ICH

First International Conference on Humanities

"The Spiritual Quest in Humanities"

11-13 May 2012 Tirana / Albania

PROCEEDINGS BOOK

FIRST INTERNATIONAL CONFERENCE ON HUMANITIES

"The Spiritual Quest in Humanities"

11 – 13 May 2012

ICH - Organizing Committee

Prof. Dr. Ayhan Tekineş (Chairman)
Dr. Ahmet Ecirli
Dr. Adem Balaban
Dr. Bayram Karcı
Dr. Bünyamin Çağlayan
Dr. Faruk Tuncer
Ilda Sytaj (Secretary)
Abdurrahman Çelebi
Arti Omeri
Atakan Derelioğlu
Elton Karaj
Erlis Çela
Fatih Ufuk Bağcı
Herol Tabak
Klodian Shaqiri
Ramadan Çipuri
Rudi Dunga (Secretary)
Skender Bruçaj
Sadullah Yılmaz
Veton Tulla

ICH - Advisory Board

Adem Balaban, BEDËR University, Albania
Ahmet Ecirli, BEDËR University, Albania
Andrew Skotnicki, Manhattan College, USA
Ayhan Tekineş, BEDËR University, Albania
Admiel Kosman, Universität Potsdam, Germany
Ali Seyyar, Sakarya University, Turkey
Argon Tufa, Tirana University, Albania
Bayram Karcı, BEDËR University, Albania
Bünyamin Çağlayan, BEDËR University, Albania
Ferdinand Gjana, BEDËR University, Albania
Ferit Duka, Tirana University, Albania
Francesco Zannini, Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, Italy
İsmail Acar, Dokuz Eylul University, Turkey
Jon Pahl, Lutheran Theological Semminary, USA
Kerima Filan, Sarayevo University, Bosnia & Herzegovina
Mark Webb, Texas Tech University, USA
Milazim Krasniqi, Prishtina University, Kosovo
Paul Weller, University of Derby, U.K.
Recep İleri, Universitatea Europei de Sud-Est Lumina, Romania
Recep Kaymakcan, Sakarya University, Turkey
Serkan Bayraktaroğlu, Süleyman Şah University, Turkey
Zyhdi Dervishi, Tirana University, Albania
Yusuf Genç, Sakarya University, Turkey

OPENING SPEECH
Ayhan Tekineş
The Humanities in a Globalized World Keynote lecture.....5
Prof. Dr. Hans Köchler.....5
THE ROLE OF SPRITUALITY IN PERSONAL DEVELOPM ENT.....17
Abdulhakim Yüce.....17
THE ROLE OF SPIRITUALITY IN NOVELS: "BLACK BOOK AND "LOVE".....25
Adem Balaban.....25
PRESERVATION OF THE RIGHTS OF PARENTS IN THE QUR'AN AND TORAH 37
Adil Öksüz.....37
FAITH AND FREEDOM OF EXPRESSION, CONTEMPORARY CHALLENGES OF MODERN STATE.....45
Afrim Osmani.....45
The Higher Objectives of the Islamic Divine Law.....63
Atakan Derelioğlu.....63
AN EXPLANATION OF SUFISM BY FERIT VOKOPOLA IN THE MAGAZINE "NJERIU".....75
Alban Dobruna.....75
SANCTIONS OF RELIGION IN SOCIAL ACTIVITIES.....83
Ali Akpınar.....83
THE ROLE OF RELIGION IN THE TRANQUILITY OF INDIVIDUAL AND FAMIL YLIFE.....99
Ali Budak.....99
SPIRITUAL QUEST IN MEDICAL SOCIAL SERVICES A MODE L PROPOSAL.....135
Ali Seyyar.....135
A REVIEW ON THE SPIRITUAL VALUES OF THE EDUCATION SYSTEM IN TURKISH COLLEGES: A CASE OF ALBANIA.....162
Ana Uka.....162
Beder University, Albania.....162
SPIRITUAL QUEST IN HANIF KUREISHI'S THE BUDDHA OF SUBURBIA.....174
Artur Jaupaj.....174
THE PERSPECTIVE OF JOHN LOCKE AND M. FETHULLAH GULE ON TOLERAN CEAND DIALOGUE.....180
Bekir Çınar.....180
SPIRITUALITY OF THE ALBANIAN SOCIETY BASED ON THE STUDY OF THE NOVEL "ALBANIAN SONG" OF K. TREBESHINËS..... 192
Belfjore Qose.....192
FREEDOM OF RELIGION AS THE FOUNDATION OF HUMAN SPIRITUALITY.....212
Bilal Sambur.....212
TURKISH CINEMA'S PERSPECTIVE OF RELIGION AND THE RELIGIOUS PEOPLE FROM THE PAST TO PRESENT.....224
Bilal Yorulmaz..... 224
MORALITY IN THE INTERNATIONAL RELATIONS.....250
Bledar Komini.....250
OTTOMAN EMPIRE AND ISLAM, A FORCED SYMBIOSIS.....259
Blerim Balla.....259
FROM CATHLEEN NÍ HOULIHAN TO CELTIC TIGER: 'SPIRITUALISM, MATERIALISM AND MODERNITY IN IRELAND'.....271
Bryce Evans.....271
READING OF TEVFIK FIKRET IN THE CONTEXT OF SPIRITUAL QUEST 'SHOULWEERECT HIS MANUMENT OR SHOULD WE BURN HIS BOOKS'.....277
Deniz Aktan Küçük.....277
SPIRITUALITY AND LABOUR RELATIONS IN ALBANIA.....292
Dorina Daja.....292

IMMINENT OF A PLANETAR NEW MODEL EDUCAT IONAL.....304
Emilian M. Dobrescu.....304
QUR'AN'S RESPONSE TO SPIRITUAL SEARCH.....314
Faruk Tuncer.....314
RELIGIOUS FREEDOM FROM THE PERSPECTIVE OF FUNDAMENTAL HUMAN RIGHTS.....322
Francesco Zannini.....322
A PHILOSOPHICO-SOCIOLOGICAL LOOK ON INTERFAITH DIALOGUE IN ALBANIA.....330
Genti Kruja.....330
MORALITY AND THE FEELING BEHIND THE CAMERA.....342
Ramadan Çipuri 342
RELIGIOUS DIMENSIONS IN ALBANIA – CHALLENGES OF TRANSITION.....352
Gentiana Skura 352
AN ATTEMPT TO COMPARE ISLAMIC LAW AND COMMON LAW.....360
Haluk Songur.....360
Vahdettin Aydın.....360
HOXHË VOKA- TWO PATRIOTIC AND SPIRITUAL LEADERS IN THE ALBANIANNATIONAL MOVEMENT.....372
Ilirjana Kaceli (Demirlika).....372
SPIRITUALITY IN NAIM FRASHERI POEMS.....384
Jolanda Lila.....384
SOME FETVAS REGARDING THE RESPECT FOR THE SPRITUAL VALUES AND RELIGIOUS FREEDOMS DURING IN THE TIME OF OTTOMANS.....390
M. Raşit Akpınar.....390
REVIEW: PROMOTING THE COMPREHENSION OF ISLAM IN PSYCHOLOGY.....414
Manjola Çollaku.....414
"SPIRITUALITY, MORALITY, AND SOCIAL ORDER: A CONCEPTUAL ANALYSIS".....428
Mark Owen Webb.....428
RELIGION FACTOR IN INTERNATIONAL RELATIONS - THE CASE OF US FOREIGN POLICY AFTER COLD WAR.....434
Muhamed Ali.....
EUROPEAN UNION A NATION OR FAITH BASED UNION?.....446
Muharrem Gürkaynak.....446
THE ROLE OF GERMANY IN INTERNATIONAL SECURITY AFTER THE FALL OF THE BERLIN WALL.....456
Ferdinand Gjana, PhD.....456
THE COMMON RELIGION OF HUMANITY: FITRAH.....471
Mustafa Akçay.....471
THE RELATIONSHIP BETWEEN RELIGIOSITY AND MENTAL HELTH.....481
Naziha. S Ati. Norzarina Mohd-Zaharim and Yasmin Othman.....481
THE INFLUENCE OF ISLAMIC VALUES ON MEDICAL ETHICS.....494
Nazım İntepe.....494
THE NEED FOR SPIRITUAL PROTECTION IN SOCIAL SERVICES AND ITS LEGAL FOUNDATIONS 500
Osman Sarı.....500
THE METAPHYSICS OF UNITY IN DIVERSITY: THE CONSTRUCTION OF THE "OTHER" IN FETULLAH GULEN'S THOUGHT.....514
Ozgur Koca.....514
RELIGIOUS FREEDOM IN ISLAM AND PLURALISM.....520
Recep Ardoğan.....520
A ROSE OF HOPE: TOWORD A NEW NEURO-PSYCHO –SPIRITUAL APPROACH FOR PERSONAL FORMATION OF ORPHAN PERSONS WITH DISABILITIES.....538
Suela Ndoja.....538
THE ROLE OF IMAMS IN THE INTEGRATION OF TURKISH-GERMANS WHO LIVE IN GERMANY AND THE ADVENTURE OF LIVING TOGETHER.....556
Yusuf Genç.....556
ATASÖZLERİNDE YÜCELTİLEN DEĞERLER VE EVRENSEL AHLAK İLKELERİ.....570
Sadullah Yilmaz.....595

OPENING SPEECH

Ayhan Tekineş
Conference Chairman
BEDËR University, Albania

Distinguished guests, rectors, representatives of religious communities, and Dear colleagues,

Welcome to the First international Conference on Humanities. The topic of this year's conference is "The Spiritual Quest in Humanities". We have organized it with the participation of Sakarya University and Romanian Academy of Science. Today we are honored to have the leaders of religious communities in Albania as well as distinguished scholars from around the world. Thank you all for participating.

We believe that spirituality is a universal reality just like science. Therefore, participation of so many scholars did not surprise us. We have selected 50 papers from 11 different counties. We paid attention to have papers in various subjects which interest everyone and complete each other. So we selected papers from Theology, Legal Studies, communications, Literature, Economics and social services. The papers will be presented in 3 different languages so we tried hard to maintain the thematic unity of each session as much as possible.

Disconnection between natural sciences and religion is a theme which has long been discussed, yet I believe the effects of the disconnection between humanities, social sciences and spirituality are more important. Natural sciences whose influence increased by the second half of the 19th century mainly because of the irresistible advantages of the power of technology, became the most dominant source of knowledge and started dominating other areas like philosophy, arts, literature, ethics and religion.

The empirical method used by natural sciences influenced humanities and social sciences as well. Although humanities and especially philosophy influenced natural sciences with regard to method and content throughout the history, the direction of the influence changed starting with the 19th century. Materialistic implementation of scientific method had forced metaphysics out, and negatively affected and hindered the progress of humanities. Certain intellectuals who noticed this negative influence argued that the essential method of humanities should be analytic method and proposed the idea of having two separate methods and two separate areas of study.

Some scholars discovered that separation of sciences blindfolds the perspective of scientists and complicates comprehension of truth in its unity and universality and started encouraging multidisciplinary studies and suggested that the boundaries of the sciences must be loosened.

Certain scientists' disregard of universal ethical values and the treatment of the human beings as ordinary objects which can be experimented unreservedly opened the gap between the knowledge and morality. Consequently, a model of science which is devoid of values and morals caused so many problems. Such problems brought to the attention of the public the idea that moral side of science should never be neglected.

Research has been encouraged in the field of science and professional ethics, with the desire and wish to close the gap between scientific thought and moral values . In addition, assuming the sufficiency to show and teach the right and true information, behavioral and educational sciences have contributed to partially narrowing this gap.

In our opinion all these contemporary problems and the historical conflict between science/philosophy and religion accounts for the two different opinions considered as two separate indisputable truths in each field. Just like it is not acceptable for the clergy to dominate the science in the times when religion was dominant, similarly it is not right for the science and philosophy to use their authority to completely push spirituality out of academia.

The universe, man and life should be taken as a whole, because it is an undisputable truth that the smallest particles of nonliving things are not very different from the smallest particles in the human body and both are surrounded by the same space. As a result, the realm of the laws of the universe behaves as encompassing and embracing all existing entities. So human being and his life should not be considered as separate and independent from the physical world.

Just as it is not possible to consider natural sciences separately from religion it is also not possible to think of natural sciences and humanities as two independent, unconnected fields. It is clear that mind, spirit and will distinguishes people from other living things. The culture and civilization brought about by human diversity should be in harmony with the universal order. However, the modern person is using this diversity as a means of domination, trying to understand everything from the level of their own perceptions. He is trying to make our five senses and the mind become the only criterion of the truth

Our senses perceive only what they see, whereas our mind tries to grasp the truth, through assortment and classification. Classification, is the innate ability which man is forced to use to explain the universe and understand events. This ability, on the one hand can be considered as a facilitator in the process of providing an easy understanding of the truth by breaking it down into more comprehendible parts. On the other hand, it can be accepted as one of the most important weaknesses. Beside our mind, we have another crucial capacity called conscience. Conscience, can be more efficient in understanding the truth as a whole because together with the other capacities it can open a window to better understand the depths of soul, conscience, feeling, ego and will.

To put into action the spiritual capacities, man often listens to the voice of his heart and soul to attain personal cohesiveness and unity. Lacking the inside unity, we won't be able to get through the outer world of dualism. Indeed humans perceive the outer world and other people through their window. Just as a tormented spirit sees everything sadly, people who perceive everything only through their five senses will face great difficulties in noticing lifes and univers s spiritual dimention.

I hope that by addressing feelings, thoughts, morals and conscience, along with the impact on human and social sciences humanities will increase its impact on people and society hence its overall reputation.

In addition, as the humanities and natural sciences, are opened to novelty should they work within the framework of universal metaphysics the idea of purpose will be represented. Rather than making use of conflicts and disputes in social sciences we should take into consideration shared human values that operate with faith and understanding making possible the reconstruction of the world wide peace, intercultural dialogue and social harmony

Lastly, I greet you with respect and I hope that this conference will provide opportunities for further inquiries.

The Humanities in a Globalized World
Keynote lecture

Prof. Dr. Hans Köchler

Institute of Philosophy, University of Innsbruck, Austria
Co-President, International Academy for Philosophy
President, International Progress Organization

(I) *Universitas litterarum*: origin and alienation

Under the conditions of modern industrial society, which is driven by the success of technology and the specialization and compartmentalization of knowledge, we have become oblivious of the meaning and idea of "university" as it was set out more than two centuries ago in the concept of *universitas litterarum*. This term signified the totality (or universality) of science, which was meant to be practiced and taught in the institutions that, since the 13th century, were referred to as places of *studium generale*.[1] The term "universitas litterarum" invoked – as goal for the *universitas magistrorum et scholarium* (the community of teachers and students) – the unity of knowledge which, in turn, is rooted in the search for truth in a comprehensive philosophical sense. The love of wisdom (φιλοσοφία) this idea refers to goes *beyond* the realm of positive science and locates every scholarly (scientific) effort as part of the search for the origin of being, the totality of the world (κόσμος), and the absolute. Contemporary uses of the word "university" such as "Technical University," "Economical University," or "Pedagogical University" are, thus, semantically incorrect, and are evidence of a *pars pro toto* approach that is typical of the modern utilitarian (or pragmatic) understanding of knowledge. The wider public, and in particular those in charge of education politics, nonetheless like to make use of a lofty term the real meaning of which modern society seems to be largely ignorant about.

If we want to understand the scope and nature of the humanities under the conditions of the 21st century, we must look back at the history of knowledge. In this process, we will become aware of the universal orientation of scientific endeavours

[1] For details see Aldo Geuna, *European Universities: An Interpretive History*. Research Memoranda 008. Maastricht : MERIT, Maastricht Economic Research Institute on Innovation and Technology, 1996.

that, since classical antiquity, informed man's quest for truth. Every scientific undertaking, in whichever area of specialization, was perceived as part of an effort at understanding our position in the world in the context of *absolute* reality. In this sense, the *metaphysical* dimension – as an aspect of scholarly research that *transcends* the confines of the phenomenal (or empirical) realm – was always present in the history of man's scientific undertakings.

The unity of the worldview (*Weltanschauung*), rooted in philosophy, was traditionally expressed in the classical curriculum (that can be traced back to ancient Greece) of the seven "liberal arts," namely the *trivium* of grammar, rhetoric, and logic, and the *quadrivium* of arithmetic, geometry, astronomy, and music. In the system of the medieval universities, these were followed by the advanced studies of theology, law, and medicine, all under the roof of one institution that, from the 17th century onward, was referred to as "*universitas litterarum*." This *comprehensive* approach included the organizational unity of what are nowadays called the "natural sciences" and the "human sciences." This *universitas*, and unity of purpose, was gradually lost, however, with the advent of modernity and the pressures of specialization and compartmentalization of knowledge that accompanied it, with each of the now separate areas undergoing further diversification and organizational separation.

The legacy of the classical approach, also referred to as the "humanistic" heritage, was still visible, until recently, in the structure and organizational setup of universities that upheld the universal approach, at least in name, in the form of a "*Faculty of Philosophy*" – a scheme which, for instance, existed in Austria until the second half of the 20th century. Under this title, the disciplines that nowadays make up the faculties of humanities and of natural sciences were assembled in a unified organizational framework, with philosophy as the basic discipline, which every graduate had to study in addition to his specialization, whether this was mathematics, physics, languages, or any other subject in the vast array of areas of research that were covered by the respective faculty. All graduates, including those of natural science, obtained the degree "doctor of philosophy." This ensured that specialized empirical research also paid attention to basic methodological questions and to the philosophy of science. In general, it favoured, and institutionally highlighted, the *importance of self-reflection* in every scientific undertaking, whether oriented toward practical application or not.

This universal approach, which had long been practiced under the classical idea of "humanist education," has almost everywhere been abandoned under the pressures of expediency and economic efficiency. The search for truth – and the metaphysical quest that it entails – obviously had to be subordinated to (or abandoned for?) more practical and utilitarian considerations. The acquisition of "skills" was given priority over the love of wisdom. In Europe, and in the industrialized world in general, liberal arts education has been marginalized as a result of this trend towards the instrumentalization of knowledge. Today's globalized environment, which, to a considerable extent, is shaped by economic interests, has further increased the pressures on the humanities, something that has become only too obvious in the

current educational doctrine of the OECD (Organization for Economic Co-operation and Development) with its almost exclusive emphasis on "skills" for the sake of competitiveness.[2] According to remarks by OECD Secretary-General Angel Gurría, "governments need to become more effective in matching students' and workers' skills to the new needs of markets and having effective teachers that can do the job. (…) we need to prepare learners with 'skills for a rapidly changing reality'."[3] This is a perfectly understandable concern for an organization that aspires to be the vanguard of globalization. The problem is, however, that those skills are being predominantly interpreted not in a humanistic but in a narrow economic sense, or with priorities set by the economy.

Especially since the 20th century, the humanities have been on the retreat everywhere in the industrialized world. In terms of methodology and scientific standards, and because of their practical value, the natural sciences, described as exact (empirical) disciplines, seem to have established their position as standard-bearers. The humanities in turn have begun to imitate natural sciences in regard to methodology and precision, but they are about to lose their grounding in the *conditio humana* (with its metaphysical dimension) and, to a considerable extent, also their relevance for the very subjects that are the object of their research. One might even diagnose a kind of "inferiority complex" on the part of the humanities vis-à-vis the better financed – and often more highly regarded – exact sciences. This development has also become apparent in a change in terminology in the English language where the term "science" (without an adjective) has become the description of natural science alone – as if other disciplines that use different methodologies (such as interpretation) and obtain data differently from external perception were not part of the scientific endeavour. This "exclusivist" position was vehemently defended by the exponents of the Vienna School of logical positivism who, by the second half of the last century, appeared to have largely prevailed over the phenomenological or hermeneutical approach, and who claimed for themselves a privilege for the definition of the criteria of scientific research.

The vacuum left by the objectivist approach that denies the scientific status of human sciences unless they confine themselves to external observation (i.e. the observation of external objects), and the deficiency of the corresponding instrumental understanding of (academic) education that is predominantly oriented towards skills and the practical use of knowledge (instead of wisdom) cannot be compensated on the basis of the empiricist paradigm. The methodological problems abound if humanities are treated as if they were natural sciences dealing only with *external* perception and

[2] See the documents and reports published by the organization under the title "OECD Education Policy Forum – Investing in Skills for the 21st Century." OECD Education Ministerial Meeting, Paris, 4-5 November 2010, published at www.oecd.org/education/ministerial/forum, visited on 5 April 2012.

[3] "Education Policy Committee at Ministerial Level: Remarks by OECD Secretary-General," 4 November 2010, published at www.oecd.org.

reducing the mind to the status of a quantifiable, object-like matter. This is indeed the legacy of 19th century positivism, in particular of Auguste Comte's dogmatic approach, which emphatically excluded any religious and metaphysical dimension from scientific reasoning, and ultimately aimed to found "sociology" in the physical sciences. It is rather ironic that Comte tried to build a kind of "secular religion" (*Religion de l'Humanité*)[4] on these premises.

Along those empiricist lines, 20th century positivism has tried to exclude the mind even from the sphere of psychology for which consciousness was supposed to be a "black box," and which, as a scientific discipline, was only allowed to use information obtained from the observation of behavior in the sense of the movements and characteristics of human beings as mere physical objects in space and time. *Behaviorism's* artificial reduction of scientific research to external perception, excluding introspection, has meant that psychology and the other human sciences based on it are totally deprived of the possibility to interpret human behavior in a meaningful, systematic manner. The advocates of this method should have paid attention to Edmund Husserl's profound phenomenological analysis (1936) of the "crisis of European sciences," which he diagnosed in their exclusion of the inner experience of the "life-world" (*Lebenswelt*).[5] Due to the absolute "denial of hermeneutics" according to the behaviorist maxim, human sciences are indeed, in more than one way, "lost in data" they cannot understand, a predicament that weighs all the more heavily under the ever more complex conditions of today's "information society." The subordination of the humanities to the needs of the economy, indeed their instrumentalization for goals set by powerful external actors, has been another consequence of the positivist approach.

The humanities, with their emphasis on inner experience ("introspection") – highlighting the importance of the phenomenological versus the objectivistic (or naturalistic) method – find themselves in a *defensive* position, a predicament that, in the industrial societies of the West, has also been felt in the general downgrading of humanistic education at the level prior to academic studies, and especially in the abolishing of the teaching of the classical languages in secondary schools – with the result that people less and less understand the logical structure and semantic roots of most contemporary Western languages, including English, and, thus, become less skilled in the use of their mother tongue.

(II) Humanities as hermeneutics of life: the spiritual dimension

An alternative to the reductionist approach of behaviorism that aims to derive the criteria for research in the humanities from the methods and requirements of the natural sciences is badly needed under the conditions of our globalized world with the *simultaneity*, felt more than ever before, of different cultures and civilizations.

[4] See his *Catéchisme positiviste, ou: Sommaire exposition de la religion universelle, en treize entretiens systématiques entre une Femme et un Prêtre de l'Humanité* (1852).

[5] Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Translated, with an introduction, by David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970.

Nonetheless, the economic reality of globalization at the same time means a powerful tendency towards standardization and the uniformity of lifestyles. As the Director-General of UNESCO said, "It would be a mistake to think that uniformity makes understanding easier: it simply masks differences."[6] Under the conditions of our "global village," peace cannot be achieved without mutual appreciation of the "life-worlds" in which humanity has expressed itself through the history of civilization. The "amputated view of human nature," typical of a reductionist approach, which David Brooks of the New York Times decried in a recent commentary on the need for a new humanism,[7] can become a dangerous obstacle to this effort. We thus have to overcome the "objectivistic prejudice" that has led to the disintegration of the *universitas litterarum*, and to rediscover the *hermeneutical* dimension of the humanities, which through the centuries has enabled the human being to position himself against the *universal* horizon of civilization and, thus, to better comprehend the respective epoch's unique life-world, and realize his individual and collective identity.

A deeper understanding of man and his world – what Heidegger called *In-der-Welt-Sein* ("being-in-the-world") in a comprehensive and interdependent sense – is indeed one of the basic goals of human sciences. It goes well beyond the values of mere erudition or social skills, which the pragmatic (or utilitarian) approach of those who give priority to the economy emphasizes. The humanities open up different horizons of world experience in distinct historical and social constellations, and enable each civilization to build on those experiences in man's quest for the universal ontological horizon ("Being as such") within which he can properly define, and understand, the *conditio humana*. This is, in fact, the lasting contribution of the humanities to the spiritual development of mankind. They are more than just an ephemeral form of collective self-reflection.

Through the wealth of knowledge accorded by the human sciences in terms of man's interpretation of the world, a civilization, a people, a nation is able to reach a deeper awareness of itself in terms of (a) learning about the origins and sources of its temporal identity (historical dimension); (b) its relation to other contemporary cultures and civilizations (dialogical dimension); and (c) its being able to transcend the "awareness of the moment," i.e. the actual perception of reality in a given "life-world" (*Lebenswelt* in the phenomenological sense), through the encounter with distinct perceptions of reality and the search for, or awareness of, the absolute in other contexts or epochs (metaphysical dimension). These characteristics make up the essence of *philosophical hermeneutics* – as the universal quest for understanding the relation (or inner link) between man and world, and they can provide a lasting foundation for a genuine *dialogue among civilizations* for which mankind's perpetual search of truth – through the knowledge of as wide a spectrum of cultural expressions as possible – is the common denominator. This is the idea of *philosophia perennis*,

[6] Irina Bokova, Director-General of UNESCO, *A New Humanism for the 21st Century*. Paris: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, 2010, p. 8.
[7] "The New Humanism." *The New York Times*, March 8, 2011, p. A27.

which cannot be separated from the "civilizational legacy" of the humanities, and one may rightly say that "a community of all humanity is necessary for a life fulfilled."[8]

In this sense of a comprehensive analysis of the *Lebenswelt* ("life-world") and the different perspectives and perceptions of reality, the humanities widen our intellectual horizon, allowing us to go beyond the realm of the material objects and putting us in touch with the spirituality experienced in other contexts and by previous generations, first and foremost in each civilization's "classical" period, and with the quest for eternal truth that is peculiar to them. The historical aspect is of particular importance as regards the shaping of a mature national identity insofar, in the words of African scholar E. A. Ayandele, the cultural heritage of a nation is "the mainspring of its spirituality."[9] Through the encounter with the wealth of human experience – the "cultural heritage of mankind" (understood not in a legalistic, but a deeper philosophical sense), the humanities open up a universal ontological horizon of understanding (*Seinshorizont*) that complements the approach of the natural sciences and assists each generation anew on the path to understanding the transcendent dimension of life. The search for a reality beyond the visible, which is present in all phenomenal perception, has indeed been the driving force in diverse contexts of cultures and civilizations. It was a genius of natural science who has emphasized this spiritual nature of man's intellectual endeavours in a most lucid manner: "The fairest thing we can experience is the mysterious. It is the fundamental emotion which stands at the cradle of true art and true science."[10] (Albert Einstein)

The spiritual aspect of the humanities comes to fruition in the development of the *hermeneutical* method, and specifically in the pursuit of cultural hermeneutics, which brings each generation anew in touch with the different expressions of the *conditio humana*. The unique dimension of this undertaking is more adequately expressed in the German word for the humanities: *Geisteswissenschaften*, "spiritual sciences" (or "sciences of the spirit"). It is a term that emphasizes the importance of introspection (the observation of the inner world) as their central method, in distinction from the observation of external objects in the *Naturwissenschaften* (natural sciences). In view of the ontological orientation of spirituality, which is directed at the universal horizon of being (*Seinshorizont*), emphasis of the spirituality in the humanities must in no way be confused with *anthropocentrism*. Accordingly, it should also be possible to overcome the antagonism between science and religion

[8] Irina Bokova, *op. cit*., p. 4.

[9] E. A. Ayandele, *African Renaissance: The Cultural Dimension* (1998), quoted according to Michael O. Maduagwu, "Globalization and its Challenges to National Cultures and Values," in: Hans Köchler (ed.), *Globality versus Democracy? The Changing Nature of International Relations in the Era of Globalization*. Vienna: International Progress Organization, 2000, p. 223.

[10] Albert Einstein, *The World as I See It*. San Diego, CA: The Book Tree, 2007 (originally published 1935), p. 5. – Text according to the original German version: "Das Schönste, was wir erleben können, ist das Geheimnisvolle. Es ist das Grundgefühl, das an der Wiege von wahrer Kunst und Wissenschaft steht." (*Mein Weltbild* [1934]. Ed. Carl Seelig. West-Berlin: Ullstein Taschenbuch-Verlag, 1956, p. 9.)

whose approaches are complementary, not contradictory. Spirituality allows us to experience harmony in relationship with the self, the others, the natural environment and the universe.[11]

If spirituality, as explained in a contemporary description, means (a) *authenticity* of existence, (b) the search for *meaning* of and in life, (c) awareness of *interconnectedness* not only in terms of social relations, but also in regard to the ontological level, and (d) awareness of *the transcendent*,[12] the humanities are indeed ideally suited to assist man – in this age of technology, or industrial civilization – in understanding himself. Of special importance for the definition and comprehensive understanding of the *conditio humana* is the fourth dimension of spirituality: awareness of the transcendent. As a reality that goes beyond phenomenal experience – what Kant has called the *Ding an sich* ("thing-in-itself") or the "intelligible," the transcendent at the same time shapes our concrete existence (*In-der-Welt-sein*/"being-in-the-world"). In this regard, the essence of humanity has not changed even under the conditions of a globalized economy with its drive towards cultural uniformity that results from competitive pressure and the imperatives of efficiency.

As succinctly put in an earlier report by the Rockefeller Commission on the Humanities, the human sciences "mirror our own image and our image of the world. Through the humanities we reflect on the fundamental question: what does it mean to be human? (…) They reveal how people have tried to make moral, spiritual, and intellectual sense of a world in which irrationality, despair, loneliness, and death are as conspicuous as birth, friendship, hope, and reason."[13] The humanities are thus a paramount, and in educational terms indispensable, expression of the self-reflection of our species.

In conformity with their spiritual dimension, the basic orientation of *education* (which, except for the dogmatic behaviorist and empiricist, itself belongs to the domain of humanities) will have to be redefined. In addition to and above the acquisition of (mainly technical) "skills" and the ever more common emphasis on the instrumental aspect of "human capital," the educational effort will have to focus on the development of deeper talents, namely on what might be called the "spiritual skills" of, among others, *attunement* (in the sense of a comprehensive understanding of, or empathy for, other life-worlds, cultures and civilizations) and *equipoise* (enabling the human being to reach equilibrium in the conduct of his life).[14]

---

[11] M. A. Burkhardt, "Spirituality: An Analysis of the Concept," in: *Holistic Nursing Practice*, Vol. 3, No. 3 (1989), pp. 69-77. – See also D. N. Elkins, L. J. Hedstrom, L. I. Hughes, J. A. Leaf, and C. Saunders, "Toward a humanistic-phenomenological spirituality," in: *Journal of Humanistic Psychology*, Vol. 28, No. 4 (1988), pp. 15-18.

[12] The four aspects are mentioned in a definition suggested by Fahri Karakas, "A Holistic View of Spirituality and Values: The Case of Global Gülen Networks," in: *Journal of Management, Spirituality, and Religion*, Vol. 5, No. 1 (2008), pp. 56-84.

[13] *The Humanities in American Life*: *Report of The Commission On the Humanities*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1980, Chapter I: "The Humanities in America," p. 1.

[14] See the description of those talents by David Brooks, *op. cit*.

Rediscovering the transcendent dimension of life, and reestablishing a link with the wisdom of other civilizations and epochs, which is the spiritual aspect *par excellence* of the humanities, also means to recover the unity of sciences (*universitas litterarum*) that was lost as a result of the diversification and specialization since the advent of positivism and dogmatic rationalism, a process that was further accelerated with 19th century industrialization and 20th century globalization. Under the dictate of the economy, virtually all scientific endeavours, including the human sciences, have come under intense and sustained scrutiny as to their instrumental value.

(III) Rehabilitation of the humanistic project in the era of globalization

Reinstating the humanities in their rightful place – as core disciplines in mankind's civilizational project, encompassing all epochs and expressions of the *conditio humana* – will be an important counterweight to the preponderance of a materialistic, objectivistic and utilitarian worldview that not only threatens cultural diversity but may endanger global peace and justice in the long term.

The voluntarism of our technological age has resulted in a state of inner emptiness, or spiritual vacuum, and has confronted the individual and society with *existential contradictions* that cannot be resolved even with the most advanced knowledge of nature and technological innovation. The absolutely posited will, individual as well as collective, is inevitably stopped by the physical limits, and finally negated by the reality of physical death. The ultimate vanity, indeed failure, of an approach that is exclusively oriented towards the self-realization of the subject in isolation from a deeper reality is obvious.

The humanities have proven to be an effective antidote to the "emptiness of positivism" that has become the trademark of modern consumer society, which, in its fixation on instant gratification, seems to exclude everything that goes beyond the phenomenal realm. In all epochs of recorded history since the classical era, humanities have helped man to reach a deeper level of self-awareness, enabling him to relate his interpretation of the world to those of other civilizations. According to the perennial ideal of γνῶθι σεαυτόν ("know thyself"), human sciences have substantially contributed to what may be called the "dialectics of cultural self-comprehension,"[15] enabling man to more fully understand himself in relation to the other. In this sense of mature self-reflection, they may also become an important element for a global dialogue among civilizations.[16]

[15] For details of this notion see the author's lecture: *Cultural-philosophical Aspects of International Cooperation*. Studies in International Cultural Relations, II. Vienna: International Progress Organization, 1978, ch. IV, pp. 7ff.

[16] Hans Köchler, *Philosophical Foundations of Civilizational Dialogue: The Hermeneutics of Cultural Self-comprehension versus the Paradigm of Civilizational Conflict*. International Seminar on Civilizational Dialogue (3rd: 15-17 September 1997: Kuala Lumpur), BP171.5 ISCD. Kertas kerja persidangan / conference papers. Kuala Lumpur: University of Malaya Library, 1997.

What is needed, under the present circumstances, is not a kind of "humanistic nostalgia" or a sterile revival of old traditions and romantic historicism, but a rediscovery, in fact *reinvention*, of the *universalist* conception of academic studies according to the Humboldtean ideal, indeed a "new humanism" in the true sense. This would mean a *restitutio ad integrum* of man's intellectual endeavour as such, and specifically a *studium generale* for the 21st century that rehabilitates the interdisciplinary approach. The integration of natural and human sciences, split into many isolated disciplines as a result of numerous efficiency-oriented "reforms" in the last decades, remains a major desideratum. Man must not be "lost in history," but he must not be reduced to the state of an object of behaviorist observation either.

These considerations almost naturally lead to a *plaidoyer* for a *new self-assertion* of the humanities as disciplines that have been reformed and reinvigorated, and that have overcome their inferiority complex vis-à-vis the natural and applied sciences. The scholarly community should be aware that human sciences are more than mere supportive disciplines in terms of social techniques, and more than an expensive, but useless, ornament of an efficiency-oriented technical society. One should thus reconsider their almost total subordination to the needs of the economy, which seems to have become the trend of the times. What is required is not merely a reevaluation and rearrangement of priorities but a paradigm change as to what "knowledge" means in a knowledge-based society.

