenin en meşhur yazarı Kim Jeong-hui (1786-1856) tarafından yazılmış bir ahşap hatıra kitabe asılmıştır. Bu salonda, Mücevher Sutra’yı da içine alan 15 budist sutrası ahşap üzerinde yazılı bulunmaktadır.² Bu mabed Türk sanatıyla yakın benzerlikler gösteren (daha sonra örneklendireceğimiz) çok sayıda estetik unsura sahiptir.

¹ Sutra: Budizm’in kutsal metinleri.

² Korea Travel Guide, Published by Korea Tourism Organisation, p. 116, Printed by Samsung Printing Co. Ltd, Korea 2005.

3. Kore Sanatında ve Türk sanatında İnançla İlgili Efsanevi Semboller

Kore sanatı eserleri arasında başta zikredeceğimiz taş ve mermerden mamul kitabelerin kaide ve taçlarıdır. Seul'deki Bongeunsa Budist Mabedinin bahçesinde sergilenen bir kısım kitabeler bulunmaktadır. Kare veya çokgen planlı kaidelere sahip olan bu kitabelerin bir kısmının üstü (Çin ve Japon mimarisinde olduğu gibi) kıvrımlı çatılar şeklinde taçlandırılmıştır. Tarihleri hakkında bilgi edinemediğimiz bu kitabeler genelde koyu renkli mermerler üzerine Kore yazısı ile yazılıdır. Bunların dışında farklı yapıdaki birkaç mermer kitabe dikkate değer. Yan yana duran bu kitabelerden birisi kaplumbağa formundaki³ kaideler üzerine koyu gri renkli mermere yazılmışken bir diğerinin tacında çiçekli motifler ve yırtıcı hayvan başları yer alır. Bir başkasında ise birbirine simetrik şekilde sırt dönmüş iki ejder kabartma resmedilmiştir.



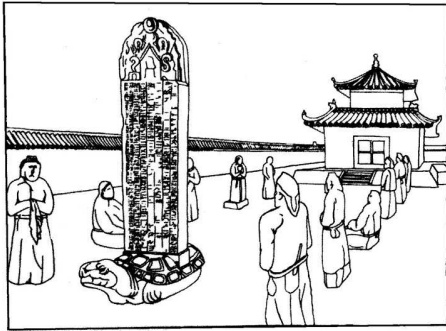
Resim-2 Kaplumbağa heykel kaide üzerindeki çift ejder başlıklı kitabe



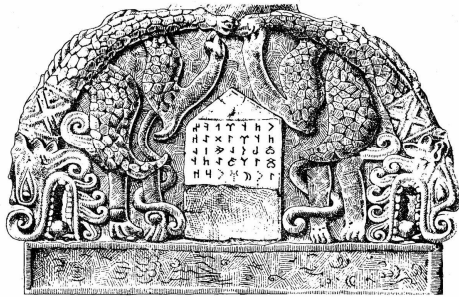
Resim-3 Kitabenin tepesindeki çift ejder kabartmaları

Bu kitabe estetik üslup açısından Göktürk Orhun kitabelerine benzer (resim- 4). Kitabenin üstünde (taç kısmı) arka ayaklarla iri bir yuvarlak küreyi tutan ejderlerin ağızları yere eğik vaziyette olup, kuyrukları ayaklarına dolanmış şekildedir. Orhun abidelerindeki Kül-Tigin anıtının yapılış tarzı bu gibi iri bir kaplumbağa formu kaide üzerine üç dilde yazılmış kitabe ve bunun da üzerinde simetrik ejderlerden meydana gelmiş bir taçla nihayete erer.⁴

⁴ Göktürkler hakkında en önemli ve gerçekçi bilgi kaynağı şüphesiz 1889'da bulunan Göktürk (Orhun) âbideleridir.. (ayrıntılı bilgi için bkz.; İlhan Özkeçeci, Zamanı Aşanlar-IX. Yüzyıla Kadar Türk Sanatı, s.166, Güzel Sanatlar Matbaası, İstanbul 2004.)



Resim-4 Kùltigin anıtının şeması Göktürk abidelerinin meşhurlarından Kùltigin kitabesi de kaplumbağa kaide üzerine çift ejder figüründen oluşan bir taca sahiptir. (Novogorodova'dan naklen O. Aslanapa).



Resim-5 Uygur hükümdarı Alp Bilge Kağan'a ait kitabe başlığı

Bu paralelde bir eser daha hatırlanmaya değer ki bu da Uygurlar'a ait Alp Bilge Kağan kitabesidir. Bugün tahrip olarak parçalanmış olan bu eser de çok açık benzerlikler sergilemektedir. Yalnız burada ejderlerin ağzında birer küre (güneş ve ay simgelediği düşünülebilir) vardır. Kaidesinde oturmuş dört adet aslanın bulunduğu belirtiliyor. Kitabe hakkında araştırmacı Heikel'in

açıklamaları oldukça dikkat çekicidir.⁵

Benzeri bir diğer kaplumbağa ve üzerinde ejder figürlü bir anıt da Kral Muyeon'un mezar anıtıdır. Gyeongju (Kyongju) milli müzesinde sergilenen bu eser Silla hanedanı döneminde 661 yılında yapılmıştır.⁶ Titiz bir şekilde ince ince işlenen her iki örnek de Kore sanatında Kaplumbağa kaideli-Ejder taçlı kitabe geleneğini açık bir şekilde gösterir.

3. 1. Ejder Figürü

Ejder figürü Kore sanatında ve Türk sanatında önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Sembolik bir ifade olarak ejder hayatın temel yansımalarından sayılır. Gerçekte yaşayan hiçbir canlı hayvana benzemeyen, yılankavi kavislerden oluşan gövdesi, iri dişleri, korkunç ağzı, burun deliklerinden fışkıran ateşin dumanlar ve iri pençeleri ile insana korku salan ejder olağanüstü bir yaratık görünümündedir. Üzerine resmedildiği malzeme itibariyle şekil farklılıkları da gösteren bu figür bazen çok başlı da çizilmiştir.

İnanç efsanesi olarak bazı anlamlar taşımaktadır. Ejder Gök ve Yer ejderi olmak üzere temsili olarak iki cinse ayrılmaktaydı. Düşünceye göre ilkbahar geldiğinde yer ejderi yeraltından yukarıya çıkarak "Kök-Luu" denilen Gök Ejderinin özelliklerine sahip olmaya başlar. Kanatlar, boynuzlar, pullarla değişimini tamamladıktan sonra bulutların arasında uçmaya başlar. Yağmurun yağmasına sebep olur. Bu nedenle Türk mitolojisinde Gök Ejderi Çin'de olduğu gibi su, bolluk, bereket ve yeniden doğuşun timsali olarak ortaya çıkar. Suların veya yerin derinliklerinde yaşadığı kabul edilen, bir yılını andıran Yer Ejderi kış dönemi sonunda yeryüzüne çıktığı için, tabiatın enerjisinin yenilenmesini

⁵ Uygur hükümdarı Alp Bilge Kağan'ın dikilitaşının tepesinde yer alan başlık kısmı ve ortada bir kitabe bulunmaktadır. Uygur kağanına ait olan bu anıt, Göktürklerin Orhun âbidelerindeki kitâbeler gibi otoriteyi simgeleyen bir eser olmakla birlikte, süslemesi de anıtsal ve sembolik bir ifade taşımaktadır. (Özkeçeci, İ., a.g.e., s.214)

⁶ Gyeongju (Kyongju) milli müzesi, National Treasure No. 25.

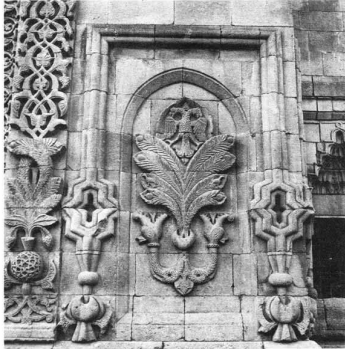
simgeler. Çift ejder gök kubbesinin timsaliydi, çünkü tasavvurlara göre gök çarkını ejder çeviriyordu.⁷ Bu tarz efsanevi inançları çoğaltmak mümkündür.



Resim-6 Bezeklik XIX. tapınaktaki Uygur duvar resimlerinden bir parça (Berlin Staatliche Museen I B 8383). Burada dağlar arasında bir gölde ejder figürü resmedilmiştir. Ejderin bedenindeki münhani motifleri ve kanatlarındaki rûmîler daha sonra Türk sanatında gelişerek devam eder.

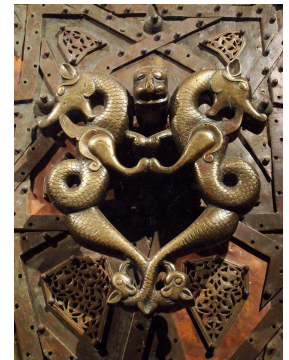
İslâmiyet'ten evvel ve İslâmiyet'ten sonraki Türk sanatında ejderle ilgili tasvirler biçimde görülür. Buralardaki metinlerde Ejder yer altında, yer üstünde, yedi kat yerin altında ve denizlerde yaşayan, yedi başlı bir canavar, yedi başlı bir dev, korkunç bir yaratık şeklinde tanımlanır. Bu nedenle de Çin, Türk ve İran sanatında farklı şekillerde tasvir edilir.

Türk sanatında Orta Asya döneminden sonra çoğu dallarda ejder motifinin kullanımına devam edilmiş, zamanla daha farklı biçimler de elde edilmiştir. Aynı zamanda bulut simgeleyen bulut motifleri ejder figürünün farklı yorumlarıyla başlı başına bir motif haline gelmiştir. Süsleme sanatlarında çiçekler ve rumilerden sonra önemli bir yer işgal eden bulutlar çok değişik çizgilerle yüzyıllar boyu kullanılmıştır. Ancak, İslam öncesindeki Budist yaklaşımlar yerini İslam inancına bıraktığı için tabiatıyla başta ejder olmak üzere birtakım inanç figürleri formlarını değiştirerek daha dekoratif görünüm almıştır. Bu suretle bulut-ejderler, kitap süslemelerinde, çinilerde, çeşitli duvar süslemelerinde, ahşap, maden, taş ve mermer gibi pek çok malzeme üzerine başarıyla işlenmiştir.



Resim-7 Erzurum Çifte Minareli Medrese (XII. yy. sonları) giriş kapısının yan cephesinde bulunan pano üzerinde hayat ağacı motifi, bunun üzerinde çift başlı kartal figürü yer alırken alt kısmında hayat ağacının kökünden çıkmış, gövdesi kıvrılarak yukarı doğru ağızını açmış simetrik bir çift ejder görülür.

Resim-8 Cizre Ulu Camii kapılarında yer alan simetrik ejder figürlü kapı tokmakları. Tunç malzeme üzerine döküm olarak yapılmış bu parçalar Üzerinde bulunduğu caminin inşa tarihine bağlı olarak 13. y.y başlarına tarihlenir. Cizre Ulu Camii'nin ejderli kapı tokmakları Türkiye'nin en eski örnekleridir. (İstanbul Türk ve İslam Eserleri Müzesi-TİEM)



⁷ Çoruhlu, Yaşar, "Türk Sanatında Görülen Hayvan Figürlerine "Gök ve Yer" Sembolizmi Açısından Bir Bakış", Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi, Sayı: 82-83, 1993, s. 25.



Resim-9 Girift çok dişli ince yapraklar arasında vahşi görünümlü bir ejder, oldukça etkileyici bir sazyolu kompozisyonu. New York Metropolitan Museum of Art Acc. No: 57.51.26.⁸



Resim-10- XVI. yy.a ait bir yatağan üzerindeki altın kabartma zarif kompozisyon. Muhtemelen kuşun gözündeki ve bazı motiflerde kakma olarak çeşitli mücevherler vardı. (TİEM)



Resim-11 Bir Osmanlı minyatüründe çok başlı bir ejder figürü.

3. 2. Kaplumbağa Figürü



Resim-12 Seul'deki Bongeunsa Budist Mabedinin bahçesinde sergilenen Kitabenin kaidesinde yer alan kaplumbağa heykeli.

Çoğunlukla bir kaide görevi üstlenen kaplumbağa heykelleri stilize hayvan figürleri arasında farklı bir yer tutar. Üst kabuğunun göğü, altının yeri ve gövdesinin de yeryüzünü ifade

⁸ Banu Mahir, "Saray Nakkaşhanesinin Ünlü Ressamı Şah Kulu ve Eserleri", Topkapı Sarayı Müzesi Yıllık: I, İstanbul 1986, resim: 2, s. 210.

ettiği düşünülmektedir. Kaplumbağanın fizik olarak yere yakın bir halde sürünerek gitmesi de onun bazı abidelerde temel kaidesi olarak görülmek istendiği de söylenebilir. Bilhassa kitabelerde devlete, hükümlanlığa ve bunların uzun ömürlü olmasına delalet ettiği fikri hâkimdir. Kaplumbağa aynı zamanda Kore kültüründe olduğu kadar Orta Asya Türk tarih ve kültürü açısından önemli bir unsurdur.⁹



Resim-13 Busan'da Gyeongju (Kyongju) milli müzesinde sergilenen taştan yapılmış çift kaplumbağalar. (Birleşik Silla Krallığı dönemi IX. – X. Yüzyıl)

Bu çift kaplumbağa heykeli Gyeongju şehrinde Malbang-ri bölgesindeki Sungbok-sa mabedinden gelmiştir. Başları ejder şeklindedir ama sırtı çift oygu kaplumbağa kabuğu şeklinde süslenmiştir. Kısa boynuna boncuk taneli bir kolye takmıştır. Kaplumbağaların sırtında kare biçimli bir oygu kısım vardır.

Ayrıca, Gyeongju Bae-ri'de Changnim-sa mabedinde ve Gyeongju Amgok-dong köyü Mujang-sa mabedinde de çift kaplumbağa heykelleri vardır.¹⁰



Resim-14 Kaplumbağayı bir kuşla beraber resmeden XV. yüzyıla ait bir kitap resmi (İst. Topkapı Sarayı Müzesi H. 2153 y119b). Bir hikâyenin resmedildiği bu kompozisyonda kaplumbağa Kore sanatı ve Göktürk sanat eserlerindeki gibi yüklü felsefi anlamlar taşıyan bir sembol olmamakla birlikte, XV. yy. gibi geç bir dönemde de olsa İslam sonrası Türk sanatında hala varlığını koruyan bir timsal olması bakımından önemlidir.

3.3. İnanç Figürü (Buda)

Budizm Buda'nın felsefi düşüncelerini kabul edip yolunda yürümektir. Bu din Brahma inancının değiştirilmiş bir şeklidir ve M.Ö. VI. yüzyılda Hindistan'da doğmuş evrensel bir dindir. Günümüzde mensuplarının sayısı 300 milyon civarında olduğu söylenmektedir. Budizm'in din, mezhep, tarikat ya da felsefi ekol tanımlamalarından hangisine girdiği yolunda tartışmalar vardır. Bugün, Hindistan dışında, en çok mensubunun bulunduğu yerler Doğu ve Güneydoğu Asya, Seylan, Tayland, Moğolistan, Mançurya, Tibet, Çin, Kore ve Japonya'dır. Ayrıca Avrupa, Kuzey Amerika ve İngiltere'de de mensupları vardır.

Budizm'in kurucusu, M.Ö. 563-483 yılları arasında yaşamış olan Buda'dır. Kuzey Hindistan'da şimdi Nepal'in bulunduğu bölgede doğan Buda'nın asıl adı Siddharta Gotama'dır. Buda, ona "İlhama kavuşmuş, aydınlanmış" anlamında sonradan verilmiş bir lâkaptır. Buda'nın öğretisinin başlıca özelliği; Buda'nın aydınlanma sonucu bulmuş olduğu gerçekleri birer dogma olarak sunacak yerde aydınlanma yöntemini öğretmeyi ve böylelikle yöntemi öğrenen kimselerin kendi çabalarıyla bu gerçekleri kendilerinin bulup yaşantısal deneyimle doğrulamalarını öngörmesi, Budalık yolunu herkese açık tutmasıdır. Bu dinin kurucusu olarak Buda yüzyıllar boyunca bu inancı taşıyan toplumlar tarafından resimleri ve heykelleri yapılan kutsal bir varlık olmuştur.

⁹ Çoruhlu, Yaşar, "Türk Sanatında Görülen Hayvan Figürlerine "Gök ve Yer" Sembolizmi Açısından Bir Bakış", Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi, Sayı: 82-83, 1993, s. 26'dan kısaltılarak.

¹⁰ Gyeongju (Kyongju) milli müzesindeki çift kaplumbağa heykeli yanındaki açıklama tablosundan alınan bilgi.

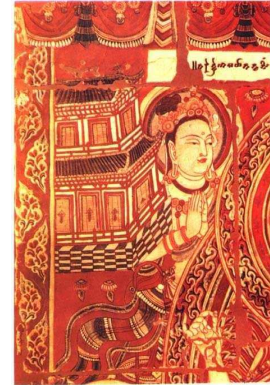


Resim-15 Janghanri mabet sitesinde bulunan ayakta duran Buda heykeli. (Gyeongju (Kyongju) milli müzesi)



Resim-16 Buda'nın öğüt sahnesinin resmeden bir VII. yy. Uygur duvar süslemesi. Tomsuk, Doğu bölgesi.

Resim-17 Uygur sanatında Burkhanlara adanan külli-yelerin görüldüğü bir resim (E. Esin'den).



3.4. Hete (Aslan benzeri hayali hayvan) Figürü

Hete, Budist Kore kültüründe saray ve binaların önüne konularak bu mekânları şer ve kötülüklerden koruduğuna, kötülük yapan insanları cezalandırdığına inanılan efsanevi bir hayvandır. Onun güçlü ayakları, bol kıvrımlı yeleleri, kuyruğu bir aslanı andırırken, yüz hatları kızgın bir şekilde gerilmiş, korkutucu canavarları hatırlatır. Bu haliyle Kore düşüncesinde Hete bir aslan olmayıp ondan farklı bir biçimde düşünülen Budist kültür unsurlarından önemli bir parçayı oluşturur. Ancak Türk sanatında görülen aslan figürlerini Hete ile eşleştirmek mümkündür.

Zaten desen kurgusu açısından düşünüldüğünde heykelin bir Hete veya bir aslan olması değil, bunların fizik görünümünde vurgulanan temel çizgiler ile koruyucu ve gücü temsil eden simgesellikleri önemlidir.



Resim-18 Seoul'deki Bongwonsa Budist Mabedinde sergilenen Hete heykeli (ilk bakışta bir aslana benzeyen bu figür) Kore Budist kültüründe önemli unsurlarından birisidir. Oldukça abartılı çizgilerle resmedilen korkunç görünümlü hayali yaratıklara benzer.

Türk sanatında ilk örnekleri Orta Asya Hun kurganlarından çıkarılan aslan figürleri, daha sonra da görülür. Bir savaş simgesi de sayılan aslan aynı zamanda güç kuvvet, yiğitlik, kahramanlık, hükümdarlık sembollerindendir. Asya'da İslam sonrası dönemlerde Karahanlı ve Selçuklu devirlerinde aslan figürü görülmektedir. Hz. Ali'nin Esedullah (Allah'ın aslanı) lakabı pek yaygındır. Selçuklu hanedanında da Aslan ismi kullanılırdı ve aslan Selçuklu

alametlerindendir.¹¹ Aslan figürünün tarih boyunca birçok medeniyette yaygın olarak kullanıldığı bilinmektedir.



Resim-19 Yenisey vadisinde bulunan altın kemer tokası, 8 cm.dir ve M.Ö. IV. – III. yüzyıllara tarihlendirilir. “The State Hermitage Museum” koleksiyonlarında yer alan eser kayıtlarda “Atı parçalayan grifon vücutlu aslan” olarak geçer ve Saka eseri olarak nitelendirilir. Ordos kaynaklı olarak nitelenen bu hayvan mücadele figüründe, heykel tarzındaki bu eserde ata saldıran bir aslan grifon işlenmiştir.¹²



Resim-20 Kayseri İç Kale'sinin güney kapısı iki yanına yerleştirilen taştan yapılmış aslan figürleri. Kalenin girişinde muhtemelen koruyucu bir sembolik olarak düşünülmüş, XII.-XIII. yy. Selçuk sanatı eserlerinden olan bu aslanların çehreleri oldukça basit işlenmiştir. Buna rağmen bu dönemlerde Selçuklu sanatında aslan figürünün devam ettiği görülmektedir.



Resim-21 Kayseri Etnografya; Müzesinde sergilenen taş malzemeden ajurlu tekniğe işlenmiş bir sebekenin etayında yer alan küçük boyutta aslan figürlerinden biri. XII.-XIII. yy. Selçuk dönemi.

3.5. Sembolik Heykeller (Balballar¹³)

Gyeongju (Kyongju) şehrindeki tarihi bir binanın (geleneksel bir Kore restoranı) bahçesinde görülen bir çift insan heykeli dikkati çekmektedir. Ülkenin pek çok yerinden birçok insanın ziyaret ettiği bu saray etrafı güzel bir manzara ile çevrili olup Kore geleneğinin güzelliği ile inşa edilmiştir. Yosukgung adını taşıyan bu bina aslında Silla hanedanından 29. Kral Taejong Muyeul'un ilk kızı olan ve

¹¹ Esin, Emel, “Eurasia Göçebelerinin San’atının Ve İslâmiyetten Evvelki Türkistan Sanatının Türk Plastik Ve Tersimî San’atları Üzerindeki Bazı Tesirleri”, Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi, 19-14 Ekim 1959, Kongreye Sunulan Tebliğler, T.T.K. Basımevi Ankara 1962, s. 166-167.

¹² Özkeçeci, İ., a.g.e., s. 97.

¹³ Göktürk âbidelerinden başka, bu çağda yoğunlaşmış olan balballar (taşneler), Türk sanatı çerçevesinde “heykel” denebilecek ürünlerdir. (Emel Esin, “Ötüken İllerinde M. S. Sekizinci ve Dokuzuncu Yüzyıllarda Türk Âbidelerinde San’atkar Adları”, Türk Kültürü El Kitabı C. II, Kısım I a, İslâmiyet’ten Önceki Türk Sanatı Hakkında Araştırmalar, Naşir (Editor) E. Esin, Birinci Basılış, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1972, s.44-45.

büyük bir Budist rahibi ile dillere destan bir aşk yaşayan Yosuk prensesinin köşküdür. Buradaki bir çift insan heykeli taştan oldukça basit bir şekilde yapılmıştır. Üzerinde figürlerin baş, göz ve yüz hatları kabaca işlenmiştir. Bu ilk bakışta Göktürk dönemindeki balbalları hatırlatmaktadır. Orta Asya geleneğinde balballar yüzyıllar boyunca bir sanat amacı olmadan ölen insanların adına veya onların öldürdüğü düşmanlarını tanımlayan basit taş heykeller olarak tarihe geçmiştir.



Resim-22 Yosukgung (Yosuk Sarayı) adını taşıyan saray binasında görülen iki adet balbal.

Balbal Türk sanatında oldukça yaygın durumda olan ve basit tarzda işlenmiş heykellerdir. En çok Göktürkler devrinde görülür. Ayrıca Orta Asya bozkır kültürünün eserleridir. Asya'nın pek çok yerinde görülen balballar M.S. VI. ve VIII. yüzyıllarda Kırgızistan, Kazakistan, Kafkasya, Altay bölgesi, Sibirya, Tuva ve kuzeybatı Moğolistan gibi geniş bir alana yayılmış olan insan şeklindeki bu dikili taşların hangi sebeplerle dikildiği tartışmalıdır. Türk sanatı çerçevesinde "heykel" denebilecek ürünler Göktürk çağında yoğunlaşmış balballardır. Yayıldığı bölgelere göre bütünüyle bozkır kültürünün ürünü olduğu anlaşılan balballar, Asya'nın büyük bir kısmında karşımıza çıkar. Bazen bir kurgan etrafında sıralanmış durumda, bazen de tek başına rastlanan bu heykeller öldürülen düşmanın heykeli olarak yorumlandığı gibi, ölen kişinin heykeli olarak da yorumlanır. İlk numuneleri daha masif ve kübik formlarda iken zamanla daha estetik görünüm kazanmışlardır. Çoğu kez, sol el bir kılıcın kabzasını tutarken, sağ el direktten bükülerek göğüs üzerinde kuş veya kadeh tutmaktadır ki, bu özellik "ikinci dünya" anlayışı düşüncesini destekler. Büyük dinlerin, özellikle İslamiyet'in yayılışı, Asya'da balbal geleneğini durdurur.¹⁴



Resim-23 Göktürk devrinde bir mezar başında bulunan heykel.¹⁵



Resim-24 Bakü Şirvanşahlar sarayı bahçesinde yer alan açık hava müzesindeki balballar.

¹⁴ Mülâyim, Selçuk, Değişimin Tanıkları Ortaçağ Türk Sanatında Süsleme ve İkonografi, Kaknüs Yayınları, Mir Matbaası, 1. Basım, Ocak 1999 İstanbul, s. 133-134'ten kısaltılarak.

¹⁵ Diyarbakirli, Nejat - Oktay Aslanapa, Türk Tarihi, II. Kitap, Yaygın Yükseköğretim Kurumu Yayını, Ankara 1977, s. 156.

3.6. İnsan Figürleri



Resim-25



Resim-26 Seul Bongeunsa Budist Mabedinin ana giriş

kapıları üzerinde resmedilmiş iri boyuttaki efsanevi figürler. İlki başında garip bir çeşit yük taşıyan canavara benzeyen bir yaratık ve diğeri de oldukça iyi giyinmiş bir savaşçıyı andıran bu resimlerin süsleme unsurları Uygur resim sanatına oldukça benzerlikler gösterir. Özellikle bele bağlanmış veya vücudu kıvrımlarla saran uzun ve hareketli kuşaklar oldukça karakteristiktir.



Resim-27 Kara Hoço ve Bezeklik resimlerinde görülen iki insan figürü. Yukarıdaki resimlere bire bir benzemese de artistik hareketleri, kıvrımlı kuşakları ve vücut ifadeleri ile Kore sanatındaki figürler büyük benzerlikler gösterirler.

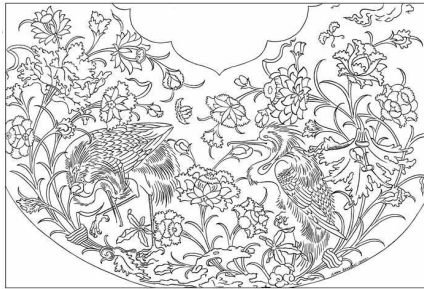
Resim-28 Elinde (saz benzeri) bir müzik aleti bulunan peri resmi. XVI. yy ortaları. Bu resimde de peri figürünün belinde dolanmış bulunan kuşak veya şal oldukça uzun bir şekilde ve kıvrımlarla adeta uçuşmaktadır. (İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi H.2162 fol 9a)



3.7. Kuşlar



Resim-29 Kral Tümülüslerinden çıkan bir kuş süslemeli parça.



Resim-30 TSMK H. 2153 no.lu albümde bir sazyolu deseni içinde su kuşları. (XV. yy.)



Resim-31 Günümüz Kore sanatı ürünlerinden bir mücevher kutusu üzerinde kuşlar.

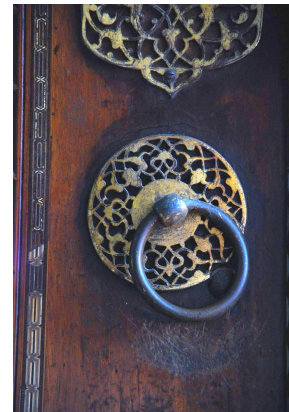
Kuşlar Kore sanatında değişik konumlarda karşımıza çıkmaktadır. Daha çok da tabiatın güzellik ortamını süsleyen romantik ve artistik görünümüleriyle resmedilen kuş figürleri Orta Asya Türk sanatında olduğu kadar, İslam sonrası Türk sanatında da kullanılmışlardır. Çin ve Japon resminin önemli öğelerinden olan kuşlar zarif hareketleriyle tabloların vazgeçilmesi olmuştur. Günümüz Kore kültüründe de farklı uygulama alanlarında kuş figürlerine yer verilmektedir. Resimde günümüzde kullanılan hediyelik eşyalardan bir kutunun lake kapağı üzerindeki kuşlar ve bitkisel süsleme görülmektedir.

Kuş figürü Asya sanatında önemli bir noktaya işaret eder. Birçok medeniyet çevresiyle birlikte Türk sanatında da görülen kartal motifi tek başlı veya çift başlı olarak genelde devleti, gücü, zaferi, aydınlığı simgeler. Dini bir sembolizmde kendini gösteren kuşun adı zümrüdü Anka'dır. Arapların Anka, İranlıların Sîmurg adını verdikleri, Türkçe'de ise her iki şekliyle birlikte Zümrüdüanka (sîmurg u ankâ) olarak da adlandırılır.

3.8. Süsleme Motifleri



Resim-32 Gyeongju (Kyongju) milli müzesinde sergilenen bir kapı tokmağı. Halkanın aynasında ajurlu teknikle işlenmiş 1/8 taksimli denden kıvrımlı ve aralarından dal ve yaprakların geçtiği bir süsleme. Buradaki motifler bulut veya rumi karakterine benzer tarzdadır. Etraftaki dairede "inci dizisi" tabir edilen bir süsleme dikkati çeker. Orta Asya Türk sanatında buna benzer –daha çok dairevi motiflerin bitişik olarak yer aldığı süslemeler oldukça yaygındır.



Resim-33 İstanbul Rüstempaşa Camii kapılarındaki halkalardan. Halkanın aynası yine 1/8 tekrarında düzenlenmiş rumi¹⁶ motiflerinden oluşuyor. İşleme tekniği farklı olmasına rağmen binlerce km. uzaktaki bir kültürüne benzeyen bir metal süsleme İstanbul'da kendisini gösterir. Tabii İstanbul bunun gibi pek çok esere daha sahiptir.

¹⁶ Rumi adı Anadolu'ya ait anlamını taşır. Bilindiği üzere Anadolu Diyar-ı Rum olarak tanımlanır. Bazılarınca "Selçukî" olarak da isimlendirilmiştir. Aslında Selçuklularda daha gelişen bu motif Hunlar gibi çok uzak tarihlere uzanan köklü bir geçmişe sahip motiflerdendir. Bu demektir ki rumi motifi de Orta Asya kaynaklıdır.



Resim34-35

Çatılarda yer alan siyah renkli kiremitlerin bitiindeki tam ve yarım daire şekilli parçalarda çiçek şekilleri. Bunlar klasik Türk süslemesindeki hatayi motiflerine oldukça benzerlikler gösteriyor. Dal ve yaprak sistemi de aynı tarzın işaretlerini vermektedir.



Resim-36 Saçakların altında yer alan süslemedeki hatayi ve penç benzeri çiçekler.

Resim-37 Bir kitap cildi süslemesinde hatayi çiçeği kompozisyonu. (Süleymaniye K., Hekimoğlu Ali Paşa no.655 s. 10.)



Resim-38 Mabetten bir görünüm. Çatıyı örten direklerin uçlarında alt köşeli çiçekler, saçakların alt kısmında simetrik zengin görünümlü alan bölmeleriyle tanzim edilmiş lotus çiçeği ve yer yer birbiri içerisine girift bir şekilde girmiş bulunan helezoni tarzda çizilmiş bulut ve rumi üslubunda desenler oldukça renkli bir şekilde işlenmiştir.

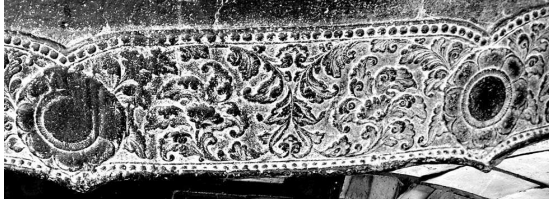
Türk cilt süslemesi üzerindeki hatayi çiçeği. (Süleymaniye K.)

Resim-39 XII.-XIV.yüzyıllara tarihlenen bir

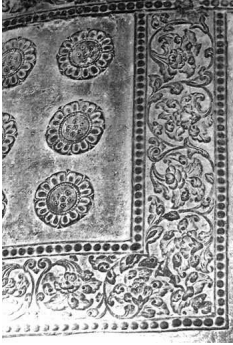


Resim-40 Songdeok mabedinin büyük Budist çanı. Halen sergilenen Birleşik Silla dönemi döküm eserlerinden doğunun bu en büyük Budist çanı bu en büyük çanı 30 yılı alan bir sürede yaklaşık 18 ton ağırlığında bakırdan yapılmıştır. Bunun yapımında ileri döküm tekniği kullanılmış olmalıdır. Silla kralı Gyongdeok müteveffa babasının hatırasına bu çanı yaptırmaya başlamış ancak ölünce oğlu kral Hyegong bunu tamamlayabilmiştir. Başlangıçta bu çan büyük Songdeok'un barışçıl ölümü için ibadet edilme amacıyla imal edilip Bongdeoksa'da muhafaza edilmiş, bundan

sonra Gyeongjueupsong'un güney kapısı olan Yeongmyosa'ya nakledilmiş ve son olarak ta 1975'te Gyeongju (Kyongju) milli müzesine getirilmiştir.¹⁷



Resim-41 Bu çan üzerinde görülen kıvrımlı helezoni dallarla dolaşan çiçek deseni



Resim-42 Bir başka kompozisyon



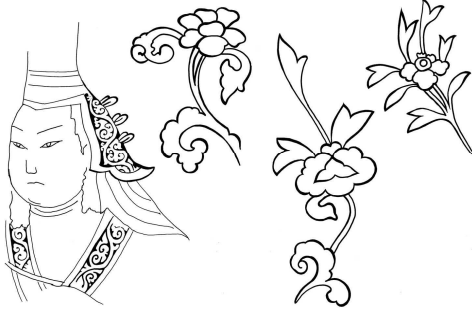
Resim-43 Klasik Türk tezhiplerinden Safevi üslubundaki bu sayfada iç kısım taç tezhibi ile süslenmiş, sayfa kenarı haklar tarzında tamamen altınla işlenmiştir. Sayfa kenarındaki motifler ve yaprak üslupları Budist çanı üzerinde görülen kompozisyonla büyük benzerlikler gösterir. (Süleymaniye Kütüphanesi Halet Efendi No. 17.

Resim-44 Bir diğer sayfa kompozisyonu. (Süleymaniye K. Turhan Valide Sultan no. 150)



Resim-45 Lotus çiçeği içerisinde oturan bir Apsara Buda'ya yemek sunuyor (kabartma). Kompozisyon çok hafif bir esinti hissettiren dalgalı çizgiler ve onların üzerinde yerleştirilmiş bulunan yaprak, gonca ve benzeri kıvrımlı motifler. Uygur sanatında da benzeri motifleri sıklıkla görmek mümkün. Bunun en yakın örneği aşağıdaki resmin detaylarında görülür. Bir Uygur hatun figürünün yanında resmedilmiş olan adak çiçeği ve bitkisel süslemeyi çağrıştıran çiçeklerle beraber görülen kıvrımlı motifler bu Kore Budist çanı üzerindeki kompozisyonla büyük ölçüde örtüşmektedir.

¹⁷ Gyeongju National Museum Art Hall, Exhibition Catalogue Publication, Printer Gabu Inc., 1st Edition July 2002, p. 222.



Resim-46 Hoço “Mabed I”deki Uygur duvar resminden bir hatun tasviri. (Grünwedel/E. Esin’den.)
çizim İ.Ö.-

Resim-47 Gyeongju (Kyongju) milli müzesinde bulunan siyah renkli seramik bir parça. Sekiz kollu yıldızı andıran bu kompozisyon iri simetrik yapraklar ve çiçeklerden oluşur. Detaylara dikkatli bakıldığında çiçekler arasında rumi motifleri oluşumları fark edilecektir.



Resim-48 Pişmiş topraktan yapılmış çatı tuğlaları. Muhtelif taksimatta yapılmış dairevi bu kompozisyonlar Türk sanatında katmerli penç formunu işaret eder. Birleşik Silla Dönemi Gyeongju National Museum)



Resim-49 Uygur süslemelerinden Bezeklik’teki Mabed “G”deki tavan bezemelerinde bir rozet.

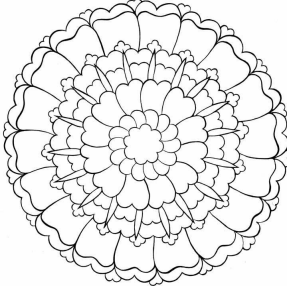
Resim-50 Budist mabedi tavan süslemelerinden bir bölüm. kare bölmeler arasına Altılı çiçeklerin (şeş-berk) ve lotus motiflerinin yerleştirildiği bir çeşit dekorasyon.



Resim-51 Edirne Selimiye Camii çinilerinde katmerli penç ve hatayi çiçeği. (XVI. yy.)

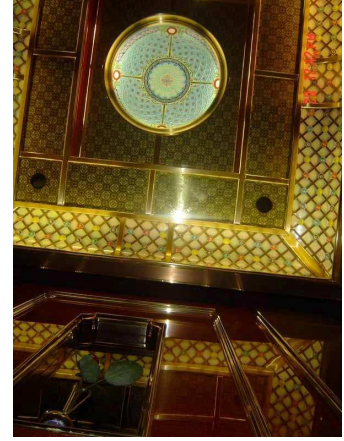


Resim-52 İstanbul Rüstempaşa Camii çinilerinde katmerli penç motifleri



Resim-53 İstanbul Kadirga Sokullu Camii mihrap çinilerinden bir katmerli penç örneği. Çizim: İ. Ö.¹⁸

Resim-54 Budist kültürün etkisi ile ortaya konulmuş tarihi Kore eserleri bugünü de etkilemiştir. Çeşitli geleneksel kıyafetler yanında bazı mimari ve dekoratif unsurlar geçmişten izler taşımaktadır. Çağdaş teknolojiyi kullanan Kore insanı gerektiği yerde kültür mirası çerçevesinde çeşitli motiflere hayatında yer verdiği görülür Busan Lotte Hotel'in asansörlerinin tasarımını örnek olarak alabiliriz. Asansörün iç mekânı tavan ve yan cepheler itibariyle klasik çiçek olan lotustan ilham alınarak dekore edilmiştir. Asansörün tavan süslemesi ¼ ana taksimata ayrılmıştır. İçteki göbek 16 dilimli bir penci andırır.



Resim-55 Süslemelerden çiçek detayları. Asansörün iç süslemelerinde temel olarak bitkisel motifler, lotus, hatayi çiçeği gibi unsurlar kullanılmıştır.