As regards the European cultural space, and in particular the cultural policies of the European Union, one should seriously rethink the narrow utilitarian approach of the so-called Bologna model of higher education that has led to a rather rigid compartmentalization of university curricula and has undermined the *interdisciplinary* approach, which has been so vital for the flourishing of the humanities, and in particular of philosophy. Equally, the Organization for Economic Co-operation and Development should reconsider its "education philosophy" with its almost exclusive emphasis on (technical/practical) "skills" at the expense of a broader humanistic approach. This powerful organization of the industrialized world should not alone focus on questions of "skills demand and supply" and on how "to help close the loop between education, training, skills and employment,"[17] but should also acknowledge that the acquisition of wisdom is more than a mere "cost factor" that is external to the economy.

The humanities can, and must, play a central role in the refocusing towards a *holistic* – and ultimately spiritual – understanding of man's quest for knowledge. Accordingly, a utilitarian, skills-oriented system of research and education will have to be transformed into a wisdom-oriented methodology that will not further alienate the human race, living under the conditions of the technical-industrial civilization, from the questions as to the origin and meaning of life, including the reflection on the norms that underlie the emergence and flourishing of that very civilization.

[17] "Education Policy Committee at Ministerial Level: Remarks by OECD Secretary-General," *loc. cit.*

The new "humanistic" approach, in tandem with the rediscovered meaning of *studium generale*, will have important implications in terms of culture and social order in the 21st century:

a) Due to the universalist nature of the humanities, this approach will help to challenge the primacy of the economic considerations and, at least indirectly, contribute to a more just and balanced social order, domestically as well as internationally.

b) On the basis of the spiritual dimension and potential of the humanities, it will promote and rehabilitate the idea of inter-disciplinary research, and help to overcome the (mostly artificial) separation of natural and human sciences into a myriad of disciplines.

c) If the humanities do not continue to remain in a state of positivistic isolation, and if their spiritual dimension is indeed rediscovered, this will also have a unifying and healing effect in terms of the antagonisms and contradictions of today's "multicultural society" at the national, regional and global levels. While an exclusively *economic* globalization tends to expand its peculiar civilizational paradigm and value system over the rest of the world, risking a "clash of civilizations,"[18] the humanities, by virtue of their *transcultural* hermeneutical potential, will, without detriment to national identity, contribute to what Gadamer has characterized as "fusion of horizons" (*Horizontverschmelzung*), and gradually open up a "universal horizon of understanding"[19] that comprises the social as well as the ontological dimensions. This will also bring us closer to the universalist vision expressed by the Director-General of UNESCO which she expressed in the following words: "Together, cultures from across the world form a single human civilization."[20]

d) Ultimately, the humanities, reinstated in their rightful place in the project of civilization, will help mankind to reach a higher state of *spiritual awareness*. Enabling man to relate to *other* perceptions of reality ("life-worlds") in a comprehensive sense, they will deepen individual as well as collective self-reflection. In tandem with the natural sciences – that provide a sense of "cosmological depth" – the humanities will thus be able to provide a sense of metaphysical destiny, which seems to have been largely lost in modern technical civilization.

In general terms, the "rationale" (in the sense of the Latin *ratio* or Greek λόγος) of the humanities, as evidenced in these few examples, may help mankind – that seems caught in a web of self-objectivization and in a futile effort to control reality, or to become the master of the world – to *transcend* a narrow pragmatic worldview

---

[18] Hans Köchler, *The Meaning and Challenges of Education in the 21st Century*. Lecture delivered at the 10th Commemorative International Forum of the Nomura Center for Lifelong Integrated Education. UNESCO, Paris, 9 November 2010.

[19] Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 5th ed. 1986. (English version: *Truth and Method*. Trans. by Garrett Barden and John Cumming. London: Sheed and Ward, 1975.)

[20] Irina Bokova, *op. cit*., p. 3.

towards a comprehensive *hermeneutics of life*, and to get out of the impasse of extreme, and ultimately empty, voluntarism. A self-centered (and self-delusional) Nietzschean "will to power" (*Wille zur Macht*) – which seems to be typical of economic globalization – lacks direction, hinders self-reflection and is incapable to conceive of goals that lie beyond the finite realm.

The "New Humanism" that the reintegration of human sciences into the canon of academic education will enable is rooted in their *spiritual potential*, which is to be rediscovered as the basic element of "deep science" (in the genuine philosophical meaning) – whether in the field of humanities proper or of natural science. The reconstitution of the unity of sciences, in the best sense of the humanistic tradition, that must accompany this process, will help us understand the *organic connection* between spirituality and rationality, with philosophy and religion in their proper place, as it was aptly described by Albert Einstein almost a century ago: "The further the spiritual evolution of mankind advances, the more certain it seems to me that the path to genuine religiosity does not lie through the fear of life, and the fear of death, (…) but through striving after rational knowledge."[21] In the true sense of *scientia perennis*, the humanities are as well part of this rationality (or λόγος) as the natural sciences – a heritage that must not be abandoned under the pressures of the moment.

[21] Albert Einstein, *Ideas and Opinions*. (Based on *Mein Weltbild*, edited by Carl Seelig, and other sources. New translations and revisions by Sonja Bargmann.) New York: Crown Publishers, 1954, p. 49. (Emphasis by the author.)

ŞAHSİYET GELİŞİMİNDE MANEVİYATIN ROLÜ

THE ROLE OF SPRITUALITY IN PERSONAL DEVELOPMENT

Abdulhakim Yüce
Yüzüncü Yıl University, Turkey
abdulhakimyuce@hotmail.com

Özet

Günümüzde şikâyet edilen hususların başında kişilik bozuklukları ve problemleri gelmektedir. Aslında bu şikâyet aile, eğitim, din, ekonomi ve idare başta olmak üzere, insanı ilgilendiren hemen birçok konuyla alakalı olduğundan, modern zamanların birinci problemidir denilebilir. Kişiliği oluşturan en önemli unsurlardan biri maneviyattır; ama en çok ihmale uğrayan da odur.

Anahtar Kelimeler: Şahsiyet, maneviyat, huzur, ibadet

Giriş

Günümüzde dünya çapında ekonomide, siyasette, inançta, ailede, eğitimde, kısacası birçok sahada ciddî bunalımlar yaşanmaktadır. Bu bunalımları ortaya çıkaran şüphesiz insandır. İnsan, diğer canlılardan farklı olarak, yıllar alan uzun bir eğitim neticesinde ancak hayatta bir aktör olarak yer alabilmektedir. Öyle ise, hayatta etkili bir aktör haline gelinceye kadar kendisine verilen eğitimde ciddi yanlışlıklar ve eksiklikler bulunmaktadır. Bilindiği gibi eğitim aile, en geniş anlamıyla çevre ve okul üçlüsünün eseridir. İnsan aldığı eğitim neticesinde bir şahsiyete sahip olur ve hayatta o şahsiyetiyle rolünü oynar. Durum böyle olunca insan şahsiyetinin nasıl oluştuğu, hangi evrelerden geçtiği, hangi konuların daha çok etkili olduğu gibi meselelerin mercek altına alınması gerekir. Bildirimizde insan şahsiyetinin oluşumunda en önemli etkiye sahip olan, ancak uzun zamandır ciddi bir ihmale uğrayan maneviyattan söz etmek istiyoruz. Ama önce şahsiyet kavramından ne anladığımızı bir nebze izah etmeliyiz.

Şahsiyet

Türkçe'de kişilik de denilen şahsiyet kavramı kısaca, insanları birbirinden ayıran, her insanın kendine has bedenî ve ruhî özelliklerinin bütünü şeklinde tarif edilebilir.[1] İnsanın kişiliği, bir kısmını doğuştan getirdiği bir kısmını sonradan edindiği duygu, algı, öğrenme, düşünme, yargı, dış görüntü, giyim biçimi, tutum ve davranış özellikleri, ahlak ve inanç yapısı gibi unsurların bir araya gelmesiyle meydana gelir.[2]

İnsanın şahsiyetine değişik derecelerde eş zamanlı tesir eden faktörler dört ana başlık altında özetlenebilir. Fıtrat, çevre, tarih ve irade... Bu faktörlerin ilk üçü cebrî, yani kişinin irade ve iktidarı dışında gelişir ve tesir ederler.

Cebrî faktörlerden birincisi olan fıtrat gelişip olgunlaşırken, mizaç, karakter, huy, ego (benlik) ve kişilik tabiî olarak inşa edilir. Fıtratın aslî unsurları içinde, ruh, akıl, kalb, nefis, vicdan, irade, şuuraltı, şuur, evham, vesvese, içgüdüler, duygular, istekler, alışkanlıklar, bağımlılıklar yer alır. İnsan tabiatında iyilik, güzellik, adalet ve faziletin yanı sıra kötülük, zulüm, öfke-kin-nefret, haset, kıskançlık, cimrilik ve düşmanlık duyguları da bulunmaktadır. Her iyilik ve güzellik, zıddını da içinde barındırır. Her kötülük, bir iyilikle kuşatılmıştır. İnsan aynı ânda veya değişen zaman aralıklarında zıtları (sevinç-hüzün, cimrilik-cömertlik, zulüm-adalet) birlikte yaşayabilen kendine mahsus bir yapıya sahiptir. Kısacası insan, hayvanî, insanî ve melekî gelişim potansiyellerine aynı ânda sahiptir.

İnsana cebrî olarak tesir eden ikinci faktör, içinde doğduğu sosyo-ekonomik ve kültürel sistemi belirleyen çevredir. Zamanın ruhunu yansıtan sosyo-ekonomik ve kültürel unsurlar, şuuraltının, karakterin ve egonun gelişmesine doğrudan tesir ederler. İnsan ancak, belli bir toplum ve kültür içinde insanîleştiğinden "sosyo-kültürel zaman diliminin (tasavvufî ifadesiyle vaktin) çocuğu" olarak vasıflandırılmıştır.

Bir diğer unsur olan tarihten kasıt, insanın doğumundan itibaren şuuraltına kaydedilen yaşadığı tecrübeler ile soyundan ve çevresinden aktarılan ve hatıralarda kalan birikimlerin tamamıdır. Şuuraltı birikimleri kişiye göre değişen derecelerde şahsiyete tesir eder. Dolayısıyla insan, tarihi olan, bunun tesirinde düşünebilen ve karar veren bir varlık olduğundan, onu anlamaya çalışırken soyu ve geçmişi göz ardı edilemez.

İnsanın şahsiyetini etkileyen dördüncü unsur iradedir. Bir başka ifadeyle, iradî ve şuurlu tercih ve yönelimleridir. İnsan her ân şuursuz veya şuurlu, otomatik veya iradî olarak tercih eden ve karar veren dinamik bir varlıktır. Şahsiyeti oluşturan faktörlere bakıldığında hemen hepsinde manevî bir yönün olduğu yani maneviyatla irtibatlı oldukları görülür. Bu durum maneviyatın bir ruh gibi insanı ilgilendiren her meseleyi etkileme karakterinden ileri gelmektedir.

Maneviyat

Şahsiyeti oluşturan fıtrat, çevre, tarih ve irade maneviyatla sıkı bir irtibat içerisindedirler. Onun için maneviyat denilince geniş anlamıyla din akla gelir. Çağdaş

[1] Peker, *Din Psikolojisi*, Sönmez Yay., Samsun, 1993, 83.
[2] Koptagel, *Tıpsal Psikoloji*, Beta Yay., İst., 1984, 275.

psikologlar dini ya hiç hesaba katmamakta ya da çevre faktörü içerinde, "çaresizlik karşısında ortaya çıkan bir takım ibadetler ve yüce bir güce sığınma duygusunun sonucu oluşmuş kültürel bir unsur" anlamını vererek, etkisini belli belirsiz bir konuma indirgemektedirler. Oysa din duygusu gereğine uygun tahlil dildiğinde bunun sadece sonradan öğrenilen ya da çevreden edinilen bir takım ritüel ve duygudan ibaret olmadığı, potansiyel olarak insanda var olduğu, hatta insanın bu duygu ve ihtiyaç üzerine yaratıldığı tesbit edilebilir. Dini yaşayışı duygular, düşünce ve tasavvurlar, ilgi ve eğilimler, istek ve idealler, hareket ve faaliyetler, ahlaki ve estetik yönelişler gibi insanı tanımlayan bütün ruhi süreçler içerisinde izlemek mümkündür.[3]

Din, insan şahsiyetine etkisi açısında iki ana başlık altında incelenebilir.

a. Yaratıcı tarafından insan inanma, ibadet etme, sonsuza kadar yaşama gibi duygularla teçhiz edilmiştir. Bu arada insana nefis, vicdan, kalb gibi manevî mekanizmalar da verilmiştir. Diğer taraftan insan acelecilik, cimrilik, vefa, diğergâmlık, sevgi, nefret, saldırganlık, şehvet; mal ve evlada düşkünlük, ihlas, takva, cömertlik, tevazu gibi birbirine zıt duygularla da bezenmiştir. İnsan aidiyet duygusu, bağlanma ve sığınma eğilimi, kutsallık ve güzellik duygusu, en yetkin varlık tasavvuru, hayatı anlamlandırma isteği, tabiat olayları karşısındaki çaresizlik ve ilahî yardım talebi, ölüm korkusu ve ölümsüzlük arzusu, hakikati arama hissi gibi duygusal ve zihinsel temele dayalı motivler de taşımaktadır.[4] Bu duyguların doğru bir şekilde nasıl tatmin olacağı ve dengeleneceği de dinî prensiplerle tesbit edilmiştir. Bütün isim ve sıfatlarıyla Allah'a ve sonsuz olan ölüm sonrası hayata inanmak, en geniş anlamıyla zikir başta olmak üzere ibadet etmek insanın temel manevî ihtiyaçlarını fıtratına uygun bir şekilde karşılar. Verilen zıt duygu ve mekanizmaların dinen belirlenmiş sınırlar içerisinde dengeli yaşanması ve hayra yönlendirilmeleri neticesinde insanın olgunlaşacağı ve Cennete layık bir varlık olacağı düşüncesi, insanın kişiliğini olgunlaştıracak temel bir prensiptir.

b. İnsanın bütün aktiviteleri din nazarında bir değere sahiptir. Sosyal ilişkileri, geçmiş ve gelecek hakkındaki düşünceleri, aile içi davranışları, aldığı eğitimin metot ve gayesi, tabiatla ilişkisi ve tabii kaynakları kullanma sınırı, ölüme ve ölüm sonrasına bakışı gibi insanın bütün fiilleri hakkında dinin bir değerlendirmesi bulunmakta ve prensipler koymaktadır. Din, insanın, temel ilkeler olarak da adlandırılan hakkaniyet, tutarlılık, dürüstlük, insan onuru, koşulsuz sevgi, sabır, yardım etme-destek olma ve yüreklendirme gibi değerlerin farkına varmasını da sağlar.[5] Dolayısıyla birtakım insanlık değerlerinden bahsederken bunları dini olan ya da olmayan şeklinde ayırmak doğru değildir; çünkü din aslında ruh gibi insanın bütün hayatına karışmıştır ve yaratıcının bizi gördüğünü düşünerek (ki buna ihsan şuuru denir) yaptığımız her şey dini bir değer taşımaktadır. Evet kişiliğe yeni boyutlar kazandıran din, insanda barış, ahenk ve doygunluk hissi, dünya ve benliğe ilişkin derin bir şuur hali, bireysel hürriyet duygusu, ferdi ölümsüzlüğe inanç, şahsi bütünlük,

---

[3] Hökelekli, *Din Psikolojisi*, T.D.V. Yay., Ank., 2001, 7.
[4] Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, Yalnızkurt Yay., İst., 1997, 26.
[5] Özdoğan, *Dindarlıkla İlgili Bazı Faktörlerin Kendini Gerçekleştirme Düzeyine Etkisi*, Araştırma Dergisi, Sa. 2, Ank., 1997, 113.

iyimserlik, neşe ve manevi haz, dış dünya ile açık bir iletişim, diğer insanlara karşı saygı ve şefkat hislerini ortaya çıkarır.[6]

Ferdin dini tutum ve davranışlarındaki tutarlılığın, onun şahsiyet özeliklerini ya da benlik değerlerini etkilemesi beklenir. Bunun aksi, yani insanın şahsiyet özelliklerinin onun dini tutum ve davranışlarını etkilemesi de tabidir. Çünkü kişi ancak şahsiyet yapısının elverdiği ölçüde dindar olabilir. Başka bir deyişle, kişilerin karakter ve şahsiyet yapılarındaki farklılıklara göre dindarlıklarında yani dini duygu ve düşüncelerinde ve dini tecrübelerinde farklılık olacaktır.[7] Din ile kişilik arasındaki münasebet karşılıklı ilişkidir. Din kişiliğin yapı kazanmasını, bu yapının tek bir merkez etrafında toplanmasını sağlarken, kişilik de kendi kapasitesi ölçüsünde dinin yaşanmasına imkân verecektir. Başka bir ifadeyle din, kişiliğimizden aldığı güç ile hayatiyet kazanacaktır.[8] Anlattıklarımızı bir örnekle şöyle izah etmek mümkündür:

İbadet Ve Kişilik

İbadet, dar anlamda, yüce Allah'a saygı ve sevgi göstermek, korku ve ümit beslemek O'na karşı bağlılığı sözler ve hareketlerle ifade etmektir. İbadet kelimesi, insanın her şeye hakim gördüğü, yüce ve üstün tanıdığı ve kulu olduğuna inandığı varlığa karşı boyun eğip saygı göstermesi, bağışlanma dilemesi, karşısında saygısızlığı bırakıp tam bir bağlanışla bağlanıp O'na yönelmeyi ifade etmektedir. İbadetler inançlı kişinin şuur halinin dış dünyadaki tezahürüdür.[9] Yani ibadeti sadece inancın gereği olan bir takım ritüelleri uygulamak ve Allah'a karşı sorumluluğu yerine getirmek şeklinde anlamak ibadetin anlamını oldukça daraltır. İbadet, Allah karşısında, O'nun bize hediye ettiği ve fıtratımıza yerleştirdiği bütün insanî değerleri, varoluş gayemizi unutmadan olumlu manada sergilemektir. Dini ritüeller ise bize psikolojik ve bedensel olarak sürekli Allah ile ilişkimizi temin etmek ve bahsettiğimiz insanî değerleri tutum haline getirmede temrin niteliği taşımaktadır. Bu ritüllerin belli bir şeklinin olması, ibadet niteliği taşıyan davranışlarımızın belli bir hedefe yönelmesi ve kişiliği dağılmaktan kurtarması için önemlidir. İnsanın ibadete devam etmesi kişiliğini oluşturan sabır, cesaret, merhamet ve yardımseverlik gibi duyguları ve davranışları pekiştirir ve geliştirir, cemaatle yapılan ibadetler, kişinin sosyalleşmesinde büyük rol oynar. İbadet bir bakıma yaşanan zamanın ve mekanın şuurunda olmaktır. Bu şuur, insanı ruhi sahada olduğu gibi maddi sahada da dinamik ve verimli kılar.[10]

İbadetler kişiye maddi ve manevi arınmayı sağlar, kişiyi disiplinli hale getirir, hasbilik ve fedakârlık ruhunu geliştirir, cömertliği sağlar, sabır ve metanet kazandırır, iradeyi güçlendirir, beden ve ruh sağlığını korur, kötü alışkanlıklardan uzaklaştırır,

---

[6] Yaparel, Yirmi-*Kırk Yaşlar Arası Kişilerde Dini Hayat İle Psiko-sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ank., 1987, 29.
[7] Uysal, *Din Psikolojisi Açısından Dini Tutum Davranış Ve Şahsiyet Özellikleri*, MÜİFAV Yay., İst., 1996, 85.
[8] Hökelekli, *Gençlik, Din Ve Değerler Psikolojisi*, Ankara Okulu Yay., Ank., 2002, 90.
[9] Ardoğan, *Kur'an Ve İnsan Psikolojisi*, İlkadım Yay., Ank., 1998, 172.
[10] Bayrakdar, *İslam İbadet Fenomenolojisi*, Akçağ Yay., Ank., 1987, 60.

kişinin kendi yaşantısı üzerindeki tasarruf etme yetkisini arttırır, insandaki psişik enerjiyi yücelterek kişiyi bu enerjinin iç sıkıntısından ve sebep olduğu stresten kurtarır.[11] Şuurlu yapılan ibadet, kişiliğin gerek içe ve gerekse dışa dönük yönünün gelişmesine yardımcı olur, dindar kişinin samimiyet derecesini ortaya koyar.[12]

İbadetler vasıtasıyla kendisinde, her şeyin sahibi ve hakimi, kudretli bir yüce varlık şuuru gelişmiş kimselerde, alçak gönüllü tutumların oluşmasına çok elverişli psikolojik bir durum meydana gelir. Allah karşısında kendi bağımlılığını ve aczini tecrübe eden kişi, büyüklenme ve bağımsızlık duygularının sürükleyebileceği ölçüsüz, hoyrat, kırıcı ve sorumsuz davranışlardan büyük ölçüde uzak bir kişilik ortaya koyacaktır.[13]

İbadet, kalbi fenalıklardan, kötü eğilimlerden temizleyerek insan ahlakının yükselmesine hizmet eder, karakteri sağlamlaştırır. Gönülden ve içten Allah'a teveccüh eden mümin yalanda, tembellikten, günahtan kaçınır; İslam'ın koyduğu dini ve Ahlaki esaslara samimiyetle bağlanır ve inanır. İbadet, insanın kendine güvenini arttırır, metanet ve cesaretini takviye eder.[14] Bir araştırmaya göre, "oruç tutan kişi ince ruhlu, kendine güven duygusu olan, güçlü üst benlik ve sorumluluk duygusu gelişmiş bir kişi"[15] olarak algılanmıştır. Bütün ibadetler insanda içsel gelişim ve olgunlukla birlikte büyük bir disiplin sağlarlar ve iradeyi güçlendirirler.[16]

Ayrıca ibadetin sürekliliği neticesinde, iman-amel ilişkisine bağlı olarak kişilikte inanç ve hareket bütünlüğünü meydana gelir. Kişiliğin zihinsel ve duygusal yönü hareketle bütünleşme imkânına sahip olur. İbadetler, oluşturdukları manevi havayı, insan ilişkileri, ticaret, bireysel tutum ve davranışlar gibi hayatın her sahasına yansıtırlar. Kur'an değişik vesilelerle ibadetlerin insanın tutum ve davranışlarına tesir ettiğini vurgular.[17] Zekat, sadaka, oruç, hac ve kurban ibadetlerinin kişide diğerkâm bir karakter gelişmesinde son derece etkili olduğu açıkça görülebilir.[18]

Bildirimizin sonunda iki konuya değinmek istiyoruz:

1. Ana konusu şahsiyet olan ve yeni sistemleşen psikoloji ilmi bilindiği gibi tabiat ilimlerine uygulanan metodu benimsemiş bulunmaktadır. Durum böyle olunca, çağdaş psikologlara göre şahsiyet hemen bütünüyle çevrenin unsurları olan biyolojik, sosyal ve kültürel faktörlerin etkisiyle oluşur. Bu kadar dar çerçeveye sıkıştırılan insan diğer canlılardan sadece bir az daha gelişmiş sıradan bir varlıktır. Oysa insan çok daha kompleks yaratılmıştır. Zannediyorum psikoloji ve psikiyatri ilimlerinin psikolojik rahatsızlıkları tedavide, diğer hastalıkların tedavisi seviyesinde başarılı

---

[11] Şentürk, *Din Psikolojisi*, Esra Yay., İst., 1997, 143-183.
[12] Şentürk, *İbadetin Mahiyeti Ve Şahsiyet Gelişmesindeki Fonksiyonu*, DEÜİFD, II, İzmir, 1985, 229.
[13] Hökelekli, *Din Psikolojisi*, T.D.V. Yay., Ank., 2001, 245.
[14] Pazarlı, *Din Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, İst., 1982, 192
[15] Uysal, *Psiko-Sosyal Açıdan Oruç*, Ank., 1994, 207.
[16] Derveze, *Et- Tefsiru'l- Hadis*, II. Baskı, Çev: Ş. Karataş, Ekin Yay., İst., 1998, IV, 150.
[17] Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, Yalnızkurt Yay., İst., 1997, 11.
[18] Hökelekli, *Din Psikolojisi*, T.D.V. Yay., Ank., 2001, 245.

olamamasının altında yatan temel sebep insana olan bu eksik bakış açısıdır. İnsanın, psikolojiye temel teşkil eden yanını yok sayarak onu anlamak ve psikolojik rahatsızlıklarına doğru teşhis koymak nasıl mümkün olabilir? İşin bir başka veçhesi de şudur: Maddî açıdan her insan farklıdır; tek yumurta ikizlerinde bile fizikî farklar ve bu fizikî farklılığa bağlı olarak psikolojik farklar olduğu bilinmektedir. Onun için tıp doktorları insandaki bu farklılığı dile getirmek için 'hastalık yok hasta var' demektedirler. Zira her insanın organ ve sinirleri ile bu organların salgıları ve sinirlerin motivleri farklıdır. Manevî açıdan bu farkın çok daha derin olduğu ise tartışmasızdır. Farklılığın boyutu bu dereceye varınca gözlenebilen, laboratuvar ortamında tekrarlanabilir, aynı şartlar altında aynı neticeleri doğuran şeye bilgi diyen, bu şartları taşımayan hususları incelemeyen bilimsel metot, şahsiyeti nasıl inceleyecek ya da psikoloji sadece bu metotla nasıl insanı gereğine uygun tanıyacak, inceleyecek ve dertlerine çare bulacak?

2. Son yıllarda bütün dünyada, ama daha çok gelişmiş batı ülkelerinde 'kişisel gelişim' adı altına eserler kaleme alınmakta, televizyon programları yapılmakta, internet siteleri açılmakta ve seminerler verilmektedir. Bu işi yapanların bir kısmı mesleklerini bilimsel metotlarla icra eden eğitimli psikologlar olmakla birlikte, çoklarının hangi mesleğe sahip oldukları ve ne tür bir eğitim aldıkları bilinmemektedir. Ayrıca söyledikleri hususların hangi alan araştırmasının neticeleri olduğu, hangi bilimsel kurullar tarafından test edilerek onaylandıkları da bilinmemektedir. Aslında ne böyle bir alan araştırması mevcuttur ne de bilim kurulu…

Günümüzde insanların büyük bir bölümü, dünyada yaşanan kaos, kargaşa, kavga, sıkıntı, çekişme, samimiyetsizlik, bencillik, koşuşturma ve yalancılıktan uzaklaşmanın/kurtulmanın; huzur, güven ve barış içinde bir hayat yaşamanın yollarını aramaktadır. Huzurun içe ait, ruh dünyasını ilgilendiren, manevî ve psikolojik bir inanç ve deneyim olduğu; maddî imkân, iktidar, fizikî güç ve güzellik, hatta ilim ve sanatla elde edilemediği anlaşıldıkça insanlar, değişik alternatifler aramaya koyulmakta ve çareler aramaktadırlar. Karşılaşılan organizasyonların bir kısmının önü alınmaz ve kitlelerin ihtiyacı doğru olanla giderilmezse toplumsal felaketlere düşmek bile mümkündür.

Bu arada işin hem siyasi, hem ekonomik, hem de dinî boyutu gündeme gelmektedir. Kısacası sosyal ve inanç çevremiz ciddi bir şekilde değişmekle kalmamakta, nereye varacağı kestirilemeyen bir **kaos**a doğru adeta sürüklenmektedir.

Huzur/mutluluk başlı başına talip olunan bir değer olduğundan istismar edilmesi de kolaydır. Onun için de huzur vadeden hemen her düşünce ve pratik ilgi odağı olmaktadır. Şöyle demek de mümkündür: İlginin arttırılması için daha çok huzur ve benzeri kavramlar kullanılmaktadır. Örneğin meditasyon için şöyle denilmektedir: "Solunumla meditasyon, meditasyonun tüm yarar ve amaçlarını gerçekleştirmesi nedeniyle çok etkili bir yöntem olarak övülmektedir. Bu yarar ve amaçlara; daha enerjik oluş, sağlıklı yaşam, dengeli bir sinir sistemi, derin bir rahatlama, sükûnet,

zihin açıklığı, duygu ve düşünceleri kontrol edebilme; konsantrasyonun, fiziksel gücün, ruhsal dengenin gelişmesi gibi haller girmektedir."[19]

Sayılanlar tek tek incelendiğinde vadedilen hedeflere ulaşmanın adeta imkânsız olduğu görülmektedir. Zira hem insanın yaradılışı gayesi, hem fizik ve psikolojik yapısı, hem çevre şartları, hem de genetik aktarımlar bu hedeflere ulaşmada ciddi şekilde etkili olmakta, diğer bir ifade ile engel oluşturmaktadırlar. Konumuzla ilgisine gelince, bu gayretlerin insan şahsiyetini olumsuz etkileyeceği ve onu uzun vadede adeta şahsiyetsiz bir hale getireceği tehlikesi bulunmaktadır.

Diğer taraftan bu gün kimi kişilere çekici gelen akımların hemen bütünü, çok eski çağlarda yaşanmış ve tarihe karışmış öğreti, düşünce, medeniyet ve geleneklere dayanmaktadırlar. Hatta cazip olmalarının bir nedeni de sık sık bu espriye vurgu yapmalarıdır. Kimi Atlanta gibi eski medeniyetleri tekrar kurmakla görevli olduklarını söylemekte,[20] kimisi de Amon, Babil, Mu, Maya, Eski Mısır... gibi medeniyetlerden söz ederek o dönemde yaşanan bazı pratiklerin ve o gün insanlığın içinde bulunduğu durum gereği gelişen, çoğu gizli kadim ilimlerin günümüze taşınabileceğini söylemektedir. Oysa sözü edilen medeniyetlerin yaşandığı ortam günümüzle ciddi şekilde değişmiş ve insanlığın ruhî, kültürel ve zihnî kazanımları o günlerle kıyaslanmayacak derecede ilerlemiştir. İlahî kaynaklı gerçek din açısından da durum farklı değildir.

Özellikle Hz. Peygamber (sas)'in peygamberlikle görevlendirilmesinden sonra insan hayatında birçok şey değişmiştir. Örneğin din, insanların manevî ihtiyaçlarını karşılamada eski hiç bir öğreti, pratik ve düşünceye gerek olmayacak şekilde kemâle ermiş; hem yaşanmış hem de ayet ve sahih sünnetle kayıt altına alınmıştır. Yüce Allah, "**Bugün size dininizi olgunlaştırdım, size nimetimi tamamladım ve din olarak size İslam'ı beğendim**" (Maide, 5/3) derken Hz. Peygamber de bu ayetin bir yönünü şöyle tefsir ediyor: "*Ben güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim*"[21] Öyle ise, özellikle ahlakî ve manevî açıdan eskiye ihtiyaç olmayacak şekilde din tamamlanmıştır.

Netice

Ebediyet için yaratılmış ve Yaratanını zikretmek ve ona ibadet etmekle ancak huzur bulacak insanın şahsiyeti birçok unsurdan oluşan bir yapı arz etmektedir. En geniş anlamıyla maneviyat bu unsurların başında gelmektedir. Modern psikolojinin maneviyatı aslına uygun anlaması ve bilimsel metotlarla bu konuyu araştırması kaçınılmazdır. Aksi takdirde insan hep eksik anlaşılacak ve onu şahsiyet açısından insanlığından uzaklaştıracak akımlara kapılmasına, neticede de onulmaz hastalıklara duçar olmasına meydan verilmiş olacaktır. Günümüzde dünya çapında yaşanan bunalımların sebepleri arasında insan şahsiyetinin bu unsurunun ihmale uğraması da yer almaktadır.

---

[19] Hewitt, *Meditasyon*, İst. 2000, 46.
[20] Aksiyon Dergisi, 30 Mart 2002, sayı: 382.
[21] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1956, II, 38.

Kaynaklar:

AKSİYON, 30 Mart 2002.

AHMET b. Hanbel, Müsned, Kahire, 1956

ARDOĞAN, Recep, Kur'an Ve İnsan Psikolojisi, İlkadım Yay., Ank., 1998

BAYRAKDAR, Mehmet, İslam İbadet Fenomenolojisi, Akçağ Yay., Ank., 1987

DERVEZE, İzzet, Et- Tefsiru'l- Hadis, II. Baskı, Çev: Ş. Karataş, Ekin Yay., İst., 1998

HEWİTT, James, Meditasyon, İst. 2000.

HÖKELEKLİ, Hayati, Din Psikolojisi, T.D.V. Yay., Ank., 2001

HÖKELEKLİ, Hayati, Gençlik, Din Ve Değerler Psikolojisi, Ankara Okulu Yay., Ank., 2002

KASAPOĞLU, Abdurrahman, Kur'an'da İman Psikolojisi, Yalnızkurt Yay., İst., 1997.

KOPTAGEL- İLAL, Günsel, Tıpsal Psikoloji, Beta Yay., İst., 1984

ÖZDOĞAN, Öznur, Dindarlıkla İlgili Bazı Faktörlerin Kendini Gerçekleştirme Düzeyine Etkisi, Araştırma Dergisi, Sa. 2, Ank., 1997

PAZARLI, Osman, Din Psikolojisi, Remzi Kitabevi, İst., 1982

PEKER, Hüseyin, Din Psikolojisi, Sönmez Yay., Samsun, 1993

ŞENTÜRK, Habil, Din Psikolojisi, Esra Yay., İst., 1997

ŞENTÜRK, Habil, İbadetin Mahiyeti Ve Şahsiyet Gelişmesindeki Fonksiyonu, DEÜİFD, II, İzmir, 1985

UYSAL, Veysel, Din Psikolojisi Açısından Dini Tutum Davranış Ve Şahsiyet Özellikleri, MÜİFAV Yay., İst., 1996

UYSAL, Veysel, Psiko-Sosyal Açıdan Oruç, Ank., 1994

YAPAREL, Recep, Yirmi-Kırk Yaşlar Arası Kişilerde Dini Hayat İle Psiko-sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ank., 1987

ROMANIN MANEVIYATTA OYNADIĞI ROL AÇISINDAN "KARA KİTAP" VE "AŞK"

THE ROLE OF SPIRITUALITY IN NOVELS: "BLACK BOOK AND "LOVE"

Adem Balaban
BEDËR University, Albania
abalaban@beder.edu.al

Özet:

İnsanlık kadar eski olan edebiyat, insanı ilgilendiren hemen her konuda eser vermiştir. Bazı konulara az değinirken, bazılarına çok geniş yer ayırmıştır. İnsanın en çok üzerinde durduğu konular, hiç şüphesiz aşk, tabiat, sosyal meseleler, yaratıcı ve din olmuştur. Tüm toplumlarda ilk sırayı alan bu konular, sıralamada kendi içinde devirlere göre değişse de geri sıralara düşmemiştir. Bunların içinde çok özel bir yeri olan Allah ve din konusu edebiyata en çok yön veren, onu manevi iklimlerde dolaştıran, maddecilikten manaya yönlendiren alan olmuştur. Tabiatı bir tarafa koyarsak, aşk, özellikle "ilahi aşk" ve "Yaratıcı" hem Türk edebiyatının hem de birçok edebiyatın temel konusu olmuştur.

Beşeri bilimlerin bir dalı olan edebiyat, her ne kadar beşeri olursa olsun ilahi olanı anlatmaktan uzak kalmadığı gibi bundan sonra da kalmayacak. Madde ve beşer okyanusundan kurtulmak için sürekli ilahi bir limana sığınma ihtiyacı duyacaktır. Bu da hiç şüphesiz inanç dalgakıranlarıyla korunaklı hale getirilen maneviyat koyları olacaktır.

Bu çalışmada toplumdaki birtakım sosyal problemlerin ve insanların madde kıskacında yaşadığı sorunların çözümünde edebiyatın oynadığı rol ele alınacaktır. Özellikle günümüz Türk edebiyatının usta kalemlerinden Orhan Pamuk'un "Kara Kitap" ve Elif Şafak'ın "Aşk" adlı romanlarında toplumdaki birtakım problemlerin çözümü konusunda maneviyattan ve tasavvuftan nasıl faydalandığı incelenecektir.

Anahtar kelimeler: "Edebiyat, maneviyat, tasavvuf, Kara Kitap, Aşk"

İnsanlık kadar eski olan edebiyat, insanı ilgilendiren hemen her konuda eser vermiştir. Bazı konulara az değinirken, bazılarına çok geniş yer ayırmıştır. İnsanın en çok üzerinde durduğu konular, hiç şüphesiz aşk, tabiat, sosyal meseleler, yaratıcı ve din olmuştur. Tüm toplumlarda ilk sırayı alan bu konular, sıralamada kendi içinde devirlere göre değişse de geri sıralara düşmemiştir. Bunların içinde çok özel bir yeri olan Allah ve din konusu edebiyata en çok yön veren, onu manevi iklimlerde dolaştıran, maddecilikten manaya yönlendiren alan olmuştur. Tabiatı bir tarafa koyarsak, aşk, özellikle "ilahi aşk" ve "Yaratıcı" hem Türk edebiyatının hem de birçok edebiyatın temel konusu oluşturur. Öyle ki dünya edebiyatının ilk edebi eserleri sayılabilecek destanlarda hep bir "Yaratıcı veya tanrı" motifi vardır.

Eski çağ dünyasının dindışı bir eyleme sahip olmadığı, her eylemlerinde kutsal olana atıf yaptıkları birçok kaynakta belirtilen bir gerçektir. Nimet Yıldırım, kutsal olanların "sadece arkaik zaman için değil, modern zamanlara kadar oluşmuş ve yaşamış efsanelerin; şaman, alperen, peygamber, halife, padişah, şeyhülislam, asker ve veli gibi otoritelerin veya şehir, cami, türbe, saray gibi toplum yaşamlarında önemli bir konuma sahip yerlerin çevresinde de türediğini" ifade etmektedir.[1]

Kuran-ı Kerim, İncil, Tevrat ve diğer kutsal kitaplar edebiyata şekil ve yön veren çok önemli kaynaklar olduğu gibi "İlahi aşk" ve "Yaratıcı" da edebiyatı şekillendiren mühim unsurlardandır. Öyleyse Yaratıcıdan kopuk bir edebiyat, temel direklerinden biri olmayan bir çadıra benzer. Bu açıdan bakıldığında edebiyatı şöyle tanımlayabiliriz: *Edebiyat; yaratılanın, yaratıcı ve mahlûkatını, yine yaratıcının verdiği ilhamla anlatma sanatıdır.*

Tüm edebi türlere baktığımızda maneviyatın edebiyatı şekillendirdiği görülür. Öncelikle manevi olanları kısaca tespit etmek yerinde olacaktır. *Allah, ilahi aşk, melek, peygamber, günah, sevap, dört kitap, cennet, cehennem, cami, namaz, oruç, zikir, ibadet* gibi inançla ilgili kavramlar, ruh ve ruha ait kavramlar, cin ve şeytanla ilgili kavramlar, metafizik âleme ait olan kavramlar, tasavvuf ve mistisizm gibi kavramlar. Bütün bunlar, hemen her edebi türde işlenen en önemli konulardandır. Merkezine insanı alan edebiyat, insanın ilişki içinde olduğu her konuyu ele almıştır. İnsanla inanç arasındaki sıkı ve fitri bağ, yine bir insan olan şair ve yazarların öteden beri ilgisini çeken bir konu olmuştur. Öyle ki edebiyatçıların fitri olanları maneviyattan bahsetmiştir.

Türk edebiyatına baktığımızda dini olsun gayri dini olsun her kesimden şair ve yazarımız eserlerinde Allah demiştir. Hoca Ahmet Yesevi şiirlerinde Allah derken, Karacaoğlan da sazıyla Allah'la ilgili şiirler söylemiştir. Nedim'den Allah nidaları yükselirken, Allah aşkı Fuzuli'yi Mevla peşinde koşan Mecnun yapmıştır. Türkçemize en güzel ve sade şiir örneklerini kazandıran Yunus Emre'nin "Gel gör beni aşk neyledi" sözleriyle, "Yaratılanı yaratandan ötürü seven" bir başka hak aşığı Mevlana'nın "Gel, gel, her ne olursan ol, gel." sözleri aynı aşk bahçesinin birer gülüdür.

[1] Nimet Yıldırım, *Zerdüşt'ün Kutsal Kitabı Avesta*, s.148.

Temel hikâyesini Kur'an kıssalarından almış mesnevi ve hikâyelerin çokluğu da Türk edebiyatının dinden çok etkilendiğini göstermektedir. Özellikle Mevlâna'nın mesnevisi, Yusuf ve Züleyha mesnevileri, Süleymanname, gibi bazı eserler de konusunu Kuran'dan almış eserlerdir. Hem Türk hem de dünya edebiyatına baktığımızda ilk yazılı eserlerin Allah'tan bahsettiğini görürüz. Türk edebiyatının ilk yazılı kaynakları sayılan Orhun Yazıtları da "*Kök üze Tanrı*" sözleriyle Allah'la başlar.[2]

Türk edebiyatının en önemli eserlerinden Kutadgu Bilig söze besmeleyle başlar, hamdle devam eder, yine hamdle bitirir.[3] Aşık Paşanın Garibnamesi de bundan farklı değildir. Kutadgu Bilig'den Tanzimata kadar tüm eserler, şiirlerin toplandığı divanlar olsun, isterse diğer mensur eserler olsun, önce Allah'tan sonra peygamberden bahsederek diğer konulara girmişlerdir. Bazı kesimlerin aşk, şarap veya kadın şiirleri sandığı divanların bile ilk bölümleri tevhid, münacaat, naat, çihar yar-i güzin'dir. Eski dönemin romanı sayılan mesneviler de aynı tertip üzere yazılmışlardır. Mecnun ile Leyla hikayesini beşeri aşk olarak ele alsanız bile girişte bir tevhid ve münacaat bulursunuz.[4]

Nazım ve nesrin tüm çeşitleriyle edebiyat, Yaratıcıdan bahsederek kendine güç katmış, halk nezdindeki değerini artırmıştır. Özellikle Türk edebiyatının hemen her dönem ve türünde Allah ve Allah'a ait kavramlardan sıkça bahsedilmiştir. Hatta Türk edebiyatında ilahiden kasideye, mesneviden rekaik kitaplarına kadar birçok türde dini ve manevi konular ele alınmış ve bu yolla insanlara Allah ve peygamber sevgisi anlatılmıştır. Nihad Sami Banarlı, ilim ve fikir kaynağının Kur'an olması yönüyle Türk Edebiyatının bu dalını, "İslâmî Türk Edebiyatı" olarak adlandırmıştır. Banarlı, ayrıca bu edebiyatın oluşumunu sağlayan o dönemki fikir ve düşünce dünyası için de şunları söylemektedir: "Devrin ilim ve tefekkür hayatı da esasen aynı kaynaktan nemalanmıştır"[5]

Sadece İslâmî Türk Edebiyatı çevresi değil, divan şairlerinden halk ozanlarına, Tanzimatçılardan post modern yazarlara kadar pek çok şair ve yazar, manevi olanı kendine göre ele almıştır. Nazım Hikmet, Necip Fazıl'la sürekli kıyaslanırken, din dışı olanı temsil tarafında değerlendirilse de, hayatında hep gelgitler yaşamış, içindeki ilahi yön kendisini çekmiş ve "Ağa Camii" şiirini yazdırmıştır. Yahya Kemal, "Süleymaniye'de Bayram Sabahı" demiş, sesi Süleymaniye kubbesini doldurmuş, "Ezan-ı Muhammedi" demiş avazı "Kendi Gök Kubbemiz"i inletmiş. Cem Karaca "Allah Yar" deyip salonları coşturmuş, Mehter Marşımız "Hazret-i Yezdan" deyip Mehmetçiği koşturmuştur.

Türk Edebiyatının dini kaynaklardan beslendiğini M. Uzun şöyle ifade etmektedir: "Dönem itibarıyla edebiyatımıza baktığımızda da hemen her dönemde

---

[2] Muharrem Ergin, Orhun Abideleri, Boğaziçi yay., İstanbul, 1999, s.2.

[3] Yusuf Has Hacip, *Kutadgu Bilig* (Haz. Mustafa S. Kaçalin), T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 2010.

[4] Mustafa Uzun, *Kur'an ve Edebiyat* (Türk Edebiyatı) Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-II. İstanbul, 2001.

[5] Nihad Sami Banarlı, Resimli Türk Edebiyâtı Târihi, c.I, s.102.

Kur'an, hadis ve tasavvuf gibi konulardan ilham alınarak oluşturulan eserler görmek mümkündür. Türk edebiyatının bilinen en eski metinlerinden Kutadgu Bilig (XI. yüzyıl) ve Atabetü'l-hakayık (XII. yüzyıl) İslâmî edebiyatın da ilk manzum örnekleri olarak muhtevalarını Kur'an'dan almıştır. "Kutadgu Bilig'in mukaddimesiyle başlayıp Rabguzî'nin Kısasü'l-enbiyâ'sıyla gelişerek Anadolu sahasında Behcetü'l-hadâik, Marzübânnâme, Tazarruât gibi eserlerle Veysî ve Nergisî'den Nâmık Kemal, Muallim Nâci ve Ziyâ Paşa'nın eserlerine kadar her devirde çeşitli örnekleri görülen bu nesir tarzı mânayı veciz bir şekilde ifade etmektedir."[6] Manevi olanların şiirimizi de derinden etkilediği şu örneklerde açık bir şekilde görülmektedir:

"İnmemiştir hele Kur'an bunu hakkıyla bilin
Ne mezarlıkta okunmak ne de fal bakmak için"

"Ey şehid oğlu şehid, isteme benden makber
Sana ağuşunu açmış duruyor Peygamber" (*Mehmed Âkif*)

Bana kefendir yatak, sana tabuttur havuz;
Sen kıvrıl, ben gideyim, Son Peygamber Kılavuz! (*Necip Fazıl Kısakürek*)
Yâ Habîballah yâ Hayre'l beşer müştakunam
Eyle kim leb-teşneler yanup diler hemvâra su fuzuli (*Fuzulî*)

Sakın terk-i edebten kuy-ı Mahbub-i Huda'dır bu
Nazargah-i ilahidir, Makam-ı Mustafadır bu (*Nabi*)

Türk edebiyatında genel olarak dini sayılmayan bazı türlerin bile dinden kopuk olmadığını M. Uzun, "*İslâmî Türk edebiyatının hayat, ahlâk, âdet ve gelenekler, önemli günler, devrin ilimleri, efsane ve masallar, savaşlar gibi doğrudan dinî olmayan kaynakları da İslâm dininin ve Kur'ânı Kerîm'in izlerini aksettirir. Muhtevayı belirleyen bu unsurlara örnek olarak bayramiyye (ıydiyye), ramazâniyye, mi'râciyye gibi türler verilebilir. Hatta hammâmiyye, rahşiyye gibi ilk bakışta dinî özellik taşımayan türlerde bile konular işlenirken âyet ve hadislerle bunlardan devrin cemiyet hayatına bir kültür ve yaşama biçimi halinde intikal etmiş hüküm ve anlayışlar beyitlere yerleştirilmiştir."* sözleriyle anlatıyor.[7]

Beşeri bilimlerin bir dalı olan edebiyat, her ne kadar beşeri olursa olsun ilahi olanı anlatmaktan uzak kalmadığı gibi bundan sonra da kalmayacak, madde ve beşer okyanusundan kurtulmak için sürekli ilahi bir limana sığınma ihtiyacı duyacaktır. Bu da hiç şüphesiz inanç dalgakıranlarıyla korunaklı hale getirilen maneviyat koyları olacaktır.

Allah inancı, peygamber sevgisi, sahabe sevgisi, cennet ve cehennem inancı, melek kavramı, ruha ait kavramlar, tasavvuf ve mistisizm maneviyat alt fakülte ve birimleri olarak edebiyatımızın birçok türünde kendisine yer bulmuştur. Bunlardan "aşkla Allah'a ulaşma" esası üzerine bina edilen tasavvuf, edebiyatımızda hem şiir türünde hem de nesir dalında pek çok başarılı sanat eserine konu olmuş ve olmaya

[6] Mustafa Uzun, *a.g.e.*, s.4
[7] Mustafa Uzun, *a.g.e.*, s.5

devam etmektedir. Büyük Türk mutasavvıflarından Yunus Emre, Hoca Ahmet Yesevi, Mevlana gibi zatlar hem kendileri dini kaynaklardan beslenmişler, hem de yazdıkları eserler yoluyla kendilerinden sonra gelen birçok yazar ve şairin bu kaynaktan ilham almalarını sağlamışlardır. Şeyh Galip, *Hüsn ü Aşk* adlı mesnevisinin Mevlana'nın mesnevisinden mülhem olduğunu "Esrarımı mesneviden aldım / çaldım veli miri malı çaldım" mısralarıyla apaçık ifade etmektedir.[8]

Bazı yazar ve şairler tarafından gidilen bu patika yol, daha sonraları Yunus Emre ve Mevlana gibi edipler sayesinde büyük bir şehraha dönmüş, tasavvuf ilkeleri üzerine bina edilen türleri sayesinde Tasavvufi Türk Edebiyatı doğmuştur. Tasavvufu, Türk geleneğinin önemli bir parçası sayan Ömür Ceylan, onu edebi bir vadiye benzetirken şu ifadeleri kullanmaktadır: *"Klâsik çağların edebî vadilerinden hiçbirisi tasavvufa tam anlamıyla kayıtsız kalmış değildir. Anadolu'da Yunus Emre ile başlayan ve dinî tasavvufî halk edebiyatı ya da tekke edebiyatı adlarıyla bilinen gelenek, yetiştirdiği yüzlerce sanatkâr ve onların verdiği binlerce sanat eseri ile tasavvufun öz edebî vadisi kabul edilebilir. Bilindiği gibi başta Mevlevilik olmak üzere Anadolu tasavvufunun etkili kolları ve temsilcilerini konu edinen modern edebiyat ürünleri, çağdaş edebiyat içerisinde müstakil bir "tasavvuf" vadisi oluşturacak kadar çoğalmıştır".*[9] Dünyanın gittikçe maddileşmeye kaydığı şu günlerde tasavvuftan uzaklaşma olmamış aksine insanlar birtakım tasavvuf ve mistisizm öğretilerine daha çok ilgi duymaya başlamışlardır. Bu yaklaşım sanatçıların eserlerinde bu konuları işlemesinin önünü açmıştır.

Türk edebiyatına baktığımızda Cumhuriyet döneminde ve daha sonraları birçok sanatçımız dini kaynaklardan beslenmiş, din ve tasavvufun izleri olan eserler vermişlerdir. M. Uzun, din ve dini konuların edebiyatımıza hala yön veriyor olmasını şöyle ifade etmektedir: "Cumhuriyet'ten sonraki Türk edebiyatında da bazı yazar ve şairlerin eserlerinde Kur'an ayetleri açık ve zımnî olarak etkisini göstermiştir (örnekler için bk. Tural, s. 399-400). Bunlar arasında Arif Nihat Asya'nın bazı rubaileri, Ali Ulvi Kurucu'nun Gümüş Tül ve Alevler kitabındaki birçok şiiri, Sezai Karakoç'un Kur'an'daki "ölümden sonra diriliş: Ba's" hükmünün manasını genişleterek insanlığın dirilişi düşüncesine dayanan pek çok şiiri ve nesir yazıları, Turan Oflazoğlu'nun âsilere hitaben IV. Murad'a söylettiği, "Kur'an'dır bu" tekrirlerini ihtiva eden söylevi (IV. Murad, Ankara 1988, s. 75-76), Nazan Bekiroğlu'nun Yusuf ile Züleyha ve İsimle Ateş Arasında adlı romanları sayılabilir."[10] Hatta din dışı sayılabilecek yazarların bile bu sahada at koşturduğunu Ömür Ceylan'ın *"Bir kısmı tasavvufî mahfillere uzak kültür çevrelerine mensup*

---

[8] Şeyh Galip (2003). Hüsn ü Aşk (Haz.Muhammed Nur Doğan), İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2002, beyit,2020.

[9] Ömür Ceylan, *Tükenmeyen Gelenek–Geleneksel Tüketim, -Tasavvuf, Edebiyat Ve Terminoloji Sorunu Üzerine-*, Contemporary Perceptıons Of Islam In The Context Of Scıence, Ethıcs, And Art, Internatıonal Symposıum, Samsun 26-28 November, 2010, s.100-102.

[10] Mustafa Uzun, *a.g.e.*, s,4

yazarlarca yayınlanan tasavvuf ilintili modern anlatıların da büyük ölçüde bu iyi niyetli gayretlerin ürünü olduğunu peşinen kabul etmeliyiz." sözlerinden anlıyoruz.[11]

Günümüz Türk edebiyatının usta kalemlerinden Orhan Pamuk ve Elif Şafak da yukarıda bahsettiğimiz gibi dini ve manevi kaynaklardan etkilenmiş ve bu tesirle insanın manevi yönünü de ele alan romanlar yazmışlardır. Özellikle her ikisi de hem Doğu klasiklerinden hem de sufizm ve mistisizmden etkilenmişlerdir. Her iki yazarımızın da Mevlana ve sufizmden etkilenmesi onları aynı düzlemde buluşturan ortak bir noktadır. Elif Şafak bu etkiyi, Mevlana ve Şems-i Tebrizi'nin dostluklarını anlattığı Aşk romanında bir iç hikâye olarak doğrudan gösterirken, Orhan Pamuk bir üst kurmaca olarak hem Mevlana hem de Şeyh Galip'ten etkilendiğini Kara Kitap romanında dolaylı olarak göstermektedir. Bu yazarların en başarılı romanlarından sayılan "Aşk" ve "Kara Kitap", iki yazarımızın da maneviyattan etkilendiğini, etkilenmekle kalmayıp bu etkiyle eserler verdiğini göstermektedir.

Maneviyatsız toplum olmadığını düşünen pek çok yazar gibi Elif Şafak ve Orhan Pamuk da eserlerinde yer yer maneviyata eğilmişlerdir. Eserlerinde din ve tasavvufun ahlak prensiplerine göndermeler yapmaları, toplumdaki birtakım problemlerin çözülmesinde bu ilkelerin önemli rol oynadığını düşündüklerini göstermektedir. Çalışmanın bundan sonraki bölümünde önce Elif Şafak'ın "Aşk" adlı romanını, daha sonra da Orhan Pamuk'un "Kara Kitap" isimli romanını ele alıp eserlerdeki manevi izleri ve arayışları incelemeye çalışacağız.

İlahi Aşka Ulaşmanın Serüveni: Aşk – Elif Şafak

Birçok eserinde manevi olanı romanlarına konu edinen Şafak, toplumdaki bir kısım sosyal ve ailevi sorunların çözümüne romanlarıyla katkı sağlamıştır. Problemlerin çözümünün sadece para ve madde ile olmadığı gerçeğini gören yazar, inanç ve ibadetlerin bu tür sorunların halledilmesinde önemli rol oynadığına inanır. Maneviyattan uzaklaşanların bazı sorunlar yaşadığını Bit Palas'taki kahramanı üzerinden maneviyattan uzaklaşmasının iç sıkıntısıyla kendini gösterdiğini şöyle anlatıyor: "Ve her seferinde, bir zamanlar içinde taşıyıp bir parçası olduğuna inandığı maneviyatın şimdi büsbütün dışına itilmiş olmaktan ötürü içi burkuluyordu."[12]

Elif Şafak, Aşk'ta toplumun değişik kesimlerinden farklı insan tipleri seçerek, onlardaki birçok problemi onların da bir "insan" olduğu inancı bağlamında tasavvufun ilkeleri ışığında halletme yolunu tercih etmiştir. Şafak, eserinde toplumun en uçlarından örnekler vererek, bunlar üzerinden toplumdaki birtakım sosyal meselelere Şems-i Tebrizi'nin ağzından anlattığı tasavvuf ilkeleri aracılığıyla çözüm önermeye çalışmıştır. Toplumun her kesiminde yaşayan insanların problemleri ayrı ayrıdır. Her sınıfın içine düşebileceği ana problemler vardır. Şafak bu romanında âlim olarak *Mevlana*, mutaassıp olarak *Şeyh Yasin*, sarhoş olarak *Sarhoş Süleyman*, fahişe olarak *Fahişe Çöl Gülü*, genç bir kız olarak *Kimya*, genç bir erkek olarak *Alaaddin*, ev hanımı olarak *Ella* ve *Kerra*, mürit olarak *Talebe Hüsam* ve *Sultan Veled*, dilenci olarak *Dilenci Hasan*, katil olarak *Çakal Kafa*, genel evi çalıştırıcısı olarak *hünsa*

[11] Ömür Ceylan, *a.g.e.*, s.102.
[12] Elif Şafak, *Bit Palas*, Metis Edebiyat Yay., 2.bs., İstanbul, s.45

patron, meyhane işleticisi olarak *Hristos* gibi toplumun her kesiminden karakterler seçerek bunların temel problemlerini anlatmıştır. Dinin ve tasavvufun temel ilkeleriyle bu problemlere çözüm bulmayan çalışan yazar, işe öncelikle Şems'le başlar. Daha sonra yer yer Şems'in, Mevlana'nın, Aziz Zahara'nın ağzından bu sorunlara çözümler üretir. Toplumun her kesiminden okuyucuya ulaşmayı hedefleyen yazar, bütün bu karakterlerin sosyal hayatta olduğunu düşünerek, onların dertlerine manevi çareler sunuyor. Okuyucu o karakterlerden biri olarak ya da o karakterlerle diyalog içinde olabilecek biri olarak düşünülüyor ve okuyucudaki bu tarz manevi ve sosyal hastalıkların Şems-i Tebrizi'nin Aşk'ın kırk kuralı dediği bir çeşit dini, manevi reçete ile tedavi etmeye çalışıyor denebilir. Elif Şafak'ın Aşk'ına göre Şems yaşadığı hayat ve ortaya koyduğu ilkelerle başta Mevlana'nın olmak üzere bir çok müslümanın dini yaşamını etkilemiş ve Aziz Zahara ve Ella'nın şahsında Batıda birçok insanın manevi olanı tanımasına sebep olmuştur.

Yazar, kitapta seçilen her bir karakter üzerinden manevi olanla bir ilgi kuruyor. Ella ve Aziz Z. Zahara gibi başlangıçta müslüman olmayan kişileri İslam'la tanıştırırken, müslüman olup da dini birtakım güzel davranışları bilmeyenlere de bunları hatırlatıyor.

Aşk kitabının esasını oluşturan hikaye Aşk Şeriatı romanıdır. Aziz Zahara tarafından Şems'le Mevlana'nın yaşadıklarını anlatan bu eserin yazarının da ilginç bir öyküsü vardır. İskoçya'nın küçük bir balıkçı köyünde yaşayan Craig Richardson adlı biridir. Yirmi yaşında Hollandalı bir bayanla tanışır ve onunla Amsterdam'a gider ve evlenir. Karısı çok kısa bir süre sonra ölür, Craig ise bu ölümün etkisiyle değişir ve çok kötü bir hayata başlar. Sokaklara düşer, kötü insanlarla tanışır, eroin kullanır. Fotoğrafçı olan Craig'e bir arkadaşı Kâbe'nin fotoğrafını çeken ilk yabancı olabileceğini söyler. O da müslümanların içine sızıp fotoğraf çekmeye karar verir. Ancak Fas'ta sufilerle tanışır. Şeyh Baba Samed'in anlattığı Şems'ten çok etkilenerek müslüman olur ve Aziz Zekeriya Zahara adını alır.[13] Yazar romanın başkahramanlarından Aziz Z. Zahara'ya, çok farklı bir kültürün insanına, sufizm etkisiyle Müslümanlığı tercih ettirmiştir.

Ella Rubinstein, Amerika'nın Boston eyaletinde yaşayan üç çocuk annesi kırk yaşında bir kadın. Kendini evine adamış, günlük ev işlerinin yanı sıra yaptığı tek sosyal aktivite ise yemek kursuna gitmek. Sosyal hayatı olmayıp sıradan ve tek düze bir hayat yaşayan Ella'yı yazar şöyle anlatıyor: *"Ellacığımızın tüm yaşamı, kocası ve çocuklarından ibaretti. Kaderin türlü zorluklarına kafa tutacak ne bilgisi vardı ne de tecrübesi. Hiçbir zaman risk almayı bilmezdi. Tedbiri elden bırakmazdı. İçtiği kahvenin markasını değiştirmek için bile uzun uzun düşünmesi gerekirdi. O kadar utangaç, öylesine munis ve ürkekti; tabiri caizse pısırığın tekiydi."*[14] Katolik olan Ella'nın çocukluğundaki gibi bir dini hayatı yoktu. *"Ben de senin için dua ederdim ama Tanrı'nın kapısını çalmayalı o kadar uzun zaman oldu ki, beni buyur edeceğini sanmam."*[15] Yazar, dinle ilgisi olmayan ve böyle sıradan bir hayat yaşayan Ella'yı

[13] Elif Şafak, *Aşk*, Doğan Kitap, 1.bs., İstanbul, 2009.s. 291
[14] Elif Şafak, *a.g.e.* s. 14.
[15] Elif Şafak, *a.g.e.* s. 109.

okuduğu *Aşk Şeriatı* adlı romanla maneviyata yöneltiyor. Sonunda, okuduğu romanın yazarı Aziz Zahara'yla evlenen Ella, müslüman olup sufizm etkisiyle bir hayat yaşıyor. Ella da Şems'ten etkilenen Aziz Zahara'nın etkisiyle müslüman olmuştur.

Şafak, cüzzamlı bir dilenciyi (Dilenci Hasan) ele alarak, ondaki temel insani ve toplumsal problemleri Dilenci Hasan'ı konuşturarak şöyle anlatıyor: *"Bir bitmez cenderedir yaşadığım. Daima hayat ile ölüm arasında sıkışmış, daima Araf'tayım. Böyle yapar adamı cüzzam illeti, ölmeden mezara sokar, diri diri. Sokaklarda anneler çocuklarını korkutmak için parmakla gösterir beni; yaramaz çocuklarıysa taşa tutar, alay eder. Esnaf dükkan kapılarından kışkışlar, uğursuzluk getirmeyeyim diye kovar, kovalar. Hamile kadınlar başlarını çevirir, sanki gözleri bana değince karınlarındaki bebeler sakat doğacak. Bu insanların hiçbirinin anlamadığı bir şey var: Onlar biz cüzzamlıları görmemek için ellerinden geleni yapadursunlar, esas biz cüzzamlılar uzak durmak istiyoruz onlardan ve acıyan, acıtan bakışlarından! ... Cüzzamlıysan hayatta kalmanın iki yolu var: Birincisi başkalarından dilenmek, ikincisi başkalarına dua etmek. İkisi de karın doyuruyor.*[16] Bunlarla beraber, insanların dilenci ve cüzzamlıları hor görmelerine rağmen onlardan dua istemeleri, Ramazan ve bayramlarda en cimrilerin bile kendilerine sadak vermeye çalıştıklarını, dilencinin zengin ve soylu Mevlana'yla kendini kıyaslayıp '*İşte benim payıma fakr u zaruret, açlık, sefalet, musibet bahşetmişti. Mevlana'ya gelince refah, irfan, saadet, sıhhat ve muvaffakiyet*.'[17] diyerek zengin ve soylulara haset etmeye başladığı ve en önemlisi de insan yerine konmamak gibi problemleri sıralamaktadır. Bu problemlerin çözümü noktasında Şems, dilenciyi insan yerine koyar, onunla konuşur, ona selam verip adını sorar. Dilencideki en büyük yara adının hiç sorulmamış olmasıdır zaten. Bu yüzden hemen bir tepkiyle "*Benim adım olsa ne olur, olmasa ne olur*?"[18] diyerek bu yarayı gösterir. Manevi bir tabip gibi Şems de o yarayı şöyle tedavi eder: "*Her insanın bir ismi vardır. Allah'ın ise sayısız ismi var. Biz bunlardan ancak doksan dokuzunu biliyoruz. Düşün hele, Allah'ın bunca adı varsa O'nun ruhundan üflediği bir insan nasıl adsız yaşar?*[19] Dilenci Hasan'ın gönlü yumuşar ve ona adını söyler.

Genelevi adıyla anılan yere değişik nedenlerle düşen hayat kadınları da toplumun bir gerçeğidir. Bu gerçeğe ve burada yaşayan kadınların karşılaştığı sorunlara romandaki *Fahişe Çöl Gülü* karakteri üzerinden değinen Şafak, bu kadını Şems'le tanıştırır ve bu kadının problemlerini Şems'in ilahi aşk kurallarıyla çözmeye çalışır. Romandaki Çöl Gülü küçükken dindar bir Hristiyan'dır. Savaşlar sebebiyle bu yollara düşer ve kendini Konya'da bir genelevinde bulur. O da Dilenci Hasan gibi toplum tarafından sevilmeyen biridir. İnsan yerine konmaz, dayak yer, kötü söz duyar, kimseden sevgi görmez, kullanılır ve sonra bir kenara atılır. Bulunduğu yerde mutlu değildir, hep kaçmak ister diğerleri gibi ama cesaret edemez çünkü daha önce kaçanlar bedelini canlarıyla ödemiştir. İçinde hep bir gelgit vardır. Yaptığı işten mutlu olmadığı gibi pişmanlık da duyar. Bulunduğu yerin cismaniyete değer vermesine

[16] Elif Şafak, *a.g.e.*, s.137-143.
[17] Elif Şafak, *a.g.e.*, s.142.
[18] Elif Şafak, *a.g.e.*, s. 160.
[19] Elif Şafak, *a.g.e.*, s. 160.

rağmen içindeki manevi yön onu sürekli buradan uzaklaşmaya davet eder. Çöl Gülü kısaca, tipik bir fahişe olarak anlatılır. Bir gün Şems'le tanışır ve içindeki sönmeye yüz tutmuş manevi ışık tekrar parlamaya başlar. Şems ona bazı sufi hikayeleri anlatır ve birtakım dini ahlaki öğütlerde bulunur. Örneğin Şems ona içindeki kurtuluş ümidini kaybetmemesi gerektiğini ve öncelikle içindeki güzel insanı çıkartmasını anlatırken şöyle seslenir: *"On dokuzuncu kural: Başkalarından saygı, ilgi ya da sevgi bekliyorsan önce sırasıyla kendine borçlusun bunları. Kendini sevmeyen birinin sevilmesi mümkün değildir. Sen kendini sevdiğin halde dünya sana diken yolladı mı, sevin. Yakında gül yollayacak demektir."* Sen kendini güzel muameleye layık görmezsen, sana iyi muamele etmediler diye başkalarına kızabilir misin?[20] Bu ve buna benzer güzel sözler ve insanca muamele Çöl Gülü'nü manevi dünyaya taşır. Kerhaneden kaçar ve Mevlana'ya sığınıp tövbekar biri olarak yaşamaya başlar.

Elif Şafak'ın seçtiği karakterlerden biri de bir sarhoştur. O da diğerleri gibi itilip kakılan biridir. Kaderi onları kaderine benzer, aynı problemler onun da başındadır. Sarhoş Süleyman da sevilmez, toplumdan dışlanır, dövülür ve sövülür. O da bütün problemlerini Şems'le tanışıncaya kadar şarap şişesinde yok etmeye çalışır. Bekçi tarafından ölesiye dövüldüğü bir gece Şems ona yardım eder. Ona insanca muamele yapar. Bu davranış karşısında kendisini döven bekçinin söylediği, içine oturan o sözü söyler: *"Beni kırbaçlayan adam dedi ki benim gibiler yeryüzünde fazlalıkmış."*[21] İçindeki en mühim yarayı deşer bu söz. Şems bu yarayı şöyle tedavi etmeye çalışır: *"Halbuki tek tek herkes elzem ve vazgeçilmezdir. Tesadüfi olan ya da fazladan olan bir şey yoktur. Kurallardan biridir bu. Ne kuralından bahsettiğimi sorunca şöyle dedi:*

Hepimiz farklı sıfatlarla sıfatlandırıldık. Şayet Allah herkesin tıpatıp aynı olmasını isteseydi, hiç şüphesiz öyle yapardı. Farklılıklara saygı göstermemek, kendi doğrularını başkalarına dayatmaya kalkmak, Hakk'ın mukaddes nizamına saygısızlık etmektir."

Toplumdaki başka bir sınıfı Mutaassıp sıfatıyla Şeyh Yasin üzerinden ele alan Şafak, burada da bazı dindarların, medrese hocalarının, âlim geçinen insanların *"Seninle konuşacak bir şeyim yok benim. Ben zaten bilmem gereken her şeyi biliyorum."*[22] diyen insanların temel problemleri olan her şeyi bilme sorununu çözmeye çalışıyor. Bu hususta Şems o tiplere dindeki bir düsturu hatırlatarak cevap veriyor: *" Şayet bir insan 'bilmem gereken ne varsa zaten biliyorum' derse ona değil hoca, cahilin teki gözüyle bakmak gerekir. Ancak cahiller her şeyi bildiklerini zannedebilir."*[23]

Şems'le tanışmadan önce süs, gösteriş, büyüklük, azamet, ululuk, saygınlık, erişilmezlik, yüksek tabakaya mensubiyet, zenginlik, şan, şöhret, itibar, lüks gibi ifadelerle anlatılan Mevlana portresi, Şems'in kurallarıyla yavaş yavaş değişecektir. Artık Mevlana da sıradan bir insan olacak, halkın arasına inecek, sarhoşundan ayyaşına, dilencisinden satıcısına, hocasından öğrencisine herkesin halinden anlayan

[20] Elif Şafak, *a.g.e.*, s. 176.
[21] Elif Şafak, *a.g.e.*, s. 180.
[22] Elif Şafak, *a.g.e.*, s. 316.
[23] Elif Şafak, *a.g.e.*, s. 316.

biri olacaktır. Daha Şems'le karşılaştığı gün içindeki benlik duygusuna ve şöhret hissine bir darbe yemiştir. Şems ona şu soruyu soruyor: *"Şu ikisinden hangisi daha ileridedir sence: Hazret-i Muhammed mi, sufi Bayezıd-i Bistami mi?"*[24] Yani kısaca *"Ya sen koca hatip? Senin kabın ne kadar büyük?* Bu soru Mevlana'yı Şems'e bağlıyor. Mevlana '*artık ruhdaşımı buldum'* diyor.