Resim-56 Kore'de günümüz ürünlerinden bir mücevher kutusunun kilidinde görülen kaplumbağa figürü. Yukarıda sözü edildiği gibi kuşların oluşturduğu sembolik görünüm, kaplumbağa figürünün de eklenmesiyle daha etkin bir konuma gelmiştir.



¹⁸ Birol, İnci A. – Çiçek Derman, Türk Tezyini Sanatlarında Motifler, Kubbealtı Kültür ve Sanat Vakfı Yayını, İstanbul 1991, s. 64, resim: 54.



Resim-57 Günümüzde klasik Türk sanatından esinlenerek yeniden yorumlanmış bir örnek.

Resim-58 Günümüz Türk sanatında da Kore sanatında olduğu gibi klasik sanatların etkileri ve ilhamı tabii ki devam etmektedir. Bu zengin sanat birikimi bugünün sanatçılarına yeni ufuklar ve çağı kendine göre yeniden tasarlama gücü vermektedir. Bunlara bir örnek olarak resim sanatkârlarımızdan Nusret Çolpan'ın klasik tarzı yorumlayan özgün bir eseri yer almaktadır.



4. Sonuç

Bugün bir şekliyle Kore'de yaşayan ve yaşatılan Budizm, mabetler, motifler, kavramlar, süsleme ve sembolizm açısından önemli yer tutmaktadır. Yüzlerce yıl önceden yapılmış eserlerin restore edilerek yeniden Kore kültürünün hizmetine sunulması önemli bir husustur.

Türk sanatında İslam döneminden sonra insan, hayvan ve çeşitli hayali yaratık figürleri azalırken, süslemede kullanılan diğer motifleri gelişerek devam etmiştir. Günümüz de de klasik tarzda sanat eserlerinin hala devam ettiği Türk sanatın temel unsurları ile Kore bezemesinin mühim benzerlikler gösterdiği açıktır. Çeşitli örnekleriyle görüldüğü gibi lotus kaynaklı hatayi, çok yapraklı pençler, helezoni dallar ve muhtelif dişli yapraklar bu etkinin açık bir şekilde sergilendiği alanlardır.

Dönemleri içinde muhakkak ki diğer kültür ve sanat çevreleri ile de alış-verişleri olan bu iki sanat çevresinin az bir kısmını ele almak imkânı bulduğumuz benzerliklerini, pek çok eserle çoğaltmak mümkündür. İnsanlık tarihinde hiç bir kültür ve medeniyet saf kalmaz. Muhakkak etkileşimler, alıntılar, tesir ve çeşitli alışverişler olacaktır, ama sonuçta her medeniyet kendi karakter çizgileri ile kendi kültür kodlarını oluşturur. Önemli olan zaman içinde ortaya konmuş muhteşem eserlerden ilham alarak insanoğlunun en değerli ihtiyaçlarından biri olan estetik boyuta yeni bakışlar ve yorumlar getirebilmektir.

A STUDY ON EFFECTIVENESS OF ART THERAPY AND DANCE MEDITATION MOTION THERAPY ON STRESS RELIEVING AND WELL- BEING REVITALIZATION OF THE AGED IN AGING SOCIETY

Jung Hee Jo
Catholic University of Daegu, Daegu, Korea

I. INTRODUCTION

Recently it is one of the core interest that mind relaxation and physical health of the aged are very essential as the number of the aged are increasing rapidly.

In case of the most of developing countries, owing to the upgrade of medical care level it is general trend to become aging society by lengthen the average life span. In 20 century cultural sociologist pointed out one of the main change of society is the aging society.

It is forecasted that increasing of the aged become world major social problem include developed country and effect negative ripple to the total economic field. Especially economic conditions of the aged must be worse by decreasing of labor stratum, aging work force and increasing the ratio of working-age people supporting senior citizens. And owing to the loss of role become loss of self identity authorized by role, it effect negatively to personal well-being.

Furthermore the aged generation have no experience of leisure life in their youth, so after retire they are very hard not to know how to spend time and this is one of the reason they are not comfort in psychologically. Many previous studies deal with stresses of retiree or analysis the effect of primary factor for life satisfaction etc subject retiree only. Being decrease social relationship centered by their work place, role in the home and family relations are much more important.

Old age is threatened by many factors to worse their life quality something like decline of physical and spiritual functions, psychological problem by role change in social life, economic problem by retirement and loss of social role etc.

In old age period continuous gloominess, Alzheimer's disease and overdrink which is considered major dangerous factor for physical and spiritual health are speed up various diseases of old age as well as it become a big trouble for family in economic and spiritual caused by decrease motion and recognition on damage of nerves or Alzheimer's disease. Moreover disorders caused by these not only negative affect to the life quality of old age but also increase social medical expenses.

On the other hand the form of family changes nuclear family and average life span is lengthened and emotional conflict is created between members of family.

But being attention to the point that stresses are created on the condition of healthy but have not participated to social work, this study is planned on the feel keenly necessary of overcome stress of the aged who can work in social and who have emotional problem by art therapy and dance meditation motion therapy. The old age period is not a simple elongation of life but the times to maintain superior life in quality by preserve health for their lifetime.

Therefore this study discussed successful aging which is most concerns nowadays and also the importance and effective counterplot of well-being.

So this study shows what the art therapy and dance meditation motion are and what the aged is. Art therapy is mind, music, art motion and dance based on psychology. For stress release and well-being revitalization, art therapy and dance, meditation motion will be used as a technique applied its positive effect.

II. HEORETICAL BACKGROUND

1) Characteristic of art therapy and dance meditation motion

This study use integrated modeling interactive various field of art.

This kind of interactive integration model must proceed to find connection point need to mutually supplement in one field of art to another for healing approach.

Main purpose of meditation is to find true I for religious people or ordinary people in oriental traditional ascetic exercises and it control mind to get mind-glimmer in the long run.(Kim,B.C., 1993)

Modern times meditation focused to enhance the effectiveness for emotional relaxation and physical health and stress release. Meditation is essential nowadays because it lay stress on spiritual values.

Meditation which attach important to mental peace and tranquil and pursue invisible value of spirit have support oneself. In the beginning all the people danced. Like a mirror bodies remember the forgot hurt of mind and its movements show one's emotion and memory. Dance with rhythms of water, earth and wind opens smothered feelings of body and it fade out painful hurt in body miraculously. And so dance meditation motion is said to the road through body and action.

From ancient already dance meditation motion is used one of the ascetic spiritual exercises in Buddhism of India and Islamic to seek tranquil of mind and oneness with God.(Yang,H.A., 2003) In aging society it is important to recognize for enhance the meaning of life and quality of life. Aging society comes rapidly but the aged who do not prepared have troubles as poverty, economic problem from decrease income, disease or bad health, problem of medical treatment and cure, losing role, social problem, unstable emotion, psychological pressure etc.

By relaxing one's uneasy and oppressive mind to the full and find out the actual cause insight of response from stimulation and emotion the fastest and safe way to make a well-being life one want is dance meditation motion which meet own oneness and dance with soul and seek mental perfection and true I.

Overall art therapy and dance meditation motion have an effect on failure of well-being caused physical decline as chronic disease.

Also meditation is transferred to Tibetan because it is the origin of self-control and self-esteem, positively support the preparation of death, indirect experience of death. One may perceive identity of role when lose confidence and values by the event like retirement.

2) Stress and dance meditation motion

In art therapy uses healing media expressing creativity of each field something like music, drawing, dancing etc.

The effect of dance meditation motion appears not only psychological areas like anxiety or depression but also psycho-physiological areas. By meditation one reaches stable status and physiologically awoken.

In 1975 Herbert Benson made clear meditation called Relaxation Response prevent and cure damage from stresses. In psycho-physiological major change from meditation is decrease secretion of stress hormone cortisol.

Decrease of cortisol level is objective evidence that meditation prevent stress of body. Also continuous meditation decrease blood pressure and pulsation.

In life stress stimulate one's emotion and body become tense and stiff to reduce the stimulation. Being stiff and tense one's body it is difficult to communicate with others freely because one don't feel emotion oneself.

Dance meditation makes love oneself more and more by understand own body, relax mind and dissolve the unconscious tension.

The means of expression oneself is emotion in internal and movement or action in external. Movement of human starts from pregnancy and is the essence of human and is the spontaneous action. Movement expresses wholly the method, attitude, characteristics of one's life. These movements expressed well by motion and action of one's own become dance when move with rhythm.

Movement of human is a evidence of alive and through the movement human realize and overcome the target of life.

Energy is formed by elements something like time, space, weight, flows and the meaning of movement is analyzed through triple structure that relations between energy and that meaning space of contact to environment and that attitude or gestures for expression.

It is important to understand of movement first when you investigate motion.

Concentrated with own internal one can remember strong heartstrings in unconscious and to express it special motion is appeared. Releasing unconscious pressed feelings by rhythm and dance unconscious action and thinking which control one is changed.

Dance meditation is a combined word with dance and meditation. And it is one of the technique to enter meditation state which is an effort to integrate with own and use dance as a tool. Also dance meditation seek mental perfection through dance i.e. physical movement and it support one to stand oneself at center of own for overcoming physical limit. (Byeon,M.H., 2004)

And through oneness with universe meditation meet absolute origin of absolute existence finally.

Dance meditation motion is the meeting one's own through dance contact with unconsciousness. In other words it's the meeting through dance. There are many kind of dance meditation and in Sufism there are many Sufi dance. Sufi Whirling dance is a ascetic exercises of Sufi monk and is called Sama in Arabic, Sema in Turkish, Whirling dance or Spinning in English.

Sufi Whirling dance is a ascetic exercises and through music and revolving dance to be oneness with God, and ascetic exercises mainly accepted by Sufi monk in Konya, Turkey.

And there is a movement called Gurdjieff Sacred Dance. Together with the principle that connected with movement, emotion and spirit and it influence each other and the body shows the feeling and thinking. There are three basic principle that through movement array the inner, balance between tension and relaxation and observation with sustain it.

And also there is 5 Rhythms dance meditation by Gabrielle Roth.

Gabrielle Roth made out one of the dance and meditation in combination of dance and mental cure, spirit treatment and meditation in 1960s.

Gabrielle Roth made five elements of spiritual healing by dance on the basis of his experience i.e. Flowing, Staccato, Chaos, Lyrical and Stillness.

3) The aging period

Finally in a demographically rapid aging core problems happen to treat them as a tool of out-of-date and grown senile in role of society and economy.

In this society from the view of social welfare the aged is object of attendance and honorable treatment but the aged have alienated from social function and role after all. The aging period is the times to happen troubles in memory, mental power and sense etc by Alzheimer's disease, senile dementia, Parkinson's disease etc. These kinds of disorder may occur from the reason of physical or environmental or interaction between them,

Reminiscence from experienced emotion make frustration to the aged rather than the young and turn physical, psychological, social and spiritual change.

III.EFFECT OF ART THERAPY AND DANCE, MEDITATION MOTION FOR WELL-BEING REVITALIZATION

1) Everyone become a man of love and recognition and understanding oneself.

2) Naturally one can express one's mind soft but strong.

Liberal expression of body and mind change one's sociality in psychological, spiritual and physical field.

3) Everyone become a man of self-confidence showing oneself grandly.

4) Everyone become a man of harmonious not to hurt others.

5) The course help someone can catch a normal reaction and emotion by oneself. And also these kinds of course make one aware of artistic sensibility and instinctive understanding.

V. CONCLUSION

Dance meditation motion have the principle to combine body and mind and mentality, so this make one balance each other by appearance of smothered feeling or unconscious thinking and emotion. Through the movement of body, one looks deep into oneself and take projective power of mind and become relaxation and peace of mind.

I conclude that leading to change of body and mind, through its response psychological, physical, social and spiritual change so-called well-being.

Old age problems come from decreasing mortality rate from up-graded medical care and it support the lifetime longer. It is obvious that art therapy and dance meditation motion are one of the most effective technique to release stresses and well-being revitalization, to enhance the quality of life for the aged. And these techniques show effective for prevention and cure the old aged problem.

Therefore for actual application of meditation the continuous supplementations and modifications are required through clinical research.

References;

- Byeon,M.H..(2004)*A type of Inner Experience on Meditation and Meditation Effect* , A thesis for M.A. , The Catholic University of Korea
- Joan, C..(2006) *Earth, Water, Fire & Air: Essential ways of connecting to spirit* (Jaico Publishing House)
- Juhan,A..(2003) *Open Floor :Dance, therapy and transformation through 5 rhythms* (NY: Union Institute and University)
- Kim,Byung-Chae..(1993) *Transformations of Consciousness through Yoga Sadhana* , A thesis for Phd., , Busan National University
- Kim, K.Y..(2000) *A study on the practice of austerities of Sufism* Joongbu University, The Institute of Humanities & Social Science 4(2)
- Kwon,Jung Don & Cho,J.Y..(2002) *A Study of Factors Influencing the Life Satisfaction of the Aged* , The Korean Gerontological Society 20(3):61-76
- Osho International Foundation.(1988) *Meditation-the first and last freedom* (India: Tao Publishing)
- trans. Park, Sun Young..(2005) *Sweet your Prayer* (Seoul: Risom Publishing Co.)
- Seong,M.S..(1994) *Dance of Creative Experience* (Seoul: Hyundai aesthetics Publishing Co.)
- Speeth,K.R..(1989) *The Gurdjieff Work* (NY: Penguin Putnam Inc.)
- Yang,H.A..(2003) *Healthy Dance Program for the Aging Period: Application of Korean Dance, breath gymnastics* , A thesis for M.A., Kyungsung University
- trans. Yim Y.J.,Na H.S..(2002) *Dance therapy and depth psychology* (Seoul: Mulbungsari Publishing Co.)
- Yoo,J.K..(2004) *Meditation practicing Well-being change me* (Seoul: Jisung Sa)
- Yoon,H.S.& Lee,M.J..(2002) *Wholly study on effect of psychological Well-being of Retirement*

FESTIVALS IN KOREA

Joong-mae Choi
Freelance Writer, Seoul, KOREA

I. Introduction

1. Republic of Korea

Living with 45,000,000 people, South Korea is situated on the Korean Peninsula, which spans 1,100 kilometers north to south. The Korean Peninsula lies on the northeastern section of the Asian continent, where Korean waters are joined by the western-most parts of the Pacific. The peninsula shares its northern border with China and Russia. To the east is the East Sea, beyond which neighboring Japan lies. To the west is the Yellow Sea. In addition to the mainland, Korea includes some 3,200 islands.

Korea encompasses a total of 223,098 square kilometers — almost the same size as the United Kingdom or Ghana. Some 45 percent of this area, or 99,678 square kilometers, is considered cultivable area, excluding reclaimed land areas. Mountainous terrain accounts for some two-thirds of the territory like Portugal, Hungary or Ireland.

2. Local festival in Korea

The purpose of this report is to introduce what type of and how many local festival we are now hosting here in Korea as well as estimate their potential power to make the people come closer through cultural specialties. In addition, this approach will also give us an opportunity to prospect what kind of cultural event we are going to do for them.

3. Prominent festivals

According to recently released report by Korea National Tourism Organization, one of the subsidiary of Ministry of Culture, Sports and Tourism, there are over hundreds of festival in Korea right now. Among them, 54 festivals have been chosen and classified by 4 grades as follows comparing to 57 festivals for 2009. Respective festival will be given by fund from the government on their grade.

2008				
Grade	Venue	Category	Classification	Financial support by MCST (US\$)
Best	Gangjin	Procelain	Pottery	300,000
	Geumsan	Ginsaeng	Specialty	
	Gimje	Ground	Geographic	
	Yangyang	Mushroom	Food	
	Jinju	Lantern	Culture	
	Chuncheon	Mime	Performance	
	Hampyeong	Butterfly	Environment	
Better	Ganggyeong	Salted	Food	150,000
	Namdo	Cuisine	Food	
	Muju	Firefly	Environment	
	Yeoncheon	Palaeolithic	History	
	Yeongdong	Music	Arts	
	Icheon	Rice	Food	
	Cheonan	Music	Arts	
	Chungju	Martial arts	Arts	
	Hadong	Tea	Food	
	Hwacheon	Fish	Food	
Well	Gyeongju	Rice/Liquor	Food	70,000
	Gwangju	Gimchi	Food	
	Namwon	Folk idol	Celebrity	
	Mungyeong	Tea cup	Pottery	
	Bongwaha	Mushroom	Food	
	Busan	Fish	Food	
	Sancheong	Medicine	Herb	
	Seogwipo	Path	Geographic	
	Seocheon	Ramie	Fabric	
	Asan	Admiral Lee	Celebrity	
	Inje	Smelt	Food	
	Jeju	Wild fire	Culture	
	Jindo	Waterpath	Geographic	
	Tongyeong	Ship	Celebrity	
	Pyeongchang	Writer Lee	Celebrity	
	Punggi	Ginsaeng	Specialty	
	Damyang	Bamboo	Specialty	
Preliminary	Gapyeong	Jazz	Music	30,000
	Goryeong	Ancient city	Geographic	
	Gochang	Fortress	Geographic	
	Gurye	Flower	Environment	
	Gimhae	Pottery	Pottery	
Total	54			

II. Categorized tactics

1. Food

Interesting thing is, most of them are mainly subjected to relatively cuisine and specialty except martial arts which is held in Chungju. Additionally 3 festivals are focused on the historic or artistic idol to commemorate on their events such as 'Saint Chunhyang' who is a symbol of fidelity or 'Lee, Sun-sin', the most respectable admiral who fought against Japanese invasion with his turtle-shaped warship resulted in other festivals' subjects like Seocheon, Asan, etc.

2. Specialties

Ginsaeng, on-the-cutting-edged herbal supplements. are the major specialties for Geumsan and Punggi in Korea.

3. Biological and Ecological trend

In line with deep concern to help environment friendly matters, they have a new tendency of focusing on healthy food with hygiene products. Especially the oriental herbs take advantage of medicine-oriented food from that events.

III. Visitors

1. Sancheong Festival

If you take a closer look at that results concerning visitors those who are non-residence, Sancheong Festival was ranked as a top.

2. Participation

Geumsan festival was chosen by the festival which are densed with participants and shown the results that 22 festivals were crowded with regional visitors. among 43 festivals.

IV. Characterized festivals

I would like to recommend the special festival with the uncommon subjects to be held in Korea as follows.

1. Martial Arts Festival in Chungju

This festival has been held in October every year. Over hundreds of martial artists are coming from all over the countries. They are showing offense-defense technique to spectators with their skillful movements.

You can enjoy this festival with music and dance.

If you are much more interested in this, please log in <http://www.martialarts.or.kr>

2. International Yocht Match in Hwasung

Governor of Gyeonggi province, Korea has announced to host the Int'l Yocht Match in Hwasung, in 2008, That match was finished at June this year. If you go there or go to website www.koreaboatshow.org, then you can also enjoy luxurious ferry exhibition, worth of US\$800 million.

V. In the near future

1. In 2009

MCST have released the list of 2009 festival with their grades that financial support will be done by each US\$800,000 for the representative festivals such as Boryeong and Andong festivals. As of Dec.

24, 2008, they have also announced that Best are 8, Better for 9, Promising for 17 and Preliminary for 21, total 57 festivals have designated in 2009.

2. What's next

Some of festivals have been making their every effort to have international relationship with Japan, China, and Southeast Asia on a way of cultural exchange and successfully keeping their long-term exchange.

These relationship will be enforced by a wide variety of contents including inter-personal relationship.

VII. Conclusion

I have been so many venue of those festivals and participated in some area as a observer since 2000. From my experience, the upcoming festivals should be forwarded to reinforce their quality rather than quantity as well as performance and

on-site experience events. Deep interest in environment and geographical habitat with extinction problem will be another hot issue for the coming year and enforced their contents with fortified manpower.

In conclusion, I would like to summarize the future festivals should aim at the following points of view.

- . Higher quality control
- . More strengthened on-site experience
- . Nature and Environment-friendly approach thru events
- . Qualified manpower

P A R T XI

MALAY WORLD AND ASPIRATION FOR CIVILIZATIONAL UNITY AS INDONESIAN PERSPECTIVE

PERANAN PENDIDIKAN TINGGI DI TINGKAT GLOBAL KEBIJAKAN PENDIDIKAN TINGGI INDONESIA MENUJU GLOBALISASI

Didik Rachbini

Universitas Mercu Buana dan Universitas Indonesia; Jakarta, Indonesia

Yuli Retnani

Adalah dosen, IPB, Bogor, Indonesia

1. Pendahuluan

Makalah ini dibuat atas permintaan (*call paper*) panitia konperensi dan disampaikan pada Konperensi Internasional Asosiasi Filasafat Asia pada tanggal 4-6 November 2009 di Universitas Indonesia, Jawa Barat. Topik seminar dan konperensi ini meliputi setidaknya tiga isu besar, yakni: i) perspektif global dan sejarah, ii) aspek pendidikan dan filosofi, dan iii) aspek sosial dan ekonomi. Penulis mengambil inisiatif untuk memilih topik kedua, yakni peran bidang pendidikan tinggi dalam globalisasi sekarang ini, khususnya mengambil isu pembahasan kebijakan pendidikan tinggi di Indonesia dalam rangka mengantisipasi keniscayaan globalisasi.

Pembahasan awal adalah untuk menjawab pertanyaan tentang pentingnya peranan pendidikan tinggi dan perguruan tinggi dalam pembangunan nasional, khususnya pembangunan ekonomi dan sosial. Banyak negara sudah menginvestasikan anggaran publiknya yang besar untuk pendidikan, termasuk pendidikan tinggi, dalam rangka pembangunan sumberdaya manusia. Korea Selatan sebagai contoh adalah negara industri maju yang berhasil dalam pembangunan ekonomi dan berhasil dalam meningkatkan kesejahteraan rakyatnya. Keberhasilan itu semua tidak lain karena kemampuan pemerintah Korea Selatan untuk melakukan investasi manusia, yakni mengembangkan pendidikan tinggi, untuk menghasilkan manusia yang berkualitas.

Berikutnya, makalah ini membahas beberapa isu strategis dalam pendidikan tinggi nasional, yang dijadikan sasaran kebijakan oleh pemerintah. Isu strategis tersebut tidak lain adalah kualitas manusia, yang niscaya harus dijadikan sasaran keluaran universitas, termasuk keluaran hasil riset, pengetahuan dan teknologi. Sasaran kualitas tersebut sangat erat berkaitan dengan prinsip pengelolaan atau manajemen modern dalam perguruan tinggi dengan prinsip otonomi dan terdesentralisasi, serta prinsip akuntabilitas yang baik. Untuk itu, pemerintah melakukan evaluasi yang berkesinambungan dan kontrol kualitas perguruan tinggi dengan sistem akreditasi nasional.

Dengan dasar kebijakan tersebut, maka peranan perguruan tinggi diharapkan dapat memberikan kontribusi dan sumbangan terhadap sasaran daya saing nasional. Posisi Indonesia di kancah global sudah mencapai 20 besar setelah masuk dalam kelompok G-20 dan diharapkan lebih baik lagi dengan peranan perguruan tinggi dalam menghasilkan kualitas manusia yang tinggi. Untuk mencapainya, maka manajemen modern harus dijalankan dengan prinsip otonomi serta mampu dalam mengembangkan kelembagaan dan organisasi di tingkat perguruan tinggi.

2. Pendidikan Tinggi dan Pembangunan Nasional

Banyak pertanyaan tentang bagaimana peranan dan pengaruh pendidikan tinggi terhadap pembangunan ekonomi. Analisis pendidikan, William Schweke melihat bahwa pendidikan mempunyai pengaruh yang luas terhadap kehidupan ekonomi, bukan saja akan melahirkan sumber daya manusia (SDM) berkualitas, memiliki pengetahuan dan keterampilan serta menguasai teknologi, tetapi juga dapat meningkatkan pertumbuhan ekonomi dan memperbaiki iklim bisnis.

Menurut Shweke, investasi di bidang pendidikan berdimensi jangka panjang, yang pengaruhnya juga sangat luas tidak saja pada level individu dan keluarga, tetapi juga pada kehidupan sosial dan ekonomi masyarakat. Pendidikan merupakan jalan yang cepat untuk meningkatkan pendapatan individu

dan keluarga, serta meningkatkan produktivitas masyarakat dan secara lebih luas berpengaruh terhadap pembangunan ekonomi secara nasional.

Perjuangan suatu negara untuk membangun sumberdaya manusia yang berkualitas dijalankan melalui sistem pendidikannya. Perdebatan ini sudah terjadi di Indonesia sejak tahun 1980-an, tetapi baru terwujud alokasi anggaran pendidikan 20 persen dari APBN setelah reformasi tahun 1998. Dengan semangat seperti itu, maka secara bertahap sumberdaya manusia Indonesia diharapkan dapat meningkatkan kualitasnya lebih tinggi lagi.

Korea Selatan mengalami kemajuan dalam pembangunan ekonomi tidak lain karena faktor kualitas sumberdaya manusia, yang terdidik, terlatih, dan berketrampilan. Pengeluaran pemerintah untuk pendidikan tergolong progresif. Pada tahun 1970-an awal, total anggaran pendidikan sudah mencapai tidak kurang dari 23 persen terhadap total anggaran, setelah satu dekade sebelumnya anggaran tersebut mencapai 15 persen dari anggaran total.

3. Paradigma dan Kerangka Kebijakan Pendidikan Tinggi

Kebijakan pengembangan dan pengelolaan pendidikan tinggi di Indonesia dituangkan ke dalam setidaknya 5 (lima) unsur pokok, yaitu: **kualitas, otonomi, akuntabilitas atau pertanggungjawaban, akreditasi dan evaluasi**. Kelima unsur ini di dalam kebijakan nasional dipakai sebagai dasar atau acuan dalam pengelolaan pendidikan tinggi, termasuk pengelolaan pada tingkat mikro pendidikan tinggi itu sendiri, baik universitas, sekolah tinggi, akademi, maupun institut (**Gambar 1**).

Misi dan tujuan utama pengelolaan diarahkan pada kualitas pendidikan tinggi, baik dalam proses belajar mengajar, kegiatan riset dan totalitas proses di dalam sistem dan organisasi pendidikan tinggi tersebut. Elemen kualitas juga menjadi sasaran utama dari pengelola pendidikan tinggi agar menghasilkan keluaran atau output yang baik, bermanfaat dan memberi pengaruh positif terhadap lingkungannya, termasuk lingkungan yang lebih besar pada tingkat nasional maupun global.

Anggaran pendidikan tinggi secara nasional meningkat sangat pesat, diantaranya untuk meningkatkan kualitas pendidikan tinggi nasional agar mampu memasuki jajaran universitas berkelas internasional. Anggaran untuk riset, gaji dosen dan guru besar, perbaikan ICT di dalam kampus, dan lainnya ditingkatkan secara terus-menerus untuk mengembangkan universitas di Indonesia yang berkualitas internasional dan berkiprah secara global dalam bidang pendidikan dan riset. Sasaran kebijakan nasional tersebut ditujukan khususnya untuk universitas yang sudah masuk ke dalam jajaran 500 universitas kelas dunia, seperti Universitas Indonesia, IPB, ITP, Universitas Gajah Mada, Universitas Diponegoro, Universitas Airlangga, dan lainnya.

Tetapi kebijakan pengembangan kualitas tidak hanya dilakukan terhadap universitas-universitas tersebut, tetapi juga universitas lainnya sesuai kemampuannya. Karena itu, Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi (DIKTI) menjalankan kebijakan evaluasi eksternal terhadap setiap unit di dalam organisasi pendidikan tinggi tersebut, yakni unit pada tingkat jurusan maupun tingkat universitas/sekolah tinggi.

Pengelolaan pendidikan tinggi yang baik bukan hanya didasarkan pada evaluasi eksternal, yang dijalankan dalam rentang waktu yang cukup lama. Untuk menjaga kualitas pendidikan tinggi, maka evaluasi internal diwajibkan untuk dijalankan pada pendidikan tinggi di Indonesia. Karena itu, Departemen Pendidikan Nasional memberi ruang bagi lembaga pendidikan tinggi untuk membuat sistem evaluasi internalnya sendiri, baik menggunakan *Balanced Score Card*, ISO, dan lain sebagainya. Tujuan evaluasi internal ini untuk memastikan agar pelaksanaan pendidikan tinggi di tingkat mikro organisasi berjalan dengan baik.

Sistem akreditasi nasional diberlakukan sejak lama secara ketat untuk memastikan apakah sistem belajar mengajar, sarana prasarana, sumberdaya manusia, dan seluruh sistem universitas atau sekolah tinggi tersebut berjalan dengan kualitas yang baik. Sistem evaluasi ini merupakan amanah Undang-Undang Sistem Pendidikan Nasional, yang harus dijalankan oleh Departemen Pendidikan Nasional atas semua perguruan tinggi dan seluruh unitnya. Bahkan pendidikan tinggi dilarang meluluskan sarjana dan memberi gelar jika tidak memiliki akreditasi.

Ini untuk memastikan agar proses pengelolaan pendidikan tinggi dapat dipertanggungjawabkan kepada seluruh *stakeholders*, baik kepada masyarakat luas, pemerintah atau Departemen Pendidikan nasional, masyarakat industri, termasuk orang tua mahasiswa. Dengan demikian, pengelolaan pendidikan tinggi bisa dinilai bertanggung jawab atau *accountable*.

Sejalan dengan demokratisasi politik, pemerintahan, dan birokrasi, maka kebijakan dan pengelolaan pendidikan tinggi di Indonesia dilaksanakan secara otonomi atau terdesentralisasi. Kewenangan yang proporsional untuk birokrasi diberikan kepada direktorat jenderan dan direktorat di bawahnya. Bahkan yang terpenting, pemerintah memberikan kewenangan yang luas dan otonomi yang bertanggung jawab terhadap perguruan tinggi untuk melaksanakan sistem belajar-mengajarnya, termasuk pelaksanaan tridarma perguruan tinggi lainnya (riset dan pengabdian kepada masyarakat).

Kesimpulannya, kebijakan pengembangan dan pengelolaan pendidikan tinggi tersebut harus bermuara pada:

Hasil dan kinerja perguruan tinggi harus selalu mengacu pada **kualitas yang berkelanjutan**.

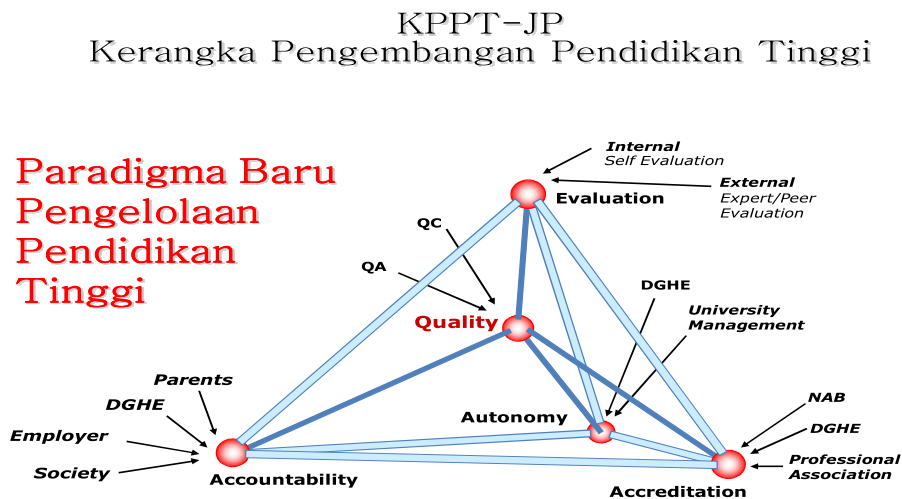
Kualitas berkelanjutan, yang dilandasi kreativitas, ingenuitas dan produktivitas pribadi sivitas akademika dapat dirangsang oleh pola manajemen yang berasaskan **otonomi**.

Otonomi perguruan tinggi harus senafas dengan **akuntabilitas/pertanggungjawaban** mengenai penyelenggaraan, kinerja dan hasil perguruan tinggi.

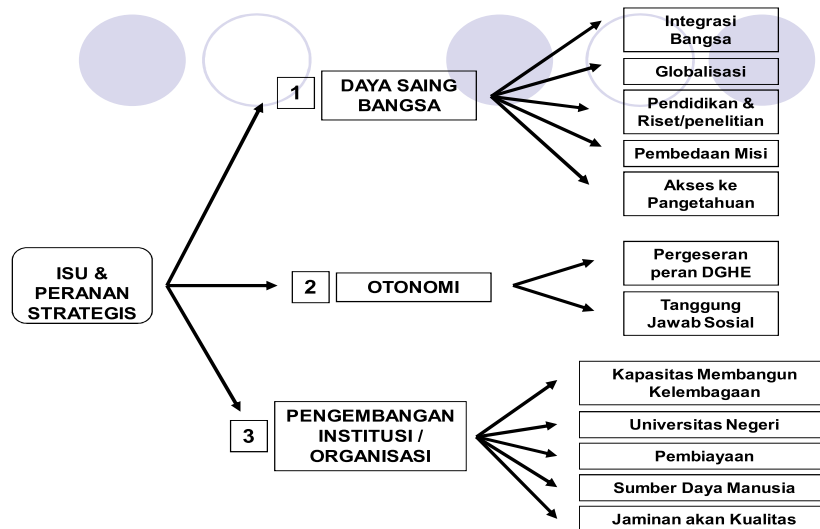
Hak masyarakat untuk memperoleh informasi yang handal dan syahih mengenai penyelenggaraan, kinerja dan hasil perguruan tinggi, diaktualisasi melalui proses **akreditasi** oleh **Badan Akreditasi Nasional**.

Tindakan manajerial utama yang melandasi pengambilan keputusan dan perencanaan di perguruan tinggi adalah proses **evaluasi**.

Gambar 1. Kerangka Pengembangan Pendidikan Tinggi Jangka Panjang (KPPT JP)



Berdasarkan kebijakan, pengelolaan dan visi ke depan pendidikan tinggi nasional, maka setidaknya ada 3 (tiga) isu dan masalah strategis, yang harus dipecahkan melalui kebijakan dasar dan kebijakan yang berjangka menengah dan panjang. Tiga isu strategis tersebut adalah: isu daya saing bangsa, isu otonomi atau desentralisasi, dan isu kelembagaan. Ketiga isu ini bersifat strategis dan sangat menentukan masa depan pendidikan tinggi nasional dan bangsa Indonesia di masa mendatang (**Gambar 2**).

Gambar 2. Isu Strategis dan Peranan Pendidikan Tinggi Indonesia

Isu daya saing bangsa bersifat strategis karena berkaitan dengan tantangan baru, yakni globalisasi, yaitu satu dunia tanpa batas-batas negara dan saling interdependensi satu sama lain. Karena itu, tantangan pendidikan tinggi sekaligus tantangan bangsa Indonesia ke depan tidak lain adalah bagaimana menyesuaikan diri, beradaptasi dan memenangkan persaingan global melalui pendidikan, riset, maupun pelatihan ketrampilan.

Isu strategis yang kedua adalah otonomi atau desentralisasi. Pada masa demokrasi terbuka sekarang ini, maka kata desentralisasi tidak dapat ditolak sehingga mutlak harus dijalankan. Ini menjadi kebijakan dasar, yang dilaksanakan di dalam kebijakan pendidikan tinggi nasional. Bahkan banyak yang bersetuju bahwa desentralisasi hampir sama dan sebangun dengan demokrasi. Sehingga dengan kebijakan desentralisasi, maka pemerintah telah melaksanakan demokratisasi di dalam sistem pendidikan tinggi nasional dan di dalam lembaga perguruan tinggi itu sendiri. Dengan demikian, otonomi perguruan tinggi merupakan keniscayaan pada masa modern sekarang ini.

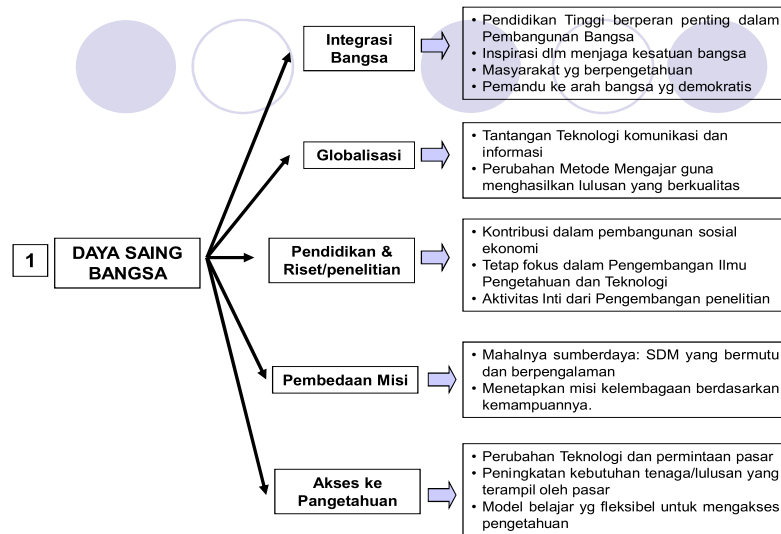
Isu strategis yang ketiga adalah isu kelembagaan, manajemen dan pengelolaan lembaga perguruan tinggi yang profesional, sistematis dan efektif. Hal ini berkaitan dengan kapasitas kelembagaan perguruan tinggi yang bersangkutan, termasuk sumberdaya manusianya, pendanaan dan keuangan, serta jaminan kualitas keluarannya.

4. Isu dan Kebijakan Strategis

4.1. Kebijakan Strategis: Daya Saing Bangsa

Isu strategis yang harus dilihat dalam konteks kebijakan pendidikan adalah daya saing bangsa, yang merupakan visi, misi dan sasaran kebijakan nasional untuk menempatkan Indonesia sejajar dengan bangsa-bangsa lainnya. Masalah ini sangat penting dan menjadi bagian paling strategis untuk Indonesia, yang sedang berkembang kehidupan ekonomi dan sosial politiknya. Bangsa Indonesia sangat perlu untuk menekankan aspek ini karena ekonomi Indonesia sudah masuk ke dalam jajaran 20 negara besar dalam ukuran pendapatan produk domestik bruto (PDB). Indonesia sudah masuk ke dalam kelompok G-20, yang diperhitungkan dalam kancah persaingan global (**Gambar 3**)

Gambar 3. Isu Strategis Daya Saing Bangsa



Pertanyaannya adalah bagaimana pendidikan tinggi memainkan peranan dalam meningkatkan daya saing bangsa secara komprehensif? Jawabannya tidak lain adalah pengembangan kualitas dari perguruan tinggi tersebut sehingga menghasilkan keluaran yang berpengaruh terhadap pembangunan ekonomi dan pembangunan bangsa secara keseluruhan. Keluaran perguruan tinggi adalah manusia dengan kualitas tinggi dalam berbagai keahlian, seperti dokter, arsitek, fisikawan, ekonom, akuntan dan lain sebagainya. Jika kualitas keluaran tersebut dijaga, maka pasti berpengaruh terhadap pembangunan nasional. Jika sebaliknya, maka perguruan tinggi hanya menghasilkan manusia yang tidak berkualitas dan bahkan meningkatkan lebih banyak lagi pengangguran terdidik, yang cukup besar jumlahnya.

Karena itu, peranan perguruan tinggi harus menghasilkan manusia berkualitas tersebut, yang memberi kontribusi terhadap pembangunan ekonomi dan persaingan global. Kebijakan yang berorientasi kepada daya saing bangsa merupakan kebijakan dasar untuk perguruan tinggi karena persaingan global saat ini tidak hanya bertumpu pada persaingan produk dan sumberdaya alam, maupun persaingan biaya buruh murah. Tetapi yang terpenting adalah persaingan ada kualitas manusianya dimana perguruan tinggi berperanan penting untuk mengatasinya.

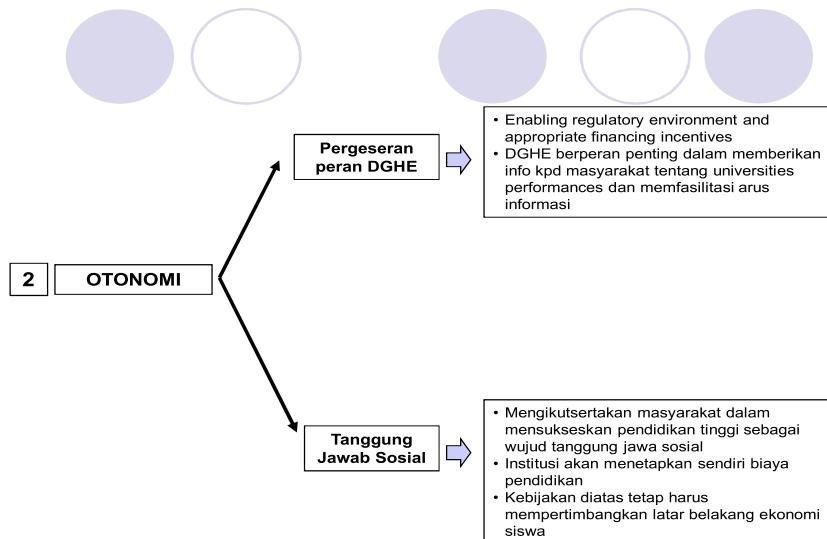
Kebijakan pendidikan tinggi di Indonesia dengan orientasi daya saing ini dilakukan tidak lain dengan cara memacu keluaran sumberdaya manusia (SDM) yang berkualifikasi tinggi, mampu dan menguasai ilmu pengetahuan dan teknologi (IPTEK). Dengan basis sumberdaya manusia tersebut, maka secara ilmu pengetahuan baru dan teknologi baru dapat dikembangkan secara berkesinambungan.

4.2. Kebijakan Strategis: Otonomi

Isu kedua adalah masalah otonomi dan kemandirian. Perguruan tinggi di Indonesia diproyeksikan kemandiriannya dalam pengembangan pendidikan, riset, keuangan dan dalam menentukan masa depannya sendiri. Otonomi dan kualitas merupakan dua sisi mata uang yang penting dijalankan sebagai tujuan kebijakan dan penataan perguruan tinggi sebaik mungkin.

Dalam kebijakan otonomi dan desentralisasi ini, perguruan tinggi ditempatkan sebagai lembaga otonom agar kemampuan dan kapasitasnya meningkat, baik dalam pengelolaan pendidikan dan riset maupun pembiayaan dan jaringan (*networking*). Dengan demikian, maka kerjasama antar institusi perguruan tinggi dan kerjasama perguruan tinggi dengan lembaga lainnya di dalam maupun di luar negeri menjadi intensif karena prinsip otonomi dan keleluasaan dalam bertindak dan mengambil keputusan.

Gambar 4. Isu Strategis dan Kebijakan Otonomi

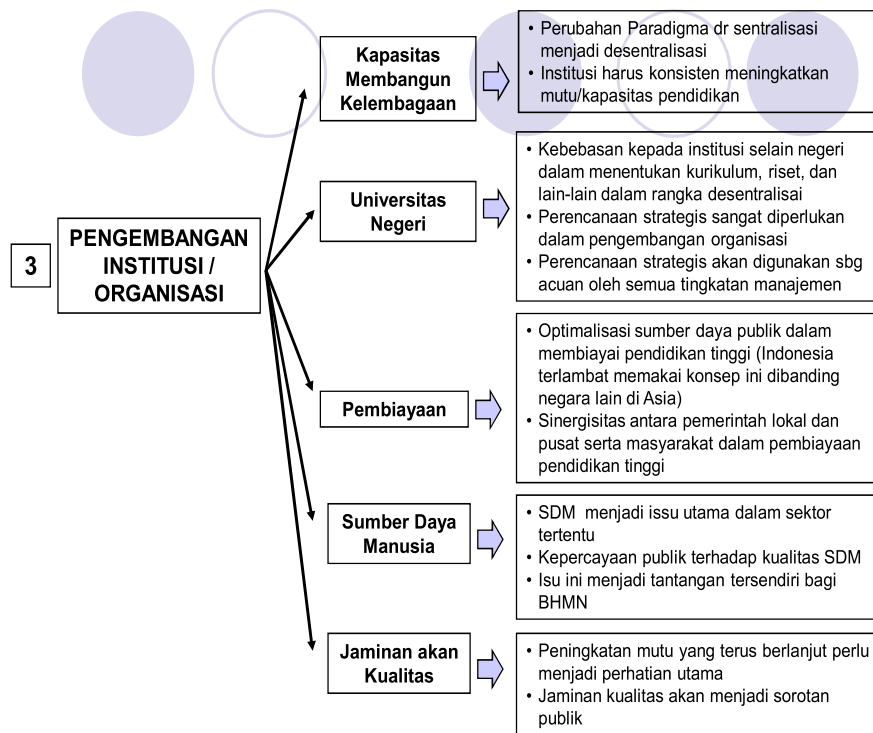


Pada saat yang bersamaan dijalankan pergeseran peranan Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi (DIKTI) atau Directorate General of Higher Education (DGHE) dari sekedar regulator menjadi fasilitator, pendorong kemajuan lembaga perguruan tinggi. Sementara itu, dengan posisinya yang otonom perguruan tinggi melaksanakan tugas dengan memegang amanah yang bertanggung jawab berdasarkan prinsip akuntabilitas.

4.3. Kebijakan Strategis: Kelembagaan

Kebijakan yang tidak bisa ditinggal adalah kebijakan sebagai ujung tombak di lapangan, yakni kebijakan kelembagaan atau kebijakan penyehatan dan penguatan organisasi di tingkat lembaga perguruan tinggi. Kebijakan ini meliputi aspek pengembangan kapasitas kelembagaan, pembiayaan atau keuangan, sumberdaya manusia, dan jaminan kualitas atas keluaran di lembaga perguruan tinggi tersebut (**Gambar 5**).

Gambar 5. Kebijakan Strategis Kelembagaan dan Organisasi



Organisasi perguruan tinggi yang sehat adalah organisasi yang dapat meningkatkan kemampuan dalam kebebasan akademik, inovasi dan kreativitas civitas akademika. Lembaga perguruan tinggi tersebut dapat menjalankan sistem perencanaan yang strategis, pengelolaan organisasi yang sistematis, serta dapat menjamin kualitas keluarannya untuk kemanfaatan bangsa dan masyarakat luas.

Kebijakan otonomi perguruan tinggi juga sangat diperlukan karena keniscayaan akan adanya pergeseran dari sentralisasi menjadi desentralisasi. Setiap unit di dalam perguruan tinggi tersebut harus berdaya untuk mengembangkan potensi internalnya sehingga memberi sumbangan ke tingkat organisasi secara keseluruhan. Dengan otonomi, maka pengelolaan perguruan tinggi dan jaminan kualitas keluarannya dapat diharapkan lebih baik.

5. Penutup dan Kesimpulan

5.1. Pendidikan tinggi mempunyai peran dan pengaruh dalam pembentukan kualitas manusia, yang pada gilirannya juga berpengaruh terhadap pembangunan nasional, khususnya pembangunan ekonomi. Proposisi ini telah terbukti di banyak negara, yang secara signifikan telah menginvestasikan anggaran publiknya untuk pendidikan, khususnya pendidikan tinggi. Korea Selatan adalah salah satu contoh dari keberhasilan tersebut, yang kini sedang diikuti polanya oleh Indonesia.

5.2. Untuk menghasilkan kualitas manusia yang tinggi, maka kebijakan pendidikan tinggi di Indonesia dilaksanakan dengan paradigma baru, yang bertumpu pada pencapaian tujuan kualitas keluaran atau hasil dari pendidikan tinggi. Untuk mencapainya, maka pengelolaan pendidikan tinggi dilaksanakan dengan prinsip modern yang terdesentralisasi atau prinsip otonomi. Secara bersamaan, sistem dan kebijakan pendidikan tinggi di Indonesia diarahkan untuk meningkatkan kapasitas kelembagaan dan organisasi agar menghasilkan keluaran yang baik.

5.3. Pemerintah melaksanakan kebijakan pendidikan tinggi dikaitkan dengan isu strategis daya saing, yakni bagaimana perguruan tinggi berkontribusi terhadap daya saing nasional di kancah global. Dalam konteks ini perguruan tinggi ditempatkan sebagai lembaga strategis untuk meningkatkan daya saing nasional karena peranannya dalam menghasilkan manusia berkualitas dengan ketrampilan, keahlian, ilmu pengetahuan dan teknologi.

5.4. Kebijakan pendidikan tinggi juga bertumpu pada arah desentralisasi dan otonomi khususnya otonomi perguruan tinggi agar peranannya leluasa, maksiman dan dapat meningkatkan jaringan yang luas. Otonomi juga berarti kemampuan untuk mengelola potensi internalnya, termasuk dalam keuangan.

5.5. Keberhasilan mencapai kualitas manusia yang tinggi dan kontribusi pada daya saing bangsa hanya bisa dilakukan oleh perguruan tinggi yang mempunyai kapasitas kelembagaan yang tinggi dan pengelolaan organisasi yang modern sehingga dapat menumbuhkembangkan kebebasan akademik, inovasi, dan kreativitas.

Daftar Pustaka

- DIKTI. 2005. Strategi Jangka Panjang Pendidikan Tinggi 2003-2010. Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi.
- Rachbini, D. J. 2006. Kerangka Dasar Kebijakan Pendidikan Tinggi (Disampaikan dalam Seminar Pendidikan Tinggi, Kopertis Wilayah III, Jakarta)
- Scheweke, W. 2004. Smart Money: Education and Economic Development, Washington, D.C.: Economic Policy Institute.
- Wicaksono, T. Y. Besarkan Manfaat Pendidikan Tinggi terhadap Pembangunan Ekonomi? Jakarta: Harian Kompas, 21 Agustus 2004

ANTARA ILMU KESEHATAN MITIGASI BENCANA, DAN MASYARAKAT SOSIAL

Felix Kasim

Bencana alam telah menjadi bagian dari hidup keseharian kita orang Indonesia. Ratusan, ribuan, bahkan ratusan ribu nyawa harus menjadi korban, namun lebih banyak lagi korban yang harus menderita karena kehilangan tempat berteduh dan harta benda. Berbagai musibah bencana alam telah memunculkan berbagai kerawanan bagi masyarakat di lokasi bencana, termasuk ancaman penurunan status kesehatan bagi masyarakat.

Mitigasi yaitu upaya yang dilakukan untuk mengurangi dampak yang terjadi akibat bencana dengan menggunakan teknologi inovatif. Mitigasi juga berarti satu istilah kolektif yang digunakan untuk mencakup semua aktivitas yang dilakukan dalam mengantisipasi munculnya suatu potensi kejadian yang mengakibatkan kerusakan, termasuk kesiapan dan tindakan-tindakan pengurangan risiko jangka panjang.

Masyarakat dapat berperan dalam mitigasi bencana. Program mitigasi bencana pun, dapat dikembangkan berbasis komunitas. Dengan pendekatan komunitas, mitigasi dapat berjalan dengan lebih murah, dan dengan demikian harus disertakan dalam usaha perancangan program mitigasi bencana keseluruhan. Adanya kerjasama lintas sektoral maupun lintas negara penting untuk perkembangan usaha-usaha mitigasi bencana.

Pendahuluan

“Jangan menyesal kita tinggal di daerah bencana”, demikian ucap Presiden Susilo Bambang Yudhoyono pada sebuah acara di Istana Presiden beberapa waktu lalu. Hal ini menggambarkan betapa bencana telah menjadi bagian dari hidup keseharian kita orang Indonesia, apalagi akhir-akhir ini, seolah bencana tanpa akhir, barangkali seperti itulah kata-kata yang sering terucap dari warga kita, satu belum selesai yang lain menyusul. Bencana alam mulai dari tsunami Aceh, gempa Nias, gempa dan erupsi Gunung Merapi di Yogyakarta, tsunami di Kawasan Pantai Selatan Pulau Jawa, gempa di Tasikmalaya, dan kini gempa di Sumatra Barat. Ratusan, ribuan, bahkan ratusan ribu nyawa harus menjadi korban, namun lebih banyak lagi korban yang harus menderita karena kehilangan tempat berteduh dan harta benda.

Setiap kali terjadi bencana, setiap kali itu pula kita tergopoh-gopoh untuk meresponnya baik pada aspek peringatan (early warning system), penanganan tanggap darurat, distribusi bantuan (termasuk living cost), apalagi persoalan rekonstruksi dan rehabilitasi.

Permasalahan yang Dihadapi Komunitas

Berbagai musibah bencana alam telah memunculkan berbagai kerawanan bagi masyarakat di lokasi bencana, termasuk ancaman penurunan status kesehatan bagi masyarakat, terutama segmen Ibu dan Anak. Masalah itu muncul disebabkan oleh berbagai faktor ketidakmampuan masyarakat, sebagai berikut :

- Pertama, pengetahuan masyarakat yang masih rendah tentang disaster management, sehingga tidak mengenali potensi bahaya (gempa bumi, tsunami, tanah longsor, banjir) dan tidak tahu apa yang harus dilakukan ketika bencana datang.
- Kedua, pengetahuan masyarakat yang masih rendah tentang konstruksi bangunan tahan gempa dan tsunami, termasuk pemakaian bahan bangunan yang getas (tembok bata), sehingga mudah rusak atau hancur ketika terkena getaran yang diakibatkan pergeseran lapisan bumi serta gelombang tsunami.

Masyarakat juga tidak berdaya pada saat pasca bencana alam terjadinya bencana alam yang biasanya tidak terduga karena beberapa hal sebagai berikut:

- Ancaman langsung bencana alam itu sendiri (gempa bumi, tsunami, letusan gunung berapi, banjir, tanah longsor)
- Kerusakan rumah sebagai tempat berlindung (hancur)

- Kualitas hidup yang rendah di barak pengungsian
- Fasilitas air bersih serta sanitasi lingkungan tidak tersedia dengan baik (water and sanitation)
- Sistem Layanan Kesehatan paska Bencana Alam terganggu kerusakan (hancur) berbagai infrastruktur kesehatan seperti rumah sakit, puskesmas, polindes.
- Perhatian yang kurang terhadap segmen Ibu dan Anak (segmen paling rentan, terutama pada kondisi darurat)
- Suplai makanan yang terbatas dan kurang memenuhi persyaratan kesehatan bagi KIA (Susu, Makanan Pengganti ASI, Produk Makanan Tambahan)
- Suplai pakaian dan hygiene kit yang terbatas bagi Ibu dan Anak
- Kelompok potensi komunitas di bidang kesehatan seperti keberadaan Pos Pelayanan Terpadu (Posyandu)

Permasalahan yang Dihadapi Pemerintah

Lembaga pengelola Disaster Management yang selama ini ada baik di tingkat nasional maupun daerah seperti keberadaan Bakornas, Satkorlak, maupun Satlak kurang begitu kuat dalam mengelola isu ini. Biasanya lembaga-lembaga tersebut bekerja secara tergopoh-gopoh ketika bencana datang. Kegiatan lembaga tersebut juga hanya terfokus pada distribusi bantuan, yang sering menimbulkan masalah di lapangan. Beberapa pihak menyatakan telah melakukan berbagai latihan, namun latihan yang diberikan kurang tepat, misalnya latihan SAR (Search and Rescue), SRT (Single Rope Technique), atau materi yang biasa diberikan pada Pecinta Alam.

Konsep disaster management yang baik tidak hanya mengelola bencana ketika bencana itu datang, namun termasuk di dalamnya adalah bagaimana mendidik masyarakat agar memiliki disaster awareness (sadar bencana). Masyarakat diharapkan tahu bagaimana mengenali tanda bahaya, kemudian tahu apa yang harus dilakukan sebelum, ketika, dan sesudah bencana itu datang. Masyarakat perlu diberi pendidikan, pelatihan, dan simulasi secara berkala pula, sehingga tahu apa yang harus dilakukan dalam menghadapi bencana secara mandiri.

Early warning system atau sistem peringatan dini terhadap ancaman berbagai bencana di negeri masih sangat lemah. Hal ini sangat ditentukan oleh keberadaan para ahli di berbagai bidang serta peralatan canggih yang bisa mendeteksi berbagai gejala alam yang memiliki potensi bencana yang akan menimpa suatu wilayah. Hal perlu pendekatan manajemen yang tidak sederhana dari semua stakeholder yang terlibat, serta mereka harus benar-benar paham tentang apa yang harus dilakukan.

Persoalan data kewilayahan sangat penting untuk diupdate secara berkala sehingga tidak memiliki perbedaan yang mencolok dengan keadaan lapangan di masyarakat. Kekacauan distribusi bantuan yang selama ini terjadi sebagian besar disebabkan oleh perbedaan data di pemerintahan dan di masyarakat, sehingga menimbulkan berbagai ketidakpuasan.

Perihal peta, baik peta topografi maupun tematik berkaitan dengan mitigasi bencana serta aspek disaster management lain. Peta juga harus diupdate secara berkala sehingga pada saat digunakan tidak jauh berbeda dengan kondisi di lapangan. Dan perlu digaris bawahi bahwa sebuah pengambilan keputusan kewilayahan apalagi pada saat darurat tidak mungkin dilakukan tanpa adanya ketersediaan peta wilayah ini.

Mitigasi Bencana Alam

Mitigasi yaitu upaya yang dilakukan untuk mengurangi dampak yang terjadi akibat bencana dengan menggunakan teknologi inovatif (PPK Depkes, 2008). Mitigasi juga berarti satu istilah kolektif yang digunakan untuk mencakup semua aktivitas yang dilakukan dalam mengantisipasi munculnya suatu potensi kejadian yang mengakibatkan kerusakan, termasuk kesiapan dan tindakan-tindakan pengurangan risiko jangka panjang (Coburn, A. W., 1994).

Mitigasi berhubungan dengan seluruh proses dari tindakan perencanaan dan pelaksanaan pengurangan risiko yang terkait dengan bahaya alam dan bahaya ulah manusia yang sudah diketahui serta berhubungan terhadap penanganan bencana yang terjadi. Strategi dan langkah-langkah spesifik dirancang atas dasar pengkajian risiko dan keputusan politik yang menyangkut tingkat risiko yang

dianggap bisa diterima, serta sumber dana yang memang harus dialokasikan, baik oleh pemerintah nasional, subnasional, maupun donatur (Coburn, A. W., 1994).

Mitigasi kadang digunakan sebagai istilah yang lebih sempit dengan tidak memasukkan unsur persiapan jangka panjang, namun mencakup respon pasca bencana saja, sehingga sama dengan manajemen bencana. Manajemen bencana adalah suatu istilah kolektif yang mencakup semua aspek perencanaan untuk dan tanggapan terhadap bencana, termasuk istilah pra dan pasca bencana. Istilah ini menunjuk pada manajemen dari risiko-risiko dan konsekuensi-konsekuensi bencana (Coburn, A. W., 1994).

Mitigasi merupakan suatu bentuk pengambilan tindakan untuk menurunkan pengaruh suatu bahaya sebelum bahaya tersebut terjadi. Mitigasi berlaku dalam cakupan luas, meliputi aktivitas dan tindakan berupa segi fisik dan prosedural perlindungan terhadap bencana. Perserikatan Bangsa-bangsa (PBB) mengangkat tahun 1990-an sebagai Dekade Internasional untuk Pengurangan Bencana Alam, yang bertujuan untuk mencapai pengurangan signifikan dalam hal kematian dan kerusakan materi akibat bencana. Departement of Humanitarian Affair (DHA) dan United Nations Development Programme (UNDP) ditetapkan pada Desember 1991 oleh Majelis Umum PBB agar “memperkuat koordinasi bantuan darurat kemanusiaan dari PBB” dan “menjamin persiapan yang lebih baik untuk respon yang terkoordinir secara baik dan cepat terhadap darurat kemanusiaan yang kompleks dan bencana alam yang mendadak”. Oleh karena itu, mereka berkoordinasi dengan pemerintah nasional maupun badan non pemerintah agar menanggapi isu bencana dengan melaksanakan proyek pengurangan dampak bahaya dan penggabungan risiko kesadaran dalam proyek pembangunan.

Bencana pada dasarnya adalah isu pembangunan yang mayoritas berdampak paling berat pada negara berkembang. Prestasi pembangunan menjadi hancur lenyap karena bencana dan terjadi kemunduran pertumbuhan ekonomi. Promosi mitigasi bencana dalam proyek dan aktivitas pembangunan dapat berguna dalam melindungi prestasi pembangunan dan melindungi masyarakat secara keseluruhan.

Perspektif Kesehatan Masyarakat

Kesehatan masyarakat adalah cabang ilmu kesehatan yang tidak bertanggung jawab untuk melindungi kesehatan secara individual, tetapi kesehatan seluruh penduduk. Peran kesehatan masyarakat adalah menjamin kondisi yang dibutuhkan bagi masyarakat untuk hidup sehat melalui program perlindungan dan pencegahan. Kewajiban dasar instansi yang bertanggung jawab untuk kesehatan masyarakat adalah:

- 1) Mencegah epidemi dan penyebaran penyakit
- 2) Melindungi terhadap bahaya lingkungan
- 3) Mencegah trauma
- 4) Mempromosikan dan mendorong perilaku sehat dan kesehatan mental
- 5) Menanggapi bencana dan membantu masyarakat dalam pemulihan
- 6) Menjamin kualitas dan aksesibilitas pelayanan kesehatan

Bidang kesehatan masyarakat sendiri merupakan suatu bidang interdisipliner. Kontribusi dari sosiologi, psikologi, dan ilmu-ilmu perilaku lain bergabung dengan perspektif klinis dari kedokteran, perawatan, kedokteran gigi, dan gizi. Penambahan keterampilan perencanaan, administrasi, dan studi kebijakan dikombinasikan dengan jurnalisme dan kekuatan biostatistik dan epidemiologi, akan menghasilkan suatu keadaan komprehensif, tim interdisipliner yang memiliki teori-teori, metode, dan keterampilan yang diperlukan untuk memenuhi kebutuhan masyarakat luas seperti yang telah diuraikan sebelumnya.

Artikel dengan tema khusus masalah pra-rumah sakit dan Bencana Kedokteran (PDM) dipresentasikan di University of California-Los Angeles (UCLA) Konferensi Kesehatan Masyarakat dan Bencana, diselenggarakan pada April, 1999. Mereka mencerminkan beragam kontribusi dan tanggung jawab kesehatan masyarakat untuk pencegahan bencana, mitigasi, kesiapsiagaan, respon, dan

pemulihan, dan mewakili tiga perspektif yang berbeda, yaitu: 1) sudut pandang teoritis dari akademisi; 2) hasil penelitian; dan 3) praktis pengalaman lapangan.

Eric Noji menekankan perlunya penggunaan prinsip-prinsip epidemiologi dalam kajian ilmiah dampak bencana. Dampak bencana sangat bervariasi, tidak hanya bahaya secara keseluruhan, tetapi juga mempengaruhi budaya, sosiologi, ekonomi, geologi, atmosfer, dan karakteristik demografi. Noji menyatakan, "Tujuan keseluruhan penanganan bencana (adalah) untuk menilai kebutuhan penduduk yang terkena bencana, sesuai dengan kebutuhan sumber daya untuk secara efisien, mencegah lebih lanjut dampak yang merugikan kesehatan, pengadaan program bantuan disertai evaluasi efektivitas, dan rencana untuk bencana di masa depan"

Dave Abbott menyatakan bahwa salah satu tugas utama bagi badan-badan kesehatan publik menyusul bencana adalah mengidentifikasi sejauh mana dampak kesehatan buruk pada penduduk yang terkena bencana.

Lembaga kesehatan masyarakat tidak boleh menangani dampak kesehatan dari bencana dengan tanpa persiapan. Ada beberapa sumber daya lain yang dapat menjadi mitra dalam penanganan dampak bencana, antara lain media massa. Ball-Rokeach dan Loges, menggambarkan bagaimana kesehatan masyarakat dapat berinteraksi dengan media sebelum, selama, dan setelah bencana, dengan penekanan pada masyarakat berbasis media cetak. Terri Anzur memberikan perspektif individu di garis depan dalam liputan media penyiaran.

Mitra potensial lain dari badan-badan kesehatan publik dalam menanggapi bencana termasuk relawan, baik sebagai individu maupun sebagai bagian dari organisasi sukarelawan. David Simpson memberikan serangkaian rekomendasi yang dapat meningkatkan nilai dan kegunaan sukarelawan dalam penanggulangan situasi bencana. Dusty Bowenkamp menggambarkan upaya penggalakan Palang Merah dan badan-badan relawan lain untuk merespon kebutuhan kesehatan populasi yang terkena dampak bencana. Kenneth Kizer menyatakan bahwa pengelolaan keadaan darurat kesehatan masyarakat sebagai garis depan bagi responder, perencana, pembuat kebijakan, dan penyelidik."

Sangat penting bagi pihak-pihak yang merencanakan dan menanggapi keadaan darurat kesehatan masyarakat dalam skala besar untuk mempertimbangkan perspektif kesehatan masyarakat di atas dan bekerja menjadi bagian yang terintegrasi dari manajemen bencana masyarakat.

Salah satu tugas utama bagi badan-badan kesehatan publik setelah kejadian bencana adalah mengidentifikasi sejauh mana dampak kesehatan buruk pada penduduk yang terkena bencana. Mungkin dari sekian banyak metode yang dijelaskan dalam literatur, salah satu strategi yang telah diadaptasi dengan sangat efektif untuk digunakan dalam pasca-bencana adalah sebuah bentuk penilaian kesehatan cepat.

Peran Kesehatan Masyarakat dalam Mitigasi Bencana

Peran Kesehatan Masyarakat dalam mitigasi, kesiapsiagaan, respon, dan pemulihan, termasuk antara lain:

- 1) Mengidentifikasi sumber daya masyarakat yang berhubungan dengan penanganan dampak bencana secara fisik, sosial, dan psikososial
- 2) Mengidentifikasi kelompok-kelompok paling berisiko dari bencana (misalnya: anak-anak, orang dewasa, tunawisma, sakit kronis, cacat fisik atau mental)
- 3) Menyediakan penyuluhan / pendidikan bencana baik sebelum (apa yang harus dilakukan pada saat bencana) maupun sesudah (langkah-langkah penanganan efek) bencana.
- 4) Bertanggung jawab atas kesehatan masyarakat setelah kejadian bencana
- 5) Melakukan penelitian, penilaian, epidemiologi, dan analisis data, untuk membuat dan mengajukan rekomendasi dalam membatasi angka morbiditas dan mortalitas pada bencana berikut
- 6) Bekerjasama dan bergabung dengan lintas sektor untuk memastikan bahwa kesehatan primer, kesehatan masyarakat, dan masalah-masalah kesehatan mental cukup ditangani dalam perencanaan penanganan bencana
- 7) Mencegah penyakit dengan memberikan penyuluhan kesehatan tentang pencegahan trauma, makanan dan air bersih, dan pengendalian vektor penyakit

- 8) Meyakinkan bahwa layanan kesehatan pasca terus dampak, termasuk perawatan akut dan berlanjut, perawatan primer, dan perawatan gawat darurat
- 9) Berkomunikasi dengan pejabat pemerintah tentang dampak kesehatan masyarakat yang potensial bencana dan memberikan bantuan ahli selama dan setelah bencana
- 10) Melakukan pengembangan dan pembelaan terhadap kebijakan publik yang dirancang untuk mengurangi potensi dampak penurunan kualitas kesehatan masyarakat akibat bencana
- 11) Bekerjasama dengan organisasi yang bergerak di bidang pelayanan kemanusiaan dan kesehatan agar mengevaluasi hasil intervensi secara ketat (Landesman, 2001).

Mitigasi bencana berbasis komunitas

Pemerintahan dan badan-badan besar lainnya cenderung mengadopsi model top-down dalam merencanakan mitigasi bencana di mana keuntungan yang diharapkan didapatkan dari solusi-solusi yang mereka rancang. Pendekatan top-down seperti ini cenderung menekankan mitigasi fisik daripada berusaha melakukan perubahan pada aspek sosial untuk membangun sumber daya pada kelompok-kelompok yang rentan. Pendekatan top-down seringkali tidak berhasil karena tindakan yang dikerjakan adalah pada gejalanya, bukan pada penyebabnya. Strategi ini seringkali gagal merespon kebutuhan dan permintaan sesungguhnya dari masyarakat. Yang paling penting, pendekatan ini tidak mementingkan kemampuan komunitas untuk melindungi diri sendiri.

Sebuah pendekatan alternatif adalah mengembangkan kebijakan mitigasi dengan mempertimbangkan kelompok komunitas lokal menggunakan teknik dan tindakan yang dapat dikerjakan oleh komunitas sendiri. Selain itu komunitas harus dapat memanfaatkan sumber daya dan bantuan teknis yang terbatas. Program mitigasi berbasis komunitas seperti ini akan menghasilkan tindakan yang merespon kebutuhan masyarakat sesungguhnya, dan memberikan pengembangan kemampuan komunitas, memberikan kesadaran akanbahaya yang dihadapi dan kemampuannya dalam melindungi diri sendiri di masayang akan datang, meskipun secara teknis cara tersebut kurang efektif dibanding program mitigasi berskala besar. Komunitas akan berusaha memaksimalkan penggunaan sumber daya lokal, seperti para pekerja, bahan-bahan bangunan atau material yang lainnya, dan organisasi.

Menjalankan kebijakan berbasis komunitas tergantung pada beberapa faktor, misalnya keberadaan komunitas lokal yang peduli dan badan-badan yang mampu menyediakan bantuan teknis dan dukungan pada tingkat yang sesuai. Faktor-faktor tersebut penting untuk keberhasilan program. Meskipun demikian, kesempatan untuk tindakan mitigasi berbasis komunitas harus selalu dicari dalam mengembangkan suatu strategi mitigasi yang komprehensif. Salah satu keuntungan lainnya adalah program komunitas lebih murah dan mungkin lebih berhasil dibandingkan program yang berskala besar.

Tindakan mitigasi yang sukses biasanya mencakup adanya kolaborasi antara komunitas lokal dengan badan yang lebih besar. Komunitas lokal harus waspada terhadap risiko yang ada dan mau peduli dengan cara bertindak untuk mencegahnya. Dalam hal ini, mereka membutuhkan bantuan teknis, material, dan usaha pengembangan kapasitas. Salah satu cara efektif yang dapat ditempuh untuk meningkatkan perlindungan komunitas adalah memampukan komunitas untuk merumuskan proposal program mereka sendiri, dan membantu negosiasi dengan badan yang lebih besar atau pemerintahan untuk tindakan dan bantuan yang diperlukan. Adanya bantuan dari pihak pemerintah akan memberikan hasil yang langgeng. Pemberdayaan komunitas berarti memberikan fasilitas dan mendorong komunitas untuk merencanakan dan mengatur perlindungan terhadap diri mereka sendiri, sekaligus mencari bantuan pihak luar sejauh itu diperlukan.

Masyarakat sosial regional dan internasional

Negara-negara dengan ancaman bahaya yang sama, pola gedung bangunan yang sama, dan latar belakang kebudayaan yang mirip, dapat saling membagikan pengalamannya dalam hal mitigasi bencana. Membangun jalur-jalur internasional pada tingkat regional dapat membantu pengumpulan ahli-ahli penanganan bencana.

Beberapa contoh program mitigasi bencana regional yang berkembang dengan baik adalah Proyek penanganan risiko seismik Balkan, termasuk di antaranya Albania, Bulgaria, Yunani, Rumania, Turki, dan Yugoslavia (UNESCO). Contoh lain adalah Proyek pembangunan bencana Asia Tenggara (UNIDO).

Proyek kerjasama regional dapat juga dikembangkan untuk program mitigasi bencana gabungan, terutama dalam hal penilaian ancaman bahaya regional skala besar seperti angin ribut dan gempa. Contohnya stasiun pemberi tanda waspada seperti jaringan peringatan Tsunami di sekitar Pasifik, juga pertahanan keuangan, seperti dana bencana regional yang didirikan oleh sebuah gabungan negara-negara kepulauan pada South Pacific Bureau for Economic Cooperation.

Dalam konteks mitigasi bencana, sejumlah pilihan tindakan dapat ditentukan. Beberapa telah terbukti berhasil dilakukan pada suatu tempat, namun sulit untuk dilaksanakan di tempat lainnya. Penanganan di tempat lain mungkin gagal, namun kegagalan ini dapat menjadi sebuah pengalaman berharga untuk kesempatan yang akan datang, di tempat yang sama maupun yang lainnya. Pengalaman sebuah negara akan cara membangun sebuah gedung yang lebih aman terhadap gempa dapat dipertimbangkan untuk diimplementasikan di negara-negara lainnya. Teknik pemberdayaan komunitas dalam hal penanganan banjir pada suatu negara dapat ditiru mentah-mentah oleh negara lainnya.

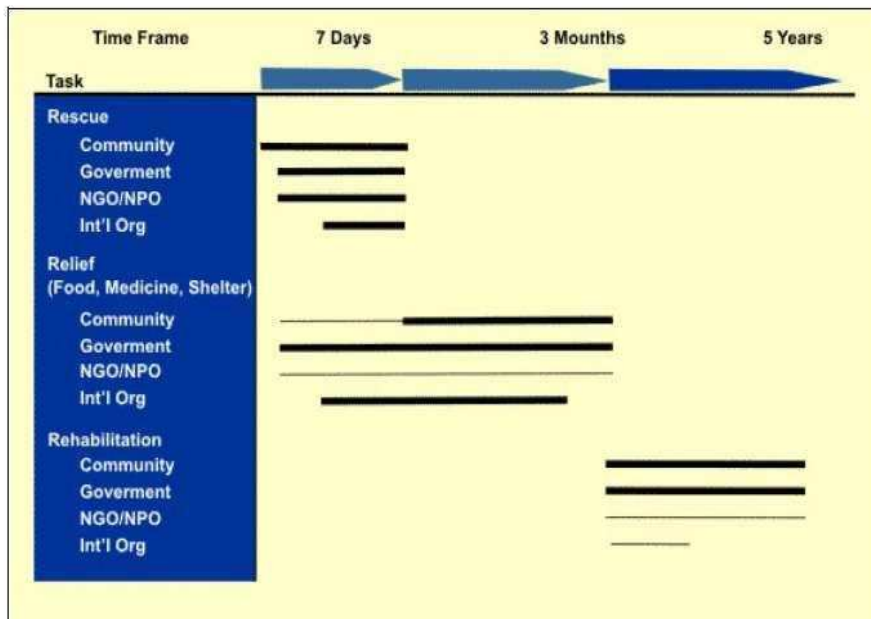
Ilmu pengetahuan tentang mitigasi bencana saat ini masih dalam tahap awal perkembangan dan banyak teknik yang akan diujicoba dan dilakukan masing-masing negara sendiri. Adanya upaya untuk bertukar informasi dan pengalaman dari satu tempat ke tempat lainnya akan membantu implementasi teknik mitigasi yang efektif. Pesatnya perkembangan ilmu penilaian dan pengatasan bahaya bencana, ilmu bumi, meteorologi, perkembangan instrumentasi, deteksi, dan prediksi penting untuk dibagikan secara luas.

Pelatihan, beasiswa internasional, dukungan konferensi, transfer ilmu pengetahuan, dan bentuk-bentuk lainnya merupakan bagian yang penting dari usaha pengembangan tindakan mitigasi bencana.

Peranan Lintas Sektoral dalam Mitigasi Bencana

Penanggulangan bencana merupakan suatu rangkaian kegiatan yang bersifat preventif, penyelamatan, dan rehabilitatif yang harus diselenggarakan secara koordinatif, komprehensif, serentak, cepat, tepat, dan akurat melibatkan lintas sektor dan lintas wilayah sehingga memerlukan koordinasi berbagai instansi terkait dengan penekankan pada kepedulian publik dan mobilisasi masyarakat.

Seluruh sistem, pengaturan, organisasi, rencana dan program yang berkaitan dengan hal-hal inilah yang disebut penanggulangan bencana. Agar menjadi efektif, penanggulangan bencana harus melibatkan semua sektor, termasuk sektor non-pemerintah, sektor swasta dan masyarakat, melibatkan semua tingkatan masyarakat dari tingkat nasional tertinggi sampai ke desa terkecil.



Peranan dan kerangka waktu ideal bagi berbagai sektoral setelah bencana (Imam, 2007)

Dalam hal ini pemerintah, dalam hal ini Bakornas PBP. hendaknya aktif melaksanakan kolaborasi dengan agen/organisasi nasional maupun internasional antara lain untuk :

- Menyediakan pengetahuan dasar yang memadai bagi masyarakat tentang kajian resiko dan penerapan mitigasinya
- Melaksanakan dan menggambarkan kolaborasi untuk maksud di atas
- Membantu dalam proses pembuatan atlas atau peta kerentanan (Imam, 2007)

Melaksanakan kolaborasi dalam program pengembangan kapasitas nasional untuk autoritas dan praktisi sektor swasta dalam budaya pencegahan bencana (Imam, 2007).