İnsanın İçindeki Öze Yolculuğun Adı: Kara Kitap – Orhan Pamuk

Berna Moran'ın ifadesiyle eserini bir üst kurmaca[25] olarak oluşturan Orhan Pamuk, romanda Galip'in kendini terk eden karısı Rüya'yı ve köşe yazarı Celal'i İstanbul'da aramasını konu edinir. Yazar romanının hemen başından itibaren seçtiği isimlerin rastgele olmadıklarını, onlarla tasavvuf geleneğinin en kuvvetli temsilcileri arasında bir bağ kuracağını göstermektedir. Yazar bu bağı, hem verdiği Galip, Celal, Rüya, Şehr-i kalp(Apartmanın adı), Hüsün ve Aşk(arkadaşının ikizlerine verilen isimler) gibi isimlerle hem de onları çağrıştıracak bazı olaylarla veriyor.(Lisede çalıştığı Şeyh Galip'in mesnevisi Hüsn ü Aşk'a çalışması gibi.) Bu hususa değinen Berna Moran, hem bu ilişkiyi hem de yazarın Doğu edebiyat geleneği ve sufizmden etkilenerek yazdığını şöyle ifade etmektedir: "Romanın geri kalan kısmı, yazarın, Celâl karakteriyle Mevlâna Celâleddin Rumî arasında ve Galip karakteriyle de Şeyh Galip arasında çağrışımlar uyandırmak istediğine kuşku bırakmaz. Örneğin, Celâl'in "Mevlâna'dan kendinden söz eder gibi söz (ettiğini) kendini Mevlâna yerine" koyduğunu öğreniriz (s.240) . Galip ile Rüya'nın öyküsü Hüsn ü Aşk'ta anlatılan öyküye koşut öğeler taşır. Ayrıca Galip, Hüsn ü Aşk'ı Rüya ile birlikte okurken Rüya'ya âşık olur vb. Kanımca Orhan Pamuk'un yapmak istediği şeylerden biri, Doğu edebiyatı bağlamında ve o gelenekten yararlanarak çağdaş bir roman yazmak."[26]

Şeyh Galip'in *Hüsn ü Aşk* ve Feridüddin Attar'ın *Mantıku't-Tayr* adlı mesnevilerindeki yolculuk gibi Orhan Pamuk da *Kara Kitap*'ta Galip'i bir yolculuğa çıkarır. Bu eserlere yapılan açık göndermeye değinen Moran, "*Orhan Pamuk yolculuk tema'sı ile ilgili olarak Attâr'a, Mevlâna'ya, Şeyh Galip'e göndermeler yapar ve böylece Kara Kitap'ta izlenen anlatım geleneğinin bir Doğu geleneği olduğunu sezdirir okura."* demektedir.[27] Bu aslında Aşk ve Simurg gibi içte bir yolcuk olmakta ve kişi benliğini, kendisini bulmaya çalışmaktadır. Yazar bunu yaparken hem kurguyu yolculuk üzerine oturtuyor hem de anlatıyı öykülerden ya da öykü içinde öykü yöntemiyle yazıyor.[28]

Şeyh Galip'in kahramanı Aşk'ın Hüsn'ü bulmak için yollarda çektiği, katlandığı birtakım zorluklar, bir müridin kemale ulaşmak için katlanması gereken çileyi simgeler. Orhan Pamuk da Galip'in İstanbul sokaklarında dolaşmasıyla Aşk'ın

---

[24] Elif Şafak, *a.g.e.*, s. 200
[25] Berna Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*, c.3, İletişim Yayınları, 4.bs., İstanbul, 1998, s.98.
[26] Berna Moran, *a.g.e.*, s.93-94
[27] Berna Moran, *a.g.e.*, s.96
[28] Berna Moran, *a.g.e.*, s.95

yolculuğu arasında koşutluk kurar ve Galip'in çilesini ise yazabilmek, yaratabilmek, kendisi olmak uğruna çekilen çile olarak değerlendirir.[29]

Mesnevî'den etkilenen Orhan Pamuk, *"Esrarını Mesnevî'den aldım" dizesini "Esrarlı Resimler" bölümünün başına epigraf olarak koymuş ve Mesnevî'deki öyküyü kendi romanına almıştır. Celâl'in de birçok öyküsünü Mesnevî'den alarak çağımız İstanbul'una uyarladığını Galip keşfeder*.[30]

Çağımız insanının çok önemli bir problemi olan "*kimlik*" meselesi yani "*insanın kendisi olabilmesi*", Elif Şafak'ın Aşk'ta yaptığı gibi birtakım iç hikâyelerle çözülmeye çalışılmıştır. "Kara Kitap'ın "Şehzadenin Hikâyesi" adlı bölümünde Osman Celâleddin Efendi "hayatın en önemli sorununun insanın kendisi olabilmesi ya da olamaması olduğunu keşfetmiş" bir şehzade imiş. İleride iyi bir padişah olabilmek için kasrının duvarları arkasında altı yıl durmadan okumuş, ama birden fark etmiş ki düşüncelerini, kararlarını, davranış biçimlerini hep okuduğu kitaplar belirlemektedir. Şehzade bu etki altında bir türlü kendi olamamış, başkalarının gölgesi olmuş ancak. Bunun üzerine bütün o yazarlardan, kitaplardan ve hikâyelerden kurtulması gerektiğine karar vermiş ve hepsini kasrından uzaklaştırmış ya da yaktırmış. Onlardan kurtulmak on yılını almış şehzadenin ve bu arada anlamış ki verdiği bu savaş yalnız kendi savaşı değil, kaderleri, yıkılmakta olan Osmanlı Devletine bağlanmış milyonlarca insanın savaşıdır. Çünkü "Kendileri olamayan bütün kavimler, bir ötekini taklit eden bütün uygarlıklar, başkalarının hikâyeleriyle mutlu olabilen bütün milletler yıkılmaya, yok olmaya, unutulmaya" mahkûmdurlar diye düşünürmüş şehzade. Böylece okuduğu kitaplardan gelen "seslerle boğuştuktan sonra, ancak kendi hikâyelerini, kendi sesini o kitapların sesine karşı yükselterek kendisi olabileceğini anlamış."[31] Buradan da anlaşıldığı üzere "Orhan Pamuk romanda ve özellikle Türk romanında "kendi olmak" sorununa bir çözüm getiren bir roman olarak, geçmiş kültürümüzle bağlar kurulmuş Kara Kitap'ı sunuyor okurlarına."[32]

Başka bir hikâyesinde de yazar yine insanın kendisi olması gerektiğini, kimseyi taklit etmeye gerek olmadığını söylerken bizi biz yapan özelliklerimizin, sinemanın, televizyonun, dergilerin, afişlerin etkisi ile yozlaştığını, vitrin mankenlerinin, giysilerimizin, hareketlerimizin, mimiklerimizin değiştiğini, sıradanlaştığını anlatır. Bedii Usta'nın oğluna "Babam insanımızın bir gün başkalarını taklit etmeyecek kadar mutlu olabileceğinden umudu kesmedi hiç" dedirtecektir.[33]

Orhan Pamuk, tasavvuf geleneğinin en önemli temsilcileri Mevlana ve Şeyh Galip ve onların eserleri Mesnevi ve Hüsn ü Aşk tesiriyle yazdığı Kara Kitap, insanın kendisi olması üzerine kurgulanırken, ara hikâyelerle toplumdaki birtakım problemlere de çözüm bulmaya çalışmaktadır. Kara Kitap'ın tasavvufun etkisiyle yazıldığını ve tasavvuftaki aşk misali Galip'in rüyayı kendi içinde bulmasına değinen Fikret Bila bir köşesinde bu meseleyi şöyle anlatmaktadır:

---

[29] Berna Moran, *a.g.e.*, s.97.
[30] Berna Moran, *a.g.e.*, s.99.
[31] Berna Moran, *a.g.e.*, s.99.
[32] Berna Moran, *a.g.e.*, s.99.
[33] Orhan Pamuk, *Kara Kitap*, İletişim Yayınları, 36. bs., İstanbul, 2009, s.69.

"Kara Kitap'taki Milliyet yazarı "Celal Salik" Mevlana Celaleddin Rumi; avukat Galip, Mevlana'dan 5 yüzyıl sonra Mevlevilik yolunda şeyhlik düzeyine erişmiş Şeyh Galip'tir. Galip, Hüsn ü Aşk'taki erkek kahraman Aşk'ı; Rüya ise kadın kahraman Hüsn'ü temsil ediyor. Yaratıcı yazarlık Edebiyat dünyasında, tasavvuf edebiyatını günümüz öykülerine taşıma ustalığı açısından Pamuk'un Kara Kitap'ı çok başarılı bulunuyor. Orhan Pamuk, tasavvufun "benlik çözülmesi" ve "benlik bütünlemesi" aşamalarını izlemiştir. Tasavvufta aşk, Allah'ı aşkla arayanın sonuçta onu yüreğinde bulmasıdır. Şeyh Galip'te Aşk, sevgilisi Hüsn'ü kendi yüreğinde bulur. Avukat Galip'in de kendisini terk eden karısı Rüya'yı sonuçta bulduğu yer kendi yüreğidir. Avukat Galip (Şeyh Galip), sonunda "mürşit" gibi gördüğü, özendiği Milliyet yazarı Celal Salik'in yerini alır, onun adına yazmaya başlar, onunla bütünleşir. Bu Mevlana'yla bütünleşmektir. Bu tasavvufta "kendisi değil başkası olma" isteğinin yarattığı çelişkinin "benlik bütünlemesiyle-başkası olmakla" ortadan kalkması halidir."[34]

Orhan Pamuk, Galip'i sürekli izleyen bir "göz"den bahsetmektedir. Tasavvuf ve dini inanışta kim ne yaparsa yapsın Allah o kişiyi her daim görmektedir. Bu öğretiyi romanında kullanan yazar, insanın bir kötülüğe niyet ettiğinde kendisini izleyen birinin olduğunu bilmesi onu, o kötülükten caydırabilir.

Sonuç olarak söyleyecek olursak, Türk Edebiyatı hiçbir dönemde dinle alakasını kesmemiştir. Hemen her dönemde birçok yazar ve şairimiz din ve dine ait öğretiler ışığında eserler vermiştir. Günümüz Türk Edebiyatının en kuvvetli temsilcilerinden sayılan Orhan Pamuk ve Elif Şafak, yukarıda incelediğimiz iki eserde de görüleceği üzere birtakım sosyal problemler için tasavvuf ve ilahi aşk ekseninde çözümler aramışlardır.

[34] http://www.milliyet.com.tr/orhan--pamuk-un-yazarligi/fikret-bila/siyaset/yazardetayarsiv/12.12.2006

KUR'AN VE TEVRAT'TA ANNE-BABA HAKLARININ KORUNMASI

PRESERVATION OF THE RIGHTS OF PARENTS IN THE QUR'AN AND TORAH

Adil Öksüz
Sakarya University, Turkey

Ana-babaya itaat, onlara karşı gelmemek İslâmi gelenekte olduğu gibi Yahudi geleneğinde de önemli bir nosyondur. Öncelikle belirtelim ki Tevrat'ta meşhur "On Emir"in beşincisi olan "Annene babana saygı göster. Öyle ki, Tanrın Rab'bin sana vereceği ülkede ömrün uzun olsun"[1] cümlesi ebeveyne gösterilecek saygıyı anlatmaktadır. Bu buyrukta; toplumun çekirdeğini oluşturan ailenin mutluluğunun toplumun mutluluğu için temel şart olduğu vurgulanmaktadır. Anne ve babasına yani büyüklerine ve yakınlarına sevgi ve saygı ile yaklaşan her bireyin toplumun diğer fertleriyle de benzer ilişkiler içinde bulunacağı kesindir. Zaman içinde de aile müessesesini korumak ve sosyal saygıyı sağlamak, bu buyruğa uyulmakla mümkün olacaktır[2] şeklinde yorumlanmıştır. Yahudilere göre, insanın üç dostu vardır: Tanrı, babası ve annesidir. Bu nedenle Tanrı, ana ve babaya gösterilen saygıyı kendisine gösterilmiş saymaktadır. Sonuçta ana ve babaya karşı sadece yaşarken değil, onların vefatından sonra da saygı gösterilmesi emredilmektedir[3]. Kur'ân-ı Kerim'de ise ebeveyne itaat meselesi âyetlerde müstakil olarak zikredilen "Biz insana ana ve babasına iyilik etmesini tavsiye ettik"[4] beyanlarının yanında, Allah'tan başkasına ibadet etmenin yasaklandığı bir başka âyet-i kerimede de beraberce zikrediliyor olması açısından gayet anlamlıdır. Nitekim böyle bir yerde: "Rabbin şöyle buyurdu: Allah'tan başkasına ibadet etmeyin. Anneye ve babaya güzel muamele edin. Şayet

---

1 Çıkış, 20: 12.
2 Suzan Alalu, Klara Arditi, Eda Asayas, Teri Basmacı, Fani Ender, Beki Haleva, Dalya Maya, Ninet Pardo, Sara Yanarocak, *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, s. 156.
3 Fishman, age., 139 (Kiddushin, 31b'den nakil edilmiştir).
4 Ahkaf, 15, Ankebut 8.

onlardan her ikisi veya birisi yaşlanmış olarak senin yanında bulunursa sakın onlara hizmetten yüksünme, "öff!" bile deme, onları azarlama, onlara tatlı ve gönül alıcı sözler söyle"[5] tembihi bu hususun bir yönüyle ihmale uğrayacağını ve dolayısıyla da dikkat edilmesi gerektiğini ihtar etmektedir. Zaten ebeveynin özellikle de annelerin yaratılıştaki **rol** ve istihdamlarıyla elde ettikleri mükafatları, çektikleri meşakkat ve sıkıntılarıyla gördükleri mukabele arasındaki tenasüpsüzlük bu gerçeğin en açık bir delilidir. Sünnet'te ise, konuyla ilgili rivayet edilen çeşitli hadislerde Hz peygamber (sas): "Ana-babaya iyilik etmek, nâfile namaz, oruç ve hac [ve ömreye gitmek] fazîletlerinden daha fazîletlidir"[6]. 'Ana-babasına hizmet edenlerin ömrü bereketli ve uzun olur. Ana-babasına karşı gelip, onlara âsî olanların ömürleri bereketsiz ve kısa olur'[7]. 'Anasına-babasına âsî olan mel'ûndur"[8] beyanlarıyla, ana babaya saygı ve ömrün uzun olmasına ilişkin az önce zikrettiğimiz, Tevrat'ın Çıkış, 20/12'inci cümlesinde yer alan ortak bir noktaya benzer ifadelerle dikkat çekmiştir. Bir diğer beyanlarında ise: 'Allah Teâla, Hz. Musa (as)'a verdiği Levhalar'da, Zat'ına ibadet edilmesini ve evladın anne ve babasına iyilikte bulunmasını emrtmiştir. Ta ki ömrü uzun ve hayatı da bereketli olsun'[9] ifadesiyle de anne baba hakkının "on emir" içinde yer aldığını ve Allah hakkını eda etmenin anne babaya iyilikte bulunma ameliyesine bağlı olduğunu işaretlemiştir.

Tevrat'ta Ana Babaya İtaatsizlik ve Cezası

Yahudilikte ana babaya itaat anlayışı Mısır'dan çıkıştan bu yana babadan oğula, nesilden nesile geçen bir Yahudi geleneğidir. Bu onur Yahudi mistik anlayışının temellerindendir ve Yahudi milletinin daimi olmasının en önde gelen şartıdır. Çocuk sadece anne ve babanın fiziki hareketleri sonucu değil Tanrı'nın onu onlara vermesi ile olur. Burada anne ve babaya bağlılık çocuğun Yahudi toplumuna bağlılığını ve onun ileride Yahudi bir erkek veya Yahudi bir kadın olmasını sağlar. Çocuk anne ve babasından Yahudi tarih ve hukukunu alır ve bunu kendinden sonrakilere aktarır. Çocuk anne ve babasına nasıl davranırsa çocukları da kendisine öyle davranır. Yahudi toplumu ancak bu zincirin sağlam kalması sayesinde geçmişini muhafaza edip geleceğini elde edebilir[10]. Tevrat'ta, içerisinde "On Emir"in de yer aldığı Çıkış bölümünün 1-11 arası cümlelerde kişisinin Tanrı'ya olan görevleri sıralandıktan sonra çocuğun yaratılmasında Yahudi anlayışına göre Tanrı'nın partneri gibi kabul edilen anne ve babaya da itaat etmek gerektiği, bunun aynı zamanda Tanrı'ya itaat etmek

---

5 İsra, 23.

6 Zebîdî, Muhammed İbn Muhammed el- Hüseynî, *İthâfu's-Sâdeti'l- Müttakîn bi-Şerhi İhyâi Ulûmi'd- Dîn*, Dâru'l- Kütübi'l- İlmiyye, Beyrut, 1989, VII, 286.

7 Alâu'd- Dîn Ali el- Müttakî İbn Hüsâmu'd- Dîn el- Hindî, *Kenzu'l- Ummâl fi's-Süneni'l- Akvâli ve'l- Ef'âl*, Müessesetü'r- Risale, Beyrut, 1993, XVI, 465 (45467), 466 (45475), 467, (45483), 475 (45521-45522),

8 Ali el- Müttakî, *Kenzu'l- Ummâl*, XVI, 480 (45546).

9 Zebîdî, *İthâf*, VII, 288; Ali el- Müttakî, *Kenzu'l- Ummâl*, XVI, 475 (45522), 481, (45553).

10 Hirschler, s. 284.

anlamında olduğu kaydedilmektedir[11]. Böylece anne ve babanın onurlu yaşamı onların ömürlerinin uzun olmasına ve dolayısıyla da senin ömrünün uzun olacağına işaret etmektedir[12], denilmiştir.

Konuyla ilgili benzeri bir diğer Tevrat cümlesinde ise: "Allahın Rabbin sana emrettiği gibi babana ve anana hürmet et; ta ki, ömrün uzun olsun, ve Allahın Rabbin sana vermekte olduğu toprakta sana iyilik olsun..."[13] ifade edilmektedir. Bu pasajlarla alakalı Yahudi alimleri, hem Yahudi ırkının daimi oluşu hem de tarihi geleneğin nesilden nesile intikaline ilişkin şöyle bir yorumla meseleyi açıklamışlardır: İsrail'de yaşaman nesiller boyunca ancak böyle kolay olabilir. Yoksa tarihi geleneği ve onun mirası olan hukuku nesilden nesile aktaramazsın[14]. Burada dolaylı bir ebediyet vurgusu vardır. Yani bu topraklarda daimi kalmak istersen anne ve babana iyilik edip onların onur ve şerefini yükseltmelisin[15]. Geçmişine saygılı olan kimse İsrailin mirasını en emin eller olan anne ve babasından alacak ve geleceğe aynı şekilde geçmesine yardımcı olacaktır[16].

Böylece Tevrat'ta çok önemli bir yer işgal eden ana babaya saygının ihlali konusunu Tevrat'ın suç kapsamında değerlendirdiği ve failine bir kısım dünyevî ceza takdir ettiği dikkatlerden kaçmamaktadır. Kur'ân'a göre konuyu daha spesifik ele alan Tevrat'ta, ebeveyne karşı işlenmiş olan iki suç dikkatleri çekmektedir. Bunların başında ana-babayı istihza, hafife alma ya da onlara sövme gelmektedir. İkincisi ise ana-babayı dövme, fiziki zarar verme suçlarıdır. Bu iki suçun cezasını bir yerde toplayan Çıkışlar bölümünün 21:15, 17'inci cümlelerinde yer alan: "Kim annesini ya da babasını döverse, kesinlikle öldürülecektir. Ve babasına yahut anasına lanet eden mutlaka öldürülecektir" pasajlarının yanısıra söz konusu suçları ayrı ayrı zikreden Kitab-ı Mukaddes cümlelerini de görmek mümkündür. Bunlar arasında 'Bunun için kendinizi takdis edin ve mukaddes olun; çünkü ben Allahınız Rab'im. Çünkü babasına yahut anasına lanet eden her adam mutlaka öldürülecektir; babasına yahut anasına lanet etmiştir; kanı kendi üzerinde olacaktır"[17] ceza içerikli cümlesi ile "Babasını ve anasını hor gören lânetli olsun. Ve bütün kavm: Amin, diyecek"[18] pasajı ve "Kim babasına yahut anasına lânet ederse, Onun çerağı koyu karanlıkta söndürülür"[19] tehdidinin yanında 'Babası ile istihza eden, Ve anasına itaat etmeği hor gören göz, Onu dere kargaları oyacak, Ve kartal yavruları yiyecektir.."[20] pasajları zikredilebilir.

Öte yandan Kitab-ı Mukaddes'te yer alan bir diğer cümlede ise bir babanın oğluna, doğruyu ve yanlışı iyi ayırt edebilmesine ilişkin nasihatı ve ana babasına karşı

---

11 Chumash, s. 461.
12 Rashi, II, 105.
13 Tesniye, 5: 16.
14 Hirshler, s. 678.
15 Chumash, s. 1017.
16 Hirsh, V, 81.
17 Levililer, 20: 7-9.
18 Tesniye, 27: 16.
19 Süleymanın Meselleri, 20: 20.
20 Süleymanın Meselleri, 30: 17.

olan sorumlulukları anlatılmakta ve şöyle denmektedir: "Çünkü gerçekten bir son vardır; Ve ümidin boşa çıkmayacaktır. Oğlum, dinle ve hikmetli ol, Ve yolda yüreğini doğrult. Şarap sümürenlerin, ete düşkün olanların arasında bulunma; Çünkü ayyaş ve obur fakir olur; Ve uyuklama insana paçavra giydirir. Kendi babanı dinle ve ihtiyar olduğu zaman, ananı hor görme. Hakikati satın al ve onu satma; Hikmeti ve terbiyeyi ve anlayışı da. Salihin babası çok sevinir; Ve hikmetli adamın babası onunla mesrur olur. Baban ve anan sevinsinler ve seni doğuran mesrur olsun. Oğlum, yüreğini bana ver; Ve gözlerin yollarımdan zevk alsın..."[21]

Yukarıdaki Tevrat cümlelerinin tefsirlerine bakıldığında iki farklı suçun iki farklı cezasıyla karşılaşılmaktadır. Rashi ebeveyne lanetle ilgili cümleleri değerlendirirken bazı semantik tahlillerde bulunarak bu pasajlardan suçlunun taşlanarak öldürüleceği çıkarsamasında bulunmaktadır. İlginçtir ki, Levililer 20:7-9 ile ilgili yorumlarında vefat etmiş ebeveyne lanet eden ya da sövenlerin de bu suç kapsamında değerlendirilmesini söylemektedir[22]. Bu açıdan bir çocuk için anne babasının yok edilmesini istemek büyük bir suçtur ve cezası ölümdür. Anne babanın hayatta olması şart değildir. Ölmüş olsalar bile çocuğun onlar ile ilgili bedduası ölüm sebebidir[23]. Burada Yahudi yorumcuların yaptığı bir istisnadan da bahsetmekte fayda vardır. Yahudilere göre ölüm cezasına sadece Yahudi ana ya da babaya lanet eden kimse çaptırılır, yoksa Yahudi olmayan ebeveyne lanet edenin cezası taşlanarak ölüm değildir. Örnek olarak da heretik bir Yahudi grubu olan Samaritanlar verilmektedir[24].

Tevrat'ta ebeveyne başkaldıran, söz dinlemez evlâda verilecek ceza şu cümlelerle ifade edilmiştir: "Eğer bir adamın dikbaşlı, başkaldıran, annesinin ve babasının sözünü dinlemeyen, onların tedibine aldırmayan bir oğlu varsa, annesiyle babası onu tutup kent kapısında görev yapan kent ileri gelenlerine götürecekler. Onlara şöyle diyecekler: 'Oğlumuz dikbaşlı, başkaldıran bir çocuktur. Sözümüzü dinlemiyor. Savurgan ve içkicidir.' Bunun üzerine kentin bütün erkekleri onu taşlayarak öldürecekler. Aranızdaki kötülüğü ortadan kaldıracaksınız. Bütün İsrailliler bunu duyup korkacaklar"[25].

Ayrıca anne ve babasına lanet ederken Tanrı'nın isimlerini kullanmış olsun veya olmasın netice değişmez cezası ölümdür. Burada (Levililer, 20/9'daki "her kim" ifadesinden) küçük çocuk istisna edilmiştir. Onun böyle bir suçu işlemesi durumunda ölüm cezasına çarptırılmaz[26]. Yetişkin bir kimseye gelince cezası taşlanmak sureti ile ölüm cezasının infazıdır[27].

Ebeveynin birisine vurulması ve onların yaranlaması durumunda ise Tevrat ceza olarak yine suçlunun öldürülmesini öngörmektedir[28]. Yahudi hukukuna göre bir kimse

---

21 Süleymanın Meselleri, 23: 18-26.
22 Rashi, leviticus, 93-93a
23 Hirschler, s. 290.
24 Rashi, Exodus, 111a
25 Tesniye, 21: 18-21.
26 Chumash, s. 475.
27 Rashi, II, 111a.
28 Çıkış, 21: 15, 17.

bir kimseye vursa ve onu yaralasa cezası ölüm değildir, fakat söz konusu ebeveyn olunca suçun cezası son derece ağırlaşmaktadır. Evet, çocuk ana ya da babasına vurur ve onları yaralarsa cezası boğularak öldürülmektir. Şayet çocuğun dövmesinden dolayı ebeveyn yaralanmazsa suçlu öldürülmez[29]. Konuyla ilgili yapılan yorumlarda Hahamların kritik önemi haiz açıklamalarına göre, sadece ergen erkek veya kız evladın anne ve babaya karşı fiziksel zarar veren gerçek hareketlerinin ölüm cezasını gerektirdiği belirtilmiştir[30]. Ve aynı zamanda ebeveyne karşı böylesi "hor görme ve küçük düşürme şeklindeki muamelenin" Tevrat'ta Çıkış, 20:12'de ifade edilen "Decalogue" (On Emir)'nin pervasızca bir ihlali olarak açıklanmıştır[31]. Görüldüğü üzere Yahudi Rabbiler ana-babaya karşı işlenen bu iki farklı suçun cezalarını da iki farklı şekilde değerlendirmişlerdir.

Kur'ân'da Ana Babaya İtaatsizlik ve Cezası

Kur'ân-ı Kerim'in ısrarla üzerinde durduğu ve değişik surelerde[32] çeşitli vesilelerle hatırlatmalarda bulunduğu hususlardan biri de, varlık vesilemiz olan anne ve babaya itaat ve saygı hususudur. Sınırlarını Cenab-ı Hakk'ın ve Hz. Peygamber'in belirlediği emir ve yasakların dışında, onların istek ve arzularına karşı çıkmak ve memnuniyetsizlik izhar eylemek emre muhalefet olarak nitelendirilmektedir. Sünnet-i Seniyyede de büyük günahlar arasında zikredilmiştir[33]. Az önce Tevrat'ta da gördüğümüz gibi anne ve babaya itaatsizlik eylemi her iki kitaba göre de suç kabul edilmiş ve yasaklar cümlesinden sayılmıştır. Tevrat'ın dünyevî olarak failine son derece ağır bir ceza takdir ettiği bu suçun, Kur'ân'da belirlenmiş bir ceza şekli tarifi yoktur ve hükmü ahirete bırakılmıştır. Ancak hayatları boyunca her ikisine de iyilikte bulunmak ve gönüllerini hoş tutup, isteklerine karşı günah ve isyan olmadığı sürece de itaatkar davranmak emredilmiştir[34].

Kur'ân-ı Kerim'in önemle vurgu yaptığı anne babaya itaat ve saygı meselesi âyet-i kerimelerde şu şekikde beyan edilmektedir: "Rabbin şöyle buyurdu: Allah'tan başkasına ibadet etmeyin. Anneye ve babaya güzel muamele edin. Şayet onlardan her ikisi veya birisi yaşlanmış olarak senin yanında bulunursa sakın onlara hizmetten yüksünme, "öff!" bile deme, onları azarlama, onlara tatlı ve gönül alıcı sözler söyle[35]. Bu, emir bir önceki âyette şirkin yasaklanmasından sonra gelen ve yalnız Allah'a kul olmayı gerektiren bir emirdir. Yargı, hüküm biçiminde verilmiş bir emir olup, kat'i bir hüküm kadar kesinlik ifade eden bir beyandır[36]. Bilindiği gibi inanç bağından sonra gelen en güçlü bağ aile bağıdır. Bu nedenle surenin akışı içinde anne-babaya iyilik ve

---

29 Rashi, Exodus, 21: 15-19, s., 111.
30 Nahum M. Sarna, *The JPS*, Exodus, 21:15, s. 122.
31 Nahum M. Sarna, *The JPS*, Exodus, 21:17, s. 123.
32 İsra, 23; Lokman, 14-15; Ahkaf, 15; Ankebut, 8.
33 Buhari, *Edeb*, 6, *İsti'zan*, 35, *Eyman*, 16, *İstitâbe*, 1; Müslim, *İman*, 144-145; Ebu Dâvud, *Vasâyâ*, 10.
34 Cessas, *Ahkâm*, İsra, 23, III, 255-257
35 İsra, 23.
36 Kutup, *fi Zılâli'l- Kur'an*, IV, 2221.

itaat, Allah'a kulluğa bağlanmaktadır. Bu da söz konusu iyiliğin Allah katındaki değerini ortaya koymaktadır. Nitekim hemen bir sonraki âyette: "Şefkatle, tevazu ile onlara kol kanat ger ve şöyle dua et: "Ya Rabbî, onlar küçüklüğümde nasıl beni ihtimamla yetiştirdilerse, ona mükâfat olarak Sen de onlara merhamet buyur!"[37]. beyanıyla anne babaya karşı evlada düşen sorumluluk ve vazifenin çerçevesi belirlenmekte ve gösterilmesi gereken ihtimam hatırlatılmaktadır.

Diğer bir ilâhî beyanda ise: "Biz insana, annesine babasına iyi davranmasını emrettik. Zira annesi onu nice zahmetlerle karnında taşımıştır. Sütten kesilmesi de iki yıl kadar sürer. İnsana buyurduk ki: "Hem Bana, hem de annene babana şükret, unutma ki sonunda Bana döneceksiniz"[38] ve "Biz insana, anasına babasına (itaatı) tavsiye ettik..."[39], buyurulmak suretiyle öncelikle zahmet üstüne zahmetlere katlanan annenin durumu vurgulanarak her iki vesileye de iyi davranılması emredilmektedir. Zira her insanın kendisi için bu kadar meşakketlere katlanan ebevynine teşekkürde bulunmaması, Yüce Yaratıcı'ya karşı da bir minnet ve şükran hissi taşımayacağı yaklaşımına binaen, hem anne baba ve hem de Cenab-ı Hakk'a şükür aynı âyette beraberce zikredilmiştir. Çünkü insan peder ve validesine hürmeti nisbetinde Yaratıcısına karşı da hürmetkar sayılır. Onlara hürmeti olmayanın Allah'a da hürmet ve saygısı olmaz. Ancak burada ebeveyne iyilikte bulunmanın ve onlara itaatin sınırları belirlenmiş ve hak'ta gözetilmesi gereken denge işaretlenerek şöyle denilmiştir: "Anaya babaya şükrü insana tavsiye etmiş olmamızla beraber, onlar seni bana şirk koşasın diye zorlarlarsa sence hakkında hiçbir bilgi olmayan, yani hiçbir ilimde yeri olmayıp, imkansız olan şirki isnad ettirmek üzere seni sıkıştırırlarsa o hususta ikisine de itaat etme ve onlara dinin meşru saydığı ölçüler içerisinde yardımcı ol. Bu da günaha iştirak etmeksizin dinin razı olacağı iyilik ve insanlığın gerektireceği şekilde beraberlerinde bulunmandır. Tıpkı yemek, içmek, giymek gibi ihtiyaçlarını düzene koymak, eziyet etmemek, ağır söylememek, hastalıklarına bakmak, vefatlarında defnetmek gibi dünyaya ait yardımlarını yapmandır"[40] şeklindeki tavsiyelerle bir bakıma anne ve babaya karşı evlada düşen sorumluluk ve vazife hükme bağlanmıştır.

Yine bir başka âyette : "Biz insana, anne ve babasına güzel muamele etmesini emrettik. Zira annesi onu nice zahmetlerle karnında taşımış ve nice güçlüklerle doğurmuştur. Çocuğun anne karnında taşınması ve sütten kesilmesi otuz ay sürer. Nihayet insan, gücünü kuvvetini bulup daha sonra kırk yaşına girince "Ya Rabbî!" der. "Gerek bana, gerek anneme babama lütfettiğin nimetlerine şükür yoluna beni sevket. Senin razı olacağın makbul ve güzel iş yapmaya beni yönelt ve bana salih, dine bağlı, makbul nesil nasib eyle! Rabbim! Senin kapına döndüm, ben sana teslim olanlardanım"[41], buyurularak aynı hakikat tekrar takrar dile getirilmekte ve aynı

---

37 İsra, 24.
38 Lokman, 14.
39 Lokman 15.
40 Yazır, Lokman, 14-15, VI, 3845-3846.
41 Ahkaf, 15.

zamanda insana, Rabbisine yünelirken katındaki değerlerin ne şekilde isteneceğine ilişkin de bir edep dersi talim edilmektedir.

Öte yandan "Biz insana, yapacağı en hayırlı iş olarak, annesine ve babasına iyi davranmasını bildirdik. Ama bununla beraber, onlar senden, hakkında bilgin olmayan bir şeyi, Bana şirk koşmanı isterlerse, itaat etme! Hepinizin dönüşü Bana'dır ve Ben de yapageldiğiniz şeyleri bir bir bildirip karşılığını vereceğim[42] fermanıyla her hakkın hak sahibine hakkında kusur edilmeksizin tastamam yerine getirilmesi salık verilmektedir. Bunun en güzel örneğini de Sa'd b. Ebi Vakkas'ın İslâma girdiği zaman annesine karşı olan tutumu oluşturmaktadır: Zira Sa'd b. Ebî Vakkas annesine itaat eden bir kimseydi. İslâm'a girdiği zaman annesi: "Ey Sad! Sen ne yaptın? Eğer sen bu yeni dini bırakmazsan yemin olsun ki, ben yemem, içmem, nihayet ölürüm. Sen de benim yüzümden 'Hey anasının katili!' diye kötü bir isimle anılırsın demiş. O da: 'Yapma ana, ben bu dini hiçbir şey için terketmem' demiş. Annesi de iki gün, iki gece yememiş, kuvvetten düşmüş. Bunu gören Sa'd, 'Anneciğim! Bilesin ki, vallahi yüz canın olsa da birer birer çıksa, ben bu dini hiçbir şey için terk edemem, artık dilersen ye, dilersen yeme, demiş. Bunun üzerine anası oğlundan ümit kesince tekrar yemeye, içmeye başlamıştır[43].