Dalam melaksanakan penanggulangan bencana di daerah akan memerlukan koordinasi dengan sektor. Secara garis besar dapat diuraikan peran lintas sektor sebagai berikut (Peraturan Kepala BNPB No.4 tahun 2008):

1. Sektor Pemerintahan, mengendalikan kegiatan pembinaan pembangunan daerah
2. Sektor Kesehatan, merencanakan pelayanan kesehatan dan medik termasuk obat-obatan dan para medis
3. Sektor Sosial, merencanakan kebutuhan pangan, sandang, dan kebutuhan dasar lainnya untuk para pengungsi
4. Sektor Pekerjaan Umum, merencanakan tata ruang daerah, penyiapan lokasi dan jalur evakuasi, dan kebutuhan pemulihan sarana dan prasarana.
5. Sektor Perhubungan, melakukan deteksi dini dan informasi cuaca/meteorologi dan merencanakan kebutuhan transportasi dan komunikasi
6. Sektor Energi dan Sumber Daya Mineral, merencanakan dan mengendalikan upaya mitigatif di bidang bencana geologi dan bencana akibat ulah manusia yang terkait dengan bencana geologi sebelumnya
7. Sektor Tenaga Kerja dan Transmigrasi, merencanakan pengeralahan dan pemindahan korban bencana ke daerah yang aman bencana.
8. Sektor Keuangan, penyiapan anggaran biaya kegiatan penyelenggaraan penanggulangan bencana pada masa pra bencana
9. Sektor Kehutanan, merencanakan dan mengendalikan upaya mitigatif khususnya kebakaran hutan/lahan
10. Sektor Lingkungan Hidup, merencanakan dan mengendalikan upaya yang bersifat preventif, advokasi, dan deteksi dini dalam pencegahan bencana.

11. Sektor Kelautan merencanakan dan mengendalikan upaya mitigatif di bidang bencana tsunami dan abrasi pantai.

12. Sektor Lembaga Penelitian dan Pendidikan Tinggi, melakukan kajian dan penelitian sebagai bahan untuk merencanakan penyelenggaraan penanggulangan bencana pada masa pra bencana, tanggap darurat, rehabilitasi dan rekonstruksi TNI/POLRI membantu dalam kegiatan SAR, dan pengamanan saat darurat termasuk mengamankan lokasi yang ditinggalkan karena penghuninya mengungsi.

Peran dan Potensi Masyarakat (Peraturan Kepala BNPB No.4 tahun 2008)

1. Masyarakat

Masyarakat sebagai pelaku awal penanggulangan bencana sekaligus korban bencana harus mampu dalam batasan tertentu menangani bencana sehingga diharapkan bencana tidak berkembang ke skala yang lebih besar.

2. Swasta

Peran swasta belum secara optimal diberdayakan. Peran swasta cukup menonjol pada saat kejadian bencana yaitu saat pemberian bantuan darurat. Partisipasi yang lebih luas dari sektor swasta ini akan sangat berguna bagi peningkatan ketahanan nasional dalam menghadapi bencana.

3. Lembaga Non-Pemerintah

Lembaga-lembaga Non Pemerintah pada dasarnya memiliki fleksibilitas dan kemampuan yang memadai dalam upaya penanggulangan bencana. Dengan koordinasi yang baik lembaga Non Pemerintah ini akan dapat memberikan kontribusi dalam upaya penanggulangan bencana mulai dari tahap sebelum, pada saat dan pasca bencana.

4. Perguruan Tinggi / Lembaga Penelitian

Penanggulangan bencana dapat efektif dan efisien jika dilakukan berdasarkan penerapan ilmungetahuan dan teknologi yang tepat. Untuk itu diperlukan kontribusi pemikiran dari para ahli dari lembaga-lembaga pendidikan dan penelitian.

5. Media

Media memiliki kemampuan besar untuk membentuk opini publik. Untuk itu peran media sangat penting dalam hal membangun ketahanan masyarakat menghadapi bencana melalui kecepatan dan ketepatan dalam memberikan informasi kebencanaan berupa peringatan dini, kejadian bencana serta upaya penanggulangannya, serta pendidikan kebencanaan kepada masyarakat.

6. Lembaga Internasional

Pada dasarnya Pemerintah dapat menerima bantuan dari lembaga internasional, baik pada saat pra bencana, saat tanggap darurat maupun pasca bencana. Namun demikian harus mengikuti peraturan dan perundang-undangan yang berlaku.

Penutup

Bencana merupakan masalah bagi suatu masyarakat. Masalah yang ditimbulkan bencana mencakup berbagai aspek, salah satunya kesehatan. Bencana dapat datang bertubi-tubi. Harapan kita, bencana yang datang bertubi-tubi itu dapat kita kelola dengan sebaik-baiknya, karena kita tidak mungkin mengelak atau pindah ke negeri lain yang kelihatannya “lebih aman”, di negeri lain pun juga ada bencana yang lain pula. Jadi yang paling penting bagi masyarakat bagaimana kita mampu me-manage bencana alam tersebut sehingga seolah kita bisa hidup berdampingan dengan berbagai potensi bencana alam itu, dalam arti bisa menjaga keselamatan kita dan semua orang, demi kehidupan yang lebih baik.

Masyarakat merupakan komponen penting dalam usaha mitigasi bencana. Melalui program mitigasi bencana berbasis komunitas, masyarakat dapat berperan langsung dalam merencanakan perlindungan untuk diri mereka sendiri. Hal ini memberikan tindakan mitigasi yang lebih sesuai dengan kebutuhan dan keperluan masyarakat.

Adanya kerjasama baik lintas sektoral maupun lintas negara penting dalam usaha pengembangan mitigasi bencana. Pengalaman-pengalaman yang telah didapatkan oleh suatu negara dapat dijadikan pelajaran yang berharga bagi negara lainnya. Karena itu, upaya-upaya pembagian pengalaman melalui konferensi atau media pertukaran informasi lainnya harus didukung dan digiatkan.

DAFTAR PUSTAKA

Dewanto, 2008. Community based disaster management. Badan Koordinasi Promosi Kesehatan (BKPK) Dinas Kesehatan Propinsi D.I. Yogyakarta. www.dinkes.jogjaprovo.go.id. Diunduh tanggal 6 Oktober 2009.

Coburn, A. W., R. J. S. Spence, A. Pomonis. 1994. Mitigasi bencana. Program pelatihan manajemen bencana. Edisi kedua. Cambridge Architectural Research Limited. United Kingdom. www.unisdr.org. Diunduh tanggal 6 Oktober 2009.

Shoaf, Kimberley I., Steven J. Rosttmam. 2000. The role of public health in disease preparedness, mitigation, response, and recovery. Prehospital and disaster medicine 2000;15(4). www.pdm.medicine.wisc.edu. Diunduh tanggal 6 Oktober 2009.

Landesman, Linda Young. 2001. Public health management of disasters. The practise guide. 2nd edition. American Public Health Association. Washington D.C. www.books.google.com. Diunduh tanggal 6 Oktober 2009.

Web site : <http://www.legalitas.org/incl-php/buka.php?d=2000+8&f=pp22-2008.htm>. Diunduh tanggal 13 Oktober 2009

Peraturan Kepala Badan Nasional Penanggulangan Bencana Republik Indonesia Nomor 4 Tahun 2008. Web Site : [bnpb.go.id/website/documents/.../pdoman%20prb%20no %204.pdf](http://bnpb.go.id/website/documents/.../pdoman%20prb%20no%204.pdf). Diunduh tanggal 13 Oktober 2009

Imam A. Sadisun. 2007. Pusat Mitigasi Bencana-institut Teknologi Bandung. Bandung. web Site : www.sadisun.enggeol.org/.../2007_Paper_SOP_Bencana_BAPEDA.pdf. Diunduh tanggal 13 Oktober 2009

ISLAM, DIALOGUE AND GLOBAL ETHIC

Joko Nurkampo

A. The World Today

We cannot deny the significant progress in almost all fields of life, due to continuous and great efforts made by human beings. Progress in science and technology encourages them to do anything enabling their life easier and more prosperous. Transportation and communication are much better, which makes social relationship on this globe closer and closer. This, in turn, forces business cycle more dynamic. Life expectation is also longer because of good health engineering.

However, we are also witnessing in our time a fundamental crisis in the world, such as a crisis in global economy, global ecology, and global politics. Millions of human beings on this planet increasingly suffer from unemployment, poverty, hunger, misery, death of children, and the destruction of their families. Many people are threatened with economic ruin and social disarray.

The destruction of nature has not abated but rather to some extent increased. Average global temperature has increased within the past century. As a result, the thickness of Arctic ice reduces resulting in a rise in sea levels that will completely inundate a number of low-lying island nations and flood many coastal cities. Similarly, increased ultraviolet radiation from the Sun would lead to a growing number of skin cancers and cataracts and also reduce the ability of immune systems to respond to infection. In addition, plant and animal species may extinct at an unpredicted rate because of habitat destruction. If the world's rain forests continue to be cut down at the current rate, they may completely disappear by the near future. Finally, Estimates suggest that nearly 1.5 billion people worldwide lack safe drinking water and that at least 5 million deaths per year can be attributed to waterborne diseases.

We also face political marginalization and national collapse. Our hope for a lasting peace among nations slips away from us. There are tensions between the sexes and generation. Children die, kill, and are killed. More and more countries are shaken by corruption in politics. It is increasingly difficult to live together peacefully in our cities because of social, racial, and ethnic conflicts, the abuse of drugs, organized crime, and even anarchy. Even neighbors often live in fear of one another. We also see leaders and members of religions incite aggression, fanaticism, hate, and xenophobia. Religion is often misused for purely power-political goals, including war.

B. The Need for Global Ethic

We all have a responsibility for a better global order. We should find ways to overcome the problems. In a situation where we have experienced two world wars, fascism, Nazism, communism, colonialism, and the cold war, we need not only political program and actions, but also a vision of a peaceful living together of peoples, ethnic and ethical grouping and religions. A better global order cannot be created only with laws, prescriptions, and conventions, but also depends on the insight and readiness to act justly. We need hopes, goals, ideals, and standards. Political programs and actions without a clear vision and standard will be useless because different people and nations will act differently according to their own perception, interpretation, and political background.

We, therefore, need global ethic. Ethic is a set of principles, a system of moral standard, usually contained in religious teachings of the world. In this context, global ethic does not mean a single unified religion beyond all existing religions or the domination of one religion over all others. By global ethic we mean a fundamental consensus on binding values, unconditional standards and personal attitudes. We understand, however, that this ethic provides no direct solution for all immense problems of the world, but it does supply the moral foundation for a better individual and global order, that is, a vision which can lead people away from despair, and society away from chaos.

"Declaration toward a Global Ethic" proposes four irrevocable directives: (1) Toward a culture of non-violence and respect for life, (2) Toward a culture of solidarity and a just economic order, (3)

Toward a culture of tolerance and a life in truthfulness, and (4) Toward a culture of equal rights and partnership between men and women.

C. The Need for Dialogue

We are aware that our various religions and ethical traditions often offer different bases for what is right and what is wrong, what is good and what is evil, and what is useful and what is useless for people. We do not ignore the serious differences among the individual religions. However, they should not prevent us from proclaiming publicly the things we already hold in common now, to which we jointly feel obliged, each on the basis of our own religious or ethical grounds.

To provide us with emphatic understanding of our religions, which are in fact different, and to prevent us from having misconceptions of the implication of religious practices, we need a dialogue. A dialogue is a formal discussion or negotiation, especially between opposing sides in a political or international context, in order that each participant of the discussion learns each other. By having a dialogue each participant can get information and clarification of the issues from the primary source.

What we need in terms of the existing different religions, cultures, ideologies, and ethical traditions, is a global dialogue. This global dialogue (or the dialogue among religions, cultures, and ideologies) is a way to understand one self and others at a deepest level, enabling us to achieve a fundamental meaning of life of individual or a group of individuals properly. In this respect, all peoples involved in the dialogue should be honest, open, cooperative, and tolerant, and away from distrustful, selfish, and arrogant.

In order to be fruitful, the global dialogue should take into account the following general principles:

The main goal of the dialogue is to learn, understand, and appreciate participants' beliefs, principles, and point of views, which are probably different from those of the interlocutors.

What the participants do in the dialogue is explaining honestly and objectively their beliefs, principles, and point of views and their practical implications.

If there is a difference in point of views between the participants and their interlocutors, they (the participants and their interlocutors) may discuss the difference.

The dialogue should be conducted by participants with equal position and quality; there is no superiority complex and inferiority complex and the dialogue.

The dialogue should be honest, open, cooperative, and tolerant, and away from distrustful, selfish, and arrogant.

The participants should not make any conclusion unless they have enough and proper information about the issue being discussed.

D. The Perspective of Islam on Global Dialogue and Ethic

Islam is a universal religion and is one of the three major world religions, along with Judaism and Christianity. It not only teaches the faith -- known as the six pillars of Islamic faith (belief in Allah, belief in the angels, belief in the divine books, belief in the messengers, beliefs in the hereafter, and belief in divine preordainment, the good and the bad of it) -- and its practical implications (five daily prayers, almsgiving, fasting, and so on), but it is also a cultural and social phenomenon which has a global characteristic. Islam concerns with the values of humanity, including non-violence and respect for life, solidarity and a just economic order, tolerance and a life in truthfulness, and equal rights and partnership among people. Therefore, Islam has a strong reason to support the realization of global and universal ethic.

Muhammad, the Prophet of Islam, the last in a series of prophets and messengers, did not bring a new religion. He just revealed what the Prophet Abraham (Ibrahim) had taught, the belief in a single God (Allah), worshiped by Jews and Christians. The religions (Islam, Judaism, and Christianity) all teach that there is only one all-powerful, all-knowing God, and this God created the universe. The statement of Allah in Surah Al-Imran: 64, "Say 'O people of the Scripture (Jews and Christians)! Come

to a word that is just between us and you, that we worship none but Allah (alone), and that we associate no partners with Him, and that none of us shall take others as lords besides Allah' ...", indicates that the three religions have the same platform. Given this, it is not too difficult to carry out global dialogue among different religions, cultures, and ideologies.

In the paragraphs that follow I would like to indicate Islam's points of view in connection with the issues and the problems set forth in Part A of this paper. What I want to emphasize here is that Islam is a religion which encourages and appreciates noble manner and virtuous deeds, humanity, equilibrium, and peaceful life. Islam is not a religion which invites iniquitous manner and deeds, such as wars, fascism, colonialism, or anarchy. To justify my thesis, I would like to propose a religious framework including four propositions that (1) Islam, along with Judaism and Christianity, is a religion of monotheism, (2) Belief in the Oneness of God implies righteous good deeds, (3) The God created human being as a caliph, and (4) As caliph, human being should keep this planet in balance and in a good measurement.

Firstly, Islam professes monotheism or belief in a single God. Islam's central teaching is that there is only one all-powerful, all-knowing God, and this God created the universe. It is stated in the Qur'an that "Say (O Muhammad): 'He is Allah, (the) One. Allah is the Self-Sufficient Master, Whom all creatures need. He begets not, nor was He begotten. And there is none co-equal or comparable to Him'" (Surah Al-Ikhlās: 1 – 4). This rigorous monotheism, as well as the Islamic teaching that all Muslims are equal before God, provides the basis for a collective sense of loyalty to God that transcends class, race, nationality, and even differences in religious practice. Thus, all Muslims belong to one community, irrespective of their ethnic or national background.

Secondly, belief in the Oneness of the God (Allah) implies righteous good deeds. It teaches us that those believe in the God and His teaching will hopefully realize the teaching in life so that they will do righteous good deeds. In other words, the vertical faith has social (horizontal) effects. In the Qur'an, the statement "belief in Allah" is usually followed by "do righteous good deeds". As an illustration, it is stated in Surah As-Sajdah: 19 that "As for those believe (in the Oneness of Allah) and do righteous good deeds for them are Garden (Paradise) of Abode as an entertainment for what they used to do."

Thirdly, the God created Adam (human beings) as a caliph. It is stated in the Qur'an that "And (remember) when your Lord said to the angels: 'Verily, I am going to place mankind as a caliph on earth' ..." (Surah Al-Baqoroh: 30). As a caliph on the earth, human beings have a religious authority to rule life on this globe. They have to manage the earth, making everything in the world in order to realize a just, prosperous, and peaceful life. In managing the earth, they have to apply the rules recommended by the God. The use of the God's rules will, hopefully, prevent human beings from immoral deeds that result in great injustice or unfairness.

Fourthly, one of the principles in earth management is equilibrium and a good measurement. Equilibrium is a state or situation in which opposing forces or factors balance each other out and stability is attained. The God has created this universe in balance and a good measurement. It is stated in the Qur'an that "He to Whom belongs the domination of the heavens and the earth, and Who has begotten no son (children or offspring) and for Whom there is no partner in the domination. He has created everything, and has measured it exactly to its due measurements." (Surah Al-Furqan: 2). It is also stated in another surah that "And a sign for them is the night. We withdraw there from the day, and behold, they are in darkness. And the sun runs on its fixed course for a term (appointed). That is the Decree of the All-Mighty, the All-Knowing. And the moon, We have measured for it mansions (to traverse) till it returns like the old, dried, curved date stalk. It is not for the sun to overtake the moon, nor does the night outstrip the day. They all float, each in an orbit" (Surah Ya-Sin: 37-40). The implication of this is that human beings should keep this universe in balance and in a good

measurement. For example, when they cut down forests they must replant them; When we pollute rivers we must clean them; and when we produce vehicles, we must examine whether the number of the vehicles is still compatible with the existing roads.

P A R T XII

SOCIOLOGICAL AND ANTHROPOLOGICAL CONTEXT IN THE WORLD ASIAN COMMUNITY

TOPLUMSAL DÖNÜŞÜMDE “SOSYAL SERMAYE “OLARAK YAŞLILARIN ROLÜ

The Role of the Elderly as “Social Capital” in Social Transformation

Ayşe Canatan

Gazi University, Ankara, Turkey

Toplumsal yaşamın değişme potansiyeli ve değişimin hızının teknolojik ilerleme ile paralellik gösterdiği günümüz toplumunda nüfus içindeki oranları tüm dünyada giderek artan yaşlıların durumu, ihtiyaçları ve toplumsal katkıları sorgulanmaktadır. Asya toplumlarının demografik özelliklerine bakıldığında son 30 yıldır doğum oranlarında belirgin bir düşme olduğu ve 21.yüzyılda ise artık Asya toplumlarının nüfuslarının yaşlanmaya başladığı bir gerçektir. Nüfus yaşlanması, nüfus planlaması çalışmalarıyla sağlanan doğum oranlarının azalması gerçeğine dayanır. Fakat yine de Asya toplumlarının nüfus yaşlanması Batı toplumlarının nüfus yaşlanması oranından daha düşüktür. Örneğin; 2000 yılında 60 yaş üstü nüfusun oranı Asya ve Batı açısından karşılaştırılırsa Asya’da %9 iken batıda %19 dur. Dünyada yaşlı nüfus her ay 800 bin kişi artmaktadır. Dünyada yaşlı nüfusun artış hızı toplumun genel nüfus artış hızından yüksektir. Türkiye’de ise 65 ve üstü yaşlı nüfus 7 milyona yakındır¹. Endonezya’nın nüfus profili Türkiye’ye benzemektedir.

Henüz yaşlı nüfus için gerekli sosyal politikaların ve yeterli gündelik sosyal alanların bulunmadığı gelişmekte olan toplumlarda yaşlı olmak kolay değildir. Sağlıktan barınmaya, giyimden beslenmeye ekonomik özgürlükten sosyal duruma birçok alanda sorunlar ortaya çıkmaktadır. Yaşlılığın sosyal yönlerini inceleyen sosyal gerontoloji de ilk teoriler yirminci yüzyılın ortalarında çıkmaya başlamış,bugün ile kıyaslandığında yaşlıya daha geleneksel bir yaklaşımla bakıldığı görülmektedir.

Yaşamdan geri çekilme (ilişki kesme) teorisi fonksiyonalist teoriyi temel alır ve yaşlıyı var olan düzenin sürdürülmesi için uyum yapmaya yöneltir. Var olan düzen yaşlıya rolsüzlük rolü veriyorsa istenileni yapmak yani yaşlının rolsüz kalması düzeni rahatlatacaktır. Bu teoriye göre yaşlılığa uyum yapma zaman içinde yavaş yavaş rollerini bırakarak aktif yaşamdan geri çekilmesi ile mümkündür. Yaşlı çeşitli alanlardaki etkinliklerini giderek azaltır ve geri çekilir. Yaşlının toplumdan geri çekilmesi olumsuz bir durumu ortaya koyar. Ancak gündelik yaşam top yekün çekilmeye izin vermez. Bu teori yaşlının yaşamdan geri çekilmesini toplum için olumlu bulması ve yaşlıların çektiği yalnızlığı abartmasıyla eleştirilmiştir².

Yaşamdan geri çekilme teorisi ile benzer görüşü savunan rol teorisi ise toplumda yaşa göre normatif belli rollerin bulunduğunu ileri sürer ve yaşlıya rolsüzlüğü uygun görür. Oysa gerçek yaşam, bazı roller bırakılırken bunların yerine başka rollerin geçtiğini gösterir. Bireyler uyum sağlama mekanizması olan sosyalizasyon süreci ile rolden role geçişteki boşluğu ya da bilgi eksikliğini gidererek toplumda yeni roller üstlenirler³.

Son yıllarda yaşlıların toplumsal önemini azaltıcı yaklaşımlar yerine yaşlının toplumsal katılımını destekleyen yaşam boyu gelişme ve öğrenmenin devam ettiğini ileri süren yaklaşımlar geliştirilmiştir. Bu yaklaşımlar, yaşlıların toplumların kendilerini yenileyerek sürdürme potansiyeline önemli bir katkı sağlayabileceğini ileri sürmektedir. Yaşam boyu sermaye teorisi kaynakların topluma eşit olarak dağıtılmadığını ileri sürer. Bu durum beşeri ve sosyal sermayeyi etkiler. Sosyal sermaye terim olarak toplumun kolay açıklanamayan kaynaklarını, ortak değerlerini ve günlük yaşamda bunların üzerine inşa ettiğimiz güven gibi olguları kavramsallaştırmanın bir yolu olarak açıklanabilir.

Gündelik hayata ait özelliklerin hızlı değişme sürecinde dönüşümünün gerçekleştirilmesinde, toplumsal farklılıkların ve benzerliklerin aktarımındaki güçlüklerin azaltılmasında sosyal sermaye unsuru olarak yaşlılar birikimleri, kazançları ve kayıpları ile sosyal ilişki ağlarında önemli bir model durumundadır. Özellikle toplumsal değerlerin, çeşitli becerilerin, kurumsal geleneklerin sürdürülmesinde ve kısaca toplumsal sürdürülebilirliğin artırılmasında yaşlıların aracı, kaynaştırıcı, öğretici, hatırlatıcı ve “bir bilen” rolü önemlidir. İşte bu nedenle çalışmada sosyal sermaye olarak yaşlılar ele alınmıştır.

¹ Knodel John. The Demography of Asian Aging: Past Accomplishments and future Challenges For Asia, populaton aging lies almost entirely ahead. **Asia-Pacific Population Journal**, Vol.14, No.4, 1999, p.39-56.

² Canatan Ayşe. **Sosyal Yönleriyle Yaşlılık**, Palme Yayıncılık, 2008. sf.49-50.

³ A.g.e. sf.51-52.

Sosyal Sermaye kavramı James Coleman’ın tasarladığı bir kavramdır. Bireylerin sosyal çevreleri ile karşılıklı etkileşim tiplerini betimlemek üzere kullanılmıştır. Coleman sosyal sermaye ve eğitim, başarı ilişkisine bakmıştır. Bu kavram ekonomideki maddi sermaye ve beşeri sermaye kavramlarıyla paralellik gösterir. Coleman’a göre bireyin yakın akrabaları ile ilişki eksikliği, toplumdan izole bir yaşam sürmeleri, ebeveynlerin çocuklarıyla yeterince ilgilenmemeleri, ebeveynlerin sosyal cemaatler veya gruplar içinde kısıtlı bir etkileşime sahip olmaları, ortam eksikliği ya da hepsini birden ifade etmeye yarayan sosyal sermaye eksikliğinin ergenlikteki gelişmeyi olumsuz etkilediği kanısındadır. Coleman’a göre insanın gelişmesi için gerekli olan sosyal sermayenin, fonksiyonel nitelik gösteren cemaatte ebeveynler arasındaki fiili toplumsal ilişkilerde ve ebeveynlerin cemaat kurumlarıyla ilişkilerinde bulunabileceğini ileri sürüyordu. Okul gibi ortamlarda gelişen kapalı ilişki ağları kurallara ve normlara uyum sağlama ve toplumun istemediği sapkın davranışlardan uzak durmayı sağlamaktadır. Çocukların aile içinde ebeveynlerle ve diğer yetişkinlerle etkileşiminin olması açık ilişki ağlarını, iletişimsizliği ve aile normlarına bağlı kalmamayı desteklemektedir. Bu durum beşeri sermayenin gelişme olasılığını azaltır ve sapma davranışlara fırsatları artırır. Coleman’a göre sosyal sermaye genç insanların toplum içinde ve okulda parçası oldukları alt-kültürlerin dolaylı belirleyicilerinden birisidir⁴. Sosyal sermaye, beşeri özellikleri toplumsal gelişimde oldukça ön plana çıkaran bir kavramdır. Sosyal sermaye fonksiyonu yoluyla anlatılabilir.⁵

Sosyal sermaye kavramı “kişi ve kurumlar arası güvene dayalı ilişkilerin ekonomik açıdan incelenmesi” olarak tanımlanmış ve ülkelerin gelişme sürecinde sosyal sermayenin önemli bir rolü olduğu ileri sürülmüştür. Bu tanım ekonomi alanına bağlı öne çıkan bir tanım olmakla birlikte insanın manevi kültür özelliklerinin maddi bir alana indirgeyebilme tehlikesi vardır. Fakat top yekun kalkınma gerçeği içinde hem maddi hem de manevi sermaye gerekliliği düşünülürse sosyal sermaye birikiminin önemi öne çıkar.

Bourdieu’ya göre sosyal sermaye kültürel sermaye yoluyla tanımlanabilir. Uzun süreli iletişim ağlarına sahip olmaya bağlı gerçek ve potansiyel kaynakların bütünü temsil eder.⁶ Coleman’a göre sosyal sermaye insanların nasıl bir arada çalışmayı başarabildiğini açıklayan bir araçtır.

Ekonomi alanında tanımlar sosyal sermayenin toplumların ekonomik faaliyetlerinde toplumsal hayatın etkilerini ortaya koymayı amaçlayan sosyal içerikli ekonomi kavramı olarak verilmiş ve kişiler arası güvene dayalı ilişkilerin ekonomik etkinliğe ve üretime yansımaları olarak ele alınmıştır. Sosyal sermaye, toplumsal kalkınma ile ilişkilendirilmiştir. Sosyal sermaye ve ekonomik sermaye arasında önemli bir benzerlik vardır ki bu ikisinde de üretime yapılan olumlu katkıdır. Maddi üretim daha yapılandırılmış ortamlarda planlanmış zaman içinde gerçekleşirken sosyal sermaye oluşturma kolay olduğunu ileri sürmek doğru değildir. Sosyal sermaye oluşumu sosyal içerikli faaliyetler gerektirir sosyal faaliyetlerde maddi üretim faaliyeti gibi durağan bir biçimde oluşturulamaz. Sosyal sermaye karşılıklı etkileşim ve iletişim gereği devamlı değişken bir yapıya sahiptir. Ayrıca sosyal sermaye maddi sermaye gibi nötr de değildir. Sosyal sermayenin varlığı pozitif değer, yokluğu negatif değer yansıtır. Maddi sermaye yoksa yokluğunun sıkıntısı olur fakat sosyal sermaye yoksa mevcut kaynaklar toplumun genel çıkarlarının aleyhine kullanılmasına yol açtığı ileri sürülmektedir⁷.

Sosyal sermayenin kaynakları toplumun temel birimi olan aileden başlayıp ulusa kadar genişleyebilmektedir. Kısaca toplumda bireylerin gelişime katkı sağlayan sosyal etkileşim unsuru olabilecek her şey sosyal sermaye kaynağıdır. Bu manada komşuluk bağları, güven(aileye, komşuya, işadama, memurlara, hukuka, idareciye) gönüllülük, gündelik sosyal ilişkiler (selamlaşmak) beraberlik (insanların birlikte olmaktan memnun olması) genel kurallar, grup özellikleri sosyal sermayenin unsurlarıdır.⁸

Coleman’a göre genç kuşakların desteklenmesi ve denetlenmesi onlarla samimi yakın ilişkiler kurmak ve toplumu güçlendirmek için önemlidir. Çocuğun ebeveynlerle ilişkisi çocuk için toplumsal sermaye yaratır. Çocuk yetiştirirken sadece izole bir ebeveyn çocuk ilişkisinin yeterli olmayacağı yoğun ilişki ağları ve güçlü bağlar gereklidir. Ya da herhangi bir eğitim kurumunda eğitim alan genç birey sadece okuluna gider derse girer ve çıkar dersin gereğini yaparsa o eğitim kurumundan mezun olur. Ancak oradaki ortamın kendisine sunduğu sosyal sermaye oluşturma imkanlarından yeterince

⁴ Marshall Gordon. **Sosyoloji Sözlüğü**, (Çev: Osman Akınbay, DeryaKömürcü) Bilim ve Sanat Yayınları, 1999, s. 675-676.

⁵ Coleman James S. Social Capital in the Creation of Human Capital, American Jurnal of Soiology, Vol.94 .

⁶ Field John Sosyal Sermaye (çev Bahar Bilgen, Bayram Şen)İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları,2006. s.23.

⁷ Karagül Mehmet ve Masca Mahmut. Sosyal Sermaye Üzerine Bir İnceleme, **Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Bahar 2005,I, s.37-40.

⁸ A.g.e. s.44

yararlanamaz. Çeşitli ilgi grupları, spor takımları, geziler gibi farklı oluşumlar farklı ilişki ağlarını geliştirme olanağı verir.⁹

Geleneksel ve modern toplumu birbirinden ayıran faktör, toplumsal faaliyetlerin farklı olmasıdır. Geleneksel mekanik dayanışmalı toplumda doğal kişiler, doğal ortamlarda bulunurken modern organik dayanışmalı toplumlarda kişiler inşa edilmiş, ortaya yeni aktörlerle çıkmıştır; bunlar iş yeri, devlet dairesi, mahkeme, kitle iletişim araçları gibi birleşik aktörlerdir. Yani modern toplumun ihtiyaçlarına göre inşa edilmişlerdir. Coleman'a göre yapılandırılmış (inşa edilmiş) çevre bir zamanlar ailede bir arada bulunan faaliyetlerin birbirinden ayrılması demektir. Örneğin; geleneksel toplumlarda çocuk yetiştirme annenin işi iken modern toplumda anne çalıştığı için çocuk kreşe gider. Geleneksel toplumda doğal olarak bulunan ilişki ağları içinde gerçekleşen faaliyetler modern toplumda, yapılandırılmış şekilde gerçekleşir. Kreşe giden çocuk için arkadaşları, öğretmeni, ailesinin kreşe ilişkileri çocuk için güçlü bir bağ oluşumunda önemlidir¹⁰. Özellikle eğitimcilerin çalışmalarında sık ev ve mahalle değiştirmek paralelinde okul değiştirmek çocuğun ilişki ağı oluşturmamasını engeller. Bunun somut göstergesi okulda başarısızlık ya da başarının düşmesi olabilir. Oysa ebeveyn çocuk ilişkisi, çocuğun okuldaki ilişkileri ve çevresi ile ilişkilerin yani ne olduğu çocuğun okul başarısını etkilediğini ileri sürer.¹¹

Comer'in¹² "okullar çocukları geliştirir" adlı, toplumsal gelişim ve okullaşmanın gerekli olduğunu fakat yeterli olmadığını ileri sürdüğü makalesinde çocuğun çevresinde yer alan çeşitli etkileşim ajanları ve faktörlerinin olması gerektiğini ileri sürmektedir. Okullar çocukları geliştiren ilk yer fakat sosyal refah için rekabetin geçerli olduğu modern toplumlarda genel ve yaygın bir yoldur. Pek çok çocuğun ve belli sayıda yetişkinin bulunduğu kapalı sistem özelliği gösteren çevre özelliği gösterir.¹³ Bu çevre yetersiz koşul ve ortamlardan gelen çocuklar için çok şey sağlar. Onlara sosyal sermaye oluşturmada ana kanal vazifesi görür. Kısaca fakir ve yetersiz koşullardaki çocuklar için yaşama şansı oluşturur. Fakat toplumda aynı koşulları yaşayan bu çocukların içinden hem kötü hem de iyi işler yapanlar çıkmaktadır. Aradaki farkın ne olduğunu anlamak için çocuğu okula hazırlayan ailenin, çocuğuna maddi imkanlar dışında ne verdiğine dikkat etmek gerekir. Aile çocuğu ne kadar kucaklamış, ailede kimlerle karşılaşmış onlardan neler almış tüm bunlar sosyal sermayenin temelini oluşturur.

Portes'e göre sosyal sermaye sosyal kontrol kaynağı ve aile merkezli çıkarların kaynağı olarak aile dışı etkileşim ağları tarafından sunulan kaynakların bir kaynağıdır. Kültürel sermaye analizinde aile merkezli çıkarlar yaklaşımı, ailelerin ne yaptığından çocukların eğitimine girmelerini kolaylaştıran ve en alttan en üste kadar sınıflanan toplumsal değerler kümesini aktarır. Coleman'a göre başlangıçta var olan sosyal bağlar normların sürdürülmesini garanti eder. Ebeveynler ve öğretmenler, çocuk yetiştirme ve eğitim çabaları ile topluma değer ekleyen aktörlerdir.¹⁴

Folbre'ye göre günümüzde ebeveynler çocuk yetiştirirken geçmişe göre harcamaları giderek yükselmekte ve çocuklar kamu malı, ebeveynler ise kamu hizmeti görenler olmaktadır. Sosyal sermaye birimi olarak görülen çocuklar daha iyi eğitim, daha donanımlı insan olmak yolunda ilerlerken ailelerde daha fazla çocuk merkezli olmaktadır. Kadının ev dışında çalışması çocuk yetiştirme sürecini etkilemiş, çocuğa yapılan ekonomik yatırım artmış ve bu durum beklentileri yükseltmiştir¹⁵.

Miguel ve arkadaşları (2003) endüstrileşmenin sosyal sermaye üstüne etkilerini çalışmıştır. Endüstrileşmenin toplumu dönüştürdüğü bilinen bir gerçektir. Bu bağlamda "endüstri geliştikçe sosyal sermaye gerileyecek mi?" sorusuna yönelik Endonezya nüfus verilerinden yola çıkarak bir araştırma yapılmış ve araştırmanın sonuçlarına göre orta seviyeli kırsal endüstrileşmenin sosyal sermayeyi geriletmediği fakat maddi güce sahip olan kentsel endüstrileşmenin aile ile ilgili unsurları etkilediği sonuçlarını çıkarmıştır¹⁶.

⁹ Wallace Ruth and Wolf Alison. **Çağdaş Sosyoloji Kuramları** (Çev: LeylaElbruz ve Rami Ayas), Punto Yayıncılık, 2004,s. 423.

¹⁰ A.g.e. s. 423.

¹¹ A.g.e. s. 424.

¹² Comer James P. Schools That Develop Children (Eds.)Kurt Finsterbusch In **Taking Sides:Clashing views on controversial social issues** ,McGrawHill Dushkin, 2003, pp.250-257.

¹³ A.g.e. s.252.

¹⁴ Portes Alejandro. The Two Meanings of social Capital, **Sociological Forum**,Vol:15,No:1,2000,p. 1-12.

¹⁵ Folbre Nancy. Children as Public Goods, **AEA papers and Proceedings**,May 1994, Vol.84, No.2, p.86-90.

¹⁶ Miguel Edward & Getrler P. & Levine D. Did Industrialization Destroy Social Capital in Indenesia?Center for International &Development EconomicResearch Working Paper,No. CO3-131, 2003.http://74.125.155132 / scholar.google.com

Cannuscio ve arkadaşlarına göre sosyal sermaye başarılı yaşlanma ile iki yönden ilgilidir. İlki, yaşlılar yaşlandıkça cemiyet içinde uygun sosyal sermayeye daha bağımlı yapan sosyal bağlarını kaybetme riski taşırlar. İkincisi ise nüfus giderek yaşlanırken toplumdaki sosyal sermaye düzeylerinin düştüğü görülmektedir. Cannuscio ve arkadaşlarına göre insanlar yalnızlaştıkça izole bir yaşama girdikçe sosyal sermayenin seviyesi de düşmektedir.¹⁷ ABD’de görülen bu durum yaşlılar açısından araştırılmış ve yaşlılar kurumlaştırılırsa nasıl olacağına bakılmış ve yapılan survey çalışmasında yaşlıların %60’ının başkasına bağlı olmaktan nefret ederim sonucu çıkmıştır. Yaşlıların evlerinde yalnız yaşamaları sosyal izolasyon getirmekte fakat bakım evine gitmesi de ayrı bir problemdir. Yaşlılarda evinden ve aile üyelerinden ayrılma uzak kalma hayattan kopma fikrini getirebilir. Yaşlı evleri sağlık bakımlarını karşılamada kolaylık getirebilir. Ancak, Sosyal sermaye açısından zorluklar olabilir.

Liu ve Besser’e göre yaşlıların toplumsal katılımları yaşam döngüsü yaklaşımına göre ele alındığında genç yetişkinlikte oldukça az olan yavaş yavaş gelirle birlikte artıyor ve okula giden çocuklarıyla birlikte ebeveyn oluyorlar. Yaşlılıkta gelir ve sağlıkta gerileme sosyal katılımı da geriletıyor. Yaşlılarla toplumu geliştiren aktiviteler katılım araştırmasında yaşlılar küçük kasabalarda ve kırsal yerleşimlerde toplumun çok önemli bir potansiyel kaynağı olarak değerlendirilmektedir. Yaşlılar resmi sosyal örgüt bağları ve birlikteliğin parçası olarak toplumu geliştirme çalışmasına katılmak istiyorlar. Bu bulgu yaşlıların sosyal sermayeyi geliştirici rol üstlenmede potansiyel kaynak olduğunu göstermektedir¹⁸.

Sonuç olarak sosyal sermaye toplumlar için vazgeçilemez bir özelliktir. Bu özelliğin sürdürülmesinde aktif ajan olarak yaşlıların bulunması oldukça önemlidir. Aile içinde çocukların gelişim süreçlerinde ve beşeri sermayenin geliştirilmesinde yaşlılar bilgiyi ve beceriyi geçmişten günümüze taşıyan önemli bilgi kanalıdır. Yaşam süresinin uzaması, birden çok kuşağın bir arada yaşamasını olanaklı kılmıştır. Kuşaklar arası bağlar genişlemektedir. Ancak az sayıda çocuk sahibi olmak ailelerin dikey bir gelişim göstermesine yol açabilir. Çocukların az sayıda kardeşi oluyor ya da hiç kardeşi olmuyor. Diğer taraftan üvey kardeşleri olabiliyor. Sosyal değişme süreci içinde toplum çeşitli özellikler açısından değişir. Bu değişmeler ise sosyal sermayenin niteliklerinin değiştiğini gösterir. Akrabalık bağlarındaki azalma göç nedeniyle olabilir ve sosyal sermayenin değeri de giderek düşebilir. İşte böyle bir bağlamda aileyle ilişkili bir yaşlının o aileye ya da mirasçılara bırakacağı en önemli özelliktir.

¹⁷ Cannuscio Carolyn & Block Jason & Kawachi Ichiro Social Capital and Succesful Aging: The Role of Senior Housing, Annals of Internal Medicine Vol.139, No.5,part 2,2003.

¹⁸ Liu AnyQ & Besser Terry Social Capital&Participation in Community Improvement Activities by Elderly residents in Small Towns&Rural Communités, Rural Sociology 68(3) 2003.343-364.

MAX WEBER AND ASIAN CIVILIZATION

Ernest Wolf-Gazo

American University at Cairo, Cairo, Egypt

I. INTRODUCTION

The following presentation explores the possibility of renewing and completing Max Weber's project which he called "Economic Ethics of World Religions". These were studies that he started at the beginning of the twentieth century and whose results were published, partly at the time of his untimely death in 1920, partly posthumously by his wife Marianne Weber. The studies spanned an enormously rich aggregate of academic fields (some still in the early stages of professional development), such as cultural history, international law, economic history, religious traditions, political stratification, as well as philosophical aspects of specific cultural forms known in Weber's time as "Kulturkreis". His project of studying the effects of economic ethics and ethos upon the world religions encompassed Confucianism, Buddhism, Hinduism, Judaism, Christianity and Islam. Unfortunately, the publications on Ancient Christianity and Islam were left incomplete due to his untimely death. The independent studies on India and China that dealt with the Kulturkreis (cultural circle) of Confucianism, Buddhism and Hinduism had enormous influence in the field what became known as sociology of religion. However, his work on Christianity, especially Protestantism, attained world fame with his monograph "The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism", published 1904/05 (translated by Talcott Parsons in 1930). The subsequent volumes on India and China were published in the early 1920, but translated into English in the early 1950s. His work on Islam was published, despite the incomplete manuscript. Yet, even this study many scholars, especially in the social sciences, not the least in the West, found inspiration and inquisitiveness as to the fascinating topic, namely, how and to what extent does a specific economic ethos influence the sociological structure of religious cultural communities? Specifically, why did the economic ethos of modern capitalism exclusively shape Western Civilization in the form of Protestantism? Weber provided hypothesis in his famous "Protestant Ethic" monograph that is still, one century later, hotly debated not only among western scholars, but also on a global scale, as we can see with the numerous publications in the first decade of the twentieth century.

Our presentation will focus specifically on Asian Civilization that includes India, China, Korea, the Malay Peninsula, Indonesia, as well as Japan. From a Weberian point of view, we are focusing on Asia not on the political unit called nation state, but on the cultural community (Kulturkreis), especially of the interaction of economic forces and religious community life. This should be of great interest in the new century, since Asia in general, is appearing on the global stage of world history, to use a Hegelian metaphor, that is provoking many questions, still unanswered. What was the hidden secret of the economic upsurge of Japan, Korea, India, and China, and lately Indonesia, not to mention Malaysia? Normally, colonialism by western powers of the 19th century, is cited as being a culprit of inhibiting the social, political and economic development of countries that were duped "Third World", or more politely, underdeveloped. Yet, surveying the general news reports and academic studies on the so-called developing countries, we find exclusively a focus on economics and politics. There are very few authentic studies on the social and economic impact of religious forces in Asian countries. There have been specialized studies made on religion, on technology, or aesthetics, of Asian civilization, but it was Max Weber who seriously investigated the subtle interplay, not to say dialectic, between economic ethos and religious communities, or members and followers of belief-systems. This presentation suggests that we are now, during the process of global communications possibility, in a position that we can start strategic researches for each Kulturkreis making up the panorama called Asian Civilization, to ask Weberian questions which Weber himself was not able to investigate empirically.

The disciplines that are included such a strategic research program would include comparative civilization, sociology of religion, historical sociology, political science, economic history, not to mention literature and local history. We also need to re-organize and re-arrange our categories of investigation that we inherited from the 19th century, such as Near East, Far East, or the Orient. Of course, the term Middle East is also not satisfactory, or South-East Asia, very limited in scope. By focusing on *Kulturkreis* (the specific cultural form or pattern of a given society) we can delineate more clearly the detailed structures, in its social science components and religious belief systems and its actors who shape the structures, forms, and system. Weber asked why Asia, specifically China and India, did not develop a modern rational middle-class capitalist society? What were the cultural inhibitors of a modern capitalist ethos within the local religious forces at work? These are controversial question, but they will give us a clue as to where to start our investigation. What was so special about the Protestant Ethic that was not present in Confucianism or Hinduism? How does local traditional law play out in interaction with international law, or, Islamic law? To what extend does the legitimate order reflect constitutional law, if at all, or traditions that shaped a particular society for centuries? How does cultural transfer in ideas, goods, and people influence local structures? These are some of the questions that will promote a better understanding of the dynamics of globalization, not the least, to what extend economic development and dynamics is influenced by religious ethos, forces, ideas, and actors peculiar to a local region.

We suggest that we do not simply ape Max Weber or try to recapitulate his results. What is needed is to approach an understanding of the dynamics of Asian civilization, in a Weberian spirit and questioning catalogue, without falling into ideological Eurocentric or Orientalism talk and uncover the enormous developmental progress undergone by countries that encompass Asian Civilization within the last half-century.

II. ON METHODOLOGICAL AND CATEGORICAL CONSIDERATIONS: SOCIOLOGY OF RELIGION AND “RELIGIONSWISSENSCHAFT” IN A GLOBAL CONTEXT

In order to approach a meaningful study of Asian Civilization, or for that matter, any developed civilization in world history, like Ancient Egypt, we must reconsider, seriously our social science methodology and categorical considerations. The reason why we see these issues connected as a package is simply, they either supplement each other, or have to make adjustments, according to the object of study. Especially in view of an enormous panorama of academic disciplines that Weber offered us, which to many, seem almost incomprehensible and Faustian, we must reassess how to deal with this Weberian panorama.

A person who may never have heard of Weber, and this is not surprisingly many, including academics, may ask the simply question: what exactly was Weber and what area of studies did he pursue? This question alone will be simply difficult to answer because of what we call “the Weberian panorama”. We can reply: Weber was a professor of economic history, he was also a legal scholar, he was a sociologist of religion, or he was a scholar of comparative religion (in academic German, “*Religionswissenschaftler*”) and a historian of culture, or he was a political scientist and, of course, a university professor. In fact, he was all of this in one person; anyone in the academic world in the first decade of the twentieth-century has serious problems conceptualizing anyone being competent and able dealing with this intellectual panorama. Of course, in order to understand why we encounter this problem has to reflect upon the development of the academic disciplines in institutions of higher learning, especially in Europe and the United States, and the emergence of a clearer contour of what we consider the social sciences. Thus, engaging Weber and Asian Civilization means that we must unravel the whole gamut and state of the social sciences, not the least, what it means to “study a civilization” as complex as the Asian *Kulturkreis*. This is one of the reasons why this presentation can only take on a preliminary nature for the simple reason that we need serious local and global methodological strategies

to study a specific *Kulturkreis* in team work. The idea of a single genius, or a Oswald Spengler, dealing with a whole civilization, in this case the Western Civilization, can't be taken serious anymore because the wealth of data and newly emerging historical items that new sciences like underwater archeology (I think of recent studies at Alexandria, Egypt), or ecological sciences that support classical archeology, need teams of well trained specialist in a respective field of studies. This doesn't mean that Oswald Spengler or Edward Gibbon's work on the Roman Empire is futile, it just means, that we must reconsider many more factors and data, that have emerged within the last century, that may or may not contradict the basic ideas of the German and British historian. Gibbon is still read for his literary quality, but not necessarily a guide to historical facts and definite conclusions. That Christianity, as a social-political movement, may have contributed to the decline of the Western Roman Empire may carry some truth, but we can't state that it was the major cause of the fall of the Roman Empire in the West. Likewise, the famous work by Erich Auerbach's *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, written without his personal library in Istanbul between 1942-1945, as an exile scholar from Nazi Germany, and guest of the Turkish government and Istanbul University, achieved the status of a modern classic in literary criticism. In the fiftieth-anniversary edition, published by Princeton University Press in 2003, Edward Said honored Auerbach by reiterating what he had said in person at a Cairo University Lecture in 1999 (at which this writer was present in the audience) that men of letters such as Erich Auerbach, Karl Vossler, Leo Spitzer, or Ernst Robert Curtius are no longer possible in future academia. He pointed out exactly the intellectual panorama which these scholars provided that we also see in Weber. This was the last generation of mandarin scholars, especially from Wilhelmine Germany, supported by the Humboldt philosophy of education and based upon "Freedom of Research and Teaching". Yet, we must realize that, if we search for the economic-socio-political platform which provided the basic support for this type of academic activity, we must conclude that "times are changin' ". This is not only a fact in the West, but, even more so in Asia and the Middle East. Any discussion with an intellectual person in Café Riche in downtown Cairo, the famous intellectual institution of pre-Nasser times, of an older generation, will notice immediately how the social and political world of Egypt has changed since the exile of King Faruk. This statement could be extended to Istanbul and Ankara, as well as New Delhi, Peking, Tokyo, or Jakarta. Clearly along with the change comes, sooner or later, the pressure to reevaluate our categories of thinking, especially of the social world. There are signs everywhere that a new evolving global world is, in fact, developing. As to how this new global world will look like in 2050 is anyone's guess. Along with this almost, revolutionary change, is the necessity to rethink the categories and research strategies to come to terms with this change and, contribute to this change, by utilizing Weber's insight and questions, and be able to apply Weberian categories of thinking about the social world in a reasonable and meaningful way.

Analogous to Weber studies during the turn of the century, from the 19th to the 20th century, we can trail the development of the social science as they emerge from the new Humboldt system of higher education onto a professional modern state of research programs, strategies, and teaching applications. It is no surprise that American and Japanese students were at the forefront of those academics and intellectuals that travelled to the universities of Wilhelminian Germany, and not surprise, that German was at the forefront of the sciences as the academic language par excellence. Weber, along with Ferdinand Tönnies, Georg Simmel, and Werner Sombart promoted the very idea of sociology as a future science in academic studies. Thus, in Weber's time there was no such thing as sociology, or anthropology, or psychology as established textbook sciences. There was the psychological laboratory of Wilhelm Wundt in Leipzig, more of an advanced research institute, there were social philosophic studies and a kind of philosophy of history orientation, along the track of Hegel, Dilthey, and Marx. And, of course, Freud's psychoanalytic explorations which, however, read more like higher cultural studies of the relationship between mind, soul, and social environment. It is no surprise that Freud is more and more studied in the category as cultural studies. The specific problem we are addressing becomes more clear and exemplified also in the works of Marx. Marx, like Weber, is many things to different people. In that sense Marx and Weber resemble more a work, in scope and nature, of

Aristotle's *Politics* and *Ethics*. In these works the freshman students finds many things, but then, he or she asks, what has this got to do with philosophy? And this is exactly our dilemma: how can we differentiate items in Weber and in the global world that makes sense to us today. In fact, the very geographical orientation, west, east, north, south, are really arbitrary; is Egypt part of Africa or the Middle East, or both? In matters of football Egypt is part of Africa, in matters of politics, economics, and social affairs, it is part of the Middle East. Is Australia part of Asia proper, or is it a late-comer colony of white western settlers, or both? One of the major reasons why specific critical areas in the world are in continues crises is precisely because matters of geography, cultural autonomy, social identity, is not settled. These problems may appear not to relate to a discussion of methodology and category in the social sciences, but, in fact, they do. Anyone studying the Ottoman Empire can't simply deal with Islam and the Turkish nation it must deal with all the ethnicities that were part of the Ottoman Empire. The perennial historians' question what caused the downfall of the Ottoman Empire is a fascinating question and needs more research in the archives in Istanbul. Mere mono-causal explanation are no longer admissible since we know, the world of the Ottoman Empire was much more complex and full of paradoxes as to nicely come up with some magic formula as to what happened to the empire. Likewise, Malaysia or Indonesia; of course we must study British policy for the former and Dutch colonial rule in the latter. The Boxer Rebellion is an important event in the relationship between the West and China, not to mention, the Japanese occupation of South-East Asia. This requires sophisticated history approach, it requires sensitivity, yet, at the same time, facing the truth. It is not sufficient to use ideological language about imperialism, racism, or slavery. It is important how Islam entered into the region of Aceh, how Arab Muslim seafarers engaged in trade with South-East Asia and along with it their religion. In Weber's time many methodological methods were in the making and there was quite a bit of confusion as to what constitutes the social sciences, or, as academic German had it, the *Kulturwissenschaften*. The academic struggle between natural science and the humanities, in Germany, *Naturwissenschaften* and *Geisteswissenschaften* (science of the spirit), takes on a debate that lasted at least one-half-century, from Windelband via Dilthey and Rickert, to Weber, deep into the debates between the Viennese positivism and the dialectic school of Frankfurt, between Popper and Adorno, Carnap and Thomas S. Kuhn. Of course, the whole problem of what is what in terms of body, mind, spirit already attained a crisis in the West with Cusanus, Leibniz, Newton, and clearly formulated by Descartes. Newton was a natural philosopher and doesn't do physics, in the modern sense of the world. The natural sciences take on contours and edges recognizable with the help of calculus. However, the sciences that are supposed to deliver answers as to what cements society and individuals are not that clear and confusing. There is no social equation developed that give us the key as to what society is, or, even more strange, what is the human being. When ethnology or anthropology is born in the West in the late 18th century and professionally in the late 19th century Asia is in the hands of the British, Dutch, and French colonials. The English writer Somerset Maugham gives us an interesting literary picture of Malaya in the early 20th century but nothing about the Malay people and their psychology. Lafcadio Hearn gives us an interesting portrayal of Japanese traditional culture and how a westerner feels at home in tradition he had lost in the West. Yet, where is the Japanese psyche and cultural ramification, like its art history? Japanese art history, especially, has never been treated separately from that of China, until recently. Thus, it becomes obvious what needs to be done: a reassessment of all cultural elements, especially the spiritual components of each specific *Kulturkreis* encompassing Asia that gives meaning as to what actually expresses the uniqueness that is Asian Civilization. In that task Weber can help us. What he and his generation considered *Religionswissenschaft* (comparative religious studies) and *Religionssoziologie* (sociology of religion), we have to re-evaluate. We have to re-think the specific relation between spiritual values and economic activities: is there, in fact, a causal explanation? How does Islam, transported from the Arabian deserts and Yemen, fare under very different geographical and cultural traditions that it encountered in Aceh, the Island of Java and the Archipelago of Malaya? How does Buddhism handle the different situation in China, South-East Asia, and Japan? Is it a different Buddhism, then the original form having its source

in India? And, the fact that the internet revolution gives us moveable and electronic tools of research with a global reach that casts the net of data gathering is no substitute for thinking about recasting our categories of research that does justice to the contemporary situation at hand. The social science methodology must be recast and the categories of thinking reassembled in order to be able to make proper judgment as to what constitutes, in fact, Asian Civilization.

III. ON WEBER'S PRESUPPOSITIONS

We remind ourselves that the work of Weber, especially on Ancient Judaism, India (Hinduism and Buddhism), and China (Confucius) were available to the English-only-reader in the 1950s. This was at the time several countries were still under colonial rule, such as Kuwait, or Hong Kong. The major comprehensive work on Weber by the German exile Reinhard Bendix was published in 1960 and the important Weber biography by his wife Marianne Weber was published in English translation in 1975. Aside Parson's translation in 1930 of the Protestant Ethic, the most readable text in English was translated, edited and published by Hans Gerth and C. Wright Mills in 1948, that is to say, the access to Weber's work, including the works on Asia and Islam, were almost fifty years after the original publication in German. During the cold war, of course, the struggle with communism reigned supreme in the minds of the western elite while Marx was either hailed as the savior by some or the devil by others. A reasonable assessment of the social, economic, and political situation was hardly possible, while the religious sphere was almost neglected on a global scale. The modern prophets, historians and political scientists, not to mention ideologist, turned out to be wrong; human affairs can't be predicated. Only in the recent future some spoke of the "end of history", others of "the war of civilizations", and, yet others of "the dialogue of civilizations". It seems these were temporary solutions to avert total anomie and chaos on the world stage. The social science in a strictly academic sense didn't do its job well of delivering a set of proposals that shows a deep understanding of people's needs in specific kind of settings and environment. Global terrorism is the result of deep seated anxiety of those who feel ill at ease in a global world of stock markets, computer games, and moneyed human relations. The true believer feels that he and she have been betrayed in an enchanted promised garden of progress and well being, instead they find themselves in huts with undrinkable water and inhuman hygienic condition.

Weber sees a sharp and decisive difference in the modern world between civilizations that developed a monotheistic *Weltanschauung* with a universal transcended personal God, who turns out to be the primary mover of the global historical process, the maker of world history; on the other hand, he sees civilizations that didn't develop such a transcended Being, all powerful, autonomous, creator of the beginning and the final judge at the end, namely, these civilizations developed belief-systems and came to aligned themselves and appeased their system of believes according to the nature of things. The first set of civilizations, the Western Civilization and Islamic as well as Jewish Civilizations were set in great tension, paradox, and contradiction between this-worldliness and the eternal, immutable, other-worldliness, namely paradise, or eternal life. The tension is played out in world history in which the forces of the world and the ideals of an after-life clash continuously in the process of history. At times these tensions surface like in Ancient Egypt in Amarna, when Pharo Ikhnaton and his wife Nefertiti proclaimed a monotheistic Sun god as the true deity as compared to the traditional religions of the temple priest. The revenge by the temple priest on Ikhnaton must have been savage; most of Ikhnaton imagery are gone, total destruction of his image intended. This is what Weber had pointed out in some of his deep insights: the savagery of the religious adherence and their inner-worldly asceticism explodes from the debts of the sublimated psyche. Revenge and total destruction is the order of the day for those who don't conform to the devotees of the inner-worldliness and attuned soul. Western Civilization, especially, finds itself in this predicament. Not so Asian Civilization whereby subtle techniques of balance and harmony are used as tools to align oneself with the natural forces. There is no counterpart in the other-worldliness, no paradise to look forward too, but bliss in harmony with the heavens and the natural forces on earth. In India and China the cyclical and enlightened perspective has turned out to be the guiding force of the soul. The gardens in Kyoto shows the visitor a keen sense of garden aesthetics

that easily moves to psychology of harmonious perception encountered in the Zen Buddhist Riojan Gardens. A Jain Temple offers its respect to the animal world and vegetarian attitudes become part of a natural harmony with nature in terms of showing respect for living beings, other than humans. The sharp delineation between light and darkness, good and evil we find in the culture of Zarathustrians of Persia, which guide us to a bifurcated world-paradise not to be compromised with. Plato's Cave can't be substituted as a classroom laboratory since the Cave, by its very nature, spells darkness and evil. Only the sunlight can save us and bring about purity of heart, it is either/or and no educational experiment can erase that fact.

In Weber we find a subtle analogy between the spiritual world and the world of sociology. He points towards the elite and their followers of prospective civilizations. He guides us to the question: under what condition was prophecy possible? What were the special interests of the elite of each civilization? What were the economic consequences of a specific type of spiritual psychology? Especially, we find this question traversed in his famous Protestant Ethic monograph. Here we find the Janus-face Protestantism of inner-worldly asceticism whereby the believer engages in a disciplined life-style in the name of his Lord, yet, at the same time, that life-style produces wealth to be invested, producing more profit and Kapital. In simply words, the more devoted someone is to the religious ideal, the more accumulation of wealth is possible through savings, investments, and, consequently profit. Marx and Weber are not necessarily antithetic, but, upon closer inspection, more complementary.

A prospective reader of Weber is advised to start with his more philosophic general remarks that focus, intensely, on the conclusions so far reached, and provoke the reader to some disturbing paradoxical thought structures. These are constructed in the collected essays on the sociology of religion (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1), especially, the so-called "Preface" (*Vorbemerkung*, pp.1-16), the "Introduction" (*Einleitung*, pp.237-275), and the famous "Intermediate Reflection" (*Zwischenbetrachtung*, pp. 536-573). The pages, almost one hundred, give the prospective reader a deep philosophic-historic-analytic version of Weber's vision of the spiritual life in world history. By focusing on Asian Civilization Weber sets out to contrast a specific form of handling the world, that is, to conform to this-worldliness in terms of the harmony of the heavens, or the cycling nature of the eternal wheel. In the Asian world the soul need not struggle between this-worldliness and paradise, but needs to conform to the eternal natural cycle of nature. Harmony in nature and conformity of the soul with nature is the key to the spiritual life of Asian Civilization. Of course, our immediate question is: to what extent does this analysis help us in order to come to terms of the modern Asia?

IV. ON ASIA AND INNER-WORLDLY ASCETICISM IN CONFORMITY WITH THE WORLD

We want to focus simply, as an example, on Weber's perspective on China and India in world history, specifically, to what extent the spiritual life of China in the form of the teachings of Confucius and the Hindu/Buddhistic forms of spirituality shaped their civilization respectively.

We speak, on purpose of a system of belief and a spirituality in term of China and India and not exclusively in terms of religion, since this would give the prospective reader, if he or she stems from a civilization that deals in salvation religions, as is the case of Western Civilization, Judaism and, perhaps, Islam, entertain a narrow sense of spirituality on Asian Civilization terms.

At the beginning section of his "Intermediate Reflection" Weber we read the following: "The Confucian rationalism means the conformity with the world; the Puritan rationalism, rational control of the world." This conclusion, couched in simple language, hides a deep seated psychological analysis by Weber of the outcome of the spiritual life in China, and, ultimately in India. In the China of Confucius the world is basically in harmony with the world. There is no inner-tension between humankind and a transcendent God, since Confucian ethics had adjusted to "human nature" and to the natural things in life. This sort of ethics reminds us of Aristotelian ethics and ethos that operates along the dictum, according to nature. China wanted to preserve the world-order in order to reflect the cosmic order in alignment with human nature. The puritan Christian psychology operates as a Janus-face: on the one

hand it is disciplined and is guided by inner-worldly asceticism that pins up the libidinal forces for the sake of a better future in an after-life. Work and labor turn out to be central to the puritan mind, as the saying goes in the monastery, pray and work (*ora et labora*), and God will see kindly upon you. Thus, an ironic twist of fate occurs in that world: the more puritan attitude, the more sublimated passion in the form of hard work and labor, the more savings and wealth accumulation is possible, thereby controlling the forces of social life and nature. It is no accident that the scientific revolution in Western Europe located in Amsterdam, as well as the stock market. Already Descartes made sharp comments on the money changers at the bursa in his Dutch exile. The code of ethics was accordingly, harsh to the non-conformist and agnostic such as Spinoza.

In terms of economic consequences of the teachings of Confucius and Chinese village life, the Confucian ethos supports the traditional house-keeping-practices (economics); protestant ethic revolutionizes economics and makes a turn towards the Dutch East India Company. Peking is not Amsterdam, at least not in traditional China. Methods of life-guidance (*Lebensführung*) and life-style of the puritan divine and the Chinese literati gentlemen are quite different. The Protestant puritan wants to reshape social life in accordance with God's will; there always lurks the confrontation with the transcendent God in terms of disciplining the population and preaching the frugal life. In the world of the Chinese literati and the ordinary people there is a gap between what the elite believe and enacts and the people. The latter involves itself with material matters and fighting evil spirits as well as engaging in ancestor cult of the village. Patrimonial rule operates in the family as well as on the state level; kinship and tribalism are the basic unit of social life which ushers into a popular family piety. The literati are scholars and scribes and constitute, by the very nature of their activity, being able to read and write, a special class in the society. Bureaucracy emerges in Chinese life as an extension of the patrimonial life-guidance. Heterodox religious systems appear among the people like Taoism and Buddhism. The former life-guidance deals with spiritual healing between humankind and nature, as well as the attempt at the divine union with the heavens. Lao-Tzu spearheads the critique of the literati; he feels that they are lazy and really don't conform to their own principles. Yet, as far as Weber is concerned, it is magic at work against labor. The Chinese religious world resembles a "magical garden" where magical events influence people's lives. Rituals, cultic worship of the ancestor and the absolute obedience to the emperor evades the idea of controlling external events in their favor. Buddhism withdraws from mundane affairs and opts for the spiritual journey of the cycling of the soul. Earth and heaven form one unity since there is no transcendent entity interfering, no tension arising between the reality of the earth and the expectations of the heavens. The opium symbolizes the situation of the populace abnegation of the world in the sense of delirium. The psychological motivation for the Chinese literati and the populace is imposed from the outside, nature and the heavens demand tribute for unity. The puritans feel a compulsion from the inside, a self-propelled motivation to master the world, on an individual base. Thus, the result is a more revolutionary form of economic consequences, than the institutionalized kinship psychology embedded in China. The more pure the religious motivation, the more extreme and revolutionary the consequences for social life: negation turns into mastery and control. The rational adjustment, according to the Confucian gentlemen-ideal doesn't lead to revolution but to an appeasement and alignment between mankind and nature. It was this, Weber pointed out, that hampered the Chinese literati to turn revolutionary in his life-guidance. Chinese Marxism, in the form of Maoism of the 1960s and the dictums of the famous little Red Book, adjusted this Chinese conformity towards an aggressive life-guidance, in the form of sublimated blind forces of passion, the former opium of the masses. This was to be eradicated through tough discipline, obedience, and sacrifice of a life in conformity with nature. The inner-worldly asceticism of the literati was misguided towards union and harmony between the heavens and humankind, while Maoist Marxism adjusted this historical mistake by imposing a life-guidance on the populace of strict conformity with revolutionary action, meaning brutal and obedient service to the undisputed leader with absolute power, namely Mao. Of course, Weber could not witness this modern Chinese development, but it seems that the consequences from his analysis as to the bedrock situation of tradition China gives clues as to how

Marxism and Mao supplemented the mastery of nature principle. The East, especially China, was awakened from its enchanted garden, through the red revolution, to a disenchanted China and steers towards mastery of nature. The twist and ironies of traditional Chinese history have been transformed into another ironic fate: Kapital turns the workers' enchanted garden into a disenchanted Chinese Disneyland, the worker's paradise on earth in the name of Mao and Marx. We live in interesting times and will, perhaps see, how the Chinese experiment, of replacing the old enchanted garden with a re-enchanted plastic one, plays out. We, perhaps, will witness how the traditional spirituality has an effect on the populace, when the historical kinship group no longer provides the material security of old, considering the one-child policy by the peoples' leaders.

The example of India is somewhat different but similar. Weber sees the Hindu Kulturkreis of achieving an extreme form of inner-worldly asceticism, abnegating the world completely. He sees the Hindu cosmology as a well-ordered rational system, but not theocentric, a creator imposing order, like Newton's Pantokrator, or Plato's Demiurgos. There is a continual cycle of rebirths and the transmigration of the soul (samsara) as well as ethical purification (karma). Moral obligation (dharma) is distributed among the various classes or castes as well as occupation within the respective caste. The legitimacy of the specific caste is spelled out as obligation in the form of rituals and imposed duties; from the top, the Brahmins, to the bottom, the untouchables. The elite, the Brahmins exhibit for the populace exemplary ethical behavior and psychological attitude in performing the rituals of the path to salvation. Yet, as far as Weber is concerned, the quest for salvation denigrates the worldly in favor of the mystical transcendent union between the human and the divine. However, the transcendent spirituality is not embedded in a monotheistic deity transcending humankind and nature; it is cosmic spirituality. The Brahmin like his counterpart, the Chinese literati were interested in self-perfection of the gentlemen-ideal and indifferent to worldly labor. The pen, rather than the sword, or plough, was the symbol of their existence. The Brahmin, skilled in interpreting the sacred texts of the Vedas, while the Chinese literati handled the emperors edicts and bureaucratic exams, thereby controlling social and political stratification on behalf of their own social-political interests. Thus, for both, the Brahmin and literati the world would be manipulated in terms of adjustment to the real world, yet, keeping open an alternative door towards union between nature and man. There was no reason for any sublimated tension, since a transcendent monotheistic deity was not present to be appeased and sacrificed for; the Christian puritan Janus-face didn't appear since the paradox didn't develop in the spiritual history of China and India: the more sacrifice, the more sublimated irrational passions accumulated, ushering into extreme tension, the more material wealth accumulated and, indirectly leading to the control and mastery of the body and nature. The Western Enlightenment was the historical product of this kind of "negative spirituality", while the opium operated on China and India for more centuries, until, with re-awakening of the national spirit and Marxism, another form of historical imposition over nature started to take place. China's Maoism is another form of the Christian puritan Janus-face, while India's sublime technique of abnegating the world to achieve and escape from the cycle of rebirth remains to be seen to transform itself into another form of "negative spirituality".

V. PRELIMINARY CONCLUSION

We have sketched some aspects, philosophical and sociological in nature, of Max Weber assessment of traditional Asian Civilization. No doubt, our comments and interpretation, based on Weber's insights, are incomplete and must be so accordingly. More research, on a team level is needed in order to understand some detailed aspects of, not only Chinese and Indian traditional history, but also the tradition histories of Indonesia, Malaysia, Korea, Japan, or Vietnam. If we take the development of the Philippines, as well as Australia and New Zealand, as different type of stories, but happening in the historical context of Asia, for instance, exile, immigration, the Roman Catholic Church's historical role in Asia, then we have a more complete picture. However, this will take a few more generations.

In order to do justice to an adequate picture of the historical development of Asian Civilization we need more knowledge and data than what was available to Weber. However, Weberian question as to

the subtle relationship between various forms of spirituality and economic consequences seems legitimate and interesting aspects to pursue. We live in a world, on its way of becoming a global one, where we can't be naïve anymore and assume that human beings turn to religion for the sake of what they merely believe. Of course, there are honorable ways of conforming to one's religious duties for the sake of obedience to the ancestors and the honor of one's family and society. Yet, this misses the point, a super-class or a global elite will emerge that will be a few generations ahead of local elites and populace. The specific problem is the time-lag in which different type of elites and classes and sections of society will operate. We see this happening in more sophisticated societies in Europe in which parallel societies develop for the reason that there is such a social "time difference" between various classes of people that a synchronization of purpose and goal is, at this moment impossible.

The application of Weber's insight to Asian Civilization could easily be used for any other civilization. Perhaps on another occasion this interpretation of the course of world history, ushering into a global world, is warranted. One item, however, does stand out: that Asia in its traditional history was not confronted with a transcendent monotheistic deity and thereby was not forced into a no-compromise situation. The psychological attitude of inner-worldly asceticism was prevalent in every spiritual situation, East and West, however, the consequence for both played out differently. The one promoted the conformity between humankind, nature and the divine, the other, was confronted with a decision it took on behalf of the transcendent God, which, however, at a price: the sublimation of the irrational passions that were bundled into a dangerous prism to implode generating into a frenzied workaholic world with severe consequences for a forthcoming global world. The 21st century could very well be the end game of a development that started three centuries ago and transformed this world into almost an earthly paradise for humankind, except the demons of Plato's Cave are difficult to get rid of. Whether the philosopher king, or the magician, or the priest, or the prophet will appear to save a world, intoxicated with frenzied passions and irrationality, we will see. If it is true, as the saying goes, that there is nothing new under the sun, then we can expect, perhaps, another cycle of destruction and awakening, unless we can manage a way to escape from the recycle of birth and death.

SELECTED BIBLIOGRAPHY

- Bendix, Reinhard, Max Weber: An Intellectual Portrait. New York: Doubleday, 1960.
- Freedman, Maurice, "On the sociological study of China", in: *The Study of Chinese Society*. Ed. By G.W. Skinner. Stanford University Press, 1979, 351-369.
- Glaser, Helmut v., *Die Fünf Weltreligionen*. München: Diederichs Verlag, 1996.
- Honigsheim, Paul, *On Max Weber*. New York: The Free Press, 1968.
- Tang, Wenfang and Holzner, Burkhard, eds., *Social Change in Contemporary China*: C.K. Yang and the Concept of Institutional Diffusion. Pittsburgh University Press, 2007.
- Schroeder, Ralph, *Max Weber and the Sociology of Culture*. London: Sage Publications, 1992.
- Weber, Marianne, *Max Weber: A Biography*. New York: John Wiley&Sons, 1975.
- Weber, Max, *Soziologie, Universalgeschichtliche Analysen, Politik*. Ed. By Johannes Winckelmann. Stuttgart: Kröner Verlag, 1973.
- Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1,2,3. Ed.by Marianne Weber. Tübingen: 1988 (9.Aufl.) .
- Wolf-Gazo, Ernest, "Weber and Islam", in: *ISIM Review* 16 (Leyden University Journal), 2005.

THE EAST AND THE WEST: THE MOMENT OF UNITY OF TWO POLES

Kenul Bunyadzade

National Academy of Sciences of Azerbaijan, Baku, Azerbaijan

The West and the Islamic East have traveled along similar roads, remaining loose contact and inevitably influencing each other. To a certain extent they can be described as two sides in a single imaginary expanse, which means that they can be discussed as two sides of the same phenomenon starting with the time Islam came into being. Prof. Khalilov has rightly written that “were the idea of civilization closely connected with religious values we could have spoken of civilizations that corresponded to their religions.”¹

It is not my task here to analyze the civilizations related to the above concepts; I intend to trace how philosophy and ways of thinking as a whole have developed and influenced the relations between the civilizations and their results. In recent history academics have been turning with increasing frequency to ancient history in search of arguments to support the division between the East and the West. To put this differently: while yesterday the problem of a divided world did not exist, today it has moved to the fore and can be discerned as the primary cause of practically all the global challenges.

It is worth noting in this case that the East in the East/West antinomy is mainly the Islamic East, while the Far East, an object of Western influence in the form of conquests and many years of colonialist policy, has largely preserved its independent thinking, original culture, and national specifics. India, China, and Japan are pertinent examples of this. The Japanese have no fears of possible Europeanization of the younger generation (something imposed elsewhere by the demands of the times and conditions of life today): they are completely confident in the spiritual richness of their religion and its indissoluble bond with the nation's values. They know that this contact with spirituality and the awareness of the sanctity of their national culture and traditions will inevitably return the young people to their sources, their religion, and their shrines.² The East is frequently associated in people's minds with the Far East and the Islamic East, however this phenomenon deserves special discussion.

The Middle Ages were an important milestone in the philosophical development of the East and West. As distinct from other regions, which remained loyal to ancient traditions (China and India two pertinent examples), the East and the West were greatly influenced by Christianity and Islam – new religions sent to them from above. They deeply affected the way of thinking, morality, and mode of life, generated new ideas of the world as a whole, and created conditions in which a new philosophical trend could develop. Significantly, many of the philosophical systems and theoretical ideas of the Middle Ages (some of them not more than mere embryos) inspired all sorts of conceptions and ideas later advanced and systematized by other thinkers.

Christianity and Islam are separated by about seven centuries yet philosophical thought in the West and the East moved forward along parallel lines and according to certain regularities. An analysis of the ideas about the world shaped by these two religions and their impact on philosophical thinking as well as the roads traveled by philosophical trends in the process of their development reveals (with few exceptions) practically identical stages in their progress:

1. The initial period of Christianity and Islam and their perception of world philosophy: an analysis of their self-preservation and preservation of their dogmas.
2. The systematization and mutual influence of Christian and Islamic philosophies.
3. The separation of religion from philosophy: science and technology become the moving force behind philosophical thought in the West; religion regains its lost domination in society in the East.

¹ S. Khalilov, *The East and the West. Toward the Humane Ideal (Philosophical Sketches)*, Azerbaijan University. 2004, p. 142 (in Azeri)

² See: *Natsionalnaia religiia iapontsev. Shinto*, Kraft +, Moscow, 2008, pp. 43-44.

Let us take a look at each of these periods.

The long time span that separates the two religions makes it hard to put the initial period into a specific time framework.

The monotheist religions exerted a great influence on the philosophical thought of people with rich cultural heritage and provided an impetus for a new trend in their development. I have in mind, first and foremost, the new treasure trove of knowledge—the Holy Book, which acquainted people with divine revelations and promoted esoteric knowledge. Second, the Prophet became the role model for society and its members. The phenomenon of man acquired new dimensions: man is Allah's most inferior and sinful creation; man is the Divine Word; man represents Allah on Earth; man is the vehicle of Divine promise and, finally, man is the Creator.

■ Developing in different historical time spans, the West and the East covered practically identical routes during the **first period**. In both regions the new religion, after negotiating the initial stages of self-preservation, reached the highest ranks in the social hierarchy. On the other hand, the mechanism of inheritance was obviously at play through which the old word perception acquired new hues and the old dogmas were enriched with rationalism. Finally, the new religion, being deeply rooted in the past, professing different ideas, and having numerous specific distinctions, remained immutable. In this period, irrational consciousness which influenced both ways of thinking, began developing as one of the trends of independent thinking.

The first period tilled fairly fertile soil for systematized philosophic thought to present it in a more or less complete form (the second period). Valuable scientific works appeared the West and in the East; a new generation of great philosophers and thinkers created the own philosophical schools and trends.

■ During the **second period** the West acquired scholastic philosophy (the 9th-16th centuries: It was a time when patristic philosophy was systematized and the sciences and knowledge created by most philosophers were used in the interests of religion. It was during this peril that Western philosophers plunged into the deepest layers of Islamic thought and through familiarized themselves with Ancient Greek philosophy. This triggered a new trend in Western philosophical thought. It should be said that in the 11th-13th centuries Eastern philosophy passed through a very complex period which enriched it with new knowledge. Some describe this period as the Renaissance of the Islamic East.

At that time philosophical thought was powered by "knowledge of others:" Ancient Greek and Islamic philosophy in the West and Ancient Greek philosophy in the East, should be said that philosophical thought in the East was systematized within a very short period thanks to its close association with Ancient Greek philosophy. It even reached heights from which it could determine the trends Western philosophy, several centuries older than itself, should follow.