Ayrıca anne ve babanın evlatlarının yetişmelerine ilişkin onların bedenleri üzerinde bir hakları olsa da aklî melekeleri için aynı şey söylenemez. Bu açıdan anne ve baba müşrik de olsa evlat onların dünyevî bir kısım ihtiyaçlarını karşılamak suretiyle yanlarında bulunmak durumundadır. Akla gelince inanan bir kimse için onu mürebbîsi Hz. Peygamber (sas)'dir. Ve o da onun gösterdiği yolda yürümek zorundadır[44]. Çünkü insan akıl ve muhakemesinin oluşmasında Yüce Yaratıcı'nın dilemesinden başka hiçbir kimsenin dahli söz konusu değildir.

Anne babaya isyan meselesi Sünnet- Sahihada ise, Hz. Peygamber (sas)'in beyanları çerçevesinde, Allah'ın haram kıldığı yasaklar cümlesinden olup, büyük günahların sayıldığı rivayetlerde Allah'a şirk koşmakla birlikte zikredimiştir[45]. **Allah Rasulü (sas) bu rivayetlerden birisinde:** "Allah size, analara isyânı, kız çocuklarının diri diri gömülmesini, (eda edilecek hukuk ve borçların) eda edilmemesini, (hak edilmedik şeylerin de) alınmasını haram kılmıştır. Güft u gûyu, (dedikodu) çokça sual sormayı, (şurada-burada) servet tüketip (israf etmeyi de) kerih görmüştür[46]" buyurarak evlada terettüp eden sorumluluğun önemini vurgulamıştır.

Mealini verdiğimiz bu hadiste ve konuyla ilgili diğer rivayetlerde anne ve babaya karşı serkeşlik etmek, "ukuk-u ümmehât" ve "ukuk-u vâlideyn" sözleriyle

---

42 Ankebut, 8.

43 İzzeddin İbnu'l- Esîr, Ebu'l- Hasen Ali b.Muhammed el- Cezerî, *Üsdü'l- Gâbe fi Ma'rifeti's- Sahâbe*, Dâru'l- Fikir, Beyrut, 1989, II, 216; Kurtubî *Ahkâm*, Ankebût, 8, XIII, 328; Müslim, *Fadâilü's-* Sahâbe, 43; Tirmîzî, *Tefsîru's- Sure*, 29; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 383.

44 Râzî, *Mefâtih*, Lokman, 15, IX, 120.

45 Buhari, *Edeb*, 6, *İsti'zan*, 35, *Eyman*, 16, *İstitâbe*, 1, *Diyât*, 2, *Rikak*, 22; Müslim, *İman*, 143-144; Ebu Dâvud, *Vasâyâ*, 10; Tirmîzî, *Birr*, 4, *Tefsîru Sûre*, 4; Nesâî, *Tahrîm*, 3.

46 Buhari, *Edeb*, 6.

ifâde edilmiştir ki; özellikle burada sanki, annesine baş kaldıran evlat, onunla arasındaki bütün hukukî münasebetleri kesip ve onu yalnızlığa atıyor gibi bir ma'nâyı hatırlatmaktadır. Babaya isyan da aynı ölçüde haram olduğu halde, burada sadece annenin zikredilmesi, kadınların himayeye ihtiyaçları, bir kısım zaafları, şefkatte erkeklerin önünde bulunmaları ve bu arada fıtratlarındaki incelik ve mukavemetsizlikten ötürü serkeşlikten daha çok ve daha çabuk müteessir olmaları söylenebilir... Aynı zamanda bu ifade ile annenin sahip olduğu aynı haklara sahip bulunması itibariyle, babaya karşı gösterilen isyanın da bir isyan olduğu, fakat anneye karşı yapılanlarla kat'iyen mukayese edilemeyeceği de hatırlatılmaktadır[47]. Ayrıca "عقوق-ukûk" kelimesi etimolojik açıdan kesmek ve parçalara bölüp ayırmak anlamlarına geldiğinden anne ve babasına isyan eden evlat da tutum ve davranışlarıyla bir bakıma ebeveyni ile arasındaki bağı koparmış gibi bir durum sergilemektedir[48]. İslâm dini evladın, anne ve babasına iyilik yapmasıyla ilgili olarak din farkı gözetmeksizin evladın, anne ve babasına müşrik dahi olsalar ihsanda bulunmasını tavsiye etmiştir[49].

Hz. Peygamber (sas)' in hadislerinde de anne ve babaya iyilik yapmakla ilgili bir çok rivayet nakledilmiştir. Bunlardan birinde "Hz. Peygamber (sas) bir gün: "Burnu sürtülsün, burnu sürtülsün, burnu sürtülsün" buyurdular. "Kimin burnu sürtülsün ey Allah'ın Resûlü?" diye sorulunca şu açıklamada bulundu: "Ebeveyninden her ikisinin veya sâdece birinin yaşlılığına ulaştığı halde cennete giremeyenin"[50] diye ferman etmişlerdir. Yine bir diğer beyanlarında ise "Allah'ın rızası babanın rızasından geçer. Allah'ın memnuniyetsizliği de babanın memnuniyetsizliğinden geçer[51], tenbihiyle konunun önemine bir başka açıdan dikkatleri çekmiştir. Böylece diyebiliriz ki gerek âyet-i kerimelerde ve gerekse hadis-i şeriflerde ihtar edilen emir ve tavsiyelerin ışığı altında anne-babanın haklarını gözetme, onlara itaat ve saygılı davranış, İslâm toplum ve medeniyetinde maddi öğretimin ve ahlâkî eğitimin en önemli unsurlarından birini oluşturmaktadır.

---

47 M. Fethullah Gülen, *İnsanlığın İftihar Tablosu, Sonsuz Nur*, Nil Yayınları, İzmir-1997, I, 363. Ayrıca bkz, İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, X, 497-498.

48 İbn Manzur, *Lisânu'l- Arab*, (عقق-akk)md.; İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye fi Garîbi'l-Hadis*, (عقق-akk)md., III, 277-278.

49 Kurtubî, *Ahkâm*, İsrâ, 23, X, 239.

50 Müslim, *Birr*, 9; Tirmîzî, *Daavât*, 110.

51 Tirmîzî, *Birr*, 3. Ayrıca anne ve babaya iyilik yapmakla ilgili hadisler için bkz., Buhârî, *Edeb* 2; Müslim, *Birr*, 1, 5, Itk, 25; Ebu Dâvud, *Edeb*, 129, Cihad, 33; Tirmizî, *Birr*, 8, *Cihad*, 2; İbn Mâce, *Edeb*, 1; Buhârî, *Cihâd*, 138, *Edeb* 3; Nesâî, *Cihad*, 5, 6.

LIRIA E BESIMIT DHE E SHPREHJES, SFIDAT BASHKËKOHORE TË SHTETIT MODERN

FAITH AND FREEDOM OF EXPRESSION, CONTEMPORARY CHALLENGES OF MODERN STATE

Afrim Osmani

Universiteti i parë privat FON, Macedonia
afrim.osmani@fon.edu.mk

Mbrojta e lirive dhe të drejtave të njeriut janë shtyllë kryesore në funksionimin normal të shteteve demokratike sepse nga respektimi i të drejtave dhe lirive varet drejtpërdrejt zhvillimi politik, ekonomik dhe juridik i një shteti demokratik.

Mbrojtja e lirive dhe të drejtave të njeriut vjen si rezultat i ndikimit të shumë faktorëve të ndryshëm, por më i rëndësishëm është shkaktimi i dhunës apo luftërave të padrejta që kanë ndodhur përgjatë gjithë periudhave historike të njerëzimit.

Të drejtat dhe liritë themelore të njeriut janë kriter dhe masë themelore për pozitën dhe rolin e njeriut dhe qytetarit në shoqëri, nga njëra anë, dhe demokratizimi i sistemit, nga ana tjetër. Ato janë instrument për kufizimin e pushtetit dhe pengimin e arbitrazhës dhe keqpërdorimit të saj.

Liria e besimi dhe ajo e shprehjes janë karakteristikë themelore e shoqërisë demokratike. Në lidhje me një demokraci politike efektive dhe respektimin për të drejtat e njeriut, liria e shprehjes dhe e besimit nuk mbartin rëndësi vetëm në vetvete, por gjithashtu luajnë një rol qendror në mbrojtjen e të drejtave të tjera. Nuk ka vend të lirë, nuk ka demokraci pa pasur një garantim të gjerë të së drejtës për lirinë e besimit dhe asaj të shprehjes, të garantuar nga gjykatat e pavarura dhe të paanshme. Në të njëjtën kohë, liria e besimit dhe e shprehjes mund të konfliktuohen me të tjera të drejta të garantuara nga Konventat ndërkombëtare, siç është e drejta për një gjykim të drejtë, për respektimin e jetës private, si dhe të drejtave tjera.

Liria e besimit dhe ajo e shprehjes përbejnë një nga themelet thelbësore të një shoqërie demokratike, një nga kushtet bazë për progresin e saj dhe për zhvillimin e çdo qenieje njerëzore.

Çdokush ka të drejtën e lirisë së besimit dhe të shprehjes. Këto të drejta përfshijnë lirinë e mendimit dhe lirinë për të marr ose për të dhënë informacione ose ide pa ndërhyrjen e autoriteteve publike dhe pa marre parasysh kufijtë, lirinë e shprehjes së besimit të liritë të njeriut, pa shkaktim të ndonjë problemi për të.

Organe ndërkombëtare dhe gjykata e kanë bërë të qartë se liria e besimit dhe ajo e shprehjes dhe informimit janë një nga të drejtat më të rëndësishme të njeriut.

Liria e shprehjes është shumë e rëndësishme qoftë si e drejtë në vetvete, po ashtu edhe si kyçi për përmbushjen e të gjitha të drejtave të tjera. Demokracia mund të lulëzojë vetëm në shoqëritë ku rrjedhja e lirë e informacionit dhe e ideve është e lejuar. Përveç kësaj, liria e shprehjes është thelbësore për demaskimin dhe sfidimin e shkeljeve të të drejtave të njeriut.

Por një nga të drejtat e tjera të njeriut, që cenohet drejtpërdrejtë nga liria e besimit, është pikërisht liria e shprehjes, edhe ky ashtu si liria e shprehjes po aq i garantuar nga instrumentet ligjore të shtetit të së drejtës, si dhe Konventat ndërkombëtare.

Çdo shtet aspirant për në strukturat euroatlantike medoemos ti respektojë liritë dhe të drejtat e njeriut, e në veçanti dy liritë që më së shumti vijnë në shprehje: liria e besimit dhe ajo e shprehjes. Çdo shtet aspirant për në strukturat euroatlantike medoemos ti respektoj konventat dhe dokumentet tjera ndërkombëtare që janë në këtë vijë, me theks të veçantë deklaratën universale e lirive dhe të drejtave themelor të njeriut, si dhe konventën evropiane për mbrojtjen e lirive dhe të drejtave të njeriut.

Në këtë drejtim dy dokumentet ndërkombëtare të lartpërmendur rregullojnë liritë në fjalë, edhe atë:

Secili ka të drejtën e lirisë së mendimit, të ndërgjegjes dhe të fesë; kjo e drejtë përfshin lirinë e ndërrimit të fesë a të bindjeve dhe lirinë që njeriu, qoftë vetë ose në bashkësi me të tjerët, të shfaqë publikisht ose privatisht fenë a bindjen e vet, nëpërmjet arsimit, praktikes, kryerjes së kultit dhe riteve fetare[1].

Secili ka të drejtën e lirisë së mendimit dhe të shprehjes; kjo e drejtë përfshin lirinë e mendimit pa ndërhyrje, si dhe lirinë e kërkimit, marrjes dhe përhapjes së informacionit dhe ideve me çfarëdo mjetesh, pa marrë parasysh kufijtë[2].

Çdokush ka të drejtën e lirisë së mendimit, të ndërgjegjes e të fesë; kjo e drejtë nënkupton lirinë për të ndryshuar fenë ose besimin dhe lirinë, qoftë individualisht ose kolektivisht, publikisht ose privatisht nëpërmjet kultit, mësimdhënies, praktikave dhe kryerjes së riteve.

Liria e shfaqjes së fesë ose besimeve të dikujt nuk mund t'i nënshtrohet kufizimeve të tjera, përveç atyre të parashikuara nga ligji dhe që përbëjnë masa të nevojshme në një shoqëri demokratike në interes të sigurisë publike, për mbrojtjen e rendit publik, të shëndetit ose të moralit ose për mbrojtjen e të drejtave dhe të lirive të të tjerëve[3].

Çdokush ka të drejtën e lirisë së shprehjes. Kjo e drejtë përfshin lirinë e mendimit dhe lirinë për të marrë ose për të dhënë informacione dhe ide pa ndërhyrjen e autoriteteve publike dhe pa marrë parasysh kufijtë. Ky nen nuk i ndalon Shtetet që të kërkojnë licencimin e ndërmarrjeve të transmetimit audio, kinematografik ose

[1] Deklarata universale e lirive dhe të drejtave themelore të njeriut, neni 18.
[2] Deklarata universale e lirive dhe të drejtave themelore të njeriut, neni 19.
[3] Konventa Evropiane për mbrojtjen e lirive dhe të drejtave të njeriut, neni 9 – Liria e mendimit, e ndërgjegjes dhe e fesë.

televiziv. Ushtrimi i këtyre lirive që përmban detyrime dhe përgjegjësi, mund t'u nënshtrohet atyre formaliteteve, kushteve, kufizimeve ose sanksioneve të parashikuara me ligj dhe që janë të nevojshme në një shoqëri demokratike, në interes të sigurisë kombëtare, integritetit territorial ose sigurisë publike, për mbrojtjen e rendit dhe parandalimin e krimit, për mbrojtjen e shëndetit ose të moralit, për mbrojtjen e dinjitetit ose të të drejtave të të tjerëve, për të ndaluar përhapjen e të dhënave konfidenciale ose për të garantuar autoritetin dhe paanshmërinë e pushtetit gjyqësor[4].

Fjalët kyçe: liria e besimit, liria e shprehjes, shteti bashkëkohor modern, dokumentet ndërkombëtare.

1. HYRJA

Mbrojta e lirive dhe të drejtave të njeriut janë shtyllë kryesore në funksionimin normal të shteteve demokratike sepse nga respektimi i të drejtave dhe lirive varet drejtpërdrejt zhvillimi politik, ekonomik dhe juridik i një shteti demokratik. Këtë e kanë dëshmuar shtetet europerëndimore, ku respektimi i lirive dhe të drejtave të njeriut ka arritur në zenit dhe janë shtetet më të fuqishme ekonomike, sociale dhe demokratike.

Mbrojtja e lirive dhe të drejtave të njeriut ka ardhur si rezultat i ndikimit të shumë faktorëve të ndryshëm, por më i rëndësishëm është shkaktimi i dhunës apo luftërave të padrejta që kanë ndodhur përgjatë gjithë periudhave historike të njerëzimit.

Në përgjithësi ka qenë e rrezikuar kategoria e pleqve, grave dhe fëmijëve, pasi që në aspektin natyror këta janë më të subordinuar ndaj shtresës tjetër të cilët kanë mundësi të shkaktojnë luftëra të përmasave katastrofale njerëzore.

Pikërisht në ato raste kur janë shkelur në masë të madhe të drejtat dhe liritë e njeriut kemi iniciativa për t'i mbrojtur ato, ashtu që historia e njerëzimit i njeh disa dokumente të rëndësishme për mbrojtjen e lirive dhe të drejtave të njeriut si: Kodi i Hammurabit[5] në Babiloni; Kurani dhe Suneti; Ligji Krishterë[6]; Karta e Mardhe e Lirive[7]; Karta e të Drejtave të Njeriut; Deklarata për Pavarësinë e SHBA-ve 1776; Deklarata për të Drejtat e Njeriut dhe Qytetarit 1789; Revolucioni Francez me moton "Liri, Barazi, Vëllazëri"; Deklarata Universale mbi të Drejtat e Njeriut e shpallur me 10 dhjetor 1948; Konventa Evropiane për Mbrojtjen e të Drejtave dhe Lirive të Njeriut, 1950; Pakti Ndërkombëtare për të Drejtat Civile dhe Politike; Pakti Ndërkombëtare për të Drejtat Ekonomike, Sociale dhe Kulturore, etj.

2. LIRIA E BESIMIT

Çdo njëri ka të drejtë të gëzojë lirinë e mendimit, ndërgjegjes dhe besimit fetarë. Kjo e drejtë përfshinë lirinë për të pasur ose për të mos pasur fe, për të mbajtur apo për të ndërruar fenë ose besimin, dhe lirinë për të manifestuar fenë ose besimin, qoftë si individ

[4] Konventa Evropiane për mbrojtjen e lirive dhe të drejtave të njeriut, neni 10 – Liria e shprehjes.
[5] 2130-2088 p.e.r
[6] e drejta kanonike
[7] Magna Carta Libertatum - 215

ose në bashkësi me të tjerët, publikisht ose privatisht, përmes adhurimit, predikimit, praktikimit dhe ceremonive

E drejta për lirinë fetare dhe të besimit përfshinë, mes tjerash, edhe liritë në vijim8:

- lirinë e adhurimit ose tubimit në lidhje me një fe ose besim, dhe krijimin dhe mirëmbajtjen e vendeve për këto qëllime
- lirinë për të themeluar dhe qeverisur institucione humanitare dhe bamirëse
- lirinë për të prodhuar, siguruar dhe për të përdorur, gjësende dhe materiale të nevojshme për kryerjen e riteve ose zakoneve të fesë ose besimit
- lirinë e shkrimit, nxjerrjes dhe shpërndarjes së publikimeve relevante në këto lëmi
- lirinë e shkrimit, nxjerrjes dhe shpërndarjes së publikimeve relevante në këto lëmi
- lirinë për të kërkuar dhe pranuar kontribute financiare dhe kontribute të tjera vullnetare nga individët dhe institucionet
- lirinë për t'u aftësuar, emëruar, zgjedhur ose caktuar pasardhës, sipas kushteve dhe standardeve të religjionit ose besimit përkatës
- lirinë e respektimit të ditëve të pushimit dhe festimit të festave dhe ceremonive sipas normave fetare të fesë ose besimit përkatës
- lirinë e krijimit dhe ruajtjes së komunikimit me individë dhe bashkësi për çështjet e fesë dhe besimit në nivelin kombëtar dhe ndërkombëtar

Liria për të manifestuar fenë ose besimin duhet t'iu nënshtrohet vetëm atyre kufizimeve që janë të parashkruara me ligj dhe janë të domosdoshme në shoqërinë demokratike në interes të sigurisë publike, për mbrojtjen e rendit publik, shëndetit dhe moralit, dhe për mbrojtjen e të drejtave dhe lirive themelore të të tjerëve.

E drejta për të manifestuar fenë ose besimin nuk mund të abuzohet nëpërmjet nxitjes, ngacmimit, ose provokimit të jotolerancës ose urrejtjes nacionale, fetare ose racore, duke kërcënuar të drejtën për të jetuar, të drejtën për shëndet fizik dhe mendor, të drejtat për fëmijë ose të drejtën për të respektuar integritetin privat dhe familjarë.

2.1. Liria e besimit dhe kriza në botën bashkëkohore

Tashmë një kohë të gjatë njeriu është përshkuar me krizën e vlerave universale sikur që janë e mira, bukuria, bujaria, moralja, trimëria, nderi e të tjera, e cila shkon paralel me materializmin e përgjithshëm të botës në të cilën jetojmë.

Këtë krizë, shumë filozof e quajnë krizë të intelektualitetit të mirëfilltë. Kritikat e shumta nuk zënë fill në atë që dituria dhe filozofia tashmë e kishin arritur, as në atë që nuk e kanë arritur, por në redukciozmin e tyre, në ndarjen nga natyra[9] dhe në përfundimin në një lloj të *mythosit*. Me fjalë të tjera, për shkak të mungesës së parimeve metafizike, respektivisht për shkak të humbjes së lidhjes me parimet e rendit më të lartë[10].

[8] më gjerësisht shih lignin për lirinë fetare në Kosovë neni 1, ligji nr. 02/l-31

[9] *physis*

[10] çlirimi nga metafizika tradicionale në favor të metafizikës së njeriut të lire, ai flet për botën me baraspeshë të rrënuar e cila formon njeriun paranoid, neurotik dhe agresiv

Në çka manifestohet kriza e religjionit dhe e religjiozes në botën moderne? Pikërisht në ndarjen dhe kundërthëniet e **të shenjtës** dhe **profanes**, respektivisht në rrënimin e tërësisë së fenomenit religjioz. Kjo ndarje, ky relativizim i religjionit nuk fillon me racionalizimin e përgjithshëm të shoqërive moderne, siç mendohet, por me Toma Akuinin dhe ndarjen e tij strikte të arsyes dhe ndjenjave, që në fund rezultoi me reduktimin e religjiozes. Toma nën ndikimin e filozofëve muslimanë, sidomos të Ibn Rushdit, në mendimin teologjik të skolastikës, e futi edhe kategorinë e dijes racionale. Mirëpo Toma duke e konceptuar gabimisht domethënien **e mendjes islame**[11], e futi traditën evropiane në kundërthënie serioze të asaj **"besoj"** dhe**"dij"**, të panjohur për filozofët dhe teologët muslimanë klasikë. Idealizmi gjerman këtë racionalizim dhe redukcioinalizim të religjionit do ta thellojë edhe më tepër me pohimin se Zoti nuk depërton në njohjen empirike të njeriut, për shkak se Hegeli në kritikën e tij të Schleirmacherit radikalisht do të mohojë çdo mundësi të përjetimit empirik të fesë. Sipas tij, ndjenjat asgjë nuk dëshmojnë. Ata janë dykuptimorë, për këtë arsye përjetimet vetjake religjioze gjithnjë dhe kudo duhet të mbahen për vete. Me këtë **religjioni** bëhet jo vetëm **çështje racionale**, por edhe **çështje private** e çdo individi. Pastaj pason scientizmi në shekullin XIX, ku çdo gjë dëshirohej të shpjegohet shkencërisht.

Konceptimi i religjionit si çështje private të çdo individi do të përfundojë në forma të ndryshme të religjiozitetit të joartikuluar, difuziv dhe subjektiv të periudhës së postmodernes dhe se në këtë "redukcion të dyfishtë" zë rrënjë çdo mendim i shekularizuar mbi irelevancën e religjionit në shoqëri. Në këtë, por edhe format tjera të religjiozitetit legalitarist dhe gnostik, ka erdh deri te ngushtimi i tepërt i fenomenit religjioz sepse përvoja e përgjithshme e religjionit dhe forca e tij dinamike, është tentuar metodologjikisht të redukohet ekskluzivisht në një dimension të tij, me çka është kaluar në një naturalizëm religjioz[12].

Kjo metodologji e konceptimit të fesë ka sjellë deri te humbja e leximeve më të thella ezoterike dhe simbolike të Kuranit, kurse simbolizmi është mënyra më e përshtatshme e manifestimit të të vërtetave të amshueshme religjioze dhe metafizike. Me këtë veprim humbën forcën dinamike të religjionit e cila ndikon në ndryshimet e përhershme brenda njeriut.

Gjatë kësaj periudhe religjioni është reduktuar deri në atë masë sa që është konsideruar vetëm si një apo mezi si një dukuri shoqërore sikur edhe shumë të tjera që përbëjnë tërësinë e rendit shoqëror.

Mirëpo, me ndryshimet në kulturën e botës bashkëkohore para fundit të shekullit XX dhe në fillim të shekullit XXI, religjioni përjeton transformim serioz, ai nga religjioziteti shoqëror i reduktuar kalon në planin individual-subjektiv, i cili hapë procesin e krizës serioze të institucionit religjioz dhe krizës së formave tradicionale të religjiozes.

---

[11] akl

[12] ku fesë i merret karakteri i shenjtërisë, forca e saj mbinatyrore transformohet në natyrore, për të përfunduar në misticizmin religjioz, ku feja paraqitet si forcë e cila nuk ka kurrfarë kontakti me jetën reale

2.2. Perceptimi modern i lirisë së besimit

Pa marrë parasysh se në shekullin XX është folur shumë për eklipsën[13] e të shenjtës në shoqërinë bashkëkohore dhe për pasojat për shoqërinë bashkëkohore, religjioni dhe religjiozja, me krizën e kulturës shekullare dhe krizën e religjionit institucional (kishtar), sërish do të hyjë në skenën historike. Është me rëndësi të ceket se me ndryshimin e rrethanave shoqërore, politike dhe religjioze në fund të shekullit XIX dhe në fillim të XX, ngadalë po ndryshon opinioni i intelektualëve evropianë kundrejt fenomenit të shekullarizmit[14].

Përkundër disa lëkundjeve të shekullarizmit gjatë luftës së parë botërore, pas luftës së dytë botërore shekullarizmi u stabilizua në mesin e filozofëve, sociologëve dhe teologëve evropianë. Intelektualët evropianë më nuk e shihnin problemin e religjiozitetit si të huaj dhe të papajtueshëm me kristianizmin dhe me religjionet e tjera. Shohim kthimin, ringjalljen e të shenjtës, por jo në formën e vjetër, konvencionale dhe tradicionale, por në formën e "religjiozitetit të ri", lëvizjeve të reja "karizmatike" të botës postmoderne të përqendruar në vlerësimin e përvojës individuale religjioze, që dëshmon se njeriu vazhdimisht bartë në vete gjurmët e religjiozes[15] dhe se ajo, të cilën njeriu përpiqet ta hedhë, gjithnjë dhe çdo herë rishtazi e pushton në ndonjë formë të re.

Mirëpo, për këtë religjiozitet të ri apo të ndryshuar në botë tashmë një kohë të gjatë flitet haptazi dhe seriozisht. Tek shqiptarët kjo çështje ende heshtet, si për shkak të mentalitetit ashtu edhe për shkak të paaftësisë dhe papjekurisë të teologëve, sociologëve dhe filozofëve tanë që të kapen për fenomenin që do të ndikojë në zhvillimin dhe profilizimin e shoqërisë shqiptare dhe rajonale në ardhmëri.

Nëse religjioni dhe religjiozja kundrohet në kulturën moderne dhe postmoderne, dëshiruam ne apo jo, duhet të kihet parasysh një spektër i gjerë i ndjenjave religjioze, pastaj indiferentizmi religjioz, redukcionizmi apo relativizmi doktrinar religjioz deri te religjioziteti i ri i paartikuluar, difuziv dhe subjektiv, karakteristik për fenomenin e **New Age**. Rezultati i këtyre dy trendëve të ideve dhe mirësjelljeve që vijnë nga modernia dhe vazhdojnë drejt postmodernes, idetë e të cilave fuqishëm do të ndikojnë në religjion në kuptim të përformulimit të tij. Fjala është për **individualizmin** dhe **pluralizmin**.

Me **individualizmin** institucionet tradicionale religjioze bien në krizë të thellë, në dobësimin e autoritetit tradicional, sepse fenomeni religjioz zë fill ekskluzivisht në dëshmimin individual të bindjeve fetare, e jo në bazë të përkatësisë këtij apo atij institucioni religjioz.

Fjala është për mentalitet të ri, i cili ka humbur ndjenjën për idealet e shoqërisë moderne sikur janë kombi, shteti, politika, solidariteti, shekullariteti etj. Përkundrazi, kërkesa për pak lumturi njerëzore të njeriut të dëshpëruar në mitet e parealizuara të

[13] zhdukjen
[14] Më gjerësisht shih Syed Muhammad Naquib al-Attas, Islam i sekularizam, Sarajevë, 2003.
[15] kongjenitale

shekullit XIX dhe XX është para çdo institucioni dhe ideologjie. Ky mentalitet, madje në tokat shqiptare, po manifestohet në disa forma të artit postmodern, të themi në muzikë, ku është stërtheksuar personaliteti i njeriut dhe liria e tij e fituar. Të tillët janë njerëz religjiozë, me vathë, hallka e xhufka flokësh në kokë, të cilët vizitojnë xhamitë dhe falen. Ata kanë vizionin e vet mbi botën dhe vlerat e saj. Ata këtyre vlerave ia nënshtrojnë parimet tradicionale dhe universale të përbashkësisë, solidaritetit dhe kujdesit ndaj tjetrit. Kjo shpie deri në dobësimin e ndjenjës së përkatësisë grupit shoqëror ose institucionit religjioz.

Përvoja vetjake dhe feja e jetësuar fitojnë epërsi kundrejt fesë institucionale dhe normative. Transformimi religjioz njerëzor nga religjioziteti shoqëror në religjiozitetin subjektiv sjell krizën e religjiozotetit institucional dhe me këtë fenomen hap krizën e përkatësisë eksplicite e më pak implicite të përkatësisë religjioze dhe identitetit religjioz.

Njeriu kësisoj i lirë dhe i pavarur në mendim dhe mirësjellje ka mundur t'i realizojë ëndrrat e veta vetëm në pluralizmin i cili nënkupton tubimin e disa individëve të pavarur, të cilët nuk i përngjajnë xhematit apo umetit musliman apo ekuivalentit kristian, dhe me këtë proces hapet procesi i **multilateralizmit**. Këtij fenomeni nuk po i shpëton as feja islame, edhe pse mbase më pak se të tjerët. Injorimi i këtij problemi nga teologët apo refuzimi si problem ekzistues tregon se: jemi të papërgatitur për t'u preokupuar me këtë problem shumë serioz; si dhe ende nuk kemi analizuar rrethanat religjioze në bashkëkohësi, e të cilat po godasin në praktikën e besimtarit tonë, në njohjen, praktikën dhe identitetin religjioz.

Sot asnjë studiues serioz i shoqërisë moderne nuk mund të pohojë bindshëm se shekullarizmi dhe desakralizimi i botës domosdoshmërish nënkupton edhe refuzimin, zhdukjen absolute të religjionit si të tillë, por nënkupton krijimin e një mentaliteti të veçantë religjioz në bazë të sistemit krejtësisht të ri të vlerave etike, estetike dhe aksiologjike, por edhe religjioze.

Po ashtu, shekullarizmi në vende të caktuara ka nxitur edhe efekte tjera: lëvizjen antishekullariste, revivaliste, si protest kundër profanitetit të tepruar të botës por edhe si protest kundër institucioneve tradicionale religjioze, për shkak të kompromiseve të tepruara me mentalitetin shekullarist.

Mund të përfundojmë se tërheqja e religjionit në "sferën private" të jetës, jo në kuptimin komunist, por në atë kulturor, dalëngadalë po depërton edhe në shoqërinë tonë, kurse bashkësia islame dhe bashkësitë tjera fetare do të gjendet në shënjestër të sulmeve të rrepta[16].

2.3. Tejkalimi i krizës

Duhet theksuar se muslimanët, pra edhe ne në Ballkan, jetojnë në botën të rregulluar në mënyrë shekullariste, shekullariste humaniste, të kulturës e cila me të arriturat e veta ka ndikim të madh në lëvizjet globale botërore.

[16] Kriza e institucionit fetar islam në tokat shqiptare është vetëm një segment dhe faza e parë e këtij trendi.

Në botën e këtillë të rregulluar, muslimanët tashmë një kohë të gjatë gjenden në një lloj çarjeje ndërmjet tradicionalitetit dhe modernitetit, religjiozitetit tradicional dhe individual. Respektivisht, ata gjenden ndërmjet traditës islame të trashëguar, të pajetë, statike dhe jointelektuale, respektivisht ndërmjet traditës normative islame dhe kërkesës për orientimin e saj drejt të arriturave qytetëruese të botës aktuale. Shtrohet medoemos pyetja: a mund të koekzistojnë së bashku këta dy tipa të religjiozitetit, a mundet islami si Ligj i pandryshueshëm të koekzistojë me modernizmin dhe postmodernizmin, fryma dhe shpirti i të cilëve ndërron nga dekada në dekadë. A është i domosdoshëm dhe i mundshëm transformimi funksional i religjionit, dhe a është e mundur fare që në vlerat tradicionale, por edhe në ato moderne, strukturalisht të krijohet një paradigmë botërore, e re, në kuptimin shpirtëror, intelektual dhe qytetërues, me të cilën do të ishin të kënaqur së paku relativisht të gjithë njerëzit në botë?

Përgjigjja është e vështirë dhe komplekse dhe ne do të kënaqemi duke ofruar disa ide për përsiatje.

Dy realitete për të cilat duhet përsiatur janë **botërorja**[17] dhe **islami**. Me nocionin **botërore** nuk mendojmë në një **kulturë shekullare**, por në një **botë objektive natyrore** e cila zë fill në vetë themelet e devotshmërisë dhe univerzumit, fotografisë së botës islame. Islamit nuk i pengojnë ligjet natyrore, në të cilën insistojnë përfaqësuesit e modernizmit. Për këtë arsye një numër i intelektualëve muslimanë këmbëngulësisht refuzon mundësinë e jetesës së islamit në botën e sotshme shekullare, sikur kjo botë të ishte e huaj për muslimanët. Përse të mos pranohet se **botërorja** dhe **islami** janë po e njëjta gjë, që nuk është rast për kristianizmin dhe traditat tjera fetare. Përse mos të themi se sot, momentalisht, është më i pranueshëm dhe më kuptimplotë islami i manifestuar në formën subjektive, e më pak në formën institucionale dhe normative, se islami sot është më i mundshëm të jetësohet si liri individuale, e cila përndryshe është vetë esenca e devotshmërisë islame. Sepse, **besimi nuk trashëgohet** nga muxhtehidët, por **fitohet,** meqë **besimi nënkupton përvojën vetjake të Zotit, Pejgamberit të tij, librave të Tij, Ditës së gjykimit** etj., përvojën e cila në vete përmban lidhjen më të thellë dhe më të rafinuar të individit dhe Zotit, respektivisht **dimensionin afektiv, kognitiv dhe veprues**[18]**.**

Fesë, në këtë mënyrë të perceptuar, i korrespondon personaliteti dhe individualiteti i njeriut postmodern. Nëse institucionet janë në krizë të thellë, përse atëherë mos t'i ruajmë gjeneratat e njerëzve të rinj, të cilët për institucione nuk kanë afinitet. A nuk është shpallur feja për ta, e jo ekskluzivisht për institucionet!?