■ The history of philosophy describes the **third period** as the Renaissance of Western philosophy, which is normally dated to the end of the Middle Ages. For several reasons, however I have dated it to the period under review. Indeed, traditional periodization is limited to West which means that Eastern philosophy should be pushed aside. Applied to Eastern philosophy this approach excludes Western philosophy and its history from the textbooks on history of philosophy. On the other hand, it was during this period that the first prerequisites of the future East/West polarization appeared together with their different approaches: philosophical thought, science, and activities designed to reorganize society. Finally, any wishing to acquire a complete picture of medieval philosophical thought should study third period. It is for this reason that I deemed it expedient to reject some of the classify conventions in order to include this period in my analysis. I have written above that the third period covers the age of renaissance of philosophy in the West (the 16th-17th centuries) in the Islamic East (the 14th-17th centuries).

It should be said that the third period has several very distinctive features: in the West and in the East religion is alienated from philosophy; in both regions religion is being "reformed," which has created a situation where philosophy in the West and religious thought in the East have developed into independent entities. Bertrand Russell in his *Wisdom of the West* wrote about this period in the history of Western thought during which, with the invention of the printing press, new ideas began spreading

far and wide. It was this invention that finally undermined the old power: the Bible written in the common language and printed in many copies became widely accessible, which means that the Church could no longer control the minds of its followers.³

The second specific feature is associated with the science-religion interconnection and looks even more important since it is a continuation or rather an addition to the first period. While in the West science sought to replace religion, in the East religion tried to replace science, which, in the final analysis, created contradictions. In the East philosophical thought grew out of religious soil while in the West it developed on scientific soil. In other words, *Western man cognized science but lost the idea of its association with spirituality; while Eastern man cognized faith but lost its call to science.*

It should be said that attempts to replace science with religion or to explain it from a religious position are still going on in the Islamic East: the efforts to find references in the Koran to discoveries made in the West in order to substantiate Islam's positive and progressive features have never ended.

The West and the East tried to extend their territories and increase their material riches. The t was driven by its small territory and scarce natural riches; scientific achievement armed the West with weapons and navies with the help of which it conquered and colonized distant countries and expropriated their riches. In this way the West multiplied its material wealth, its power, and its influence the world over. At the same time, this wealth had to be spent rationally on new weapons, a new way of life, corresponding policies, etc. This is confirmed by Bertrand Russell, who described: trade and wars as the two main forces that have pushed technologies forward throughout human history.⁴ The West was rapidly gaining might and influence – this was recognized by all.

The new conditions created new thinking: Western man is always right; his claims to dominations are always justified, while Eastern man is doomed by his faith to meekness and obedience.

A look into the past will show us that the East was far ahead of the West in many spheres of human endeavor while the West knew how to use its achievements and raise them to a higher level of perfection. This went on as long as the East remained the producer of ideas and a "brain center." The East stayed within the crippling limits of its religious dogmas obviously unwilling to escape. Toshihiko Izutsu wrote in his time: "Oriental philosophy, in turn, does not seem to be able to maintain its spiritual values in the face of the pressing problems ... as it did in the past. It will find itself utterly powerless in the presence of contemporary problems. For technology is no longer a Western phenomenon. It is rapidly extending its sway over the whole globe."⁵ After liberating itself from the suffocating conditions of religious domination, the West in the Renaissance referred to religion and the long past Middle Ages to reject all discoveries, ideas, and plans (no matter how progressive) that reached it from the East. It is not surprising that the history of philosophy deliberately limited the history of the East to the pinching limits of the Middle Ages.

The West was inundated by scientific advances, technological progress, numerous discoveries, and information diversity, which caused concern in the philosophical community: indeed, the scientific and technical progress of the late 19th century pushed aside philosophy and man. Bertrand Russell was convinced that the gap between artistic and scholarly occupations was another novelty of intellectual life of the 19th century. The scientific way of life, Bertrand Russell pointed out, with its laboratories and experiments, seemed to suppress the spirit of freedom and quest indispensable for artists.⁶ It turned out that the above was nothing but a prelude to later events. In the 20th century, the achievements of philosophy, psychology, national thinking, sociopolitical thought, and technology (splendidly represented by Freud, Nietzsche, Adam Smith, Darwin, Marx, Engels, August Comt, Charles Pierce, and others) produced two devastating wars and the atomic bomb, the ultimate threat to mankind's continued existence.

³ See: B. Russell, *Mudrost Zapada*, Moscow, 1998, p. 264 (Russian translation).

⁴ Ibid., p. 447.

⁵ T. Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, Islamic Book Trust, 2007, p. 52.

⁶ See: B. Russell, op. cit, p. 447.

What was going on in the East while the West remained preoccupied with everything positive and negative taking place in its realm? Was it to remain engrossed in miniature painting, lyrical poetry, Koranic interpretations, new religious-mystical sects, and new prophetic hadith? No, Islam called on the faithful to study, to enlighten themselves, and to duly serve religion and the people. The Muslims, however, preferred to look at the world through the prism of dogmas and prescriptions. Jamal ad-din Afghani offered the following comment: "I find it strange that our scholars divide sciences into Muslim and European and for this reason dissuade people from studying useful sciences. They fail to understand that science cannot belong to one nation: it belongs to those who master it".⁷

The past of any Eastern nation abounds in crucial events. There is a more or less widespread opinion that Azerbaijan reached its highest point at the turn of the 20th century. This is true and this is logical. Here I am not talking about individual thinkers or even nationalities – I am talking of ideas, the importance of which cannot be squeezed into the frames of the East, of theories that should serve mankind rather than one nation. I have in mind activities that should reaffirm the place and role of the East in the system of values common to mankind. What does the East have for countering Western thinking today? Here is a very apt contribution from Giuseppe Mazzini: "We have the past, we have a great and glorious past, but we do not have a good history to illuminate all of this with the light of philosophy."⁸

Late in the 19th century, Jamal ad-din Afghani asked the same question: "Wise science tells us about the causes and ties that exist between us. Isn't it amazing that our scientists read *Sabri* and *Shamsul-barie* and are proud to call themselves founts of wisdom? Yet they never ask themselves what we are? What is electricity, steamships, a railway?"⁹ Jamal ad-din Afghani spent many years traveling in the West and Muslim countries in an effort to find an explanation for why the Islamic East had fallen far behind Europe in terms of social developments and sciences. He repeatedly raised these questions in the press and offered his suggestions at conferences. Being fully aware of the deeply buried causes he stressed: "If a Muslim intellectual and scholar embraced the democratic European traditions in their entirety he would be able to educate people and introduce them to all the contemporary progressive democratic ideas by relying on the Koranic teaching."¹⁰ In other words, he wanted to set up an entity with the spirit of the East and the reason of the West.

Muhammad Iqbal, another Islamic philosopher, was also distressed about the unenviable fate of the Muslim countries. Educated in Europe, he played one of the key roles in building Pakistan as an independent Muslim state; his Western education and national thinking forced him to look outside the limits of the East; he was deeply concerned with the fate of mankind and tried to find a way out of the impasse. Having concluded that "the West is developing lopsidedly and is, therefore, deprive of morality and spirituality, while the East is steeped in piety and superstitions," he realized that "both the East and the West should once more discover the world of the spirit for themselves."¹¹ His European education made Muhammad Iqbal equally well versed in the problems of the East and the West; probably for this reason he is much more popular in Europe. In his *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, he did not go along with Muhammad 'Abduh, an Egyptian thinker who insisted on reform of morality; he also rejected the idea of Europeanization of science and public life and of emulating the West and following in its footsteps, an idea favored by Afghani. In other words, he insisted on the revival of the Eastern spirit and ideas, something which both the East and the West needed.

Today, the West can be described as a complete construction in which "people are the means for building this impeccable structure; they are the conscious means. In the East people, as distinct from

⁷ J. Afghani, *Selected Works*, Baku, 1998, p. 32 (in Azeri).

⁸ G. Mazzini, *Estetika i kritika. Izbrannye statii*, Iskustvo, Moscow, 1976, p. 199.

⁹ J. Afghani, op. cit., p. 31.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ H. Abdulkerira, "Muhammad Iqbal," in: *History of Islamic Thought*, in 4 vols, ed. by ¹² M.M. Sharif," Istan 1991, p. 405 (in Turkish).

bricks, remind us ideal monuments of art with an independent and original structure, which means that it is very hard to build anything from them... There are no bricks in the East; there are pebbles, boulders, and unique monuments which individual activity has turned into works of art."¹² Society can be described as a "construction" with a structure of its own guided by immutable rules and traditions. This relates to the idea of a world adjusted to the rules. This is the fate of both highly developed and developing members of society. In other words, the fate of a brick in the wall of a completed building is similar to the fate of a brick in an unfinished building or a mossy brick in a ruined structure.

Western philosophers have warned about the danger of spiritual impoverishment. Bertrand Russell wrote that the pressure of the organized nature of contemporary life has given rise to irrational thinking in philosophy as a riot against the threat to human freedom which, as was generally believed emanated from science.¹³ Because of this the West goes on producing, from time to time, philosophical trends and schools yet the East remains the main source of ideas. The West borrows from the East what it needs and distorts it with its own faults and shortcomings. On the other hand, instead of going deep into the idea and borrowing it in its totality, the West appropriates it and passes it for its own. If this proves impossible the idea is discarded. Today, the West is awakening to the Sufi ideas: UNESCO declared 2007 the Year of Mawlana Jalaluddin Rumi. There are scores of research centers in Europe and dozens of publications looking into the creative works of Ibn Arabi. Why this interest? What attracts people to Sufism, a key Islamic conception, amid the steadily mounting negative attitudes toward Islam? The answer is: liberalism, loftiness, love of man, and fairness, that is, principles traditionally ascribed to Christianity. Mawlana and Ibn Arabi are accepted not as Muslim thinkers but as the vehicles of the well-known Christian principles. For some reason, however, the fact that Sufism forms the core of Islam and all the abovementioned principles and ideas are parts of the same teaching is carefully ignored.

The history of philosophy points to the following regularity: irrespective of conditions, time and space, irrational thought moves to the background from time to time in the face of rational thinking in order to survive. It is this type of thinking that has made a full-fledged human association between the West and the East possible. There is another side of the same coin: no matter how enthusiastic the West is about Sufism (Islamic mysticism of our days), it is equally implacable in relation to Islam.

Today the material is hailed to an unprecedented extent both in the West and the East; it determines the relationships between people. In view of its priority in science, technologies, politics, and economics, the West is obviously the winning side. At the same time, the East is craving "Europeanization" as the shortest road to stability and clarity; the West is seeking new knowledge. Its completed building does not need new bricks which have skipped adequate processing and, therefore, do not fit the brickwork. Meanwhile, each and everyone can find a place amid the randomly scattered stones of the East. This explains why Eastern man is rejected in the West and is keenly aware of his second-rate status there. While Western man is at home in the East. *Today the "small individual monuments" of the East have become the "rock quarries" for Western construction projects.* This is best illustrated by the emigration of talented young people to the West or, rather, by the fact that they are lured there.

Is there a way out? According to Prof. Khalilov, "the East is at a loss. If it can find itself, the road to salvation will be opened to it."¹⁴ Today much is being done to recapture the old grandeur and might of the East at numerous conferences, in TV programs and in monographs, but the results are negligible. Indeed, against the background of the mind-boggling achievements of Western science, the East proves unable to offer an alternative science, and there is no need to do this. The East proves unable to offer a social structure alternative to the normal and self-regulating society of the West even though such an alternative is needed. Today, when Western philosophical thought is in a decline, both the West and the East need a new system of thinking.

¹² S. Khalilov, op. cit, p. 170.

¹³ See: B. Russell, op. cit., p. 448.

¹⁴ S. Khalilov, op. cit, p. 174.

The situation is even worse than that: mankind, not merely Eastern and Western philosophy has found itself at a dead end. Any casual observer of the situation in the world will agree with Taha Jabir al-Alwani, who has written: "When humanity becomes so presumptuous, it becomes so overbearing and tyrannical that it destroys the environment by polluting the land, sea, and air. When the natural order is disrupted, Earth is inundated with diseases of excess and perversion. Entire continents are enveloped by hunger, destitution, pestilence, and destruction, and the majority of people are forced to live in misery: 'Those who turn from remembering Me shall live lives of misery' (the Koran, 20:124)."¹⁵ This is true: mankind is living through a crisis of spirituality and consciousness hence the urgency for resurrection. I dwell on the sources of this issue because the Islamic East and the West are two sides of the same coin. This important factor should be viewed as the core of the problem and its solution. Numerous monographs, societies and alliances, research centers, etc. prove that the number of those concerned about the future of the West and the East is great indeed, however the number of those who are moving in the right direction is small. This is best confirmed by Jamal ad-din Afghani, who said: "If a nation has no philosophy, then even if its members are scientists, the sciences of this country cannot develop in the right direction and the people will find it hard to profit from them."¹⁶ In other words, researchers should approach problems as philosophers.

Toshihiko Izutsu wrote: "It is my conviction that the time has come when we must begin making efforts to revive the creative energy contained in this kind of philosophy (Oriental philosophy. – *K.B.*) in such a way that its spirit might be resuscitated in the form of a new philosophical world view powerful enough and alive enough to cope with the new problems peculiar to the new historical epoch into which we have just entered. Such, it would seem, is the intellectual task imposed on us. And in the course of carrying out this task, we Orientals shall and must learn precious lessons from the way contemporary Western existentialism is struggling to solve the problems of human existence in the very midst of the dehumanizing and dehumanized structure of modern society. I believe that only through this kind of intellectual collaboration will the much hoped-for philosophical convergence of East and West be actualized."¹⁷

What is the gist of the above? The author looks at the East and the West not as isolated entities; he believes that we should look for a way out of the impasse in which mankind as a whole has found itself. To realize this we should identify the problems both regions are facing today. Salakhaddin Khalilov regrets that "the Western and Eastern people cannot achieve a shared position; the history of philosophy common to all mankind is presented not as an entity by as two alternative points of view."¹⁸

The above suggests that to find a way out of the crisis we should take into account the problems both regions are facing and correctly apply all the boons and achievements of both the East and the West.

In order to move science and technology forward and improve his moral existence man has always looked for and found different roads leading to his aims. This quest is still going on; man will find new ways of dealing with these problems. An analysis of the history of philosophy and of the present decline of thought reveals that our knowledge is based on three main books: the Holy Book. Nature, and Man. Muhammad Iqbal, Seyyed Hossein Nasr, Sheikh Taha Jabir al-Alwani, and others refer to two sources—the Holy Book and Nature. Azeri philosopher Salakhaddin Khalilov relies, besides them, on the intellectual world, the world of man.

Today, the fact that the East is trailing behind the West is frequently described as Islam's responsibility. Jamal ad-din Afghani had the following to say on this score: "If any Muslim states that his religion contradicts all these sciences this would mean that he is an enemy of his religion. Religious

¹⁵ Al-Alwani, *Issues in Contemporary Islamic Thought*, London, Washington, 2005, p. 32.

¹⁶ J. Afghani, op. cit., p. 29.

¹⁷ T. Izutsu, op. cit., pp. 52-53.

¹⁸ S. Khalilov, *National Philosophical Thought in the Islamic World and the Problems of Its Teaching*, Ad Baku, 2008, p. 4 (in Azeri).

manners are important evidence of man's good breeding; a philosophical perception of the world follows suit."¹⁹

In fact, an in-depth analysis of the issues and a careful comparison of its various aspects reveal that the spiritual crisis in Western and Eastern cultures is caused by a one-sided approach to this problem. We cannot ignore the fact that in natural scientific studies and the practical implementation of their findings the West has by far outstripped the East. We should bear in mind, however, that all the shortcomings that overshadow the achievements stem from inadequate knowledge or even oblivion of the precepts of the Holy Book.

Al-Alwani referred to divine revelation and nature when he wrote: "In conclusion, the two readings must be combined, for if they are not allowed to complement one another, the result will be an unbalanced understanding of reality. This is why the Islamization of Knowledge is such an epistemological and civilizational necessity, not only for Muslims but for humanity in general, and why it may be considered a solution to the global crisis of contemporary thought."²⁰ Muhammad Iqbal agreed with this: "With the reawakening of Islam, therefore, it is necessary to examine, in an independent spirit, what Europe has thought and how far the conclusions reached by her can help us in the revision and, if necessary, reconstruction, of theological thought in Islam. ...Surely, it is high time to look to the essentials of Islam."²¹

Prof. Khalilov agrees with his predecessors; he calls on the East to use its advantages: "The moral and philosophical doctrines applied and taught in the East have not become priorities; they have not penetrated public life as if being created for abstract individuals. It is ignored that it is Islam that stands apart from all other world religions in its viability, its direct relevance to reality, scientific quest and practical content. It looks as if we have failed to grasp all the advantages of our religion."²²

This does not set one religion against the other; the religious principles registered in the Bible and the Koran should be merged into unified religious principles to be used for the benefit of the people. It is correct understanding of the first book that makes for correct understanding of the second (Nature) and adequate conditions for its expression possible. Al-Alwani wrote in this connection: "The Islamization of Knowledge is primarily a methodological issue designed to identify and articulate the relationship between revelation and the real-existential."²³

Man is the third book that completes the first two; he is not only a book but also the link that connects the other two.

There are also traditional sciences as well as – sciences that have not yet been discovered which study and will study man as an object. The problem is that all the minutest details of man's material and spiritual life should be investigated. In this case the situation is different: man is a microcosm that reflects the meaning of existence. On the other hand, he himself is one of the main Books leading to the cognition of Absolute Truth; he is the third important component that makes the other two complete. In other words, man should be regarded in unity with the other two books, in their context and indispensable component for "reading" the other two books. According to Salakhaddin Khalilov, "the three books should be studied in their synthesized form, in interrelation with each other. Only in these conditions can the idea stemming from the meaning of being be perceived in its entire and perfect form."²⁴ This means that by plunging deeper into study of the material world (wisdom contained in divine revelation and nature), man acquires the opportunity to study the book of the mind – the spiritual world. In other words, the three books are mutually complementing elements of a single truth, its

¹⁹ J. Afghani, op. cit., p. 33.

²⁰ Al-Alwani, op. cit., pp. 32-33.

²¹ M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Iqbal Academy, Lahore, 1989, Chapter "Knowledge and Religious Experience," available at [www.allamaiqbal.com].

²² S. Khalilov, "Filosofskie etudy," *Jurnal filosofskikh i obshchestvenno-politicheskikh nauk*, No. 3-4, 2006, p. 119.

²³ Al-Alwani, op. cit., p. 35.

²⁴ S. Khalilov, "Filosofskie etudy," p. 121.

"gates", because in an effort to cognize only "one part (one of the books. – K.B.), man moves further away from the whole (this is best illustrated by the current state of affairs in the East and West. – K.B.). The truth is in entity, integrity."²⁵ Man is no longer forced to remain either in the physical or in the spiritual world. This helps him achieve maturity as an individual and member of society. The philosophers mentioned above relied on Islam. However, it was not Islam proper that was discussed, rather the sides' philosophical positions: the Koran urges man to read all three books, to correctly understand them, and to apply this understanding in real life. This is the Islam's real power.

My analysis relied mainly on Eastern philosophers and thinkers; I intend to explain this and up the above. In his time, Abu Turhan said that "all religions are stemmed from the East." It is no accident that medieval Eastern philosophy remained for many centuries and remains today a source of ideas for the West and the spirit that inspired the physical body. This body is physically well-develops quite able to support itself but it has no spirit, and this is its huge shortcoming. On the other, this spirit is embodied in the East, which was chopped off as a head that could no longer produce ideas. I have dedicated my analytical effort to the following: *united, the East and the West will achieve salvation. This is neither Europeanization nor globalization – this is the unity of two substances.*

At all times the East remained a source of ideas and creative activities. In view of known fact that history tends to repeat itself, we turn mainly to Eastern thinkers. It should be said that the West has created numerous philosophical schools and trends far removed from man's and morality. This makes it hard (but not impossible) to identify the ideas called on to serve the interests of mankind. In fact, what do we know about the idea of "Europeanization" concealed in the darkest corners of a Western philosopher's lofty ideas? Emaciated ideology, decadent morality, burning craving for everything that can be used to one's advantage, and the desire to prove o and superiority.

Bibliography

1. *Natsionalnaia religiia iapontsev. Shinto*, Kraft +, Moscow, 2008
2. S. Khalilov, *The East and the West. Toward the Humane Ideal (Philosophical Sketches)*, Azerbaijan University. 2004
3. B. Russell, *Mudrost Zapada*, Moscow, 1998
4. T. Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, Islamic Book Trust, 2007
5. J. Afghani, *Selected Works*, Baku, 1998
6. G. Mazzini, *Estetika i kritika. Izbrannye statii*, Iskustvo, Moscow, 1976
7. H. Abdulkerim, "Muhammad Iqbal," in: *History of Islamic Thought*, in 4 vols, ed. by M.M. Sharif, Istanbul, 1991.
8. Al-Alwani, *Issues in Contemporary Islamic Thought*, London, Washington, 2005.
9. S. Khalilov, *National Philosophical Thought in the Islamic World and the Problems of Its Teaching*, Ad Baku, 2008
10. M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Iqbal Academy, Lahore, 1989, Chapter "Knowledge and Religious Experience," available at [www.allamaiqbal.com].
11. S. Khalilov, "Filosofskie etiudy," *Jurnal filosofiskikh i obshchestvenno-politicheskikh nauk*, No. 3-4, 2006.

²⁵ Ibid., p. 125.

MEDENİYETLER ARASI ÇATIŞMA TEZLERİNİN ANALİZİ **-Medeniyetler İttifakı ve Türkiye'nin Katkısı-**

An Analysis of the Civilizational Conflict Thesis: Alliance of Civilizations and Turkish Contributions

Mevlüt Uyanık
Hitit Üniversitesi, Çorum, Turkey

GİRİŞ

1. Bir Birleşmiş Millet Projesi Olarak Medeniyetler Arası İttifak

Medeniyetler İttifakı 21. yüzyılın barış projesi olarak 2005 yılında bir Birleşmiş Milletler projesi olarak başlatılmış olup medeniyetler arasında çatışmaların önlenmesi, gerginliklerin azaltılması, diyalog ve işbirliğinin artırılmasına yönelik çalışmalar yapmayı hedefler. Bu proje mucizevî bir çözüm önermekten ziyade çatışma mantığını analiz etmek ve çatışma riskini en aza indirmek çabası olarak görülebilir.

Medeniyet, anlaşılabilir bir inceleme alanıdır ve belli sayıda değişik halkların farklı eylem alanları arasındaki ortak zemin ve belirli bir toplum ve duygusal ürünün bir temsilcisidir. Medeniyet, bu bağlamda, tarihin girdiği dinamik biçimlerin aslında ete kemiğe bürünmesidir de denilebilir. (Toynbee, 1978: I/44-47) Medeniyetler arasında farklılıklar olması doğal olduğu gibi, aynı medeniyet içinde zaman ve mekân farklılıklarına dair farklı üsluplar, yorumlar olması doğaldır, ama bunlar vahdet içinde kesret misali kendi aralarında belirli bir tutarlılığa da sahiptir. Bu da çok-kutuplu bir bakış açısına sahip olunmayı zorunlu kılar. Çünkü kültür ve medeniyetler insanlığın doğası gereği farklıdır ve dünyanın gelişmesinin itici gücüdür. Bu anlamda yalıtılmış ve bir değerinden etkilenmemiş bir kültür ve medeniyet olamaz, hepsi birbirine bağımlı olarak gelişir, karşılıklı etkileşim içindedir. (BM, 2006:11)

2. Sorun: Çatışan iddia edildiği gibi Medeniyetler midir, yoksa Siyasal ve Ekonomik Aktörler midir?

Medeniyetler İttifakı bir kanadında İspanya, diğer kanadında ise AB girmek isteyen ve kurucu ilkesi muasır medeniyet seviyesine ulaşmak olan Türkiye Cumhuriyeti bulunması bile medeniyetlerin dünya siyasetini belirleyen aktörler olmadığını dolayısıyla çatışmanın medeniyetler arasında değil, ekonomik ve politik aktörler arasında olduğunu gösterir. Devletler, kurumlar, bireyler bir araya gelip bir konuda ortak bir dil oluşturup çatışma mantığını analiz edip, riski en aza indirgeyen uzlaşma yollarını arayabilir. (Köse, 2007:292, 305; Uyanık, 2004:12;a.mlf, 2005:10; 2009:15,2007b:435-436)

Medeniyetler İttifakının amaçlarının gerçekleştirilmesi için, öncelikle, bireyler ve milletler arasında barış ve işbirliği, herkes açısından bir kamu yararı olarak görülmelidir. Savaşların ve çatışmaların sayı, kapsam ve etkilerinin azalması, insanlık için barış dolu bir geleceğe yönelik umutlarımızı besleyecektir. Aksi takdirde kültürler ve dinler arasında temel ve uzlaşmaz farklılıkların kültürel ve politik çatışmaların açıklanması olarak sunulması devam edecektir. (BM, 2006: 31, 57)

Sorun; siyasi ve iktisadidir, din ve kültür farklılıkları ise enerji merkezlerindeki çatışmaya meşruiyet sağlamaktadır. Nitekim 12-13/11/2006 İstanbul Üst Düzey İnsanlar Toplantısında BM Genel Sekreteri bu tespiti vurgulamıştır. Aslında sorun hiçbir inanç olmamıştır, ama inananlar ve onların birbirlerine karşı nasıl davrandıkları sorundur ve çatışmayı beslemektedir. Ön yargılarımız, ön kabullerimiz kararlarımızı nasıl etkilediği hususunu gözden kaçırırsak, halkı kendi ideolojileri yönünde sevk etmek isteyenlerin dini değerleri istismar etmesine vesile oluruz, bu da sonuçta çatışmayı besleyen unsur olarak ortaya çıkmaktadır. O halde basmakalıp ifadelerden, genellemelerden, peşin hükümlerden uzak durmalı; Birey/gurup tarafından işlenen suçların bir halk, bir bölge ya da bir dinin tümü hakkındaki kanaatimizi belirlemesine müsaade etmemeliyiz. (BM, 2006: 15; Köse, 2007:294) dolayısıyla hiçbir direniş grubu, küresel militan gruplar veya devletler sivil ve çatışmayanların hedef alındığı bir operasyonu medeniyetler savaşı gibi bir slogan adı altında yapamaz. (BM, 2006: 22)

Medeniyetler arası çatışma tezlerini yoğun olarak tartışıldığı soğuk savaş sonrası dönemde 11.Eylül 2001 saldırısı bu ortama önemli katkı yaptı. Çünkü Pentagon (askeri), ikiz kuleler (ekonomi) ve Parlamento (siyaset) merkezlerine yapılan menfur saldırıyı, ABD küreselleşmenin dış düşmanları ve

küresel terörizm taraftarları tarafından yapıldığını söyleyerek bir dizi askeri-siyasi ve iktisadi önlemler aldı. Artık: **11 Eylül 2001: Enerji Savaşları Yüzyılımın Başlangıç Tarihi** olarak anılacaktır. (Uyanık, 2006)

Afganistan ile doğrudan başlayan bu süreç, Filipinler, Kenya, Gürcistan, Yemen; Kore Venezüella, Kolombiya gibi dünyanın birbirinden coğrafi olarak farklı ama yeraltı ve yerüstü zenginliklerin bol olması açısından benzerlikleri olan bölgelere doğrudan müdahale devam etti. Adına da Yeni Dünya Düzeni dedi.

Bunun teorik arka planını Tarihin Sonu ve Medeniyetler Arası Savaş Tezi sağladı. Özgürlükleri askıya alarak Güvenlik Merkezli kurulmaya çalışılan Yeni Dünya Düzeninde Biricik Güç ABD'dir. O dönemde 15 Avrupa ülkesinin biraraya gelerek oluşturduğu AB, parlamentosu, vatandaşlık hakları bildirgesi, hukuk sistemi, bayrağı, para birimi, marşı ve 60 bin kişilik Acil Müdahale gücü ile ekonomik ve politik açıdan oldukça önemli gelişmeler kaydetti.

Dönemin Avrupa Komisyonu başkanı ekonomi profesörü Romano Prodi'nin AB 21 yüzyıldaki rolünü 16 yy. İtalyasından hareketle yaptığı açıklamada "Rönesans sonunda İtalyan kent devletleri bilimde, sanatta, silahlarda, ekonomide dünyanın liderleriydi. Ama birleşmediler ve dünyadaki seslerini yitirdiler. Günümüzde bu bizim için alınması gereken bir derstir, tek ses halinde konuştuğumuz alanlarda Avrupa başı çekecektir. Artık, **Modern Küresel Ekonomik ve Siyasal Güç Olarak Batı adına sadece Amerika Birleşik Devletleri değil, Avrupa Birleşik Devletleri de siyasal arenadadır.**

3. Temel Kavram ve Ölçütler:

Bu yönde geliştirilen stratejide **temel kavram ve ölçütler**; çoğulculuk ve çeşitlilik, **dostluk ve işbirliği**, diyalog ve anlayış, **insan onuru ve cinsiyet eşitliğine** saygıdır. Özellikle Avrupa'nın 20.yüzyılda yaşadığı insanlık dışı deneyim düşünüldüğünde, bireysel insan onurunun temel değer olduğuna dair temel bir inanç oluşmuştur. Bu nedenle kültürlerarası diyalogun temel amacı, "Eşit Bireyler Olarak Onurlu Biçimde Bir Arada Yaşamak"tır. (BK, 2009:15)

Yaşanan anlaşmazlıkların karmaşıklığına birde algılamadaki farklılıkları, bunların temelinde yatan kültürel farklılıkları hatta etik kurallara dair tercihlerde düşülen uyumsuzlukları ilave edersek, yukarıdaki dört hususun ısrarla ve yeni demokratik bir zihniyetle vurgulanmasının gerekliliği ortaya çıkar. Çünkü tüm insanların eşit onuruna, insan haklarına, hukukun üstünlüğüne ve demokratik değerlere saygıyı oluşturamazsak, diyalog ve ittifak imkanı olamaz. (BK, 2009:20) Bu nedenle salt diyalog yetmez, ittifak, uzlaşma ve uyum gerekir. Çünkü diyalog saygıyı gerektirir, ancak belirli bir konuda anlaşma ve uzlaşmayı gerektirmez. (Köylü, 2001: 32)

3.1 . Kültürlerarası Diyalog: Farklı ırksal, dinsel, dilsel ve kültürel miraslara sahip birey ve gruplar arasında karşılıklı anlayış ve saygı temelinde fikir alışverişinde bulunulmasıdır. Bireyin kendini ifade etme özgürlüğü ve yetisi yanında başkalarının görüşlerini dinleme isteği ve kapasitesini gerektirir. Bu açıdan çeşitli dünya görüşleri ve uygulamaları hakkında daha derin bir anlayış geliştirmeyi, işbirliği ve katılımı ya da seçim yama özgürlüğünü artırmayı, kişisel gelişme ve dönüşümü sağlamayı, hoşgörü ve başkalarına karşı saygıyı ilerletmeyi hedefler. Bu özelliklerinden dolayı kültürel olarak çeşitlilik gösteren toplumların siyasi, sosyal kültürel ve ekonomik entegrasyon ve sosyal uyumuna katkıda bulunur.

3.2. Kültürel Çeşitlilik ve çok kültürlülük: Farklı kültürlerin mevcut olduğunu, belirli bir mekânda ve sosyal organizasyon içerisinde etkileşim kurabilecekleri gerçeğine işaret eder, asimilasyon politikası olarak kullanılamaz. Kültürel çoğulculuğu destekleyen bir ortam geliştirmek, ancak eleştirel düşünce ve yeni fikirler kapasitesi yaratan bir eğitim sistemi ile insanların katılımına ve kendini ifade etmesine izin veren alanlar sağlanmasıyla olacaktır. Kanun uygulayıcıları, siyasiler, öğretmenler, mesleki gruplar ile sivil toplum kuruluşları kültürel açıdan çeşitlilik gösteren topluluklarda çalışmak üzere eğitilmelidir.

3.3. Sosyal Uyum: Bir toplumun bütün üyelerinin refahını sağlarken eşitsizlikleri en aza indirmeye ve kutuplaşmayı önleme kapasitesi anlamına gelir. Çeşitli kimliklere sahip şahısların ve grupların ahenkli etkileşimini temin etmek, sosyal uyumu elde etmek için şarttır.

3.4. Entegrasyon: İnsanların her bir bireyin onuruna, kamu yararına, çoğulculuk ve çeşitliliğe, şiddete başvurmama ve dayanışmaya tam saygı ile bir arada yaşama kapasitesi;

bireylerin sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasi hayata katılma yetisi anlamına gelir. Sosyal gelişimin her yönünü ve buna dair tüm politikaları kapsayan entegrasyon, zayıfın korunması kadar farklı olma, yaratma ve yenileştirme haklarını gerektirmektedir.

- 3.5. Pozitif Ayrımcılık:** Bir şahsın, ırkından, cinsiyetinden ya da diğer koruma altındaki özelliklerinden kaynaklanan dezavantajlarının telafi edilmesini ifade eder. Tam ve etkili eşitlik ile insan haklarından eşit şekilde yararlanmayı ya da bu hakları eşit kullanmayı iletirmek için çalışmaktır. (BK, 2009:9-13,18, 26)

I. MEDENİYETLER ARASI DİYALOG ve İTTİFAK

Barış içinde birlikte varolmak ancak başkalarını sayarak birlikteliği aramakla mümkün olacaktır. Bunu yolu da, tek bir bakış açısını ve hayat tarzını herkes için iyi diyerek evrenselleştirmek yerine, farklılıkları koruyarak, bireyleri ve hayat tarzlarını bir arada çatışmaya dönüştürmeden yaşamasını sağlamak olmalıdır. Bunun için birçok hayat tarzının bir arada barış içinde varolabileceği ortak kurumlar, yeni bilinçler (anayasal vatandaşlık) ve yeni kimlikler (Avrupalılık) oluşturulmaya başlanmıştır. (Uyanık, 2007b: 436, 441-443)

İşte bu çerçevede, çok kültürlü ve çoğulcu bir “Anayasal Yurtseverlik” bilinci çerçevesinde oluşturulan yeni siyasi ve ekonomik birliktelik için Medeniyetler Arası Diyalog (1998) gündeme geldi, 2001 yılı buna hasredildi. Medeniyet içi ve medeniyetler arası bir süreç olup paylaşılan düşünceleri ve temel değerleri öğrenme, inceleme ve keşfetme ile ortaya koyarak, farklı bakış açılarını sürece dahil ve entegre etmedir. (21/11/20001 tarih. A/56/6 sayılı BM kararı)

Bu anlamda, **bir çatışma çözüm sürecini** ifade eder. Ben ve Öteki diye farklılıkları pekiştirmek yerine, farklılıkları tanıyan, kabul eden ve bunlar arasında yüzeysel anlaşma ya da uzlaşmanın ötesinde birliktelikler aramaktır. Birleşmiş Milletler tarafından bu ittifak çabalarının amacı şöyle açıklanmaktadır:

“Toplumlar arasında köprü kurmak ve dünya barışına potansiyel tehdit oluşturan ön yargıların, yanlış yorumlamalar ve anlamaların, kutuplaşmaların üstesinden gelmeyi hedeflemektedir. Medeniyetler İttifakı, şiddeti körükleyen düşmanca algılamalardan doğan tehditleri gidererek birlik oluşturmaya yönelik çabalar arasında işbirliği sağlamayı amaçlamaktadır. Dini inanışlar v gelenekler hususunda karşılıklı saygıyı geliştirecek bir harekettir. Böylece insanlığın çevreden sağlığa, ekonomik ve sosyal kalkınmadan barış ve güvenliğe kadar tüm alanlarda giderek birbirine karşı bağımlı hale geldiğinin bir ispatıdır. (Köse, 2007:299,305)

Buradan anlaşıldığı üzere bir medeniyet ve kültürün bir başka medeniyetin iddialarını reddetmeye çalıştığı diyalektik diyalog yerine, karşılıklı olarak yanlış anlamaları, ön yargıları tashih etmeye yönelik ve değerlerini takdir etmeye istekli, karşılıklı saygı ve anlayışı isteyen *diyalejik diyalog* öncelenir. (Hick, 2002: Sunu:17)

II. MEDENİYETLER İTTİFAKI NİÇİN ZORUNLUDUR?

Dünyada tehlikeli boyutlara varan bir dengesizlik, eşitsizlikler ve çelişkiler yaşanmaktadır. En zengin üç kişinin gelirleri en az gelişmiş ülkelerinin toplam gelirinden daha büyüktür. Her yıl 3 milyon insan önlenebilir hastalıklardan hayatını kaybetmektedir. Dünyanın her yerinde çatışma, terör eylemleri ve işgaller yaşanmaktadır. Bu da karşılıklı güveni yok etmekte, kuşku ve korkuyu beslemektedir. Medeniyetler arası çatışma tezi de bunun teorik altyapısını beslemekte daha doğrusu konuyu saptırmaktadır.

Müzakere edilebilir ve çözümlenebilir sorunları başa çıkılmaz gibi göstermekte, din ve kimlik merkezli çatışmalara dönüşmesine katkıda bulunmaktadır. Dolayısıyla toplumlararası güven duygusunu yok eden ve düşmanlığı besleyen çatışma tezlerinin çürütülmesi gerekmektedir. Bunun için uluslar, kültürler ve dinler arasında tüm toplumların insanlık temelinde birbirine bağlı olduğunu gösterilmesi gerekmektedir.(BM, 2006:11)

Din bu çerçevede oldukça önemli rol oynamakta, ya siyasal ve hegomonik güç için alet olarak kullanılacak ya da toplumlar arası uyumun tesisine katkıda bulunacaktır. Bireysel bir değer gibi durmasına rağmen Din ve dini değerler, diğer kültür, din ve hayat tarzlarının takdir edilmesinin yaygınlaştırılmasında, farklılıkların ilahi ve doğal bir zenginlik olduğunun kabulünde hayati rol oynamaktadır.

1. Yöntem: Öncelikle çoğulculuk ve çok kültürlülük üzerine durmak gerekir: Çoğulculuk, dini, siyasi, eğitim gibi birçok alanda kullanılan bir tabirdir. Çoğulcu din eğitimi, çoğulcu demokrasi, çoğulcu kültürlerden söz edilir. Fakat kültürel, siyasal ve diğer alanlardaki çoğulcuktan verim alınabilmesi için dini çoğulculuğun temin edilmesi gerekir.