Për këtë arsye, mbase është koha më e përshtatshme të fillohet me riorganizimin e shkallërishëm të bashkësive fetare islame, të cilat edhe ashtu në organizimin e tyre më shumë u përngjajnë formave të organizimit politik e kishtar. Kaloi koha kur Bashkësia Islame qe mbyllur[19]; është koha për hapje. Ky proces është i domosdoshëm,

[17] shekullarja
[18] Më gjerësisht shih Abdul Aziz Said and Nathan C. Funk* " the role of faith in cross-cultural conflict resolution" f.3
[19] në kohën e komunizmit

sepse, dëshiruam ne apo jo, ai do të zhvillohet. Me këtë nuk dëshiroj të them se institucionet janë të panevojshme dhe të tepërta. Përkundrazi, mendoj se ato janë shumë të nevojshme, por në rolin e serviseve, orientuesve që do të krijojnë kushte profesionale dhe teknike për zhvillimin individual intelektual dhe moral të muslimanëve, të deklerikalizohen, d.m.th. që në punën e tyre të marrin pjesë të gjithë muslimanët e aftë, e jo vetëm hoxhallarët dhe haxhinjtë. Me këtë lëvizje do ta zbutnim jazin e thellë ndërmjet inteligjencës botërore islame dhe dijetarëve islamë.

Sot muslimanët, përkundër perceptimit dhe miratimit ideologjik dhe normativ të islamit, në të cilat insistojnë shumë grupacione në botën islame, muslimanëve sot iu nevojitet islam personal, i jetësuar, i cili do të jetë më i pjekur dhe më madhor shpirtërisht, moralisht dhe intelektualisht. Njeriu aktual, në botën kësisoj pluralisht të strukturuar nuk mund të bindet me arsye e shkaqe dhe arsyet apo argumentet racionale kaherë e kanë humbur çdo kuptim të mundshëm. Në vend të kësaj, duhet insistuar në mirësinë, e cila është inherente për islamin dhe me të cilën mund të cytet secili të mendojë për jetën e tij personale. Mirësia, nderi, bujaria, bukuria religjioze janë ardhmëria e botës postmoderne. Duke e ndërruar veten në ballafaqim me botën moderne dhe tashmë me mentalitetin tejet sensibil të njerëzve të rinj modern, mbase muslimanët do të ndikojnë që edhe të tjerët të ndryshohen, e që krahas kësaj mos ta humbin lirinë e tyre personale.

Pedagogët dhe edukatorët muslimanë në individualizmin e theksuar të njerëzve modernë duhet parë përparësinë e madhe dhe shansin e madh. Sepse, të pakënaqur me organizatat e tyre fetare dhe me shekullarizmin e tyre tashmë evident, ata përmbajtjet mistike, empirike dhe përjetuese religjioze po përpiqen t'i gjejnë në format e reja të përvojës religjioze. Kështu edhe qëndron përgjigjja përse një numër i intelektualëve perëndimorë me vite i kthehen religjionit më së shumti nëpërmjet përmbajtjeve ezoterike lindore: sufizmit islam dhe traditës filozofike lindore.

Bota moderne dhe të arriturat e saj teknike, të cilat sot i përdorin muslimanët në tërë rruzullin tokësor as nuk refuzohen e as kontestohen. Muslimanët, me apo pa dëshirën e tyre, po marrin pjesë në ndërtimin e kësaj bote. Kjo periudhë nuk mund të ndërrohet me ndonjë periudhë tjetër, ne nuk mund të kthehemi në epoka para nesh. Atyre mund t'u kthehemi në kuptim të ripërtëritjes së kujtesës, të parimeve, që është esenca kulturologjike e Traditës[20].

Në këtë gjendje të re është e qartë se religjioni nuk do t'i ruajë të gjitha funksionet e tij të deriatëhershme, por do ta ruajë rolin e tij ndërmjetësues në kuptim, në mbjelljen e normave morale dhe mbi to sakralizimi dhe transformimi i shkallërishëm i botës. Me këtë substanca religjioze e islamit do të rilindet dhe do të dinamizohet dhe me këtë njeriu modern do ta fitonte shansin të mbijetojë dhe të fillojë të jetojë me jetë te qenies e cila është krijuar për amshueshmëri.

2.4. Liria e besimit dhe standardet ndërkombëtare

[20] Shih: F. Karcic, Islamsko pravo, Sarajevë, 1987.

Çdokush ka të drejtën e lirisë së mendimit, të ndërgjegjes dhe të besimit; kjo e drejtë përfshin lirinë e ndërrimit të besimit apo të bindjeve dhe lirinë që njeriu, qoftë vetë ose në bashkësi me të tjerët, të shfaqë publikisht ose privatisht besimin apo bindjen e vet me anë të dhënies së mësimeve, kryerjes së kultit dhe riteve fetare.

Liria nga frika është vlera themelore e sigurisë njerëzore. Kjo vlerë themelore është duke u rrezikuar pa masë nga shkeljet e lirive religjioze. Në qoftë se një person nuk mund të besojë në çfarëdo "Zoti" ose koncept tjetër për universin të cilin vetë e preferon, atëherë liria dhe siguria personale do ta jenë larg realizimit. Kërcënimet ndaj lirisë së mendimit, ndërgjegjes, besimit dhe religjionit të individëve dhe grupeve të njerëzve ndikojnë drejtpërdrejt në sigurimin dhe zhvillimin e integritetit të tyre personal.

Kur diskriminimi dhe persekutimi mbi baza religjioze është sistematik dhe i institucionalizuar, ai mund të rezultojë me tensione mes bashkësive e madje edhe në kriza ndërkombëtare. Shkaktarë të pasigurisë mund të jenë të gjithë - individët, grupet, por edhe shtetet. Kjo kanosje e plotfuqishme dhe e gjithëpranishme ndaj sigurisë personale, e bazuar në besim ose religjion, kërkon masa të posaçme mbrojtëse. Arsimimi dhe mësimi për të drejtat e njeriut paraqet bazë për krijimin e respektit ndaj mendimeve dhe besimeve religjioze të të tjerëve. Mësimi për respektin, tolerancën dhe dinjitetin njerëzor nuk mund të arrihen me forcë. Ky duhet të jetë një përkushtim afatgjatë i gjitha subjekteve me qëllim të ndërtimit të përbashkët të sigurisë individuale dhe globale.

Në të drejtën ndërkombëtare, liritë religjioze mbrohen si liri të mendimit, ndërgjegjes dhe religjionit. Këto tri liri themelore aplikohen njësoj ndaj bindjeve ateistike dhe religjioze, si dhe përfshijnë gjitha besimet me pikëpamje të jashtëzakonshme ndaj universit dhe një kod normativ të sjelljes.

Në kuptimin e ngushtë, liria e religjionit dhe e besimit përfshijnë *lirinë e* religjionit dhe besimit dhe *lirinë nga* religjioni dhe besimi, të cilat mund të kuptohen si të drejta për të pranuar ose për të mos pranuar një rregull ose sjellje religjioze. Liria e mendimit dhe ndërgjegjes është e mbrojtur njësoj sikurse edhe liria e religjionit dhe besimit. Kjo përfshin lirinë e mendimit në të gjitha çështjet dhe bindjet personale, si dhe përkushtimet ndaj religjionit ose besimit, qoftë përmes manifestimit individual ose së bashku me tjerët.

Ashtu siç tregon numri i madh i "të burgosurve të ndërgjegjes" në gjithë botën, liria e ndërgjegjes shkelet mjaft shpesh. Këta të burgosur, në të shumtën e rasteve u takojnë minoriteteve religjioze të një regjioni dhe burgosen për shkak të besimeve të tyre religjioze. Liria e mendimit dhe ndërgjegjes, si dhe liria për të zgjedhur dhe ndryshuar religjionin ose besimin, janë të mbrojtura pa rezervë. Askush nuk mund të detyrohet t'i zbulojë mendimet e tij ose të saj, e as t'i bashkohet ndonjë religjioni ose besimi.

E drejta mbi të drejtat e njeriut i shmanget kontroverses së definimit të religjionit dhe besimit, por përmban një katalog të të drejtave për të mbrojtur lirinë e mendimit, ndërgjegjes, religjionit dhe besimit. Për të kuptuar më mirë kompleksitetin e lirive religjioze, mund të bëhet një klasifikim i tyre në disa nivele:

1. liritë e praktikimeve të posaçme individuale

2. liritë e praktikimeve kolektive
3. liritë e godinave të caktuara
4. liritë e praktikimeve të posaçme individuale:

Deklarata Universale për të Drejtat e Njeriut identifikon liritë religjioze si të drejta të "të gjithëve"[21], të cilat nuk mund të derogohen, madje as në raste të gjendjes së jashtëzakonshme ose luftës. Lista e lirive individuale religjioze e parashikuar me Nenin 18 të Paktit Ndërkombëtar për të Drejta Civile dhe Politike, ofron formulimin e detajizuar të të drejtave që gjinden brenda standardeve minimale të pranuara ndërkombëtarisht[22]:

- lirinë për të manifestuar individualisht ose së bashku religjioni dhe besimin, si dhe për të themeluar dhe mbajtur vende për këtë qëllim;
- lirinë për të prodhuar, blerë dhe përdorur deri në një masë të caktuar, artikujt dhe materiale të nevojshme që kanë të bëjnë me ritet ose zakonet e një religjioni dhe besimi;
- lirinë për të kërkuar dhe pranuar ndihma financiare dhe kontribute të tjera nga individët dhe institucionet e tjera;
- lirinë për të trajnuar, emëruar, zgjedhur, ose caktuar sipas trashëgimisë udhëheqësit e caktuar, sipas kërkesave dhe standardeve të çfarëdo religjioni ose besimi;
- lirinë e individëve për të zbatuar ditët e pushimit dhe për të festuar ditët e shenjta dhe ceremonitë, në pajtim me parimet e religjionit dhe besimit të tij/saj;
- liritë religjioze në punë, duke përfshirë të drejtën për t'u lutur, veshur dhe për të ngrënë sipas parimeve të religjionit dhe besimit të caktuar;
- lirinë për t'u mbledhur dhe bashkuar për të kryer dhe zbatuar ritet;
- lirinë për të deklaruar lirshëm besimin;
- të drejtën për të ndryshuar dhe refuzuar një religjion;
- të drejtën për arsimim religjioz për "interesa" të fëmijës.
- liritë e praktikimeve kolektive:

Liritë religjioze nuk u mundësojnë vetëm individëve gëzimin e lirive të përmendura më lartë. Një religjion ose besim mund dhe zakonisht manifestohet në bashkësi me tjerët, që do të thotë se manifestohet në vende publike. Kjo nënkupton respektimin e lirisë së grumbullimit dhe bashkimit, gjithashtu edhe të bashkësive të besimtarëve. Organet e caktuar që janë të bazuara në parime religjioze, gjithashtu gëzojnë mbrojtje të plotë përmes lirive religjioze. Këto organe mund të jenë shtëpitë e kultit ose institucionet arsimore që merren me çështje religjioze, ose edhe OJQ-të. Të drejtat e tyre përfshijnë: Lirinë për të themeluar dhe mbajtur institucione të caktuara bamirëse ose humanitare; Lirinë për të shkruar, publikuar dhe përhapur publikime të rëndësishme të këtyre fushave; Lirinë për të ofruar mësime për religjion nëpër vende të përshtatshme[23].

---

[21] që do të thotë se i mbron fëmijët, të rriturit, vendorët dhe të huajt
[22] Më gjerësisht shih nenin 18të Deklaratës universale të lirive dhe të drejtave të njeriut.
[23] Shih Michael M. Roan "**The united nations: human rights and freedom of religion or belief" f.1-3**

2.5. Shteti dhe feja

Ndër dallimet më të mëdha lidhur me mbrojtjen e lirive fetare në botë, kanë të bëjnë me marrëdhëniet ndërmjet shteteve dhe religjioneve ose besimeve. Kemi disa modele kryesore të raportit të shtetit dhe fesë: shtete religjioze, kisha të themeluara, neutralitet shtetëror ndaj feve dhe institucioneve të tjera, mosekzistim të ndonjë religjioni zyrtar, ndarje mes shtetit dhe kishës dhe mbrojte e grupeve religjioze të pranuara me ligj.

Standardet ndërkombëtare nuk kërkojnë ndarjen e shtetit nga religjioni. Kjo nënkupton se nuk caktohet ndonjë model konkret i raportit mes shtetit dhe ndonjë besimi, dhe në veçanti nuk kërkohet krijimi i shoqërive laike, të cilat e përjashtojnë religjionin nga çështjet publike. Kërkesa e vetme ndërkombëtare është që një marrëdhënie e tillë nuk duhet të rezultojë në diskriminim ndaj atyre që nuk i takojnë besimit të pranuar zyrtar, ose feve të pranuara me ligj. Mirëpo, atje ku vetëm *një* religjion pranohet si pjesë përbërëse e identitetit kombëtar, është pikëpyetje nëse mund të sigurohet trajtim i barabartë i feve tjera ose feve më të vogla.

Sipas pikëpamjeve perëndimore, një marrëdhënie neutrale mes religjionit dhe shtetit e bën më shumë të mundshëm garantimin e mbrojtjes së plotë të lirive religjioze të individëve. Për shembull, e drejta tradicionale islame ose E *drejta e Sheriati* si kontrast i kësaj pikëpamjeje i lidh shtetin dhe fenë, sepse konsideron se një sistem i tillë mundëson mbrojtje më të mirë të lirive religjioze për popullin. Sido që të jetë, mund të thuhet se kur në shtet është i lidhur me një kishë ose religjion të caktuar, është e pamundshme që të drejtat e anëtarëve të minoriteteve religjioze të kenë mbrojtje të barabartë.

3. LIRIA E SHPREHJES

3.1. Rëndësia dhe garantimi i lirisë së shprehjes

"Zotëri, nuk i ndaj opinionet tuaja, por do të kisha rrezikuar jetën për të drejtën tuaj për ti shprehur"[24].

E drejta e shprehjes së lirë është një e drejtë Kushtetuese në shumë vende. Liria e mendimit dhe shprehjes, është një nga të drejtat themelore të civile dhe politike, e themeluar në instrumentet më të rëndësishme ndërkombëtare për të drejtat dhe liritë themelore të njeriut[25].

Organe ndërkombëtare dhe gjykata e kanë bërë të qartë se liria e shprehjes dhe informimit është një prej të drejtave më të rëndësishme të njeriut. Në seancën e saj të parë, në vitin 1946, Asambleja e Përgjithshme e Kombeve te Bashkuara miratoi Rezolutën 59(I)26, e cila thotë: Liria e informimit është një e drejtë themelore e njeriut dhe guri i provës së të gjitha lirive që Kombet e Bashkuara ligjësojnë.

Siç pohon kjo rezolutë, liria e shprehjes është shumë e rëndësishme qoftë si e drejtë në vetvete, po ashtu edhe si kyçi për përmbushjen e të gjitha të drejtave të tjera.

[24] Walter (1694-1778)
[25] Të gjithë për gjykim të drejtë, f.11
[26] 14 dhjetor 1946

Demokracia mund të lulëzojë vetëm në shoqëritë ku rrjedhja e lirë e informacionit dhe e ideve është e lejuar. Përvec kësaj, liria e shprehjes është thelbësore për demaskimin dhe sfidimin e shkeljeve të të drejtave të njeriut.

Gjykata Evropiane e të Drejtave të Njeriut beson se: Liria e shprehjes përbën një prej themeleve thelbësore të një shoqërie të tillë, një prej kushteve themelore për përparimin e saj dhe për zhvillimin e të gjithë njerëzve. Subjekt i (kufizimeve të ligjshme), është e zbatueshme jo vetëm për "informacione" apo "ide" që priten mirë, apo konsiderohen si jofyese apo si çështje indiference, por edhe për ato qe fyejnë, trondisin apo shqetësojnë Shtetin apo çdo sektor të popullsisë. Të tilla janë kërkesat për atë pluralizëm, tolerancë dhe mendjegjerësi pa të cilat nuk ka "shoqëri demokratike"[27].

Asamblesë së Përgjithshme të Kombeve të Bashkuara, garanton të drejtën e lirisë së shprehjes në termat e mëposhtëm: Çdokush ka të drejtën e lirisë së mendimit dhe shprehjes; kjo e drejtë përfshin të drejtën për të pasur opinione pa ndërhyrje dhe për të kërkuar, marrë dhe për të dhënë informacione dhe ide përmes çdo mjeti të informimit publik dhe pavarësisht nga kufijtë.

E drejta për lirinë e shprehjes garantohet, gjithashtu, në Konventën Ndërkombëtare për të Drejtat Politike dhe Civile (KNDPC)[28], gjithashtu në Nenin 19 dhe në Konventën Evropiane për të Drejtat e Njeriut (KEDNJ)[29], që garanton lirinë e shprehjes në Nenin 10. P.sh., Shqipëria e ratifikoi KNTPC-në më 4 janar 1992 dhe KEDNJ-në më 2 tetor 1996[30]. Në Kushtetutën e Shqipërisë, të drejtat e garantuara në këto traktate mbizotërojnë ndaj çdo ligji shqiptar apo praktike që janë të papajtueshme me to[31]. Kushtetuta garanton, gjithashtu, veçmas, të drejtën për lirinë e shprehjes në Nenin 10 (liria e shprehjes në jetën publike), Neni 20 (liria e shprehjes së pakicave) dhe Neni 22 (liria e shprehjes dhe liria e shtypit, radios dhe televizionit).

3.2. Kufizimi i lirisë së shprehjes

E drejta e lirisë së shprehjes nuk është absolute. Si ligji ndërkombëtar, ashtu edhe pjesa më e madhe e kushtetutave kombëtare pranojnë se liria e shprehjes mund të kufizohet. Sidoqoftë, çdo kufizim duhet të mbetet brenda parametrave të përkufizuara shumë qartë. Neni 10(2) i KEDNJ-së, gjithashtu, pranon se liria e shprehjes mund të kufizohet në disa rrethana të përcaktuara: Ushtrimi i këtyre lirive, meqenëse mban me vete detyra dhe përgjegjësi, mund të bëhet objekt i formaliteteve, kushteve, kufizimeve apo ndëshkimeve të tilla siç përshkruhen nga ligji dhe janë të

[27] Handyside v. Mbretëria e Bashkuar, 7 dhjetor 1976, Numri i Studimit 5493/72, paragrafi 49

[28] Rezoluta e Asamblesë së Përgjithshme të Kombeve të Bashkuara 2200A(XXI) e 16 dhjetorit 1996, që ka hyrë në fuqi më 23 mars 1976

[29] Miratuar më 4 nëntor 1950, që ka hyrë në fuqi më 3 shtator 1953

[30] Neni 2 i KNDPC-së; Neni 1 i KEDNj-së

[31] Nenet 5 dhe 122 të Kushtetutës së Shqipërisë, miratuar më 21 tetor 1998, përkthyer nga K. Imholz, K. Loloci (Anëtar i Stafit Teknik të Komisionit për Kushtetutën dhe ACCAPP: <http://pbosnia.kentlaw.edu/resources/legal/albania/constituion/>.

nevojshme në një shoqëri demokratike në interes të sigurisë kombëtare, integritetit territorial apo sigurisë publike, për parandalimin e trazirave apo krimit, për mbrojtjen e shëndetit apo moralit, për mbrojtjen e reputacionit apo të të drejtave të të tjerëve, për parandalimin e daljes së informacioneve të marra në konfidencë, ose për ruajtjen e autoritetit apo paanshmerisë së gjyqësorit.

Neni shton se kufizimet duhet të kalojnë një test me tri pjesë, duke kërkuar që çdo ndërhyrje të jetë: (1) e përshkruar me ligj; (2) të ndjekë një prej qëllimeve të ligjshme siç përmenden shprehimisht, dhe; (3) të jenë e domosdoshme në një shoqëri demokratike[32]. Jurisprudenca ndërkombëtare bën të qartë se ky test paraqet një standard të lartë, të cilin duhet ta kalojë çdo ndërhyrje. Gjykata Evropiane ka deklaruar: Liria e shprehjes, siç thuhet në Nenin 10, i nënshtrohet disa përjashtimeve, të cilat, sidoqoftë, duhen interpretuar në mënyrë të ngushtë dhe nevoja për çdo kufizim duhet vendosur në mënyrë bindëse[33].

Gjykata Evropiane beson se kërkesa që ndërhyrja "të përshkruhet me ligj" do të plotësohet vetëm aty ku ka akses në ligj dhe "ai është formuluar me saktësinë e nevojshme për t'i dhënë qytetarit mundësi të rregullojë sjelljen e tij"[34]. Së dyti, kufizimi duhet të ketë një qëllim të ligjshëm. Këto janë qëllimet e renditura në Nenin 19(3) të KNDPC-së dhe në Nenin 10(2) të KEDNJ-së. Së treti, kufizimi duhet të sigurojë domosdoshmërish një prej këtyre qëllimeve. Fjala "domosdoshmërish" do të thotë se duhet të ketë një "nevojë të fortë shoqërore" për këtë kufizim. Arsyet e dhëna nga Shteti për të justifikuar kufizimin duhet të jenë "relevante dhe të mjaftueshme" dhe kufizimi duhet të jetë "në përpjesëtim të drejtë me qëllimin e ndjekur[35].

Gjykata Evropiane e të Drejtave të Njeriut ka shprehur qartë se çdo masë që parashikon kontrollin paraprak të publikimeve duhet t'i nënshtrohet një analizë të hollësishme, sepse mund të merret si një kufizim i papërligjur i lirisë së shprehjes. Në rastin Spycatcher, që kishte të bënte me botimin e kujtimeve të një ish-punonjësi të shërbimeve sekrete, thuhet: Rreziqet e natyrshme në kufizime paraprake janë të tilla që kërkojnë kontrollin më të kujdesshëm nga ana e gjykatës. Është veçanërisht kështu kur është fjala për shtypin…[36]

Në bazë të kësaj, është pranuar tashmë ndërkombëtarisht se kontrolli paraprak mund të ndodhë vetëm si një masë e jashtëzakonshme, që i nënshtrohet mbrojtjes strikte nga abuzimet.

[32] Shih Mukong v. Cameroon, pikëpamje të miratuara nga Komiteti i Kombeve të Bashkuara për të Drejtat e Njeriut, me 21 korrik 1994, Nr. 458/1991, paragrafi 9.7.
[33] Shih, për shembull, Thorgeirson v. Islandës, 25 qershor 1992, Numri i Studimit 13778/88, paragrafi 63.
[34] The Sunday Times v. Mbretëria e Bashkuar, 26 prill 1979, Numri i Studimit 13166/87, paragrafi 49
[35] Lingens v. Austri, 8 korrik 1986, Numri i Studimit 9815/82, paragrafet 39, 40
[36] The Observer and Guardian v. Mbretëria e Bashkuar, 26 nëntor 1991, Numri i Studimit 13585/88, paragrafi 60 ("Spycatcher")

3.3. Aktet dhe standardet ndërkombëtare për mbrojtjen e lirisë së shprehjes

Pika e fillimit të në formësimin e zgjidhjeve normative në legjislacionet kombëtare të shteteve dhe masat e krijimit të mjeteve të përshtatshme për të mbrojtur lirinë e shprehjes, paraqesin norma dhe standard ndërkombëtare me çka detyrimin për ti mbrojtur të drejtat e garantuara e çojnë në nivel supranacional duke kërkuar miratim konsensual dhe harmonizimin e mëtejshëm të sistemeve kombëtare të shteteve.

Liria e shprehjes është e rregulluar me një numër të madh të instrumenteve ndërkombëtare. Të tilla janë: deklarata universal për të drejtat e njeriut[37], pakti ndërkombëtar për të drejtat civile dhe politike[38], duke përfshirë edhe rezolutën 12/16 të miratuar nga këshilli për të drejtat e njeriut pranë OKB-së[39]. Kjo rezolutë imponon një kërkesë për shtetet që të përmbahen nga çdo kufizim I kësaj të drejte, e cila nuk është në përputhje me standardet ndërkombëtare dhe dispozitat e KNDCP[40], sidomos kur është fjala për diskutime dhe kritika politikave qeveritare dhe shoqërisë.

Dokumenti i fundit i OKB-së, me të cilin detajisht interpretohet çështja e shpërmendur është komentuari i përgjithshëm nr.34 i miratuar nga Komisioni për të drejtat e njeriut në 21 korrik të vitit 2011[41]. Ajo në mënyrë specifike rregullon çështjen: lirinë e mendimit dhe të drejtën e shprehjes së lirë, lirinë e shprehjes dhe medieve, të drejtën e qasjes në informata, lirinë e shprehjes dhe të drejtat politike, bazat për kufizimin e lirisë së shprehjes në fusha të caktuara, duke përfshirë edhe marrëdhëniet në mes të lirisë së mendimit dhe të shprehjes, etj.

Po ashti si dokumente tjera me rëndësi në këtë fushë dallohen: Karta e të drejtave themelore të njeriut, në të cilën thuhet: "Çdo njeriu ka të drejtën e lirisë së shprehjes. Kjo e drejtë përfshinë lirinë e mendimit dhe të drejtën për të marr dhe shpërndarë informata dhe ide pa ndërhyrjen e autoriteteve shtetërore dhe pa marrë parasysh kufijtë, liria dhe pluralizmi i medieve, etj[42].

Edhe këshilli i Evropës gjatë kohë alarmon nevojën për mbrojtje dhe promovim të lirisë së shprehjes së lirë. Në këtë drejtim janë ndërmarr hapa të rëndësishme për mes miratimit të një numri të dokumenteve përkatëse në lidhje me çështjen në fjalë. Në vitin 1982, Komiteti i ministrave miratoi një deklaratë mbi lirinë e shprehjes dhe informacionit dhe posaçërisht vuri në dukje rëndësinë e lirisë së shprehjes, si një instrument i nevojshëm për zhvillimin social, ekonomik, kulturor dhe politik të çdo individi, duke theksuar nevojën për krijimin e kushteve për progres harmonik të grupeve shoqërore dhe kulturore si dhe të bashkësisë ndërkombëtare në përgjithësi me rekomandimin R(2002)2 për qasje në informata të përmbajtura në dokumentet me të cilat disponojnë organet shtetërore. Po ashtu inkurajohet

[37] Shih nenin 19 të deklaratës
[38] Shih nenin 19 paragrafin 2
[39] Këshilli për të drejtat e njeriut pranë OKB-së është formuar me rezolutën nr.60/251 të Asamblesë së përgjithshme të OKB-së në vitin 2006.
[40] Shih nenin 19 paragrafi 3
[41] Shih nenin 19
[42] Më gjerësisht shih nenin 11

pjesëmarrja në informim të publikut në lidhje me çështjet në interes të përbashkët, nxitet efikasiteti i administratës dhe në të njëjtën kohë, tregohet ndihmë e duhur në mbajtjen e integritetit të tyre duke shmangur rrezikun nga korrupsioni[43].

Këtu do të përmendim edhe rekomandimin R (94) 13 të Komitetit të Ministrave për të nxitur transparencën e medieve. Ky rekomandim u është drejtuar qeverive të vendeve anëtare, nga të cilat pritet të marrin masa të përshtatshme në legjislacionet kombëtare të cilat do të mundësonin dhe garantimin e transparencës së medieve[44]

Hapi tjetër drejt forcimit të kornizës mbrojtëse në këtë sferë është bërë me miratimin e Deklaratës për lirinë e debatit politik në media në vitin 2004. Në të proklamohen parimet themelore në lidhje me shpalljen e informatave dhe medieve për figura politike dhe bartësve të funksioneve publike në media[45].

Rol kyç në këtë fushë ka Konventa Evropiane për të drejtat e njeriut, e cila me ratifikimin u imponohet gjykatave kombëtare, jo vetëm me autoritetin, por mbi të gjitha me efikasitetin e mekanizmit mbrojtës, jurisprudenca e pasur dhe respektove e institucioneve në Strasburg, e drejta e lirisë së shprehjes është e vendosur në nenin 10 të Konventës ku përfshihen komponentët bazë që kanë të bëjnë me përmbajtjen e të drejtave të garantuara, formës të së shprehurit dhe kufizimet e parapara.

4. KONKLUZION

Liria e besimit dhe shprehjes, gjithmonë kanë qenë dhe dot mbesim bazament i njeriut të lirë, bazament i shoqërisë së lirë, bazament i korpusit të lirive dhe të drejtave të njeriut.

Në kulturën moderne shekullare religjioni qe redukuar në çështje private të çdo individi, që solli deri te kriza e relevancës dhe deri te kriza e identitetit. Mirëpo, me rënies e të shenjtës, me dëshpërimin në mitet, utopitë dhe ideologjitë e shekullit XIX dhe XX, me dëshpërimin me qytetërimet materialiste dhe konsumiste, me dobësimin e religjioneve konvencionale institucionale, jemi dëshmitarë të interesit të zgjuar për përjetimin subjektiv, individual, vetjak dhe të drejtpërdrejtë të Zotit.

Mund të thuhet se ideja e lirisë së religjionit ka pasur rrugën e saj të zhvillimit të gjallë dhe mjaft të ndërlikuar. Ky rrugëtim ka pasur sfidat dhe tatëpjetat e tij, por edhe përmirësimet cilësore. Fazat kryesore mund t'i dallojmë qartë: liria e religjionit ka kaluar nga dhuna dhe jotoleranca deri te toleranca dhe liria e plotë deklarative[46].

---

[43] Rekomandimi parasheh qasje deri te dokumentet zyrtare me të cilat disponojnë organet shtetërore, pa diskriminim, me çka liria e shprehjes mund ti nënshtrohet kufizimit vetëm në raste të caktuara, të parapara me ligj, kur në pyetje interesat e e përgjithshme shtetërore dhe shoqërore.

[44] Recomandation No (94) 13 on measure to promote media transparency, http://www.ebu.ch/CMSimages/en/leg_ref_coe_r94_13_transparency_221194_tcm6-4266.pdf

[45] Declaration of freedom of political debate in the media, http://www.ebu.ch/CMSimages/en/leg_ref_coe_dect_political_debate_120204_tcm6-11947.pdf

[46] në esencë selektive, sidomos për muslimanët

Toleranca e sidomos pranimi i tjetrit është ndër veçoritë më të theksuara pozitive për një pluralizëm religjioz të mirëfilltë por edhe për një pluralizëm të përgjithshëm. Për më tepër që Ballkani, Evropa dhe në përgjithësi bota në diskursin publik ishte simbol i konfliktit, mosdurimit dhe përjashtimit, kurse si rezultat i urrejtjes dhe konflikteve të përgjakshme në shumë pjesë të Evropës dhe botës.

Liria shprehjes gjithnjë e më tepër mbetet ende e cunguar, e kufizuar apo e kontrolluar nga pushteti. Për fat të keq, sot në Ballkan lirisht mund të themi se, nuk ekzistojnë më media, gazetar të lirë apo të pavarur, por gjithnjë e mëshomë ato janë të varur apo kontrolluar nga politika e përditshme, përkatësisht pushteti.

Andaj gjithnjë e më tepër edhe dokumentet ndërkombëtare si dhe institucionet ndërkombëtare thërrasin për një qasje tjetër lidhur me këto dy liri esenciale të njeriut, ajo e besimit dhe e shprehjes.

Mirëfilli i gjithë kësaj është ajo se, liria e besimit dhe ajo e shprehjes janë ngritur në rang ndërkombëtar, pra janë të rregulluara me norma dhe akte ndërkombëtare, me çka edhe institucionet ndërkombëtare dalin si garant për respektimin e tyre.

5. REFERENCAT DHE LITERATURA

1. **Amor, Abdelfattah.** Report of the Special Rapporteur on Religious Intolerance, U.N. ESCOR 54th Sess., Agenda Item 18, U.N. Doc. E/CN.4/1998/6. http://www.hri.ca/fortherecord1998/documentation/commission/e-cn4-1998-6.htm
2. **Black's Law Dictionary, 6th ed. 1990**. West Group.
3. **Boyle, Kevin and Juliet Sheen. 1997**. *Freedom of Religion and Belief – A World Report.* Pointing- Green Publishing Services, London and New York.
4. Deklarata universale e lirive dhe të drejtave të njeriut, 1948
5. Declaration of freedom of political debate in the media, http://www.ebu.ch/CMSimages/en/leg_ref_coe_dect_political_debate_120204_tcm6-11947.pdf
6. **Evans, Malcolm D. and Rachel Murray, eds. 2002.** *The African Charter on Human Rights and People's Rights. The System in Practice, 1986-2000.* Cambridge University Press.
7. F. Karcic, Islamsko pravo, Sarajevë, 1987.
8. Gjykata e Shkallës së Parë Tiranë, Vendim nr. 469, datë 22.04.2005
9. Ismet Elezi, E drejta Penale, Pjesa e Posaçme, Tiranë 2005;
10. Handyside v. Mbretëria e Bashkuar, 7 dhjetor 1976, Numri i Studimit 5493/72, paragrafi 49
11. Komentar i Kodit Penal të vitit 1977;
12. Komentar i Kodit Penal të R.P.SH., Pjesë e Posaçme, Vëllimi I, Tiranë 1964;
13. Kodi Penal i Republikës së Shqipërisë (i azhornuar);
14. Kushtetuta e Republikës së Shqipërisë;
15. Konventa Evropiane për mbrojtjen e lirive dhe të drejtave të njeriut, 1950;
16. **Krishnaswami, Arcot.** *Study of Discrimination in the Matter of Religious Rights and Prakctices,* U.N. Doc. E/CN.4/Sub.2/200/Rev1, U.N. Sales no. 60.XIV.2 (1960), *reprinted in* 11 N.Y.U.J. Int'l L. & Pol. 227 (1987) Publication, Sales No.

60.XIV.2. **General Comment on Art. 18 of the ICCPR** by the Human Rights Committee, CRP.2/Rev.1.20 July, 1993.

17. Küng, Hans, and Karl-Josef Kuschel, eds. 1993. *A Global Ethic. The Declaration of the Parliament of World's Religions.* Continuum, London.

18. Lingens v. Austri, 8 korrik 1986, Numri i Studimit 9815/82, paragrafët 39, 40

19. Marshall, Paul. 2000. *Religious Freedom in the World: A Global Report of Freedom and Persecution.* Broadman & Holman, Nashville, Tenn. Lerner, Natan, 2000. *Religion Beliefs, and International Human Rights*. Orbis Books, New York.

20. Mukong v. Cameroon, pikëpamje të miratuara nga Komiteti i Kombeve të Bashkuara për të Drejtat e Njeriut, me 21 korrik 1994, Nr. 458/1991, paragrafi 9.7.

21. Odio Benito, Elisabeth. Study of the Current Dimesnions of the Problem and Belief, U.N. ESCOR 39th Sess., Agenda Item 13, U.N. Doc. E/CN.4/Sub.2/1987/26.

22. Open Door and Dublin Well Woman Centre kundër Irlandës, 1992;

23. The Observer and Guardian v. Mbretëria e Bashkuar, 26 nëntor 1991, Numri i Studimit 13585/88, paragrafi 60 ("Spycatcher")

24. Rezoluta e Asamblesë së Përgjithshme të Kombeve të Bashkuara 2200A(XXI) e 16 dhjetorit 1996, që ka hyrë në fuqi më 23 mars 1976

25. Recomandation No (94) 13 on measure to promote media transparency, http://www.ebu.ch/CMSimages/en/leg_ref_coe_r94_13_transparency_221194_tcm6-4266.pdf

26. The Sunday Times v. Mbretëria e Bashkuar, 26 prill 1979, Numri i Studimit 13166/87, paragrafi 49

27. Syed Muhammad Naquib al-Attas, Islam i sekularizam, Sarajevë, 2003.

28. Sunday Times (2) kundër Mbretërisë së Bashkuar, 1991.

29. Thorgeirson v. Islandës, 25 qershor 1992, Numri i Studimit 13778/88, paragrafi 63.

30. Udhëzim i Plenumit të Gjykatës së Lartë Nr. 1, datë 19.12.1982 "Mbi veprat penale të fyerjes, të shpifjes dhe të rrahjes";

31. V.K.M. nr. 262, datë 4.5.2007 Për propozimin e projektligjit "Për disa ndryshime në ligjin nr. 7895, datë 27.1.1995, Kodi Penal i Republikës së Shqipërisë, të ndryshuar", përcjellë Kuvendit të Republikës së Shqipërisë në datë 9.5.2007 me nr. prot. 1713/1, i cili ia ka kaluar për veprim drejtorive të tij juridike dhe të seancave në datë 11.05.07 me nr. prot. 1450;

32. Yinger, J. Milton. 1970. *The Scientific Study of Religion.* McMillan, New York. World Council of Churches- Inter-religious Relations & Dialogue, http://www.wcc-coe.org/wcc/what/interreligious/indx-e.html

33. Witte, John J. Jr., and Johan van der Vyver. eds. 1996. *Religious Human Rights in Global Perspektives.* Martinus Nijhoff Publishers, Dordercht/London/Boston.

34. World Conference on Religion and Peace (WCRP): http://www.wcrp.org/**International Cosultative Conference on School Education in Relation with Freedom of Religion and Belief, Tolernace and Non-**

The Higher Objectives of the Islamic Divine Law

Atakan Derelioğlu*

Abstract

Why did Allah (the Exalted) send a Divine Law? Muslim scholars of jurisprudence expressed different ideas in this respect. Some said that Allah revealed such a legislative system in order to attain Justice. Other jurists pointed out that it aims at achieving happiness. And still some others, especially al-Ghazali, underlined the fact that it is only for the achievement and the realization of the very benefits of man on earth. A closer look at these three approaches to Shari'ah shows that they complement each other: happiness of mankind cannot be achieved at large without justice, and justice is one of the essential benefits and interest of people on earth. This paper tries to understand this matter in the light of Ghazzali's and Shatibî's approaches and examines the higher objectives of the divine Islamic law such as the preservation of divine religion, the self, the mind, honor-lineage and wealth.

Introduction

A group of people were in a boat sailing on the sea. They became aware of that their safety was at risk, and the lives of people could only be saved by throwing one person overboard. Would it be morally right to kill one inocent life in order to save the others?

Imam al-Ghazali (450-505 A.H./ 1058-1111 A.D.) in his book called "*al-Mustasfa Min 'lm al-Usul*" (the principles of Islamic Jurisprudence) talks about such a case[1]. Before attempting to answer this question, we look at the objectives of Islamic Divine Law. In Islam the basis for justification of moral and legal actions do not originate in personal considerations, or personal desire or the benefits of the majority.

* PhD Candidate, Hena e Plote Beder University

[1] Abū Hāmid Muhammad al-Ghazālī, **el-Mustasfa Islam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodlojisi**, (translated by Yunus Apaydin), Kayseri: Rey Yayincilik, 1994, V. 1, p. 336.

it is only justified by the Qur'an and Sunnah or the Islamic legislative system (Shari'ah).

The Term "Maqasid" and "Illah" and the Difference between them

The Objectives of Islamic Law "Maqasid Shari'ah" is very important to understand the meaning and wisdom behind the Islamic Law. It can be considered as the summary of the entire Islamic Law.

"*Al-Maqasid*" is the plural of "*maqsid*" which is derived from "*qasd*" meaning a goal, intention, a place to reach, end and a way which is moderate, balanced, shortest, and the most secure[2]. "Maqasid Shari'ah" in its terminological meaning is the major, universal, and comprehensive objectives of the Islamic Law[3]. For example, the maqsid of the Islamic law is the establishment of justice. Maqasid is the answer of the question "why". Maqasid hold the answers for the question "*why*" such as why muslims do not drink alcoholic beverages.

There is another Islamic term, which sometimes can be confused with this term by some people, that is "*illah*" singular, "*ilal*" plural. "*Illah*" in source methodology in the Islamic Jurisprudence denotes the effective cause of the law "*ratio decidendi*" on which the judicial decision is based[4]. For example, travelling is the effective cause "*illah*" of why you are allowed to shorten your prayer, but not the objective and attainment target of the law. So then what are the differences between "*maqasid*" and "*ilal*". There are a couple of differences.

First, "Illah" is not necessarily the goal and the objective of the Islamic Law (Shari'ah) as in the example of travelling as opposed to maqasid for they are the objectives Shari'ah wants to achieve. Adultery is prohibited in Islam and the "*illah*" for which is fornication "*zina*" but the objective of the Shari'ah is the preservation of progeny, lineage and honor of mankind. Another example for the clarification of the issue is that relieving oneself as an "*illah*" that nullifies the wudu, whereas the greater objective is that Allah the Exalted wants us to be in a state of purification. Second difference between the "*Illah*" and "*maqasid*" is that "*Illah*" is normally in the branches and offshoots of an issue, whereas "maqasid" is normally about the universal concepts of an issue; and third, "*Illah*" is constrained to be applied for a certain number of issues, whereas the goal and objectives of the Islamic law "*maqasid*" are far more comprehensive including a wide-range of issues in scope.

---

[2] An- Nahl, 16/9; Ibn Manzūr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukrim, **Lisānu'l-arab**, Beirut: Dâru's-Sadr, V. III, p. 353-358.

[3] Ebū Ishak Ibrāhim ash-Shātıbī, **el-Muvāfakāt fī Usūli'sh-sherī'a**, (verified by Abdullah Draz), Press 4, Beirut: Dâru'l-Ma'rife,1420/1999, V. II, p. 7-8.

[4] Sayyid Sharif Curcānī, **at- Ta'rifāt**, Beirut: Dāru'l-Kitabi'l-Arabī, 1405, V. I, p. 201. The 'illah may be explained as the reason for which a particular law is believed to have been established by the Lawgiver. It is thus essential to know the 'illah in order to understand the law itself and to determine the scope and applicability of the law.

Why Allah (the Exalted) Revealed a Divine Law

Muslim scholars of jurisprudence expressed different opinions in this respect. Some as Ibn Taimia (661-728 A.H./1263-1328 A.D.), said that Allah revealed such a legislative system or Shari'ah in order to attain Justice. Other jurists said it is for the purpose of achieving happiness. And still some others, especially al-Ghazali, thinks that it is only for the achievement and the realization of the very benefits of man on earth. A closer look at these three approaches to Shari'ah shows that they complement each other: happiness of mankind cannot be achieved at large without justice, and justice is one of the essential benefits and interest of people on earth[5].

There are many great muslim scholars who talk about the purpose and spirit of the Islamic law such as Imam al-Juveyni, al-Ghazzali, ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, al-Shatibi... For instance, a muslim scholar Imam ibn Qayyim in his book called "*I'lam al-Muwaqqiin*", (information for those who give fatwas) gives legal opinions realated to the objectives of Islamic law. Upon examining attentively the legal issues are being dealt with in accordence with wisdom, mercy, justice and common good. Therefore anything that goes against them is not Sharia[6]. In this respect it is possible to say that the objectives of Islamic divine law tries to drive away mischief, nonsense, cruelty, justice, oppression, aggression. Anything that takes Shari'a from being about justice into being about injustice, from being about common good into being about mischief, from being about wisdom into being about nonsense, from being about mercy into being about cruelty any of these things is not Shari'a.

The Qur'an says about the advent of the Final Prophet (pbuh): "*We sent thee not, but as a Mercy for all creatures*[7]." This verse points out that Rahmah "*Mercy*" is to be the all-pervasive objective of the Shari'ah. In this respect, "maslaha" can be used as a synonymous of mercy here. Everything that has been enacted in the Shari'ah, both positive and negative rulings, have been enacted in order to establish this principle of Mercy in the world. Everything such as the enactment of five daily prayers, fasting, the prohibition of zina (adultery), alcohol, etc. all brings about mercy.

The Divine wisdom made the Islamic law or Shari'ah achieve the masalih or benefits of people in the two following ways: First, by procuring these masalih (or by bringing them about). Since people cannot bring about the benefits of mankind equally; they discriminate against each other, they kill each other, they steal from each other, they humiliate others just because they are different in color, ethnicity, power, social status and the like. In one word they present their interest as central and others are only means to achieve their own ends. Allah the Exalted is an absolute justice who

---

[5] Mashhad Al-'Allaf, **Mirror of Realization: God is a Percept, the Universe is a Concept**, IIC Classic Series, 2003, p. 82.

[6] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, **I'lam al-Muwaq'in 'an Rabb al-'Alamin**, 4 vols., ed. Ta-ha 'Abder-Ra'uf Sa'ad, Cairo: Maktabat al-Kuliyyat al-Azhariyyah, 1388 AH – 1968 AC.

[7] al-Anbiyā, 21/107.

legislates to mankind what is beneficial to all. Second, the Islamic Divine Law achieves its goal by preserving or protecting these human universal benefits by setting rules and regulations with sets of prescribed punishment[8].

According to Ghazzali, the Islamic Divine Law has one basic universal purpose: to make real the best interests of humans on earth, whic is called in the Islamic tradition as "maslaha". In Arabic language, "Maslaha", literally means benefit or interest. It is that which secures a benefit or prevents harm as defined by Imam al-Ghazali[9]. There are verses in the Quran which gives us such a notion as "maslaha". For example, "*...surely God does not love disorder and corruption*[10]*.*"; "*It is He who (prepared the earth for your life before He gave you life, and) created all that is in the world for you (in order to create you – the human species – and make the earth suitable for your life)...*[11]; "*O you who believe! do not consume one another's wealth in wrongful ways (such as theft, extortion, bribery, usury, and gambling), except it be dealing by mutual agreement...*[12]"; "*...God wills ease for you, and He does not will hardship for you...*[13]"; "*God enjoins justice (and right judgment in all matters), and devotion to doing good, and generosity towards relatives, and He forbids you indecency, wickedness and vile conduct (all offenses against religion, life, personal property, chastity, and health of mind and body). He exhorts you (repeatedly) so that you may reflect and be mindful!*[14]" These verses emphasize that the Islamic law or Shari'ah aims at the masalih or benefits of people.

The Dimensions of the Theory of Maqasid

According to Imam al-Ghazali, masalih or benefits should be compatible with objective (Maqasid) of the Shari'ah, since the basic purpose of legislation (tashri') is to protect the interest of people against harm. In regard to their importance and priority, benefits are divided by Muslim scholars into three kinds.

– The essentials (Da.ru.riy.yat) are things on which the lives of people depend, and whose neglect leads to total disruption and chaos.

– The complementary needs or human exigencies(Ha.jiy.yat) are matters that people need in order to remove restrictions and difficulties in applying the five necessities.

– The embellishments (Tah.seen.niy.yat): These are accessories to make life easier or more beautiful. They try to elevate people to a level on which they gain higher moral values[15].

---

[8] Mashhad, Mirror of Realization, p. 82-83.

[9] al-Ghazālī, al-Mustasfa Islam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodlojisi, V. 1, p. 332.

[10] Al-Baqarah, 2/205.

[11] Al-Baqarah, 2/205.

[12] An-Nisa, 4/29.

[13] Al-Baqarah, 2/185.

[14] An-Nahl, 16/90.

[15] al-Ghazālī, el-Mustasfa Islam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodlojisi, V. 1, p. 333;

The Five Essentials (al-Darūriyyat)

They are five basic and universal necessities or priorities on which the lives of people depend, and whose neglect leads to total disruption and chaos. These necessities or necessary matters are absolute requirements to the survival and spiritual well-being of individuals, to the extent that their destruction or collapse would bring about chaos and the demise of normal order in society. If the individual and the society lack any one of these, it would severely threaten the spiritual and/or physical life of the individial and society. These five necessities of life are like the ultimate umbrella under which all the rules of the Islamic divine law fall.

Now we will deal with these five essential necessities one by one:

1. The preservation of 'dīn' or religion (Hifdh Ad-Dīn)

All the required things that are needed as beneficial tools to establish and attain the necessity of spirituality were already contained in the divine law, such as: all the principles, the rituals, the belief in angels, messengers, the day of judgment, and so on. All these things were mentioned to serve the purpose of establishing spirituality as a necessity in the existence of humans on earth. In addition to that another set of rules exists to maintain this necessity of spirituality and to protect it against destruction.

Islam laid down the principles of justice, fairness, equality, freedom, prosperity, success and truthfulness for people on earth. Jihad is legislated not to force people against their own will to join Islam, but rather as a tool and mechanism to help maintain the peace that allows for the peaceful spread of the message about the religion of monotheism, justice and equality to the entire world and protect it against attack. After people receive the message, it is up to them to accept Islam or choose otherwise. The essential purpose of Jihad is to open the way for peaceful propagation of the Message of Islam to people. The Almighty Allah states in the Glorious Qur'an: "*There is no compulsion in the religion. The right way stands there clearly distinguished from the false. Hence, he who rejects the tāghūt (false deities, and powers of evil which institute patterns of faith and rule in defiance of God) and believes in God (as the only God, Lord and object of worship) has indeed taken hold of the firm, unbreakable handle; and God is All-Hearing, All-Knowing*[16]."

"War" most often begins as a personal or national interests, for land, resources, and/or other political or economic reasons. Islam prohibits this "war" and allows for Jihad in the form of war in the three situations, namely:

a) Defense of Life, Property and National Boundaries, without transgression.

Allah the Exalted says in the Glorious Qur'an:

Imam al-Juwayni was the first scholar to divide the topic of Maqāsid ash-Sharī'ah into the three categories of al-Darūriyyat, al-Hājiyyat and al-Kamaliyyāt.

[16] Al-Baqarah, 2/256.

"Fight in the cause of Allah those who fight you, but do not transgress limits; for Allah loves not transgressors[17]."

b) Removing oppression and the just rights of oppressed people.

Upon examining attentively the Quranic verses in which God demands muslims to fight, we find a clear evidence that war should be a means to drive away oppression, aggression and tyranny. For instance, some verses in the Quran say: "*The believers against whom war is waged are given permission to fight in response, for they have been wronged. surely, God has full power to help them to victory – Those who have been driven from their homeland against all right, for no other reason than that they say, "our Lord is God." were it not for God's repelling some people by means of others, monasteries and churches and synagogues and mosques, where God is regularly worshipped and His Name is much mentioned, would surely have been pulled down. God most certainly helps whoever helps His cause. surely, God is All-strong, All-Glorious with irresistible might[18]*."

The Prophet of Allah (pbuh) said:

"The best Jihad is a word of truth before a tyrannical unjust ruler[19]."

Such verses show that Islam demands for the protection, defense, the support of oppressed people of the world and freedom in religion.

c) Defense of Faith and Religion.

Allah, the Exalted, says in the Glorious Qur'an:

"And fight them on until there is no more tumult or oppression, and there prevails justice and faith in Allah altogether and everywhere; but if they cease, verily Allah does see all that they do[20]."

This is one legitimate reason for entering a war. Once fitnah[21] has been eradicated, people can adopt different world-views, and the followers of other faiths, such as Christianity, Judaism, Zoroastrianism, and sabeanism, are free to live according to their own religions. But public order should not be harmed by any of these faiths.

Allah the Exalted also says: "But if they incline to peace, you also incline to it, and (put your) trust in Allah. Verily, He is the All-Hearer, the All-Knower[22]." And He

---

[17] Al-Baqarah, 2/190.

[18] Al- Hajj (The Pilgrimage), 22/39-40.

[19] Ahmad b. Hanbal, **al-Musnad**, (verified by Shuayb al-Arnavut), Press 2, Madina: Muassasatu'r-Risāla, 1999/1420, Hadith no.18828, V. 31, p. 125.

[20] Al-Anfal, 8/39.

[21] Fitnah: Unbelief, associating partners with God, hypocrisy, wrongdoing, transgression, and the chaotic atmosphere or disorder that gives rise to these, or that is caused by these.

[22] Al-Anfal, 8/61.

Most Exalted said: "Therefore if they withdraw from you and cease fighting, and send you (guarantees of) peace, then Allah has left no way for you (to war against them)[23]."

Islam has permitted fighting only for the above specified reasons and has laid down strict rules of conduct in "warfare." All other reasons for "war" are totally prohibited in Islam, for instance, war for land expansion, colonial interests and revenge, etc...

2. The preservation of 'nafs' or human life (Hifdh un-Nafs)

Human life is sacred and a gift from Allah, the Creator. According to the Islamic Divine Law life is a necessity and it is one of the top priorities that must be preserved at all costs. Without the mentioned legitimate resons, all killing is prohibited in Islam, and whomever kills someone it is as if he or she has killed all humans, or the human race[24]. Every human is a unique representative of mankind; if all people died except one, then that person is the only one who represents mankind among other existences such as animals and trees. For this importance of life Islam ranked it as a top priority to be necessarily preserved and protected. For the protection of human life Islam has legislated capital and corporal punishments and retribution unto those transgressing criminals who murder and physically harm others.

Killing falls into three types: intentional and/or premeditated murder, manslaughter, and total mistake. Islam commands the execution of anyone who commits premeditated murder of an innocent person, seeking to place as strong a deterrent as possible to eradicate the temptation of intentional murder. Unintentional manslaughter and mistaken killings are separate categories with separate lesser sentences and blood money is paid to the close relatives of the victim. The family or the heirs of the killed victim are given a Diyyah - blood money - unless they choose to forgive the killer. The killer must repent to Allah and make atonement by the freeing a slave, and if this is not possible, by fasting for two consecutive months. All such penalties are for preservation of life.

Man does not own his soul or his own body; rather it is a sacred entity entrusted to him on a temporary basis. It is not allowed for anyone to intentionally torture or harm himself, or carry-out any type of suicidal crime or reckless act leading to his destruction.

Man is not allowed to deprive himself of permissible food, drink, clothing, marriage and proper care under any pretexts, if that causes him harm. Allah, the Exalted, states in the Glorious Qur'an: "*Say: Who has forbidden the beautiful (gifts) of Allah, which He has produced for His servants, and the things, clean and pure, (which He has provided) for sustenance*?[25]"

[23] An-Nisa, 4/90.

[24] Al-Māida, 5/32.

[25] Al-A'rāf, 7/32.

It is forbidden to neglect the physical needs of the body and cause harm through negligence or self-torture. Allah, the Exalted, states in the Glorious Qur'an: "*On no soul does Allah place a burden greater than it can bear. It gets every good that it earns, and it suffers every ill that it earns*[26]."

3) The Preservation of Mind (Al-'Aql: the faculty of reason)

Intelligence is the basis of all meaningful and responsible actions and accountability. Islam prohibits intoxicants that impair the activity of the mind and degrade man. The word for wine and intoxicants in Arabic is "Khamr", that which "covers" the brain. Alcohol and other drugs are one of the major causes of heinous crime with disastrous results in the society. Allah the Exalted says in the Qur'ān: *" O you who believe! Intoxicants, games of chance, sacrifices to (anything serving the function of) idols (and at places consecrated for offerings to any other than God), and (the pagan practice of) divination by arrows (and similar practices) are a loathsome evil of satan's doing; so turn wholly away from it, so that you may prosper (in both worlds). Satan only seeks to provoke enmity and hatred among you by means of intoxicants and games of chance, and to bar you from the remembrance of God and from Prayer. so, then, will you abstain?*[27]*"*

4) The Preservation of Honor, Family and Lineage

The family unit is the basis of a healthy society and this can only be maintained by upholding the sanctity of marriage. For the preservation of moral purity among all men, women and children in the society Islam strictly prohibits adultery, fornication and homosexuality. Islam concurs with previous divine religions in this prohibition. Islam considers deliberate abortion of the fetus a premeditated act of murder tantamount to infanticide.

5) The Preservation of Wealth

Private wealth and property are the basis of the economy and livelihood of the members of the society. Islam protects personal wealth and imposes very strict penalties against banditry, robbery, and thievery, and any violations against the sanctity of property. Cheating, embezzlement, monopoly, hoarding and many other harmful practices are also prohibited.

It must be noted that the punishment for stealing is only implemented with strict conditions. For example, the theft committed must not involve food for survival from hunger. The second Caliph Omar bin al-Khattab (ra) during the famine of the "Ramadah Year" did not apply the punishment for stealing due to the conditions of widespread hunger[28].

---

[26] Al-Baqarah, 2/286.

[27] Al-Māidah, 5/90-91.

[28] Abū Sahl Shamsu'l-Aimme as-Sarahsī, **al-Mabsūt**, Bairut: Daru'l-Ma'rifa, 1993/1414,

Other than thievery Islam has banned all types of transgression against private possessions, estate and land ownership. This is based on the verse in the Glorious Qur'an: "*And eat up not one another's property unjustly (in any illegal way e.g. stealing, robbing, deceiving, etc.), nor give bribery to the rulers (judges before presenting your cases) that you may knowingly eat up a part of the property of others sinfully*[29]."

Human Exigencies (al-Hājiyyat or the complementary benefits)

The complementary things are matters that people need in order to remove restrictions and difficulties in applying the five necessities.Allah the Exalted says: "*Allah does not want to place you in a difficulty, but He wants to purify you, and to complete His favor to you, that you may be grateful*[30]."; "*Allah intends for you ease, and He does not want to make things difficult for you*[31]." The complementary benefits are intended to facilitate practicing and applying the necessities, therefore, a great benefit reside in them because they supplement the five essential values. Neglecting these complementary things will lead to hardships in life but not to chaos and collapse.

For example, a private car can remove some hardship from the lives of people. On the other hand, a person can manage to live without a car. Therefore a car would be considered as Haajiyyat in this area. Food in general is Daruriyyat but specific food items are considered Haajiyyat.

Rukhsa or Concessions are in almost every area of obligatory acts of worship. Breaking the fast while traveling is permitted. It is allowed to continue fasting while traveling but it might become a difficulty. Leaving the fast during traveling is therefore a hājah that will make you travel easier.

The Hadd penalties[32] are suspended in the presence of sheer doubt (to relieve a potential innocent defendant). Stealing due to the conditions of widespread hunger but not out of mischief and evil might be a cause of suspension for hadd punishment. But some other precautions such as a tazir punishment may be taken by the authorities to ward off such problems. Tazir punishments decided by judge vary according to the circumstances.

Allowing the sale of Istis'nā (custom orders) although it means to pay for a non-existing commodity falls also in this category. People can survive without custom orders but by allowing this type of trade it makes their lives easier.

V. 9, p. 140.

[29] Al-Baqarah, 2/188.

[30] Al-Māida, 5/6.

[31] Al-Baqarah, 2/185.

[32] Hadd penalties are the extreme limit of the penalties as described by the Qur'an and the Sunnah.

The hājah (complementary benefit) is elevated to the level of essentials if they affect the entire public welfare. For example, tas'eer or price fixing. It is not allowed for the government to interfere in the market prices. However the market begins to fluctuate in such a way that the only thing that will stabilize it is government regulation then it is allowed for the Islamic government to fix the prices of those commodities. Tas'eer brings harm for the merchants but the greater harm of market instability is removed.

Embellishments or (al-Tahsīniyyat or al-Kamaliyyat)

These are in the nature of desirabilities. The embellishments are intended to render human affairs or conditions more suited to the requirements of the highest standards of moral conduct. They "denote interests whose realization leads to improvement and the attainment of that which is desirable." Thus, the observance of cleanliness in personal appearance and in spirituality, the cultivation of moral virtues, the avoidance of wastefulness in consumption, and moderation in the enforcement of penalties, fall within the scope of embellishments[33].

Conclusion

If the aforementioned benefits are compared to circles one inside the other there are some logical implications, priorities, and characteristics for these three circles. The circle in the center which holds the Qur'an and the Sunnah represents the source of legislation, and the source of establishing and bringing about benefits.

The second circle which is the five essential necessities in nature covers a wide range of area. They are vital and necessary to every single culture regardless of whether it is Islamic or not. The failure to preserve these necessities results in chaos for that culture, regardless of its identity. The five necessities must be preserved according to their priorities- religion, life, intellect, progeny, and property. Changing the priorities of these necessities will lead to confusion in the moral life by changing the priorities in the standard of moral values. Thus property, or money, for example, can't be valued more than intellect or life. The third and fourth circles are the most lenient toward diversity. They are open to interaction with other cultures. Both circles keep the uniqueness of other cultures to be used and enhanced; the ways of gaining property are left to the economic system of that country on condition that it does not harm the property of others or put them at risk of harm. Second, it must be obtained by lawful means, of course. The circles themselves must be applied in their logical order and priority. Embellishments shouldn't be achieved before necessities. These circles complement each other[34].

[33] Mashhad Al-'Allaf, Mirror of Realization, p. 91-92.

[34] Mashhad Al-'Allaf, Mirror of Realization, p. 92.

Now, i would like to give Ghazzali's answer to the question asked by al-Ghazali in the beginning. Based on the Shari'ah law it is morally[35] and lawfully[36] wrong to kill some people in order to save others. Three reasons are given by Al-Ghazali against the justification of killing in this case of the abandoned ship: 1) Universality: the benefit of people, in this case the majority, is not a universal benefit, it is only the interest of a group of people who are going to use others as means to their end. 2) Necessity: the benefit of those people on the boat is not necessary to a degree to break another necessity and kill humans. 3) Certainty: we are not certain that killing those people is going to save the rest. What if they killed 10 people and after that they faced another problem at sea, should they kill another ten to save the rest? This is morally and lawfully unjustifiable and becomes out of control[37]. In Islam the life of every single human is unique and precious; it is one of the five necessities and must be preserved and protected. Allah the Exalted commanded Muslims in the Qur'an that killing is prohibited, and to kill one soul is as if you killed the entire human race and to save one soul is as if you saved the entire human race.

On the basis of the above discussion two moral arguments can be provided in the realm of Islamic ethics: first: the end results, no matter how good, and no matter how much, do not justify any immoral act. second: the consequences, no matter how high and well-intentioned, do not legitimize the means.

[35] Al-Māidah, 5/32.

[36] Al-Isrā, 17/33.

[37] al-Ghazālī, el-Mustasfa Islam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodlojisi, V. 1, p. 335-337.

BIBLIOGRAPHY

Ahmad b. Hanbal. al-Musnad. (verified by Shuayb al-Arnavut). Press 2. Madina: Muassasatu'r-Risāla, 1999/1420.

Al-'Allaf, Mashhad. Mirror of Realization: God is a Percept, the Universe is a Concept. IIC Classic Series, 2003.

Curcānī, Sayyid Sharif. at- Ta'rifāt. Beirut: Dāru'l-Kitabi'l-Arabī, 1405.

al-Ghazālī, Abū Hāmid Muhammad. el-Mustasfa Islam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodlojisi. (translated by Yunus Apaydin). Kayseri: Rey Yayincilik, 1994.

Ibn Manzūr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukrim. Lisānu'l-arab. Beirut: Dâru's-Sadr.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. I'lam al-Muwaq'in 'an Rabb al-'Alamin. 4 vols., ed. Ta-ha 'Abder-Ra'uf Sa'ad. Cairo: Maktabat al-Kuliyyat al-Azhariyyah, 1388 AH – 1968 AC.

as-Sarahsī, Abū Sahl Shamsu'l-Aimme. al-Mabsūt. Bairut: Daru'l-Ma'rifa, 1993/1414.

ash-Shātıbī, Ebū Ishak Ibrāhim. el-Muvāfakāt fī Usūli'sh-sherī'a. (verified by Abdullah Draz). Press 4. Beirut: Dâru'l-Ma'rife.

TRAJTIMI I TESAWUFIT NGA FERIT VOKOPOLA NË REVISTËN*"NJERIU"*

AN EXPLANATION OF SUFISM BY FERIT VOKOPOLA IN THE MAGAZINE "NJERIU"

Alban Dobruna

Instituti i Historisë-Prishtinë, Kosovo

Abstrakt

Përmes këtij punimi, autori paraqet kontributin e Ferit Vokopolës dhënë në revistën "NJERIU". Revista "NJERIU" ishte organ i organizatës "Drita Hyjnore", që e kishte themeluar. Misioni ishte sufizmi, tesavvufi apo misticim. Revista në fjalë paraqet një aspekt të pandriçuar të aktivitetit dhe angazhimit të tij në historinë e jetës fetare të shqiptarët. Në këtë revistë vërehet përmbajtja e llojllojshme por edhe origjinaliteti i mendimit, duke përshtatur mendimet e tij me nivelin e masës dhe rrethanat e kohës.

Fjalë kyçe*: Ferit Vokopola, veprimtaria atdhetare dhe publicistike, mistike islame dhe tesawufi.*

Ferit Vokopola, bëri emër jo vetëm si atdhetar i devotshëm, por edhe si diplomat, jurist dhe publicist, që la mendime me vlerë edhe në fushën e publicistikes. Ferit Vokopola ka qenë e do të mbetet një nga figurat e shquara kombëtare, shëmbëlltyrë frymëzimi për çështjen shqiptare. Kontributi i Ferit Vokopolës është shumë dimenzional, ka qenë besimtar, atdhetar, filozof, eseist, poet, ka shkruar e ka përkthye poezi, është marrë me tesavvuf, ka qenë dervish dhe shejh sufi[1]. Shkrimet e tij janë botuar, kryesisht, në revistën "Zani i Naltë", që dilte në Tiranë prej tetorit të vitit 1923 deri në muajin prill 1939, kurse nga viti 1939-1944 boton në revistën "Kultura Islame", e përmuajshme fetare, ditunore, artistike, letrare, organ i Komunitetit Musliman Shqiptar në Tiranë,[2] por ne po përqendrohemi në njërën nga segmentet e çmuara të veprimtarisë së tij si themelues dhe kryeredaktor i revistës *"NJERIU"* dhe autor i shumë punimeve me vlerë kombëtare dhe fetare.

Ferit Vokopola u lindi në Berat më 18 Gusht 1887, por me origjinë ishte nga Vokopola e cila rezulton një qendër e rëndësishme me objekte kulti dhe social-kulturore si dhe nyje lidhjesh mes zonës së Beratit-Skraparit dhe Përmetit[3]. Njëherazi Vokopola ka qenë qendër dhe vatër e rëndësishme e Lëvizjes Patriotike Shqiptare. Edhe pse (Megjithëse) familja e Feritit u vendos në lagjen Murat Çelepi të Beratit në fillimet e shekullit XIX, ajo nuk i shkëputi lidhjet me vendin e origjinës[4].

Ferid Vokopola, në vitin 1938, në Tiranë, arriti të afroi katër tarikate, tarikatin Sa'adi, Rifa'i, Kadiri dhe Tixhani, të cilat u bashkuan dhe krijuan organizatën e tyre me emrin: "Drita Hyjnore", e cila kishte për qëllim, përveç zbatimit të dispozitave islame, edhe ngritjen, lartësimin, edukimin, pastrimin frymorë-shpirtërorë.Me idenë dhe ndihmën e tij, në vitin 1942, muaji korrik, në Tiranë, filloi të publikohet një revistë e re fetare, letrare, kulturore, shpirtërore, me emrin *"NJERIU"*.

Revista "Njeriu" ishte organ i organizatës "Drita Hyjnore", që e kishte themeluar. Misioni ishte sufizmi, tesavvufi apo misticimi…

---

[1] Arkivi i Institutit të Historisë-Tiranë(Më tejë AIH),Fondi: *Ferit Vokopoja, Mendime dhe studime historike, Hurufitë, Hurufitë shqiptar burimi dhe doktina e tyre*, dos.A-III.233. f.76.

[2] Biblioteka Kombëtare Shqiptare-Tiranë, "Zani i Naltë" tetor 1923-prill 1939, "Kultura Islame" 1939-1944.

[3] AIH-Tiranë, Fondi: *Nexip Alpan, Shqipëria në aspektktet që nuk i njohim*, dos.A-V.13.f.12.

[4] Mexhid Yvejsi, *Ferid Mustafa Vokopola 1887-1969*, www.zemrashqiptare.net

Redaksia e revistës "Njeriu" e përcakton kështu thelbin teorik të misticizmit: "Në fillim misticizmi kishte mërritjë shkallën e divotshmenisë e të pastërtisë dhe ma vonë u pajos me virtyte tjera shpirtrore si përulje, dorëzim, dashtuni, mirë-dashje etj. Ma në fund hyni vetë-mohimi dhe kushtimi plotsisht Zotit. Kështu misticizmi u ba një thesar virtytesh fisnike"[5].

Në bazë të analizës së përmbajtjes dhe fizionomisë së revistës kulturore-fetare *"NJERIU",* mund të nxjerrim disa të dhëna dhe rezultate, të cilat sa do pak do të kontribuon historiografisë shqiptare me nivelin e lartë të kulturës dhe me frymën e fesë.

Revista"*NJERIU*", doli nga korriku i vitit 1942 deri në shtator 1944, në fakt Ferit Vokopola e ktheu reviste *"NJERIU"* në tribunë të Tesawufit Islame, që dallohej për nivelin e lartë artistik dhe shkencor. Në revistën *"NJERIU",* Ferit Vokopoja me dorëshkrimet e tij të matura e të zgjedhura, ka shpjeguar hollësisht jetën e njeriut nga pikëpamje të ndryshme; si artikujt dhe poezitë të cilat kanë qenë subjekt me vlerë: filozofik, historik, moral, shoqëror, shkencor dhe sentimental; mirëpo mbi të gjitha i kishte vu vetës detyrë të rëndësishme që të shkruante mbi jetën mistike të njeriut duke ndjekur historinë e tij dymbëdhjetë mijë vjeçare, plot pohime dhe mohime problematike.