Bu da medeniyetler arası savaş gibi “çatışmacı hakikat iddiaları” incelemek, bir dini geleneğin diğeri dışlama söylemini araştırmak gerekir. Özellikle her birinin “kutsal”a dair kendi inanç ve uygulamalarını oluşturduğunu ve “O’ndan bir parça taşıdığını” vurgulamak gerekir. Bu da ancak **diyalojik diyalogla** olur. (Hick, 2002: Sunuş:7-17) Aksi takdirde medeniyetler çatışmaları iddiasına destek veren **diyalektik diyalog** etkin olacaktır. Bu da kendi doğru tasavvurun diğere dayatılmasını getirecek, o da bunu kabul etmeyecek, dolayısıyla diyalog da kurulamayacaktır. Diyalogun olmaması, başkaları hakkında klişe algılamalar geliştirmeyi daha da kolaylaştıracaktır. Bunun sonucu ise karşılıklı şüphe, gerilim ve endişe ortamıdır, çatışmayı da besleyen bunlardır. (BK, 2009:17) Nitekim **çatışma teorisyenlerine** göre, Batı ve Doğu medeniyetleri (İslam, Konfüçyüs’cü otoriterizm) ile etnik köktencilik tehlikesinden sonra Batı liberalizminin bozulmasını çok kültürlülük ve parçalanma sağlayacaktır. İslam, mutlak itaat ve teslimiyeti; Konfüçyüs öğretisi tüm çivileri çakmayı ve otoriteye sadakati savunurken Batı liberalizmi bireysel hak ve özgürlükleri savunması aynı kıstaslarla değerlendirilemez, diyerek temellendirilir. (Brzesinski:1995:97-98)

Medeniyetler arası diyalog ve ittifak projelerinin anti tezi olan Çatışma tezine göre çok kültürlülük ABD ve Batı için bir tehlikedir. Çok kültürlü bir Amerika imkânsız çünkü Batılı olmayan bir Amerika, amerikan değildir. ABD ve Batı’nın muhafaza edilmesi ancak Batılı kimliğin yenilenmesi ile olur. Bu çerçevede bir Batı, bir de “Öteki”ler vardır. Ama çok kültürlü bir dünyanın kaçınılmaz, çünkü küresel imparatorluk diye bir şey olamaz. (Huntington, 2006:479; a.mlf: 1995:30-32,83)

Görüldüğü üzere, **Soğuk savaş döneminde yaşanan ideolojik savaşın yerini medeniyetler arası etkileşim ve bunun sonucunda çatışma çıkacağı tezi Yeni Dünya Düzeni teorik yapısını oluşturur.** Öncelikle İslam, ardından Öteki doğu medeniyetleri, Batı’ya karşı bir tehdit olarak sunulmuş, zihinlerde ortaçağda gelişen ve günümüzde iyice popülerleştirilen çılgın, terörist Müslüman görüntüsü canlandırılmaya başlanmıştır. (Aydın, 2001:21) Medeniyetler arası çatışma tezi ABD merkezli bir dış politik araç iken, Avrupa da gündemi oluşturmuş, Avrupalı Müslümanlar arasındaki farklılıkları derinleştirmede kullanılmıştır.

III. MEDENİYETLER ARASI SAVAŞ ve TARİHİN SONU TEZLERİ

1. Francis Fukuyama Tarihin Sonu:

“Yeni Dünya Düzeni” 1986 yılında ABD başkanı R.Reagan ile Sovyetler Birliği Genel Sekreteri Gorbacev arasında İzlanda’da yapılan görüşmeler akabinde teşekkül etmeye başlamıştır. Sovyetler ilk planda Afganistan ve Ortadoğu’da etkinliklerini azaltmış ve küçülme politikalarını takip etmeye başlamış, 1989 yılında başlayan Sovyet Sisteminin çözülmesi 1991 yılında resmen dağılmıştır. Berlin Duvarının yıkıldığı an (09/11/1989) yeni yüzyılın başlangıç tarihidir.

“Yeni Dünya Düzeni” ya da “Yeni Uluslararası Düzen”in mimarı ABD, “tek bir dünya” tek bir hakim güç” ve “tek bir kültür” benimsetme politikasını “küreselleşme” adı altında sunmaya başladı. Buna uygun mesajlar F.Fukuyama’nın “*Tarihin Sonu*”, Samuel P. Huntington’un “*Medeniyetler Savaşı*” tezleri ile çok farklı kulvarlar da olsa, geçilmeye başlandı.

Kapitalist, Sosyalist ve 3. dünya ülkeleri ayrımı yerine Kuzey ve Güney Gurubu ülkeleri ayrımına bıraktı. Kuzey Gurubu hangi coğrafi, kültürel ve ekonomik statü de olursa olsun, Hristiyan ve Yahudi kültürüne; Güney Gurubu ise İslam ve Uzak Doğu ve doğa dinlerine müntesip olanlar diye tasnif edildi. Bir tarafta özgürlükçü, liberal, eşitlikçi Batı ve Değerleri, diğer tarafta terör, otoriterizm ile özdeşleyen haydut devletler veya şer eksenini vardı. (Gözen, 2007:163)

Medya, bu anlamda gerçekten önemli bir işlev gördü; çünkü medyanın farklı düzlemlerde, farklı boyutlarda ve farklı oranlarda da olsa, insanların bilinçlerine, duygularına tesir ettiği bir gerçektir. Artık her şey, değişim, gelişim ve küreselleşme süreci adı altında, “gerçek” (miş) gibi sunulmaya başlandı. Küresel sermaye ile özdeş olan bu süreç, Batılı ülkelerdeki ekonomik ve siyasal gelişme içerisindeki noktayı liberalizmin “evrensel zaferi” sayarak mutlu sona erişildiğini müjdeler. Böylece küreselleşme, dünyanın mevcut hegemonik ekonomik, siyasal ve kültürel sistem lehine birleşmek ve evrilme olarak tanımlanır.

Küreselleşmenin ilk sunumu “ideolojik bir kurgulama” ile yapılarak; serbest pazarın dünya üzerindeki hâkimiyetinin ideolojik aracılığı olarak Tarihin Sonu tezi ortaya atılır. Bu tezin sahibi Japon Asıllı Amerikalı Bilim adamı Fukuyama, Alexander Haig’in ABD Dış İşleri Bakanı olduğu dönemde Siyaset Planlaması daire başkanı, aynı zamanda Harvard Üniversitesinde profesördür. Fukuyama’ya göre, Sovyetlerin çözülmesiyle, Hegel-Marx çizgisinde ideolojilerin sonu gelmiştir. Liberal demokrasi bütün dünyaya hakim olacaktır. Yahudi ve Hristiyan kaynaklı Batı medeniyeti alternatifsizdir. Diğer medeniyetler için tarihin sonu gelmiştir. Yapılacak tek şey Batılı değerleri kabul etmeleridir. Liberal Demokrasi ve Serbest Piyasa Ekonomisinden oluşan Yeni Dünya düzeninin Lideri de ABD’dir.

2. Samuel P. Huntington: Medeniyetler Savaşı

Fukuyama’nın dediği gibi, Batının liberal demokrasi, serbest piyasa ekonomisini evrenselleştirmesi diğer medeniyet ve kültürlerin sonunu getirmeyecek, tersine milli ve dini kimliklerin güçlenmesine yol açacak, bu da çatışmayı ortaya çıkaracaktır. (Huntington, 1995:24) Sosyal, siyasi ve iktisadi açıdan bakıldığında Batı, küreselleşmeyi yönlendirmektedir ama paradoksal bir şekilde küreselleşmenin getirdiği yerelleşme/tikelleşme eğilimleri tarafından tehdit edildiğini düşünmektedir.

Bu savaş, İslam ve Konfüçyüs dinlerinin işbirliği ile Batı arasında geçecektir. Görünürde Tarihin Sonu tezine çelişik gibi durmaktadır, ama temelde onun boşluklarını dolduran ve Yeni Dünya Düzen(sizliğ)inin alt yapısını oluşturan bir projedir. Çünkü her ikisi de Hegel felsefesindeki ayrımcılığı devam ettirerek, “çatışma yaklaşımı”nı benimsemekte, medeniyetler arasındaki kaynaşma, müsamaha ve sentez imkanlarını yok saymaktadırlar. (Davutoğlu, 1995:179-185; Uyanık, 1996c:291-292)

Fukuyama’nın “Tarihin Sonu” tezi ideolojilerin sonunun geldiğini göstermesi açısından önemlidir. Huntington ise buna yönelik eleştirileri Hristiyan-Yahudi mirasına, ulaşılan seküler noktaya ve bunların tüm dünya ölçeğinde yaygınlaşmasına gösterilen tepkileri “Medeniyetler Savaşı” teziyle açıklar. (Huntington 1995: 80, 89) Fukuyama, batı medeniyetinin felsefi ve sistematik unsurlarını yüceltirken, Huntington başta Batı dışı medeniyetleri çıkan siyasi çatışma ve bunalımların kaynağı ve sorumlusu olarak takdim ediyor. Böyle temelde farklı gibi duran iki tez, aslında birbirini tamamlıyor. (Şener, 1995: 228-231) Dünya küresel bir köy haline dönüştürüldü ama Batılı kültürün evrenselliği sağlanamamıştır. Üstelik kültürler, diğer kültürler üzerindeki tesirini giderek artırmakta, bu birlikteliği değil, aykırılık ve çatışmayı çıkarmaktadır.

Medeniyetler Çatışması ya mikro/yerel; ya da makro/küresel şekilde ortaya çıkar. **Fay hattı çatışmaları denilen Yerel/makro düzeyde**, a) farklı medeniyetlere mensup komşu devletler arasında; b) bir devletin içinde farklı medeniyetlerin mensupları arasında; c) eski Sovyetler Birliği ve Yugoslavya’da olduğu gibi eski kalıntıların üstünde yeni devletler kurmaya çalışan gruplar arasında gerçekleşir. **Küresel veya makro düzeyde çatışma** ise farklı medeniyetlerin büyük devletleri arasında gerçekleşir. Buna *çekirdek devlet çatışması* denir. (Huntington,2006:306) Artık Modern Ulus devlet anlayışı yerini medeniyet ve kültürel kimlik sahiplenmesine bırakmaktadır. İnsanlar kendilerini öncelikli olarak bir medeniyet unsuru olarak görmeye başlamışlardır. Sınırlar, artık medeniyet ve kültür ayrımı üzerinde yapılmaktadır. Savaş ortamında çoklu kimlikler silikleşir ve çatışmayla ilgili en anlamlı kimlik ağırlık kazanır. Bu da, din ile tanımlanan kimliktir.(Huntington, 2006:401; a. mlf, 1995: 24)

Örneğin Balkanlar ve Kafkaslarda yaşanan çatışmalar, etnik, dinsel, ırksal ve dilsel gruplar arasında çıkıyor denilir, ama medeniyetler çatışmasının tipik örneğidir. Çünkü din, medeniyetlerin birincil tanımlayıcı karakteristiğidir. Dolayısıyla fay hattı savaşları neredeyse her zaman farklı dinlerden insanlar arasında yaşanmaktadır. (Huntington, 2006:308) Buralarda kültürün kıpkızıl perdesi, ideolojilerin yerini almıştır. Çizginin bir yanında İslam, diğer yanında Batı kültür ve medeniyeti vardır. Özellikle İslam’ın (kanlı) sınırlarında çıkan çatışmaları bastırmada Müslüman devletler şiddete daha çok başvurmuştur, diyor Huntington’a göre, sadece Çin’in şiddet eğilimi buna yaklaşmaktadır. (Huntington,2006:382-388, a.mlf.1995:89)

Huntington, Medeniyetler savaşı özetle şöyle tarif eder: Bizim Hristiyan Yahudi mirasımıza, bugün ulaştığımız seküler noktaya yöneltlen akıl dışı tepkilerdir, ama yüzyıllardan bu yana süren eski bir rekabetin sonucu olduğundan şüphe yoktur” Bu nedenle Çatışan medeniyetler olunca kaçınılmaz olarak bir çifte standart gerektirir. İnsanlar kendilerine akraba olan ülkelere belirli bir kriter, diğerlerine başka bir kriter uygulayabilir, bu doğaldır. (Huntington, 1995: 27) Yani bu adaletsiz, eşitsizlik, ya da nasıl oluyor da böyle yapılıyor soruları anlamsız olduğu gibi “uluslar arası hukukun uygulanması ve insan

haklarının korunması hususunda Müslüman haklar arasında savunmasızlık hissini pekiştirmekte ve güven duygusunu yok etmektedir.” (BM, 2006: 19)

Fukuyama; Batının liberal demokrasinin Batının evrenselliğinin tartışılmaz sonucunu gösteren ve kabul edilmesini isteyen “Tarihin Sonu”; Huntington, ise bu kabulü reddetmeye yönelik muhtemel tepkileri, çatışma ve uzlaşma adı altında sindirmeye, yapılacak olası operasyonlara karşı meşruiyet zemini olarak görmek mümkündür. (Uyanık,1996a:279-281; Şener, 1995: 229)

Bununla birlikte, Evrensel bir medeniyet olmayacaktır, fakat her biri bir başkasıyla beraber yaşamayı öğrenmek zorunda kalacak farklı medeniyetler oluşan bir dünya olacaktır” der. Buradan öteki medeniyetlere bir hayat hakkı tanır gibi gözükmektedir. Fakat bunu sadece Avrupalı ve Kuzey Amerikan unsurları arasında daha büyük bir birlik ve dayanışmayı ilerletmek, kültürleri Batınıninkine yakın Doğu Avrupa ve Latin Amerika’yı Batı toplumlarına katmak, Rusya ve Japonya ile işbirliğine dayalı ilişkileri geliştirmek; böylece medeniyet arasındaki mahalli mücadeleleri büyük savaflara dönüştürecek kıskırtımları önlemek için, söyler.

Konfüçiyen ve İslami devletlerarasındaki farklılık ve ihtilafları kullanmak, bunların askeri kapasite tenkisini azaltmak için her türlü çalışma yapılmalıdır. Çin, Kuzey Kore, İran, Pakistan gibi Batılı olmayan Silah Devletleri” çıkmasının önüne geçilmelidir. Burada Japonya niçin çatışma alanı dışına çıkartılıyor diye sorulursa, Huntington, ötekiler Batılılaşmadan modernleşmeye çalışmışlardır, Japonya bunun istisnadır, diye cevap verir. (Huntington, 1995:13-40 a.mlf: 1995:40, 91) Halbuki “Batı Medeniyeti” dünyanın tümünü kapsayan biricik medeniyet değildir.

Bu iddia 1789 yılında Ümit Burnunu keşfeden Batılıların Hindistan bölgesini sömürge haline getirmesi, Fransa’nın 1789 yılında Mısır’ı işgaliyle Doğu’nun ve Orta Doğu’nun yeraltı ve yerüstü zenginliklerinin sömürülmesiyle başlayan ve İpek Yolunun devre dışı bırakılmasını gösteren sürecin sonucudur. (Uyanık, 2001:13 vd) İpek yolu tekrar işlev kazanınca, enerji merkezlerinin kontrolü çerçevesinde Yeni Dünya Düzeni adı altında siyasi ve iktisadi uygulamalar başladı.

Dünyanın siyasi ve ekonomik dengelerini dikkatli incelersek, ABD’nin “Yeni Dünya Düzeni” kurgulamasının gereği olarak önce Körfez savaşı şimdi Irak işgali ile Ortadoğu’ya; Bosna Savaşı ile Balkanlara; Afganistan savaşı ile Orta Asya’ya konuşlanmayı hedeflediğini görebiliriz. Bunları komplo teorisi olarak da görebiliriz, ama Huntington, Medeniyetler Çatışması adlı çalışmasının geliştirmiş nüshasında 2010 bir Çin-ABD savaşının olası sonuçlarını analiz ediyor. Onun ifadeleriyle söyleyecek olursak, “Bu senaryolar çılgınca geliyorsa iyi. Umalım başka küresel medeniyet savaşı senaryoları daha fazla inandırıcılık taşımasın” (Huntington, 2006: 407, 476)

3. Çatışma Bölgelerinin Analizi: Medeniyet Savaşları mı; yoksa Siyasi-İktisadi Hâkimiyet Mücadeleleri mi?

Bosna-Hersek; Kosova (1990) Makedonya (Balkanlar), Azerbaycan-Ermenistan arasında Karabağ’da, yaşanan savaşlar Huntington’un dediği gibi İslam-Hristiyanlık arasında geçiyor. Bu anlamda Müslüman-Hristiyan dünya arasında bir fay hattı olduğu doğrudur. (Özlem, 2007:203) Körfez savaşında Hristiyan ülkeler ile bazı Müslüman ülkeler, bir başka Müslüman ülkeye karşı savaşmıştır. Bu durumun iktisadi ve siyasi olduğunu gösterir. Gerçi Huntington Afganistan-Sovyetler Birliği (1979-1989) arasında yaşanan savaşı Huntington ilk; Körfez çatışmasını ise 2. medeniyetler çatışması olduğunu belirtiyor.

Her iki savaş da bir ülkenin diğer bir ülke tarafından istila edilmesiyle başladı ama zaman içinde bir dönüşüm geçirerek büyük ölçüde medeniyet savaşı olarak yeniden tanımlandılar. Gerekçe olarak da Müslümanların her yerde Sovyetler birliğine karşı birleşmesi ve bölgeye yardım etmesini gösteriyor. Oysa en büyük yardımı komünizm tehlikesinin güneye ulaşmasını engellemeye çalışan ABD tarafından yapıldığını kendisi de söylüyor. Körfez savaşında bir medeniyet çatışması olduğunu ise şöyle açıklıyor: Batı bir Müslüman çatışmasına askeri olarak müdahale etti. Bu da dünya Müslümanlarının kendilerine yönelik bir savaş olarak görmelerine neden oldu ve cephe alındı, diye sunuyor. (Huntington, 2006:368-377) Halbuki kominizmi engellemek için bölge Müslüman ülkeleri ile birlikte mücahitleri destekleyen Batı, Sovyetlerin çekilmesi ile birlikte Taliban rejimi ele geçirmiş, el-Kaide gibi örgütlere destek vermiş ve Batı düşmanlığını körüklemiştir. (BM, 2006: 18)

İki Müslüman devletin (İran- Irak) ideolojik ayrılıklardan dolayı yıllarca savaşmışlardır.. Caferi mezhebi devleti olan İran, Irak’taki Şiilere güvenerek savaşa başladı; ama Arap milliyetçiliğini iyi vurgulayan Baas yönetimi ülkelerindeki Şiileri kendilerine bağlamayı bilmiştir. Irak’ta durum din ve

kültür çatışmasıyla nasıl izah edilir bilemiyorum. Tersine Din anlayışları iyice parçalanacak, öbek öbek (sekralizasyon) haline getirilmiştir. Bu durumda; insanlar kendi çıkarına ve dar kapasitesine ve kendi kuruntusuna göre *dini bir eylem aracı olarak kullanmaktadır. Amaçları bin yıl önce ilk Müslüman Filozof Kindi'nin dediği gibi, din tacirliği ve riyasettir.* (BM, 2006: 15; Uyanık, 2007a: 43-63) Dolayısıyla çatışma kültür ve medeniyetler arasında değil, ekonomik paylaşımdadır. Huntington'un dünyada mücadelenin ideolojik ve ekonomik olmayacaktır, (Huntington, 1995: 13) tezinin tersine bir durum yaşanmaktadır.

İçinde yaşadığımız küresel kriz, bu tezlerin iflas ettiğinin göstergesidir. Öncelikle AB'nin zor durumda kalan küçük ülkeler (Polonya, Çek Cumhuriyeti, Slovakya, Litvanya, Letonya, Estonya, Bulgaristan, Romanya ve Macaristan) için hazırlanan 241 milyar dolarlık paket başta Almanya olmak üzere diğer güçlü üyeler tarafından reddedildi. Macaristan Başbakanı Ferece Gyurcansy "bu kararlar yeni bir demir perde oluşturulduğunu, politik sorunların istikrarı bozabileceğini" söylemesi sorunun medeniyet ve kültür değil, ekonomik ve siyasal olduğunu gösterir. Almanya Başbakanı Angele Merkel'in Orta ve doğu Avrupa mali göstergelerinin ülkeden ülkeye büyük farklılık gösterdiğini belirterek herkesin kendi başının çaresine bakmasını istemesi, reel durumu göstermektedir. (Haberturk,3/3/2009:10. Salı.)

Küresel krizden çıkış yollarını arayan Dünyanın geleceğine yön vereceği düşünülen isimleri inceleyen Financial Times gazetesinin listesinde ABD, İngiltere, Fransa, Rusya, Almanya, Çin başkan ve başbakanları ve Katar şeyhi bulunmaktadır. (Sabah, 12/03/2009:11)

İsrail'in 29/12/2008 başlattığı ve günlerce sürdüğü Gazze saldırısında da tıpkı 2002 yılındaki saldırı gibi İslam dünyasından çok ciddi tepki gelmedi. Türkiye ilkinde gösterdiği tutumu değiştirip ikinci saldırıda ulusal ve uluslar arası platformda durumun haksız ve adaletsizliğini vurguladı. Davos'da yaşanan Peres-Erdoğan restleşmesi de bunun göstergesi. Ardından Filistin başta olmak üzere bütün Ortadoğu'da Türkiye'yi takdir eden gelişmeler yaşandı. Ama ABD, AB ve İsrail görüşmeleri Mısır'da yapmayı tercih ederek, Hamas rolünü Mısır'a, Şam rolünü ise ABD'ye verdi. Türkiye'nin İsrail ile Suriye arasında yapmaya çalıştığı arabuluculuk akim kaldı. İsrail gazeteleri Ankara ile yaşanan Balayı döneminin bittiğini belirtti.

Buna rağmen Ankara büyükelçisi Gabby Levy, yaşanan gerginliğin iki ülkeli ilişkilerini olumsuz etkilememesi ve kalıcı olamaması çaba harcadığını söylemektedir. Özellikle ABD kongresinde ermeni tasarısının geçmemesi yönünde İsrail lobisinin durumu sorulunca, verilen cevap, sorunun kültürler/medeniyetler arasında değil, tamamen ideolojik ve ekonomik olduğunu göstermektedir. Levy,2008 yılında Ermeni tasarısının Temsilciler Meclisine gitmemesinin nedenin Yahudi lobisinden ziyade, ABD'nin kendi çıkarları (Irak ve Afganistan) sebebiyle olduğunu belirtmektedir. (Haberturk. 02/03/2009:11. Pazartesi)

Benzer bir siyasi ve ekonomik tutum İran-ABD ilişkilerinin düzelmesinde Türkiye'den arabuluculuk istendiği iddiasında görülmektedir. İran, herhangi bir ülkeden böyle bir talepte bulunmadıklarını söyledi.(Haberturk. 02/03/2009:11)

Cumhurbaşkanı Abdullah Gül, ABD dışişleri Bakanı Clinton'u kabul ettikten birkaç gün sonra İran'da yapılan Avrasya Ülkeleri Ekonomik İşbirliği Topluluğuna (EİT) katılarak, ekonomik anlamda bölgesel işbirliği yapmayı önermesi sorunun ideolojik ve kültürel değil, iktisat merkezli olduğunu göstermektedir. Özellikle Türkiye ve İran arasındaki ideolojik ve mezhebi farklılıkları düşündüğümüz zaman İran Cumhurbaşkanı Mahmut Ahmedinecat'ın, üye ülkeler arasında ortak para birimi önermesi de ekonomiyi öncelediğini göstermektedir. (Sabah, 12/03/2009:11) Rusya ile Türkiye'nin alışverişlerini herkesin kendi parasıyla yapma çağrısı ve fikir birliğine ulaşmaları da bunun başka bir teyididir. ABD Başkanı Obama, dışişleri bakanını Ankara'ya; kongre üyelerini ise Şam'a gönderiyor. Ardından Beşşar Esad, İsrail ile barış yapılabileceğini söylüyor.

Fas, İran'ın içişlerine müdahale ettiğini söyleyerek ilişkilerini kesiyor. Suudi Arabistan dış işleri bakanı el-Faysal, Arap ülkelerini İran tehdidini göğüslemek için birlik ve dayanışmaya çağırıyor. Ardından Kral Abdullah, Mısır Cumhurbaşkanı Mübarek ile Suriye Devlet başkanı Esad'dı Riyad'a davet ediyor. Kısacası, Türkiye vasıtasıyla Batı'ya bütünleşmiş edilmek istenen İran, Arap liderlerce Müslüman coğrafyadan dışlanmaya çalışılıyor. (Şafak, 2009: 5) Buradaki sorun, ekonomik değil, ama siyasi kaygılar baskın. Mezhep farklılığı Türkiye için artık bir sorun oluşturmaz gözükürken, Arap ülkeleri için dışlamanın meşruiyet zemini olarak kullanılabilir.

Görüldüğü üzere, medeniyetler veya kültürler arası çatışma tezleri, siyasi-iktisadi egemenlik faaliyetlerinin meşruiyet zeminini temin etmektedir. “Devletler ihtiyaç duyduklarında dikkatlerini kan bağına/bağından çevirirler; kardeşlik, iman ve asabiyeti çıkarlarına geldiği zaman görürler”²⁶

Bu nedenle medeniyetler arası çatışma ve diyalog tezlerini incelerken, gözden kaçırılmaması gereken nokta, medeniyet içi diyalog ve uzlaşmanın ön şart olduğudur. (Köse, 2007:295, Uyanık, 2005) Öyle görünüyor ki, dış politikada çifte standartlar hep olagelmıştır ve Huntington’un iddiasının aksine ekonomik ve politik çıkarlarla bağlantılıdır, değerlerle doğrudan ilgili değildir. (Toprak, (1995:198) Ama bu çifte standart, Huntington’un yaptığı değerler alanının gereği gibi sunulursa, bizatihi Batı’nın liberal demokrasi, eşitlik, adalet ve özgürlük kavramları tartışılır hale gelir. Nitekim Danimarka karikatür krizi, Paris banliyölerinde yaşanan göçmen protestoları, Almanya’daki vatandaşlık testleri, Müslümanları terörle özdeş gösteren kültürel ve dini damgalama, kısacası “öteki”nin kültürel ve ekonomik olarak istismar edilmesi; Batı’nın değer açısından da evrensellik iddialarını çürütmektedir. Aynı zamanda çoğulcu bir yapıda birliktelik ve bir arada barış içinde yaşama projesi olan diyalog ve ittifak imkânını yok etmektedir. (Köse, 2007: 293) Bu da bir algı sorunu olduğunu ortaya çıkarmaktadır.

Özetle, Huntington’un tezi, Batı kamuoyunda hâkim önyargıların tüm öznelliğini taşımaktadır. Eğer liberalizmin eşitlik, özgürlük, demokrasi ve bireyselliği vurgulanıyorsa, Batı medeniyeti “ötekiler” karşısındaki konumunu kendi değerlerini yadsıyarak koruyamaz. Bu değerlerde çifte standart uygulayamaz. Çünkü çifte standart, Huntington’un dediğini tersine, dış politikada ve ekonomik çıkarlarla bağlantılıdır. Bu reel/gerçek bir durumdur, ama doğru/tutarlı bir tavır olarak sunulamaz. Değerler düzeyinde çifte standart uygulamak, medeniyet temellerinin sorgulanmasına yol açar. Huntington’un yaptığı “çıkar ve güç kavramlarına dayalı politik analizlerini başka bir isim altında sunmaktan ibarettir.” Yani Petrol ve enerji savaşları, medeniyet çatışmasına dönüştürülerek siyasi, iktisadi ve stratejik aykırılıklar olarak sunulup, meşruiyet temin edilmeye çalışılmıştır. Medeniyetler çatışması tezi bu anlamda işlevsel ve cezp edici bir slogan olarak görülebilir. (BM, 2006: 15, 22; Toprak, 1995: 197-198; Köse, 2007:292)

IV. Medeniyetler Arası Uyum Ve Uzlaşmanın Aktörü: Türkiye

1. Tarihsel ve Kültürel Birikim:

Yaklaşık 24 milyon kilometre karelik bir alanda çok dilli, dinli, ırklı bir devlet olarak kurulan Osmanlı birikimi ve deneyimini tevarüs eden Türkiye Cumhuriyetinin kökleri Islahat ve Tanzimat fermanlarına kadar ulaşan, I ve II. Meşrutiyet ilanlarıyla ivme kazanan bir parlamento tecrübesi vardır. 1800 li yıllarda kurulan **Osmanlı Ayan Meclisi**, bir demokrasi uygulaması olarak görülürse, milletimizin demokrasi deneyimi iki yüz yıllıktır. Bu yoruma itiraz gelebilir; ama ilk seçimin 1877 yılında yapıldığını düşünürsek, 132 yıllık bir parlamento geleneğimizin (1946 seçimleriyle itibaren) 63 yılı ise çok partili olduğu bir gerçektir. Osmanlı devleti 3 Kasım 1839 (26 Şaban 1255) Tanzimat Fermanı adı verilen Hatt-ı Humayunu ile iç ve dış yapısında Batı ile bütünleşmeye (modernleşmeye) yönelik ilk ciddi adımını attı. Tanzimat’ın getirdiği reformlar, İlk Parlamentonun ilanı (1876-1877) ile zirveye ulaşan bu sürecin 1699 Karlofca antlaşmasına kadar geri götürülebilecek bir boyutu da vardır. Hatta bu antlaşma Osmanlıların Batı medeniyetine yönelik hareketi olarak da değerlendirilmektedir.

Bu süreç, 1860 ve 1870’de Genç Osmanlılar; 1908’de Jön Türklerle devam etmiştir. Bu akım, Mustafa Kemal tarafından genişletilerek 1920 li yıllara getirilmiş ve yeni devletin temelleri atılmıştı (Lewis, 1988:106-107; Uyanık, 2002a:47-60) Laik, istikrarlı ve demokrat bir Türkiye, tarihsel deneyimleriyle birlikte, Avrupa Birliğinin, Hristiyan, Yahudi, Müslüman ve Ateistlerle birlikte yaşanabilecek çoğulcu ve çok kültürlü Avrupa Birliği anayasası inşasına katkıda bulunabilir. Çünkü Türkiye; İslam dünyasına yönü sürekli muasır medeniyet seviyesine ulaşmaya doğru olan, halkı dini ve kültürel geleneklere bağlı; çoğulcu demokrasi; temel hak ve özgürlüklere inanan uluslar arası dayanışma

²⁶ Huntington’un tezini “tuhaf bir deneme” diye niteleyen ve eleştiren Fuad Acemi, incelemesini şu tespitle bitiriyor: Tarihin ilk dönemlerinden beri durumun bu olduğunu Thucydides’in şu diyalogunda görebiliriz: Meloslular; Atinalılar tarafından kuşatılınca, akrabaları olan Ispartalıların yardımlarına koşacaklarını düşünerek direndiler. Ortak kanımız, sadakatimizi garanti eder, diyerek Medeniyet müttefiklerine güvende hiç şüphe duymadılar. Ispartalılar gelmedi ve şehirleri yağmalandı, harap oldu. Acemi, Davet, Fakat Dediler ki, Kulak Vermeyeceğiz (Yermeya 6:27) Medeniyetler Çatışması, der. Murat Yılmaz, Vadi yay. Ankara 1995:51

ve işbirliğine açık, özgüvenli bir ülke olarak Medeniyetler Arası savaş yerine **medeniyetler arası uyum ve uzlaşmanın simgesidir**. Nitekim; yüzyıllarca Balkanlar, Kafkasya ve Ortadoğu dini, kültürel ve ırki farklılıklar ilahi risaletlerin birliği anlayışı gereği korumuş, asimilasyon ve entegrasyon uygulamamış, farklılıkları aykırılığa dönüştürmeden bir arada tutmuş bir geleneğin temsilcisidir.²⁷ Bunun gereği olarak;

1. Huntington'un Medeniyetler Savaşı Tezindeki Batı dışı kültür ve medeniyetlerin içe kapanmış ve tecrit edilmiş olduğu tezini çürütür.
2. Huntington'un Batılı değerleri aynen kabul etmeliler tezini denemiş, bu yönde önemli kararlar ve uygulamalar ortaya koymuş ve aksaklıkları görmüştür.
3. Huntington'un Batılı kültür ve medeniyetler ile ittifak yapmalı önerisini AB projesi olarak resmen takip ediyor.

2. İslam Dünyasının Durumu: Patrimonyal/Ataerkil Yapı

Türkiye'nin İslam dünyasındaki konumunu daha iyi netleştirmek için diğer ülkelerin durumuna bakmak gerekir:

Irak'da Tikriti kabilesi vardı tasfiye edildi, devletin geleceği meçhul. Suriye'de Nusayri mezhebi bağlamında Esed kabilesi, Ürdün'de Haşimi kabilesi, Suudi Arabistan'da devlete ismini veren Suudi kabilesi işbaşındadır. Libya'da Kaddafi'nin İslam sosyalizmi adı altında monarşik bir yapı, Mısır'da Nasır döneminde denenilen sosyalizmden sonra ordu destekli hükümetler yönetimdedir. Mubarek adı konmamış ama ebedi liderdir, oğlunu veliaht olarak hazırlıyor. Cezayir, 1992 yılında Ordu'nun seçimleri iptal edilmesiyle başlayan iç savaş farklı boyutlarda hala devam etmektedir. Nijerya ve Sudan, İslami değerlerin öncelendiği siyasal yapılar olarak ortaya çıkmaya çalışmaktadır ama buralarda Hristiyan-Müslüman çatışmaları yaşanmaktadır. Özellikle yer altı kaynakları açısından zengin olan bu ülkeler bu savaşlar yüzünden büyük bir ekonomik sıkıntı yaşamaktadırlar. Şu an dünya el-Beşir yüzünden ikiye ayrıldı, Çin, Rusya ve Türkiye güvenlik konseyi üyesi olarak daha ihtiyatlı davranıyor, BM kararının ertelenmesini istiyor. Oysa Darfur'da sivillere yapılan uygulamaların hiçbir şekilde meşru görülmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bu seferde İslam dünyasında Batı'ya karşı bir çifte standart uygulaması söz konusudur. (BM, 2006: 19)

Afganistan ve Pakistan'daki siyasal durumu ise açıklamak yaşanan gelişmelere dikkat edildiğinde fazla zor olmasa gerek. Endenozya, Suharto'nun 32 yıllık tiranlık yönetiminden sonra seçimle yönetime gelen ılımlı İslamcıların başı da yaşanan iç kargaşalar ve din savaşları ile dertte. Hindistan, Keşmir sorunu yüzünden Pakistan ile sürekli gerginlikler yaşarken, içeride Müslüman Hindu savaşları ile sarsılmaktadır. İran, şahın monarşi yönetimini devirden sonra Caferi mezhebini merkeze alan İslamcı bir yönetim var. İran-İsrail ve ABD gerginliği had safhada. Maddi açıdan en müreffeh devletlerin bulunduğu körfezdeki Kuveyt, Umman gibi diğer Arap ülkelerinin durumu da siyasal açıdan bundan farklı olmayıp yıllardır kabilecilik öğretisi/monarşi ile yönetilmektedir. Bu otokratik rejimlerden insan hakları ve demokrasi adına rahatsızlık duyulması bir yana bunlara destek verilmesi; Batı'nın çifte standart uyguladığını göstermekte, bu da güvensizlik ve savunmasızlık hissini pekiştirmektedir. (BM, 2006: 19, 23) Eşitsizliklerin de insan onuru ve sosyal refahı açısından tehlike oluşturan çatışmaları karşılıklı olarak besleyebilir. (BK. 2009:14) Bu üzerinde düşünülmesi gereken önemli bir husustur. Bunun yanı sıra AB'nin bölgedeki "güvenlik boşluğu" kaygısı ve "İran tehditi" çekinceleri açıktır. (Habertürk. 29/3/2009:20. Pazar.)

Kısacası hem İslam âleminin şu andaki yönetimlerine baktığımız zaman, Emevi döneminde başlayan saltanat/patrimonyal/kabilevi yönetimin Cahili dönemlere taş çıkartırcasına devam ettiğini görüyoruz. (Uyanık, 2002b: 202-216, a.mlf, 1996b:30-31)) **Görüleceği üzere, İslam dünyasında parlamenter sistem arayışı en köklü olan devlet Türkiye'dir.**

3. Jeopolitik Konum: Avrupa, Asya ve Ortadoğu'nun kilit noktası: Türkiye

²⁷ Osmanlı Türkleri 14 ve 15.yüzyıllarda Ortadoğu, Kuzey Afrika ve Yunanistan ile Doğu Avrupa'nın çoğunu fethetmiştir. Buraları, çeşitli teolojik ve stratejik nedenlerden dolayı "öz yönetimli/özerk milletler modeli" ile yönetmiştir. Osmanlı yönetiminde insanlar sadece dinlerini özgürce yaşamakla kalmamış, kendi hukuklarına göre yaşama imkanları bulmuşlardı.. (Will,1995:138,240; Uyanık,2007b:433-434; a.mlf, 2003b:9)

Asya ve Avrupa'nın birleştiği yer, Anadolu, siyaset felsefesinde **dünyanın menteşesi** olarak tabir edilir. Çünkü üç kıtanın birleştiği noktadır. İç Asya'da Göktürkler ile başlayan devlet geleneği, Ön Asya, yani Anadolu'da Türkiye Cumhuriyeti ile tarihsel sürekliliğini devam ettirmektedir.

Kara hâkimiyet teorisine göre, dünyanın kalbi diye nitelendirilen bölgeler İpek yolunu oluşturur. Büyük devletler ve dünya imparatorlukları kenar kuşak-bölgelerde kurulur. Büyük İskender'in Güneydoğu Avrupa, Güneybatı Asya ve Kuzeydoğu Afrika'da kurduğu imparatorluk (M.Ö.336-323) Roma imparatorluğu gibi Selçuklu ve Osmanlılarda aynı stratejiyi takip etmişlerdir. 16 yıldızı Cumhurbaşkanlığı forsu, her biri farklı bir siyasi yapılanma olmasına rağmen, aynı dil ve ırk, aynı din mensubu olmanın getirdiği kültürel havzaya aidiyet, müşterek kültürel, ekonomik ve siyasal projeler geliştirmenin sembolüdür.

Orta ve Uzak Doğu ile Akdeniz ve Avrupa'yı birbirine bağlayan yollar daima Türkiye'nin bulunduğu mevkide toplanmıştır. İki kıtada toprağı bulunan üç kıtanın birleşme noktasında olan Türkiye bu özelliği ile jeopolitikçiler tarafından dünyanın kalbinin bitişiinde ve ilk kenar kuşağının önemli bir noktası diye tarif edilir. Bundan dolayı **dünya adasının (Asya, Avrupa ve Afrika)nın menteşesidir**, denilmektedir. Yakın kara havzası ile Balkan, Ordoğu ve Kafkasya; Yakın deniz havzası ile Karadeniz, Adriyatik, doğu Akdeniz, Körfez ve Hazar denizi, Yakın kıta havzası ile Avrupa-Kuzey Afrika, Güney, İç ve Doğu Asya'nın merkezindedir. İç Asya ile Ön Asya'yı birbirine bağlayan hatta **İpek Yolunu** bir medeniyet mihveri olarak yeniden diriltme projelerini hayata geçiren Türkiye'dir. Bu yollar, bugün de, kuzeybatı Avrupa'yı, güneybatı Asya ile Musonlar âlemine bağlamaktadır. Tarih boyunca büyük ticari münasebetlere sahne olmuş, transit ticarete dayanarak etrafındaki bölgelerin iktisadi ve siyasi kaderini elinde tutmuştur.

Ümit Burnu'nun keşfiyle birlikte medeniyet mihveri değişmişti, ama yakın dönemde Doğal gaz ve petrol merkezli olarak yeniden önem kazandı. Dünyanın en önemli **enerji koridoru haline geldi**. (Mavi Akım, Şahdeniz, Nabucco, Karadeniz Ekonomik İşbirliği (KEİ) Bakü-Tiflis-Ceyhan Petrol Boru hattı, Bakü-Tiflis-Erzurum Doğalgaz Boru Hattı, Baku-Tiflis Kars Demiryolu Hattı Çin Halk Cumhuriyeti ve Kazakistan demiryolu hatları ile Batı Boğaz geçişli Marmaray demiryolu tüneli projeleri)

Türkiye Cumhuriyeti, İç Asya'da "iç devlet" konumunda olan Türk devletlerinin petrol ve gaz gibi zenginliklerinin Batı'ya ulaştırılmasında, denizlere açılan ve jeopolitik açıdan dünyanın kalpgahının bitişiinde ve ilk kenar kuşağının önemi bir noktasında, yani **dünyanın menteşesi durumunda tek Türk Devletidir**. Balkanlar üzerinden Avrupa; Karadeniz ve Kafkasya üzerinden Rusya; İran ve Orta Doğu üzerinde Asya ile Hint Okyanusu, Akdeniz üzerinden Afrika ile irtibatlıdır. *Bu nedenle Türkiye'yi birinci derecede dikkate almayan hiçbir bölge sorunu çözülemez.* (Uyanık, 1996a: 282-285)

Özetle, tarihsel ve kültürel birikimi; yani farklı kültür ve medeniyetleri, farklı dil ve ırkları bir arada yaşatmış tarihsel deneyime (Selçuklu-Osmanlı) sahip olan ve modern liberal demokrasi, insan hakları ve özgürlüklerini savunan bir Türkiye, uzlaşma ve ittifaka somut katkılar yapabilir.

Sonuç: Eşit Bireyler Olarak Onurlu Biçimde Bir Arada Yaşamak

Dünyada çok sayıda din temelli beşeri kültür ve kültür çağları var ve bunların her birinin içeriksel olarak doğruya verdiği tanımlar da farklı olduğu bir gerçektir. Dolayısıyla dinlerin ve medeniyetlerin evrensellik iddialarının sadece kendi müntesiplerini bağladığını, dolayısıyla mutlak anlamda bir evrensellik olmadığını söylemek mümkündür. Doğru, ontolojik, epistemolojik, linguistik açıdan farklı izah edilebilir. Sahip olunan inanç ilkelerinden hareketle sunulan doğruluk tasavvuru, diğer inanç ilkelerinin doğruluk tasavvurlarını yok saymayı getirmez. O halde "öteki"nin reddi üzerine kurulu Teolojik diyalektik yöntem yerine diyalojik diyalog yöntemine benzeyen İslam felsefenin burhan yöntemi merkeze alarak Hakikat'i farklı perspektiflerden anlamaya çalışabiliriz. Burhan ve diyalojik yöntemle, üzerimizdeki sıfatları kaldırıncı hepimizin aynı Tanrı'nın çocukları olduğunu, Hakikat'in saf ve bir olduğunu (Veda), "Yüzümüzü her nereye dönersek dönelim Allah'ın yüzü/zatı orada"(KK:115) olduğunun bilincine varabiliriz.

Belki böyle bir gayret içinde olduğundan dolayı olsa gerek, Mahatma Gandhi'nin barışçıl tutumu hala gündemdedir. O'na göre dinsel çoğulculuk ya da birbirleriyle iyilik ve güzellikte yarışan çoğulcu evrensellik tasarımları barışçıl bir dünya için çok gereklidir. İstenilen, büyük dünya dinlerinin taraftarları arasında bir inancın diğer inançlar karşısında üstünlüğünü ispat etmeye yönelik verimsiz ve

çatışmacı tutumlar yerine, arkadaşça anlamaya ve paylaşmaya yönelik tavırların öncelenmesidir. (Hick,2002: 7)

Nitekim, İslamiyet’te, kendin için istemediğini kardeşin için isteme” ya da hiç kimse kendisi için istediğini kardeşi için de istemedikçe kamil bir mümin olamaz” sözü, Hinduizm’de “kişi kendisi için zararlı olarak değerlendirdiği şeyi diğerlerine asla yapmamalıdır”; Konfüsyenizm de “Kendin için hoşlanmadığın bir şeyi diğerine yapma”; Taoizm’de “İyi adam diğerlerinin kazançlarını kendi kazancı, diğerlerinin kaybını da yanı sıra şekilde kendi kaygı gibi gören kişidir” ilkeleri olarak görülür. Hristiyanlıkta “İnsanların sana nasıl davranmasını arzu ediyorsan sende onlara o şekilde davran”, Musevilik’de “Kendin için nefret verici olan şeyi dostlarına yapma” şeklinde ortaya çıkar. Bu örnek, farklı ulus, kültür ve medeniyetler arasındaki ortak değer ve anlayışı göstermesi açısından önemlidir. (Hick, 2002:110-111; BM, 2006:52)

Kaynakça:

- Aydın, Mahmut. (2001) Monologdan Diyaloğa: Çağdaş Hristiyan Düşüncesinde Hristiyan-Müslüman Diyaloğu. Ankara Okulu, Ankara.
- Beyaz Kitap, “Eşit Bireyler Olarak Onurlu Biçimde Bir Arada Yaşamak”, Avrupa Konseyi: Kültürlerarası Diyalog 2008: Avrupa Yılı, çeviri. TC Dışişleri Bakanlığı, Ankara
- Birleşmiş Milletler, (2006) Medeniyetler İttifakı, Yüksek Düzeyli Grup Raporu. New York
- Brzesinski ile Mulakat: NPO: Çatışan Uygarlıklar: Esnek Batı’nın Zayıf Surları cev. L. Cinemre, Medeniyetler Çatışması, der. Murat Yılmaz, Vadi yay. Ankara. 1995
- Çandar, Cengiz (1996) Üçüncü Amerikan İmparatorluğu ve Türkiye, Sabah Gazetesi. 6.7.9. Ocak 1996 nüshaları
- Copleston, F. (1996) Felsefe Tarihi: Leibniz, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul
- Davutoğlu, Ahmet, (1995) Medeniyetler Çatışması, der. Murat Yılmaz, Vadi yay. Ankara.179-185
- Erdoğan, Recep Tayyip, (2009) Medeniyetler İttifakı İkinci Forumu Açış Konuşması, İstanbul. www.corumhakimiyet.net. (Başbakanın Hitit Örneği, 10/04/2009. Cuma)
- Ezgi Başaran, (2009) Yıl 2020: Dünyada iki Büyük Güç Var. Hürriyet. 22. Şubat.2009. Pazar
- Fukuyama, Francis, (1992) Tarihin Sonu ve Son İnsan, çev. K.Çileçöp. A.K.V. Mart-nisan sayısı.
- Garaudy, Roger. (1995) Entegrizm: Kültürel İntihar, çev. K.B. Çileçöp, İstanbul.
- Gökberk, M, (2005) *Felsefe tarihi*, İstanbul: Remzi Kitapevi
- Göğüş, Zeynep. (2009) Ulus ötesi Kimlikler, Hürriyet. 28/03/2009. Cumartesi
- Gözen, Ramazan. (2007) İslam ve Şiddet, edit. Mümtaz’er Türköne, Ufuk Kitapları İstanbul.
- Gündüz, Şinasi. (2005) Küresel Sorunlar ve Din, Ankara Okulu, Ankara.
- Güner, Osman. (1997) Resulullah’ın Ehl-i Kitapla Münasebetleri, Fecr, Ankara
- Hick, John. (2000) inançların Gökkuşağı: Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar, Ankara Okulu, Ankara
- Huntington, Samuel P. (2006) *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*, Okyanus yay. Çev.M.Turhan, Cem Soydemir, İstanbul.
- ----- (1995) Medeniyetler Çatışması, çev. M. Çalık, der. Murat Yılmaz, Vadi yay. Ankara
- Hick, John. (2002) İnançların Gökkuşağı”dinsel çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar, Ankara Okulu, Ankara.
- Kalın, İbrahim. (2007) İslam ve Barış: Temel Kaynaklara Bir Bakış Siyasi, Tarihi, Dini ve Kültürel Boyutlarıyla İslam ve Şiddet, edit. Mümtaz’er Türköne, Ufuk Kitapları İstanbul.
- Kaya, Osman, (2005) Kur’an’a Göre dinlerarası Diyalog, İlahiyat, Ankara.
- Konuk, Emre. (2009) Pozitif Psikoloji, İşte Yaşam: Pazar, 29/03/2009. Sabah.
- Köse, Talha. (2007) “Kültürel Şiddetten Medeniyetler Diyaloğuna” Siyasi, Tarihi, Dini ve Kültürel Boyutlarıyla İslam ve Şiddet, edit. Mümtaz’er Türköne, Ufuk Kitapları İstanbul. s.291-307
- Köylü, Mustafa (2001) Dinsel Dışlayıcılık, İslam ve Öteki: Dinlerin Doğruluk/Kurtarıcılık ve bir arada Yaşama Sorunu, derleme, Kaknüs, İstanbul.
- Leibniz, G.W. (1986) *İmanla aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, İstanbul. MEB Yayını
- Lewis, Bernard (1988) *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, çev. Metin Kırıtlı, TTK, Ankara.
- Türkler Ansiklopedisi, Yeni Türkiye Yayını, Ankara. 2002
- Picco, Giandomenico. (1995) Düşmansız Barış Olabilir mi? Medeniyetler Çatışması, der. Murat Yılmaz, Vadi yay. Ankara
- Reid, T.R. (2002) Yeni Bir Avrupa, National Geographic, Türkiye.Ocak.
- Şafak, Erdal (2009) Ortadoğu’da Sirtaki, Sabah, 12/03/2009. Perşembe

- Toprak, Binnaz (1995) Huntington, Batının ön Yargılarını Yansıtıyor, Medeniyetler Çatışması, der. Murat Yılmaz, Vadi yay. Ankara
- Şener, Sami. (1995) Medeniyetler Arası Çatışma Teorileri ve Tarihin Sonu Üzerine, Medeniyetler Çatışması, der. Murat Yılmaz, Vadi yay. Ankara
- Toynbee,Arnold; (1978):Tarih Bilinci (A Study of History) Bates yay. İstanbul.
- Türkiye Cumhuriyeti Medeniyetler İttifakı Ulusal Plan: 2008-2009. Ankara
- Okuyan Mehmet ve Öztürk Mustafa,(2001) İslam ve Öteki: Dinlerin Doğruluk/Kurtarıcılık ve bir arada Yaşama Sorunu, der. Yaran C. S, Kaknüs, İstanbul
- Ozlem Kader, (2007) “Avrupa’nın İçinde Yükselen İslamofobia Gerçekliği” Siyasi, Tarihi, Dini ve Kültürel Boyutlarıyla İslam ve Şiddet, edit. Mümtaz’er Türköne, Ufuk Kitapları İstanbul. s.189-196
- UYANIK Mevlüt (2001) Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi Ankara Okulu yayınları,
- -----(2009) Türkiye AB İlişkileri, 26/01/2009:15 Pazartesi
- ----- (2007a) Din Hegomonik Bir Siyasetin Aracı Olamaz, Siyasi, Tarihi, Dini ve Kültürel Boyutlarıyla İslam ve Şiddet, edit. Mümtaz’er Türköne, Ufuk Kitapları İstanbul. s.43-63
- ----- (2007b) Bir “Değer” Olarak “Çoğulculuk, Değerler ve Eğitimi – Uluslar arası Sempozyum-26-28 Kasım 2004. İstanbul, ed.R.Kaymakcan, S.Kenan, H.Hökeli, Ş.Arslan, M.Zengin, İstanbul. DEM, s.433-444
- ----- (2007c) Çağdaşlaşma, Değişme ve Dönüşme Tartışmalarında Sosyal Kimlikler Meselesi, Din, Kültür ve Çağdaşlık (Kutlu Doğum 2004) Ankara. s.63-76
- ----- (2006) 11 Eylül 2001: Enerji Savaşları Yüzyılının Başlangıç Tarihi. Çorum Hâkimiyet,11.09.2006
- -----(2005) Önce Medeniyet İçi Uzlaşma ve Birbirimize Saygı. Çorum Hakimiyet Gazetesi. 24/5/2005. .www.corumhakimiyet.net
- ----- (2004) Küresel Bir Siyasal ve Ekonomik Güç Olarak Avrupa Birliği ve Türkiye’nin Konumu, Hur Gelecek Dergisi. 02/01/2004, s.12
- ----- (2003a) Medeniyetlerarası Uyumun Simgesi: Türkiye, Yenişafak Gazesi. 4. Ekim.2003. Cuma
- ----- (2003b). Bir Siyasal Modernleşme Aktörü: Müslüman Demokrat. Hur Gelecek Dergisi. 26/12/2003:12
- ----- (2003c) İfade Özgürlüğü -İslam Felsefe Tarihi Açısından Bir Sunum Teorik ve Pratik Boyutlarıyla İfade Hürriyeti, ed.B.Berat Özipek, LDT, Avrupa Komisyonu. Ankara., S.139-158
- ----- (2002a) Osmanlı Düşünce Tarihinde Parlamenter Sistem Arayışları: İslamiyetin Belirleyiciliği Üzerine Değerlendirmeler, Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002/2
- -----(2002b) 11 Eylül 2001: Liberaller ve İslamcılar Arasında Varolduğu Söylenen İttifakın Sonu mu? Tezkire.. yıl.11. sayı.26
- ----- (2001) İlahi Dinlerin Evrensellik Tasarımının Teorik Sunumu Üzerine, Avrupa Birliği Sürecinde Türkiye’de Din Eğitimi ve Sorunları Sempozyumu, Sakarya Türk Ocakları ve İlahiyat fak.24-26 Mayıs 2001. s.149-170
- ----- (1998) İslam ve Demokrasi ilişkisinin Mahiyeti -Muhammed Abid Cabiri’den Hareketle Bir Okuma, Türkiye Günlüğü,sayı 51, s. 39-60
- -----(1997) İslam’ın inanç İlkeleri, Esin. Ankara.
- ----- (1996a) Medeniyetler Arası Diyalogda Modern Türkiye’nin Konumu ve Önemi, Yeni Türkiye 2/9,
- ----- (1996b) Küreselleşen Dünya ve Ortadoğu Müslümanları, Yeni Dünya Dergisi. Yıl.3.sayı.30, s.30-31
- -----(1996c)Medya ve Müslüman İmajı, Müslüman İmajı, Diyanet Vakfı Yayınları, (Kutlu Doğum Haftası Bildirileri 1995). Ankara.s. 287-294
- ----- (1996d) Dini Çoğulculuk Kavramı, Fecre Doğru Aylık Dergi, yıl.1.sy.11. Eylül. Ss.36-40
- ----- (çev) (1992) Abdurrahman Mümin, İslam Köktenciligi Üzerine: Basmakalıp Bir İfadenin Soykütüğü, İslami Araştırmalar Dergisi, c.6, sy.3.165-171
- Yaran, Cafer Sadık (2001) İslam ve Öteki: Dinlerin Doğruluk/Kurtarıcılık ve bir arada Yaşama Sorunu, derleme, Kaknüs, İstanbul.
- Yurdusev, A.Nuri, (2007) “Terör ve Demokrasi Kıskaçında İslam” Siyasi, Tarihi, Dini ve Kültürel Boyutlarıyla İslam ve Şiddet, edit. Mümtaz’er Türköne, Ufuk Kitapları İstanbul. s.189-196
- Weber, A. (1999) *Felsefe tarihi*, İstanbul: Sosyal yayınları
- Will, Kymlicka (1995) “Çok Kültürlü Yurttaşlık, *Ayrıntı yay.* Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul.

KUTADGU BİLİĞ'DE B İ L G E

The Wise in Kutadgu Bilig

Mustafa S. Kaçalın

Marmara University, Istanbul, Turkey

Kutadgu Bilig (Kâşgar 1069) bir bilgelik kitabıdır. *Bilge* ‘hakim, hikmetli’ kelimesi de içerisinde birçok defa geçer. Birçok bilim dalının ‘bu husus acaba yüzyıllar önce nasılmış, Orta Türkçede nasılmış, Orta Çağda nasılmış, Türkistan’da nasılmış ...’ gibi sorularına cevap ararken başvurduğu mühim bir kaynaktır. Bu öğüt verici ve tecrübe aktarıcı *bilgelikler* ‘hikmetler’ kitabında bilgelik kelime olarak nasıl anlaşılmıştır ve dilcilik bakımından nasıl anlaşılabilir? Eskiden *bilge* yanında acaba başka bir kelime var mıydı? Şimdi bilge yerinde acaba hangi kelime var?

Bilge ‘hakim’ kelimesi ilk bakışta -ge ekinin *bil-* ‘bilmek’ köküne gelmesiyle oluşmuştur hissini uyandırır.

Bilge kelimesine daha önce değinilmişti (CLAUSON: *EDPT*: 340^a. RÄSÄNEN: “Materialien zur Morphologie der türkischen Sprachen”, 124. TIETZE: *TvETTL A-E*: I, 344^b. NİŞANYAN: *SS*: 77^b. DONUK: *Eski Türk Devletlerinde İdarî-Askerî Ünvan ve Terimler*: 8).

Bilge kelimesinin *Divanu lügati’t-türk*’te kendisinden türetmelerin bulunduğu dört anlamı bulunmaktadır.

1. **bil-** ‘alima [543-272a/02], [548-274b/07], [601-301a/13], [607-304a/02]. (al-FİRUZABADİ: III, 519). **bilin-** ‘ulima [380-190b/15]. **bildüz-** a’lama [368-184b/05]. Ters *cahl*dir (al-FİRUZABADİ: III, 170). Arapçada seslerin yerlerini değiştirerek elde edilen küçük türetme kelimenin anlam alanını kavramak yardımcı olmaktadır; buna göre -*m-l* ‘işlemek, *ışıldamak’ (al-FİRUZABADİ: III, 297), *l-m-* ‘yıldırımak’ (al-FİRUZABADİ: II, 668) kökleri ‘aydınlanmak, ışımak, parlamak’ anlamına kapı açar.
2. **bil-** ‘arafa [010-005b/04], [031-016a/17], [043-022a/15], [076-038b/03], [214-107b/08], [214-107b/10], [229-115a/09], [254-127b/13], [275-138a/10], [453-227a/10], [515-258a/05], [515-258a/05], [558-279b/11]. **bilin-** ‘urifa [339-170a/09], [339-170a/10], [276-138b/05] (*Kutadgu Bilig*). **bilış-** al-ma’rifatu [010-005b/03], [184-092b/14] (*Kutadgu Bilig*). **bilış-** ta’arafa [322-161b/09], [474-237b/12], [527-264a/13] (*Kutadgu Bilig*). **bilsik-** ‘urifa [015-008a/09], [380-190b/17]. **biltür-** ‘arrafa [354-177b/17]. ‘bilmek, belirlemek, tanımak’ (al-FİRUZABADİ: II, 809).
3. **bil-** ‘akala [009-005a/08], [215-108a/13], [215-108a/14], [215-108a/17], [434-217b/02], [434-217b/06], [503-252a/08], [512-256b/12], [538-269b/09], [606-303b/03]. **bilgele-** ta’akala [533-267a/11]. **bilimsin-** ta’akala [533-267a/12]. ‘idrak etmek, kavramak; *bağlamak’ (al-FİRUZABADİ: III, 291).

Akıl: Hakikat ölçüsüdür. Akıl, insanları dış âleme, dünyaya bağlar. Akıl, bilgiyi almağa hazır olan kuvvettir (İBN KESİR: *Tefsîr* I, 485). Akıl, iki hayırlı arasında daha hayırlıyı seçmektir. Akıl, varlığın hakikatini kavrayan basit cevherdir (KİNDİ: “Risâle fî hudûdi l-eşyâ ve rusûmihâ”, 57).

4. **bil-** hakama [009-005a/08], [215-108a/14], [538-269b/09], [606-303b/03] ‘elde tutmak, yönetmek; sağlama almak’ (al-FİRUZABADİ: III, 430).

Ayrıca tek örnekte olmak üzere iki kullanılışı daha vardır.

bil- fatına [464-239b/03]. ‘zeki olmak’ (al-FİRUZABADİ: III, 683).

bil- fadala [464-239b/03]. ‘erdemli olmak’ (al-FİRUZABADİ: III, 315).

Bil-’ten türemiş kelimeler şükârsılıklara yer alır.

bilgi al-‘aklu [235-118a/08], [615-308a/12].

*

bilig al-‘aklu al-‘ilmu al-hikmatu [275-138a/10] (*Kutadgu Bilig*).

bilig al-‘aklu [058-029b/14], [072-036b/11], [194-097b/06], [221-111a/12], [255-128a/07], [434-217b/05], [464-239b/09], [590-295b/17], [601-301a/07], [612-306b/07] (*Kutadgu Bilig*).

bilig al-hikmatu [337-169a/15] (*Kutadgu Bilig*).

bilig al-‘ilmu al-‘aklu [215-108a/12] (*Kutadgu Bilig*).

bilig al-‘ilmu [131-066a/11], [194-097b/03], [314-157b/05], [341-171a/10] (*Kutadgu Bilig*).

bilig al-adabu al-hikmatu [135-068a/06] (*Kutadgu Bilig*).

bilig al-fadlu [387-194a/15] (*Kutadgu Bilig*).

bilig al-‘ilmu [194-097b/04] (*Kutadgu Bilig*).

bilig al-hikmatu al-‘ilmu [057-029a/04] (*Kutadgu Bilig*).

bilig al-hikmatu al-‘ilmu [546-273b/08] (*Kutadgu Bilig*).

bilig al-hikmatu [037-019a/14], [194-097b/04] (*Kutadgu Bilig*).

biliglig al-‘alimu al-‘akilu al-hakimu [254-127b/09].

*

bilge al-‘akilu al-hakimu [538-269b/09] (*Kutadgu Bilig*).

bilge al-‘akilu [215-108a/13], [215-108a/17], [503-252a/08], [512-256b/12] (*Kutadgu Bilig*).

bilge al-‘alimu al-‘akilu al-hakimu [215-108a/14] (*Kutadgu Bilig*).

bilge al-‘alimu al-hakimu [009-005a/08], [606-303b/03] (*Kutadgu Bilig*).

bilge al-‘alimu [112-056b/04], [195-098a/13], [215-108a/13], [215-108a/16], [470-235b/03], [514-257b/07], [577-289a/02], [610-305b/04], [634-317b/06]. *Kutadgu Bilig*’de *bilge* ‘alim (4341, 5551, 5587).

bilge al-hadiku al-fatinu al-fadilu [464-239b/03] (*Kutadgu Bilig*).

bilge al-hakimu [057-029a/04], [211-106a/06], [215-108a/12], [477-232b/06] (*Kutadgu Bilig*).

*

Yukarıdaki malzeme ve anlamlardan hareketle:

bilig ‘(yedi kere) al-‘ilmu, (beş kere) al-‘aklu, (yaltı kere) al-hikmatu, (dört kere) al-adabu, (iki kere) al-fadlu’ ile karşılaşılır.

bilge ‘(dört kere) al-‘alimu, (beş kere) al-‘akilu, (beş kere) al-hakimu, (bir kere) al-hadiku, (bir kere) al-fatinu, (bir kere) al-fadilu’ ile karşılaşılır.

*

Bil- ‘bilmek’ fiili *ö-* ‘*bilmek’ fiiliyle birlikte kullanılır ve aynı genişlemeleri gösterir. *ö-* fatina > *ög* al-‘aklu al-fitnatu. [035-018a/14], [061-031a/03] > *ög+e* [009-005a/09], [035-018a/15], [057-029a/15] gibi. *öğüt* al-‘izatu [037-019a/12], [221-111a/12], [464-239b/06], [512-256b/12] kelimesinin de buna göre *ög+üt* anlaşılması gerekiyor. Bir de ayrıca aynı ses yapısında *öğüt* (< *ög-üt*) al-mankabatu [634-317b/06] kelimesi vardır.

ög ‘akıl’ dolayısıyla bir katkı: *öksüz* ‘annesiz’ diye bilinir ve anadan öksüz babadan yetim kalmak tabiri kullanılır. Hâlbuki *ögsüz* kelimesi *bilge* ‘alim’ ikilemesi gibi *ögsüz yatimdir* (*ögsüz* al-yatimu wa ’l-hayranu. wa-asluhu: *ögsüz* [061-031a/03] ma’hud^{un} min *ög* wa-hwa ’l-‘aklu wa ’l-fitnatu). İlk zamanlarda anne ile ilgisi yoktu. *Yatim* ‘tek kalmış; ergen olmadan önce babası ölen çocuk’ demektir (al-FIRUZABADİ: III, 587). İnsan baba desteğiyle hayvan anne desteğiyle yaşar. Yetimlik maddî manevî desteği olmamaktır. Sonra sözlüklerdeki *ög* ‘anne’nin etkisiyle yanlış ayırtırmaya gidilmiştir. Krş. *Atası ölen öksüz galmaz, anası ölen öksüz galur* (ELİZADE: *Oguz-name*: 6210). Kısmen bk. *öksüz* ‘anası veya hem anası hem babası ölmüş olan (çocuk)’, *hem öksüz hem yetim. yetim* ‘babası ölmüş olan çocuk, babasız’ (TDK: *Türkçe Sözlük*: 1535^b, 2175^a).

Bilge’nin *bil-*’ten geldiği *öge*’nin *ö-*’ten geldiği gözlemlenirken bu bir {-GA} ekiyle genişlemiş yanılıgına düşürebilir. Bir yerde *ög* [035-018a/14]’ün *öge* ile ilişkilendirilmesi *bilge*’nin de *bilig* ile ilişkilendirilebileceğinin ışığını tutar ve bu bizi {-GA} eki ile {-A} ekinin anlatımlarını ele almamızı gerekli kılar.

Bilge kelimesinin yapısına uygun başka örnekler:

dizge ‘kadınların boyunları taktıkları altın gerdanlık’ *tiz-* fiilinden iş adı ve dolayısıyla -ge ile nesne adı (TIETZE: *TvETTL A-E*: I, 633^b) olmayıp *tizig* ‘dizi’ (CLAUSON: *EDPT*: 574^a) adının +e ile genişlemiş olmasıdır.

gölge (< *köli-g+e*) CLAUSON: *EDPT*: 718^a. NİŞANYAN: *SS*: 179^b) **kölig** (< *köli-g -kölik* değil-) az-zillu [206-103b/02] (CLAUSON: *EDPT*: 717^b)

kısğa (< *kıs-lg+a*) kasir (CLAUSON: *EDPT*: 667^a).

köşigä (< *köşi-g+e*) az-zillu ’s-sagiru. [225-113a/09], [521-261a/13]. **köşig** (< *kö şı-g -köşik* değil-) al-hamaru wa ’s-sutratu [206-103b/02].

yorga (< *yorig+a* < **yori-g*) **at yorıkı neteg** [451-226a/07] kayfa sayru ’l-farasi wa-caryatuhu.

Vurgusuz dar orta hece ünlüsünün düşmesine bir örnek de yabancı kelimeden:

geçge ‘ense’ (< Mo. *geçige*).

*

Bilge’nin tekrarlardaki kullanılışı kendisinin daha iyi anlaşılmasına ışık tutar.

bügü bilge al-‘akilu [546-273b/06]. **bügü** al-‘alimu al-hakimu [546-273b/06]

bügü bilge al-‘akilu [216-108b/01]. *Kutadgu Bilig*’de *bügü bilge* (223, 287, 4670, 5912).

bilge biliglig (478). CLAUSON: *EDPT*: 341^b. ERDAL: *Old Turkic Word Formation*: I, 376-382.

bilge бүгү (191, 192, 495, 755, 777, 1743, 2518, 2699, 2785, 3934, 4682, 4723, 5529, 5921, 6401).

bilge odug (2638). *odug sak* tekrarına göre sak al-fatinu ‘zeki’yi karşılıyor.

bilge öge (1754, 4240).

bilge tetig (475, 1221, 2218, 3712, 3713, 3822, 3908).

bilge ukuşluk (3752). (TT VI 15, BTT VIII). *ukuş* al-fatin.

Yayınlar:

BİLMEN, Ömer Nasuhi: *Dinî ve Felsefî Ahlâk Lûgatçesi*: İstanbul 1967, 136 s. Bilmen Yayınevi.

CLAUSON, Sir Gerard: *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*: London 1972, 6^b. Oxford University Press.

DONUK, Abdülkadir: *Eski Türk Devletlerinde İdarî-Askerî Ünvan ve Terimler*: İstanbul, 1988,

[4]+X+134 s. Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayın Nu. 60.

ELİZADE, Semet: *Oguz-name*: Bakı 1987, 223 s. Samed ALİZADE: *Oğuznâme (Emsâl-i Mehmedali) XVI. yy.da Yazılmış Türk Atasözleri Kitabı*: Eklerle Yayınlayan: Ali Haydar BAYAT, İstanbul 1992, 128 s. Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.

ERDAL, Marcel: *Old Turkic Word Formation A Functional Approach to the Lexicon*: Wiesbaden 1991, I: XIV+412 s.; II: VII+413+874 s. Turkologica Band 7. Otto Harrassowitz.

EREN, Hasan: *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*: Ankara 1999, XXIX+512 s.

HAMİDULLAH, Muhammad: *Resûlullah Muhammed «İslâm Elçisinin hayatı ve faaliyeti üzerine özet bir tetkik»*: İstanbul 1992/1412 H., 311 s. İrfan Yayıncılık Nu.: 28.

al-FİRUZABADİ, Macdu 'd-din Abu Tahir Muhammad b. Ya'kub [1329-1413]: *al-ukyanusu 'l-basit fi tarcamati 'l-kamusi 'l-muhit*: Çeviren: CENANİOĞLU Ahmed 'Asım [1755-1819], [Çeviri: İstanbul 1805-1810], İstanbul I: 'r 21268 [1852], [II]+943 s. II: r-k 21269 [1853], [II]+939 s. III: k-v 21272 [1855], [II]+975 s.

İBN KESİR [1301-1373]: *tafsiru 'l-kur'ani 'l-'azim / Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri 1*: Çevirenler: Bekir KARLIĞA - Bedrettin ÇETİNER, İstanbul 1991, XL+599 s. Çağrı Yayınları.

al-İSBAHANİ, Abu 'l-Kasim Husayn b. Muhammad b. Mufazzal Ragib [ö. 1108]: *al-mufradat fi garibi 'l-kur'an*: Ragib el-İSFÂHANİ: *Müfredât Kur'an İstılahları Sözlüğü*: Mütercimler: Abdülbaki GÜNEŞ - Mehmet YOLCU, İstanbul 2006 (Mayıs), [1], 657 s. Çıra Yayınları: 45. Kur'an Kitablığı-1. - [2], İstanbul 2007 (Ocak), [1], 934 s. Çıra Yayınları: 45. Kur'an Kitablığı-2.

al-İSFAHANİ, Abu 'l-Kasim Husayn b. Muhammad b. Mufazzal Ragib: *Tafsilu 'n-Naş'atayn Tercümesi*: [Mütercimi:] (Bitlis vâlisi Ohrilî) Hüseyin Mazhar, Der-i sa'adet 1333 / 1914. - Ebül-Kasım Rağıp el-İsfahanî: *Mutluluğun Kazanılması* (Tafsîlün-Neş'eteyn ve Tahsîlüs-Seadeteyn Tercemesi.): İstanbul 1974, 224 s.

KÜRKÇÜOĞLU, Kemal Edib: "İslâm Dîni'nde İbâdet Şuûru", *Diyanet Dergisi*: Ankara 1968 (Mart-Nisan) VII. c. 70-71. sy. 52-54. ss.

ÖLMEZ, Mehmet: "Eski Uygurca *odug sak* İkilmesi Üzerine", *Türk Dilleri Araştırmaları*: İstanbul 1998, C. 8. 35-47. ss.

RÄSÄNEN, Martti: "Materialien zur Morphologie der türkischen Sprachen", *Studia Orientalia*: Helsinki 1957, XXI, 256 s.

NİŞANYAN, Sevan: *Sözlerin Soyağacı Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü*: Genişletilmiş gözden geçirilmiş 3. Basım İstanbul 2007 (Mart), 721 s. Adam Yayınları.

TEKİN, Talat - Mehmet ÖLMEZ - Emine CEYLAN - Zuhâl ÖLMEZ - Süer EKER: *Türkmence-Türkçe Sözlük*: Ankara 1995, 725 s. Simurg Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi: 18.

TIETZE, Andreas: *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı Cilt 1 A-E*: İstanbul-Wien 2002 [Eylül], 763 s. Simurg 56 Sözlük 2.

TÜRK DİL KURUMU: *XIII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklariyle Tarama Sözlüğü*: Ankara I (A-B) 1963, XCI+746 s.; II (C-D) 1965, LXXII+747-1381. s.; III (E-İ) 1967, LXXII+1383-2142. s.; IV (K-N) 1969, LXXII+2143-2902. s.; V (O-T) 1971, LXXII+2903-3877. s.; VI (U-Z) 1972, LXXII+3878-4814. s.; VII (Ekler) 1974, LXXII+296 s.; VIII (Dizin) 1977, VIII+419 s. Türk Dil Kurumu Yayınları - Sayı: 212/[1]-8.

TÜRK DİL KURUMU: *Türkçe Sözlük*: 10. Baskı Ankara 2005, XX+2244 s. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları: 549.

[YAĞLIKÇI-ZÂDE] Ahmet Rıfat: *Tasvîr-i Ahlâk - Ahlâk Sözlüğü*: Baskıya hazırlayan: Hüseyin ALGÜL, [İstanbul] [1975 (Temmuz)] 383 s. Tercüman - 1001 Temel Eser Dizisi 62.

[YUSUF HAS HÂCİB] [1017-1069]: *Kutadgu Bilig* Metin: [İşleyen:] Reşid Rahmeti ARAT, İstanbul 1947, I, LIX+656 s. T. D. K. C. II. 29 [Yayın nu. 118].

EZ-ZAMAŞARİ, EBU'L-KASIM CARULLAH MAHMUD BİN 'OMAR BİN MUHAMMED BİN AHMED EZ-ZAMAŞARİ EL-HVARİZMÎ [1075-1144]: *Mukaddimetü 'l-Edeb* Hvarizm Türkçesi ile Tercümeli Şuşter Nüshası Giriş, Dil Özellikleri, Metin, İndeks: Nuri YÜCE, Ankara 1988, 21993, VI+229 s. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları: 535.

Key to our successful change is integration, which comprises of three derivative angles, i.e. internal consolidation, horizontalism, and collaboration. Internal consolidation is related to steps that are required to lift up administrative barriers to productive resource-sharing; horizontalism refers to integration of substance and organization; while collaboration translates into cooperation of the university with other actors at national and international levels, based on mutual respect, benefits, and understanding. While some of these actions plans have been accomplished, others are still left undone. Horizontalism in education is accomplished through development of liberal arts that should be embedded in a modified Basic Education for Higher-Learning (PDPT) modules that students are obliged to undertake during their fresh-man year. PDPT modules are important in developing students' intellectual character and personality that are expected to be broad-minded but also rooted in Indonesian identity.

Prof. Dr. Der. Soz Gumilar Rusliwa Somantri
Rector, Universitas Indonesia (UI)

Human nature is diversified giving him a rich inner world to be realized within a social context. When it is realized, it leads to rich cultures which may eventually turn into a significant civilization. But since the realization of the inner world would be manifested at different planes in different communities there will be necessarily differences which open a challenge for humanity to face. Today the world is moving towards globalization which poses a greater challenge for the diversity of cultures. In the past people knew of different cultures but today we face and live with different cultures. That presents a challenge every day at every place. This puts on us greater moral responsibility to tolerate cultures and differences within even the same culture. It is this diverse goodness in our nature that is reflected into our social contexts with the formidable challenge that I have tried to present here as the beauty of difference. I believe that the human destiny depends on our realization of this beauty to face it with the challenge to accept and tolerate cultural variety. That is why I would like to express this with a romantic motto with its philosophical connotation: difference is beautiful. When we approach the problem of UNIWOC from this perspective then we would like to argue that due to the irresistible phenomenon of globalization there will be in future just "One World Civilization". We would like this to be the UNIWOC which embodies within itself the diversity of culture with its beauty. But we, the community of world scholars, must try to establish with knowledge, albeit scientific knowledge the conceptual and moral ground for this new world civilization. We may even set up its political structure by drawing no boundaries between nations with their political agenda that the world belongs to all nations and races, then why draw boundaries? For, it is animals that draw boundaries to defend their territorial rights. We can learn how to share with knowledge and I hope that we can thus establish The Unitarian World Civilization.

Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç, Fatih University, Istanbul

The notions of human rights and World Community are inseparably linked. It is on the mutual trust that we can construct the World Community, so it is quite natural that the respect of human rights is the basic condition of the member countries. The World Community is aiming at making a peaceful global village where the lives of people are mutually encouraged and the diverse merits of different civilizations are shared together. The true human welfare should imply in its concept the harmony between all existences.

CHOI Woo-Won
President, DaeDong Philosophical Association
Pusan National University, Busan, Korea



UNIVERSITAS INDONESIA
veritas, probitas, iustitia 4 - 6 NOVEMBER 2009

Universitas Indonesia Kampus UI Depok 16424 / Indonesia

Telp: 021-786 7 222 / 021-78841818 ext.100 103-4 Fax: 021-788 49 060 E-mail: alpali@fatih.edu.tr