Në numrin e dytë të revistës ai shkruan artikullin:"*Në prakun e Mystereve"*, ku bënë përpjekje për gjetjen e fuqisë tejtoksore, që sajoi formë njeriut dhe që e hijeshoi atë me figurën e bukur, e frymëzoi me shpirt tepër të shkëlqyer[6]. Në këtë artikull përpiqet të përkufizoj mendimet dhe studimet e përgjithshme analitike, duke hedhur sytë në fazat e historisë së misticizmit, që nga bota e vjetër Egjiptiane duke kaluar te popujt e qytetërimeve të tjerë. Vetë në këtë mënyrë, mendonte të ndriçojë më mirë opinionin e lexuesve, që prisnin me kureshtje të madhe përpjekjet e tyre në sheshim e tkurrjes së problemit të lartpërmendur që ka qenë gjiganteske, mjaft serioze dhe me një vlerë të kuptimit të thellë, në këtë pikëpamje Vokopola zbulimin e së vërtetës sa të jetë i mundur, e lidhte me problemin madhështor të shpirtit e të trupit, rreth të cilit qëndron e varur pesha e fshehtësisë së fillimit dhe mbarimit, edhe pse për të gjithë njerëzit nuk ka qenë, nuk është dhe as që do të jetë plotësisht e destinuar kuptimi i saj, sipas tij egjiptianet e vjetër më parë nga të gjithë, e kishin kuptuar këtë pamundësi: Isis-i që rrinte shtruar para portës së faltores së vogël, që ndodhej nën dhe, mbante mbi gjunjët e vetë një libër të mbyllur, ajo e kishte fytyrën të mbuluar me një vello dhe nën-shtratin e saj magjik mbante një përshkrim me këto fjalë:"As ndonjë njeri perënduarshëm nuk e ka ngritur napën t'ime!..."[7]. Me gjithë këtë ai thekson se si Brahma e Indisë, Hermesi-i i Egjiptit, Pitagora e Platoni i Elinëve, si dhe të gjithë njerëzit e ngritur që kanë ardhur dhe kanë shkuar, në besimet dhe parimet e tyre mistike, janë munduar t'ia zbulojnë trupit misterioz të Isis-it duke dashur ti shërbejnë zhvillimit shpirtëror të njeriut drejtë sferave më të larta tejtoksore,

[5] *Përcaktimi i Misticizmit n'Islam*, Njeriu, Nr.1, Viti II,Tiranë, korrik, 1943, f.7.
[6] Ferit Vokopola, *Në prakun e Mystereve*, Njeriu, Nr.3-4, Viti I,Tiranë, shtatuer-tetuer, 1942, f.1.
[7] Po aty.

këto fragmente i kanë ndarë në dy lloje, në trajtime ezoterikë dhe ato ekzoterikë, në një mënyrë që problemet më të rëndësishme t'i mësojnë vetëm njerëzit e arritur dhe ata që kanë një talent shpirtëror të jashtëzakonshëm.

Në këtë punim janë botuar dy figura A dhe B të trupit të njeriut. E para tregon relatat shpirtëror e lëndor që ka ky me planetët dhe burgjet e sistemit diellor, dhe e dyta si përmbledhës i gjithë krijesave të tjera pasqyron temperamentin shtazor të tije. Në figurën e parë A paraqet bukurin hyjnore të vetes që ka të bëjë me botën ezoterikë e mistike dhe në figurën e dytë B gjymtimet shtazore të njeriut që sa do në formë miniature e tërheqin pas vetes në punë krejt materiale.

Përkufizimet që i bënë Tesavvufit, Ferit Vokopoja me vete kanë bartur edhe pozicionimet e tij si sufi. Tesavvufi islam i përfaqësuar në brendinë e ajeteve të Kur'anit, haditheve (thënieve) të Profetit Muhamed dhe në traditën metagjeografike dhe kozmohistorike të dijetarëve me urti ekzistenciale është emërtuar ndryshe edhe si Misticizëm islam. Në parim Tesavvufi mëton ta paraqesë traditën e përgjithshme shpirtërore të Aliut dhëndrit dhe kushëririt të Profetit Muhamed, e dinë se çfarë thesarësh të çmuara mban në mbrendi e atij praku të këthjellët, ku Aliu nuk kishte gjë-qofshin më të mfshehtat-që mos ta dinte, dhe ato mos t'ia u lente petkun hynor paslënësve të vetë. T'urtit e atyre korave shkruante Vokopola thoshin se për të fituar fuqin e supermacin mbi vehten epshore (nefs), njeriu duhet të ndryshohet truprisht, moralisht e menderisht, duhet të bëhet si floriri dhe argjendi që duke u tretur e kulluar shumë herë, veçohen prej elementeve të tjerë të pavlefshëm. Ky transformim mundet të bëhet vetëm duke ushtruar e stërvitur mendjen, zemrën dhe energjinë me anën e mjeshtërve(Shejhut), që kështu të zgjohen ndjenjat e tulitura të shpirtit. Me një përpjekje dhe veprim të tillë, me ndërmjetësinë e Prijsit (Shejhut) të vërtetë, njeriu mund të lidhë marrëdhënie me fuqirat e fshehura të gjithësisë. I përshtatur në këto studime dhe mendime, e veçanërisht i qëndroi besnik në shkallën e lejueshme të relative shpirtërore, mund të themi se udhëzimet e tij nga dituria hyjnore synojnë përsosjen e njeriut, për ata që çmojnë misionin e ardhjes së tyre në këtë botë, dhe kanë ngelur të habitur para problemeve të saj misterioze.

Gjithashtu në interes është edhe një shkrim me rastin e 30 vjetorit të pavarësisë, artikulli:" *Ngritja e Flamurit Kombëtar"*, është një reflektim e i kujtimeve të tij si një 25 vjeçar pjesëmarrës i aktit patriotike në shpalljen e pavarësisë, e përshkruan me hollësi itenerarin e ardhjes së Ismail Qemal Beut nga Evropa në Shqipëri, si dhe rreth organizimi e delegatëve për pritjen e tij, ai shkruan:" Me 23 Vjeshtë e Tretë 1912 merr përgjegjen prej Janinës që t'a presim mirë Ismail Qemal Beun e t'a nderojmë; këtë urdhër Nënprefekti i Lushnjes Eman Naili po me këtë datë na i komunikon neve të Lushnjs dhe Nënprefekturën e Kavajës telegrafisht, ashtu edhe Pertef Beu lajmërohet me një kalorës. Me 23, Ismail Qemal Beu me shokë fjetën në Çermë, ku Dervish Bej Biçaku e Behxhet Bej Hyti veç pritjeve bujare me fuqitë e tyre t'armatosura dhanë përkrahjet e duhura. Me 24 fjetën në Libofshë, e cila ishte e siguruar nën urdhërin e Këshillit Kombëtar të Lushnjes[8]".

[8] Ferit Vokopola, *Ngritja e Flamurit Kombëtar*, Njeriu, Nr.5, Viti I,Tiranë, nëntor, 1942, f.7.

Në kryeartikullin e numrit të shtatë me nëntitull:"*Randësi e Pikës në Mysticism e Atomism" ,* autori dëshiron të japë një shpjegim rreth brendësisë që zhvillon kuptimi i Pikës në Tesawuf. Pika nga rëndësia e saj është edhe para idesë së pakufishme në sferat epistemologjike dhe ontologjike, ku atë e lidhë si substancë gjithë identitetet dhe diversitetet e çështjeve me rëndësi kryesore të jetës. Sipas perceptimit sufik Pika ndonëse shumëzohet e pakohet, kjo gjithmonë në esencën e saj qëndron si nëna e çështjeve themelore. Vokopoa për ketë i referohet Hazreti Aliut i cili thotë:"Dituria është një pikë, të paditurit e bënë njëmijë"[9], misterin kësaj pike ai e ndan në tre pjesë; Pjesa e parë është forma e jashtme themelore: p.sh. dukja e jashtme e atomit, shkronjat në një libër, yjet e qiellit etj., pjesa e dytë është ajo që formon brendisë lëndore, fuqitë negative, p.sh. elektronet në atom, frazat në një libër, trupat në planetë etj., pjesa e tretë është ajo e shkëlqimit që formon jetën, rezistencën e ç'do sendi, pika qendrore e gjallërisë së përjetshme p.sh. pika qendrore në atom që posedon fuqinë elektrike pozitive, përmbajtja e kuptimit themelor të një libri...zjarri flakërues qendror i ç'do planeti që mban në lëvizje trupat qiellor. Që të tria këto janë brenda në piken e cila përmban unitetin real e absolut të qenies së dukshme dhe të padukshme sikurse në themel rrënjët, trupi, lulja me farën përmban pemën, dhe këto pika të sajuara përmbajnë pikën e shkëlqyeshme jetike e mistike.

Një vend meritor në këtë revistë zë punimi:"*Ku shkon njerzimi"*, në këtë pjesë autori elaboron përçarjet e mosmarrëveshjet, burimet e të cilat janë shumë të thella, Vokopola gjykon paanshëm mbi këto probleme të koklavitura, sipas tij shkaqet shtyse kanë lindur bashkë me elementin shtazorë brenda natyrën njerëzore[10], si argument për këtë ai sjellë tragjedinë e parë njerëzore, vrasjen e Kainit nga Abeli, gjakderdhje kjo e përsëritur vazhdimisht në masë të madhe nga përdorimi i mjeteve shkatërruese që ka krijuar teknika moderne, por megjithatë plot mundime dhe përpjekje, kundër njëri tjetrit e kundër natyrës për triumfin njerëzor, e nëse ka mbërritur sot qytetërimit, duhet ditur se ky përparim i detyrohet rrugë-heqësve të mëdhenj, që shpërndanë e errësirat e padijes me anën e dritës së mendjes dhe intuites shpirtërore. Përmend këtu dy faktorë kryesor si shkaktar të këtij përparimi: mendjen dhe shpirtin, këto janë dy fuqi të pandashme nga njëra tjetra në sheshin e zhvillimeve civilizuse.

Në numrin dymbëdhjetë të revistës Ferit Vokopola në punimin*:"Përse përpiqen dy shpirta"*, paraqet çdo anë të kësaj bote, çdo fushë të aktivitetit njerëzor, përpjekjet e dy shpirtrave njëri me tjetrin me një hov që shtohet ç'do ditë dhe që tërheqin njeriun drejt pakuptimësisë të çastit, si dhuratë për një të ardhmen të dyshimtë. Këto dy shpirtra, që nuk afrohen me njëri tjetrin, përbëhen prej mendësisë së vjetër e asaj të resë, prej dy botërave të ndryshme e të pakuptueshme, e pra nuk mundet të pajtohen kurrë pa iu shmangur se e cila caqeve të ekstremitetit e pa iu shtruar arsyetimit të vërtetë që kërkon realiteti i së mirës së përgjithshme. Autori sulmon ndjenjën egoistike e cila mbisundon mendimin e një përçarje të vazhdueshme,

[9] Ferit Vokopola, *Randësi e Pikës në Mysticism e Atomsim*, Njeriu, Nr.7, Viti I, Tiranë, kallnuer, 1943-XXI, f.7.
[10] Ferit Vokopola, *Ku shkon njerzimi*, Njeriu, Nr.9, Viti I, Tiranë, mars, 1943-XXI, f.1.

e cila shpirtrat me një ftohtësi të thellë, nuk ka se si zhvillon plotësisht për të mirën e përbashkët, qëllimi suprem , mendësia e pa-prekshme, që rri e ndezur për jetë në brendinë e njerëzve të pastër, të ndërgjegjshëm e mendje të shquar për realizime të larta botërore[11]. Vokopola me anë të alegoris e cila njihet si gjuha e tesawufit përpiqet të shpjegon botën njerëzore, duke u tronditur në mes të sistemeve të ndryshme të kapitalizmit, racionalizmit dhe liberalizmit, u detyrua të hidhet në prehrin e përkëdhelës të një lloj irracionalizmi, u shtrëngua ta zbresë prej fronit madhështor logjiken dhe ta zëvendësojë me hovet e flakta të një shpirti pushtonjës. Ai përpiqet të mbroj diturit ezoterike dhe eksoterike, si trashëgimi e qytetërimeve orientale, me urtësinë e shpirtit të tyre duke u munduar të futë në zemrat e zbrazta të shoqërisë njerëzore, ndjenjat e larta të një dashurie të vërtetë, si dhe përpjekja që ti presë hovin fuqisë së pafrenuar të materializmit, që synon qytetërimin modern, por Vokopola i nisur nga ndjenja altruiste godet vetëpëlqimin dhe vetëfitimin e pangopur të cilët i përulen epsheve tërheqëse të çastit zbavitës, pa marrë parasysh se çdo gjë e re burimin e ka në thellësirat e jetës së vjetër, dhe se duke ruajtur shpirtin e kësaj mund të transformohet pamja e jashtme e qytetërimit. Autori përfundon artikullin me shpresën se pësimet e rënda plot sakrificë, do të bëhen mësime bindëse për themelimin e një paqe të drejtë, kushtet e së cilës mbretërimi i së drejtës për të gjithë do të jetë një i pa perëndushëm ku vetëm për këtë qëllim të shenjtë përpiqen dy shpirtrat.

Revista në fjalë si për ka përmbajtja që shtjellon, si për nga thellësia kohore që trajton dhe mbarështimi i mbështetur, jo vetëm që përbën një arritje të pakontestueshme të autorit por edhe një vlerë fetare, kulturore, shoqërore, politike dhe letrare, sidomos krijimtaria e tij poetike edhe në këtë revistë poema e tij spikat mendim të thellë filozofiko-fetar, i cili përpiqet të futet në misteret e gjithësisë e të besimit, midis poezive më të mira që publikoi në revistën *"NJERIU"* janë:"Thesar'i Pshehtë","Besimi i Haluk-ut", "Të falemi Naim!", "Mysteri i Qarkësisë", "Mbarështrimi i Gjthësisë", "Drita në pasqyrë", "S'bëhet kurrgjë pa para!", "Aeroplani i luftës","Pika përmbledhëse!".

Një punim të veçantë autori ia kushton:"Vuajtjet e jetës dhe zëri i shpëtimit", ku u mundua të sjellë një perceptim më të qartë të vuajtjes, që nga Buda i cili për jetën në përgjithësi thoshte se është vuajtje...ku shton:"Vuajtja lindin prej lakmive e dëshirave"[12], ai u përpoq me tërë fuqinë spirituale të predikojë, sipas nevojës së kohës, porosit e larta hyjnore, duke vazhduar pastaj me veprat e larta të dijetarëve dhe filozofëve të Greqisë së Vjetër si: Sokrati, Platoni, Pihtagore të cilët vuajtjen e nxjerrin nga dëshirat e tepruara të barkut të pangopur. Prapa errësirës njerëzore, në tërë shkëlqimin e dritës së shpirtit të tij autori specifikon Jezusine Nazaretit, predikimet e të cilit i ftonin njerëzit drejt së mirës së përjetshme; mirë po mjerisht tufat e tërbuara e të errësua prej egoizmit të verbuar, e luftuan pamëshirë për edhe i punuan njëmijë të zeza gjer në buzë të varrit duke mos u trembur aspak prej shuplakës

[11] Ferit Vokopola, *Përse përpiqen dy shpirtra,* Njeriu, Nr.12, Viti I, Tiranë, qeshuer, 1943-XXI, f.1.

[12] Ferit Vokopola, *Vuajtjet e jetës dhe zëri i shpëtimit,* Njeriu, Nr.14, Viti II, Tiranë, gusht, 1943-XXI, f.1.

Qiellore. Autori në këtë punim e i referohet edhe Profetit Muhamed si luftëtar të papushuar të dritës kundër errësirës, të mirës kundër së keqes, të drejtës kundër të shtrembrës dhe në fund gjallërisë kundër vdekjes. Kjo, më tepër se ç'do gjë efektin e tregon mbi njerëzit, ku fuqia jetike për të mbrojtur qëllimin e përsosurisë Hyjnore, ka ftuar botën në rrugë të mbarë. Autori Vokopola me anën e metodologjisë së Tesawufit arrin të përmbledh gjithë elementin sufik të zërit të shpëtimit, siç i referohet titullit të punimit; Të me ndërmjetësi të shpirtit, të rrezes së hedhur prej Shkëlqimit të Tij Hyjnor, ai konkludon se tek Ademi erdhi në fytyrë, tek Mojsiu në fuqi, tek Jezusi në frymë kurse tek Muhamedi me tre cilësitë e të parëve me qëllim të plotësimin të urdhrave qiellor.

Në funksion të këtyre linjave autori ka trajtuar fetë në artikullin: "Qëllimi i njishëme i Feve", ai përqendrohet në atë se duke mos qenë e mundur të dihet e vërteta esenciale e kësaj bote, mendja e njerëzve të arritur gjithësinë e kanë quajtur sheshin e fenomeneve, por Vokopola vëren se po të shikohen çështjet në syrin e kthjelltë të fesë, ose të filozofisë si dhe të shkencës, do të shihet se gjithë fenomenet e çdo kategorie iu përshtaten e iu lidhen një varg fuqive të ndryshme që shfaqen në trajtën natyrore, faktorët social dhe impreione morale. Janë këto ndjenja natyrore, që na detyrojnë të pohojmë se ndër neve ekzistojnë një kategori ndjenjash themelore, të cilat na tërheqin kundrejt bukurisë, drejtësisë dhe mirësisë; por të gjitha këto, në se ngelin të mangëta prej ndjenjës fetare, nuk mund të themi se ndërgjegjes s'onë-ku dallohet e mira prej të keqes[13]. Kjo ndjenjë e lartë, që na detyron në mbesim e një qenie të domosdoshme, na çon ballë për ballë me të vërtetën e përgjithshme e finale, ku rreth së cilës neve gjejmë mundimin për të shpjegua identitetin e vetes sonë dhe gjithësisë që na pushton. Prandaj autori i referohet shumë dijetarëve të cilët thonë se feja ekziston në këtë botë qysh prej kohërave të motëshme që nuk i përshkruan historia, dhe se njeriu, sipas kohës dhe ambientit e ka pasur një farë besimi në çdo periudhe kohore.

Në artikullin e tij:"Ate, unë njoha!...", duke vlerësuar krijimin e shtetit të pavarur shqiptar si premisë politike themelore për një zhvillim të të gjithë kapaciteteve të shqiptarëve, F. Vokopola me rastin e njëqindvjetorit të lindjes evukon kujtime nga momente kryesore të takimit të tij me Ismail Qemalit, siç kuptohet nga ky shkrim ai Ismail Qemaline donte, e respektonte thellësisht duke qenë i shtyrë drejtë për drejtë prej një fuqie të brendshme dhe një faktori të jashtëzakonshëm...! Ai shpalos disa takime me të, por veçon atë në çastin vendimtar për Shqipërinë, shumë më të ndryshme se herët e tjera., shprehjet e të cilit ishin në ato momente urtësia, dashuria shembullore për të gjithë.

Revista në fjalë paraqet një aspekt të pandriçuar të aktivitetit dhe angazhimit të Ferid Vokopoles (tij) në historinë e jetës fetare të shqiptarët. Në këtë revistë vërehet përmbajtja e llojllojshme por edhe origjinaliteti i mendimit, duke përshtatur mendimet e tij me nivelin e masës dhe rrethanat e kohës. Elaborimi i Tesawufit nga Ferit Vokopola të mbarështuara në revistën *"NJERIU"* , kanë edhe

[13]Ferit Vokopola, *Qëllimi i njishëm i Feve,* Njeriu, Nr.18, Viti II, Tiranë, dhetuer, 1943-XXI, f.3.

vlera aktuale dhe shërbejnë jo vetëm për ta njohur të Teswufin, por edhe për të ndërtuar gjykime të drejta lidhur me zgjidhjen tashme të

TRAJTIMI I TESAWUFIT NGA FERIT VOKOPOLA NË REVISTËN *"NJERIU"*

Ferit Vokopola, bëri emër jo vetëm si atdhetar i devotshëm, por edhe si diplomat, jurist dhe publicist, që la mendime me vlerë edhe në fushën e publicistikes. Kontributi i Ferit Vokopolës është shumë dimenzional, ka qenë besimtar, atdhetar, filozof, eseist, poet, ka shkruar e ka përkthye poezi, është marrë me tesavvuf, ka qenë dervish dhe shejh sufi. Shkrimet e tij janë botuar, kryesisht, në revistën "Zani i Naltë", që dilte në Tiranë prej tetorit të vitit 1923 deri në muajin prill 1939, kurse nga viti 1939-1944 boton në revistën "Kultura Islame", e përmuajshme fetare, ditunore, artistike, letrare, organ i Komunitetit Musliman Shqiptar në Tiranë, por ne po përqendrohemi në njërën nga segmentet e çmuara të veprimtarisë së tij si themelues dhe kryeredaktor i revistës *"NJERIU"* dhe autor i shumë punimeve me vlerë kombëtare dhe fetare.

Me idenë dhe ndihmën e tij, në vitin 1942, muaji korrik, në Tiranë, filloi të publikohet një revistë e re fetare, letrare, kulturore, shpirtërore, me emrin *"NJERIU"*.Revista "Njeriu" ishte organ i organizatës "Drita Hyjnore", që e kishte themeluar. Misioni ishte sufizmi, tesavvufi apo misticim.

SOSYAL HAYATTA DİNÎ YAPTIRIMIN ROLÜ

SANCTIONS OF RELIGION IN SOCIAL ACTIVITIES

Ali Akpınar

Gaziantep University, Turkey
akpinar@gantep.edu.tr

İnsan, aklı, kalbi, ruhu, vicdanı, duyguları olan çok yönlü bir varlıktır. En güzel şekilde ve mükemmel bir donanımda yaratılan insanın yaşadığı toplumda kendisine ve başkalarına karşı sorumluluklarını en güzel şekilde ifa edebilmesi için, yaratılışta getirdiği maddî-manevî özellik ve güzelliklerinin korunması; onların geliştirilerek kemale ermesi son derece önemlidir. Zaten insan, yaratılışta gelişmeye, değişmeye hazır bir varlıktır.

İnsanın her şeyden önce Yüce Yaratıcısına, kendisine ve ardından diğer varlıklara karşı sorumluluklarını yerine getirerek yararlı bir kişi olabilmesi için, onun çok yönlü bir gıdalanmaya ve eğitilmeye ihtiyacı vardır. İnsanın bir ya da birkaç yönüne yönelik yapılacak eğitim çalışmaları, istenilen hedefleri tam olarak sağlamayacaktır. Bu meyanda insanın gönül, beyin, duygu ve hislerinin eğitimi son derece önemlidir.

Manevî değerlerden tamamen soyutlanmış beşerî eğitim-denetim-yaptırım yasaları, çoğu zaman insanın mutlu olmasına ve onun başkalarını mutlu edecek bir yapıya sahip olmasına yetmemektedir. Zira bu yasaların, bütün yönleriyle insanı kuşatması mümkün olmamaktadır. Sözgelimi hukuk yasaları, insanın daha çok aklına ve çıkarlarına hitap eder. Etik kurallar, onun yaşadığı ortam ve çevredeki kazanım yahut kayıplarını hatırlatarak onu kontrol altında tutmaya çalışarak onun aklına, kısmen de duygularına hitap eder. Sosyal çevre, görebildiği yahut görülebildiği ortamlarda onu etkiler..

İnsana dünya ve ahiret mutluluğunu taahhüt eden din -ki burada dinden kastımız son ve ekmel ilahî din İslam'dır- insanın bütün yönlerine hitap eder, onu bütün bu yönleriyle kuşatarak eğitmeyi ve istikamet çizgisinde tutmayı hedefler. Şöyle ki din, önce insanın aklına hitap eder, yapıp edecekleri yahut sakınacakları şeyler hakkında onu ikna eder. Ardından onun iç dünyasına hitap eder. Bu meyanda İslam'ın temel kaynağı Kur'ân-ı Kerîm, *kalb, fuâd, sadır, batın* gibi çok geniş bir kavram yelpazesiyle insanın iç dünyasını dizayn etmeyi temel hedeflerinden sayar. Konuyla ilgili yüzlerce ayetiyle Kur'ân, vicdanlara seslenir, sağlam bir inanç yapısı oluşturarak

insanın inanarak, severek ve her hangi bir çıkar beklentisine girmeden davranışlar sergilemesini sağlar, onun duygu ve hislerini harekete geçirir. Davranışlarda bilinç düzeyini yükselttiği gibi, onlara heyecan, aşk ve şevk de katar.

Sonuçta dinî kuralları, dinî yaptırımları insanın baş kulağı işitir, gözü görür, aklı kavrar. Yanı sıra gönül gözü, gönül kulağı, gönül aklı kavrar ve tüm organlarıyla onu harekete geçirir. Bunun için Kur'ân *gönül gözüyle görme, kalp ile akletme, kulakla anlama gibi* son derece çarpıcı ifadeler kullanır. Biz bunu, *gönül diliyle söyleme, gönül eliyle eyleme* şeklinde bütün organlara şamil kılabiliriz. Nitekim bir kudsi hadiste Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: *Ben kulumun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum.*[1]

Bunların yanında din, fertlerin iç dünyasında oluşturduğu sağlıklı Allah ve ahiret inancını zinde tutarak hiç kimsenin olmadığı yer ve zamanlarda bile, insanın yalnız olmadığını ona hissettirerek onu yönetir, güzel şeylere onu yöneltir, çirkin şeylerden onu meneder. İnsanın kendi akıl ve vicdanının devre dışı kaldığı zamanlarda bile ona yetişir; hiçbir şeyin kendisini tatmin etmediği durumlarda bile onu doyuma ulaştırır.

Bu tebliğimizde dinin bu yönünü ayet, hadis ve tarihteki yaşanmış örneklerden yola çıkarak ortaya koymaya çalışacağız.

Problemlerin Çözümünde Dinin Rolü

Din, insanla birlikte doğmuş ve insanla birlikte var olan önemli bir kurum, her toplumun hayatında var olan sosyal bir olgudur. Dinin en temel gayesi, insanı, yaratıldığı saf ve temiz hali /fıtratı üzere kalmasını sağlamak; sapma ve yanılmalar sonucu fıtrattan yabancılaşma söz konusu olduğunda tekrar aslına dönmesine yardımcı olmak ve en yararlı insan tipini yetiştirmektir. Din, insanın tüm hayatını çok yönlü olarak kuşatan bir olgudur. Onun düşünce ve yaşam tarzını belirleyen, söz ve davranışlarına yön veren, kültürünü şekillendiren bir olgudur. Dolayısıyla hayatı anlamlandıran, zor zamanlarda çaresizlikler karşısında bile insana yaşam zevki veren, fikrî-ameli-ahlakî bakımdan insanı geliştirip kemale taşıyan, ölüm gibi çözülemez görünen problemleri dahi çözen din, kendisinden korkulacak bir şey değil; herkesi kucaklayacak olan bir değerler mecmuasıdır. Çünkü din, insan içindir, insana gelmiştir ve insanla birlikte vardır. Bunun için ilk insan, aynı zamanda ilk dinî önderdir. Adı İslam olan, varlığı tüm insanlığın esenlik ve barış içerisinde yaşamasını sağlayan bir dinin korku üretmesi, çevresine korku salması düşünülemez. Nitekim pek çok ayetinde Kur'ân, insanlık için dünya ve ahirette hiçbir korku ve hüznün olmayacağı bir hayatı müjdelemektedir.

Dine göre insan fıtrat üzere yaratılmıştır. Fıtrat, insanın yaratılış gayesine uygun olarak bozulmadan, kirlenmeden tertemiz kalabilmesidir. Aslında fıtrat üzere kalmak, insan için daha kolay ve onun huzurlu olmasına en uygun olandır.

[1] Buharî, Rikâk 38.

Dolayısıyla inkâr etmek, inanmaktan; kötülük yapmak, iyilik yapmaktan; kötü olmak iyi olmaktan çok daha zordur. İnkâr, küfür, şirk ve kötülük insan için asıl vatandan kopmadır, gurbettir, yabancılaşmadır. Buna karşılık iman, İslam, iyi, güzel ise insan için asıl vatanında yaşamaktır.

Yüce Yaratıcı, insanı iyiliğe yatkın olarak yaratmış, onun öz benliğine iyilik yapma yetisini yerleştirmiştir. Bu nedenle iyilik güzellik, insanın öz benliğinde mevcuttur. Herhangi bir dini olmadığını söylediği halde iyilik yapan insanlar, aslında Yüce Yaratıcının insanın özüne yerleştirdiği bu ilahî esintinin etkisiyle iyilik yaparlar. Dolayısıyla onların bu davranışları da ilahî izler taşırlar. Zaten insanı iyiliğe ve kötülüğe iten etkenler, dinin emrettiği ve yasakladığı şeylerle örtüşmektedir. İnsan kötülüğü sonradan ve çevresinden öğrenir/işler. Dinin temel hedefi de insanın özünde var olan iyilik yetisine işlevsellik kazandırmak ve onu geliştirmektir. Dolayısıyla insanın kişiliğinin oluşmasında ve davranışlarında dinin çok önemli bir yeri vardır. Dinin insandaki bu olumlu yerini ve gücünü Mehmet Akif şu dizeleriyle ne güzel ifade eder:

İmansız olan paslı yürek sinede yüktür
Ne irfandır veren ahlaka yükseklik, ne vicdandır;
Fazilet hissi insanlarda Allah korkusundandır.
Yüreklerden çekilmiş farz edilsin havf-i Yezdân'ın
Ne irfânın kalır tesiri katiyen ne vicdanın.[2]

Hakka yönelerek kendini Allah'ın insanlara yaratılışta verdiği dine ver. Zira Allah'ın yaratışında değişme yoktur; işte dosdoğru din budur, fakat insanların çoğu bilmezler.[3]

Peygamberimizde, *her doğan fitrat üzere doğar, sonra onu ana babası Yahudi, Hıristiyan yahut mecusi yapar. Ya da çocuk doğduğu hal üzere kalır ve Müslüman olur*[4] buyurmuştur.

İnsanın fıtrat üzere yaratılmış olması, onun diğer canlılardan farklı kendine özgün bir yaratılışa sahip olması, onun hakkı kabul etmeye yatkın ve hazır olması, batıldan önce hakka meyilli olması ve o hal üzere yaşaması olarak anlaşılmıştır.

Din, insanın fıtrattan kopabileceğini de hesaba katar. Onu bu yabancılaşma tehlikesi karşısında kendi haline bırakmaz, ondan vazgeçmez. Çünkü din, insanın kurtuluşu ve huzuru içindir. Dolayısıyla sapma ve yanılmalar sonucu fıtrattan yabancılaşma söz konusu olduğunda tekrar aslına dönmesini sağlamak ve en yararlı insan tipini yetiştirmek de dinin temel hedefidir. Bunun için insanlar fıtrattan koptukça, sapkınlıklara düştükçe yeni uyarıcılar gönderilmiş ve din yenilenmiştir. İnsanlık tarihi, tevhidden kopan, son derece kötü ve berbat durumlara düşen insan topluluklarını kurtarmak için gönderilen/gelen davetçi/uyarıcılarla doludur.

---

[2] Mehmet Âkif Ersoy, *Safahat*, s, 251.

[3] 30 Rûm 30.

[4] Buhârî, Cenâiz 80; Müslim, Kader 6.

Din, insanın tüm hayatını çok yönlü olarak kuşatan bir olgudur. Onun düşünce ve yaşam tarzını belirleyen, söz ve davranışlarına yön veren, kültürünü şekillendiren bir olgudur. Yüce Yaratıcı, insanı iyiliğe yatkın olarak yaratmış, onun öz benliğine iyilik yapma yetisini yerleştirmiştir. Bu nedenle iyilik güzellik, insanın öz benliğinde mevcuttur. Dini olmadığını söylediği halde iyilik yapan insanlar, aslında Yüce Yaratıcının insanın özüne yerleştirdiği bu ilahî esintinin etkisiyle iyilik yaparlar. Dolayısıyla onlar, bu davranışlarında da ilahî izler taşırlar. Zaten insanı iyiliğe ve kötülüğe iten etkenler, dinin emrettiği ve yasakladığı şeylerle örtüşmektedir. İnsan kötülüğü sonradan ve çevresinden öğrenir ve işler. Dinin temel hedefi de insanın özünde var olan iyilik yetisine işlevsellik kazandırmak ve onu geliştirmektir. Dolayısıyla insanın kişiliğinin oluşmasında ve davranışlarının şekillenmesinde dinin çok önemli bir yeri vardır.

İnsan hayatı zorluklarla mücadele ile geçer. İnsan, karşılaştığı zorluklarla baş edebildiği sürece gerçek anlamda vardır ve mutludur. Zaten yaratılış bakımından insan, zorluklarla baş edebileceği bir donanıma sahiptir. Nitekim Yüce Yaratıcı bir ayetinde, "Gerçekten Biz insanı zorluklara dayanma/ onlarla baş edebilme gücüne sahip olarak yarattık"[5] *derken buna dikkat çekmiştir.*

İnsanın, bu yaşam mücadelesinde karşılaşabileceği zorlukları yenmesi için doğru ve yerinde çözümler üretmek kadar, önerilen bu çözümlerin uygulamaya konması da önemlidir. Çünkü uygulama imkanı bulamayan teorik bilgiler, yok olmakla karşı karşıyadırlar. Nitekim insanlık tarihinde hayata geçirilemeyip teoride kalan nice değerli bilgi vardır.

Dinin İnsanı Kuşatarak Çok Yönlü İnşa Etmesi

İnsanla ilgili problemlerin çözümü için geliştirilen önerilerin pratik hayata yansıtılmasında dinin yadsınamaz bir yeri vardır. Çünkü din, insanların yalnız akıllarına değil; onların vicdanlarına/gönüllerine de hitap eder. Onlara bu dünya kazanımları vaat ettiği gibi, öteki dünya kazanımı da vaat eder. Evet din, öncelikle insanların akıllarına hitap eder, onları önce ikna eder. Daha sonra onların gönüllerine hitap eder, duyguları depreştirip harekete geçirir. Sonra da hayatı dünya ve ahiret bütünlüğü olarak tanımlayarak iki dünya mutluluğunu hedefler. Dinin bu farklı yanı, insanda etkin ve tahrik edici bir misyon üslenerek insanlığın yararına yönelik önerilerinin pratiğe geçmesinde çok önemli bir rol oynar. Akıl, gönül ve duyguların harekete geçmesiyle, teoriler hayata geçmeye başlar. Dinin bu etkin yaptırım gücü her zaman, her yerde ve her şartta kesintisiz olarak devam eder. Kanun ve polis gözetiminin olmadığı yer ve zamanlarda bile, akıl-gönül ve hisleriyle hareket eden, her zaman Yüce Yaratıcının kontrolü altında olduğunun bilincinde olan iman adamı, hep iyi ve güzelliklerin adamı olmaya çalışır.

Dinî kuralların kuşatıcılığı ve dinamizmi tüm insanlığın hayrına ve yararınadır. Dinin inşa etmeyi hedeflediği iman adamının gönlünde kökleşen iman ağacı, tohum olarak orada durmaz, sürekli hareket halindedir ve canlıdır, gelişimini sürdürür. Onun

[5] 90 Beled 4.

en temel gıdası olan dinî ilkeler (ayet ve onların açılımı olan hadisler/Kitab ve Sünnet), her zaman ve her yerde yeniden inmeye devam ederek-çünkü iman adamı Kur'ân'a doymaz, onu sürekli okur-dinler ve anlar, onu okumayı bitirince tekrar başa döner, onu okumaya, onunla beraber olmaya, onunla beslenmeye devam eder[6]-yetişen o iman ağacının sağlıklı bir şekilde yaşamasına, serpilip meyveye (sâlih amel) durmasına katkı sağlar. Artık iman, sadece insanı içerden kuşatan bir unsur olmaktan çıkar ve onu davranış dünyasına etki ederek dışarıdan da kuşatmaya başlar.

Huzurlu bir toplumun oluşmasında, varlığını sürdürmesinde ve toplumda herkesin yükümlülüklerini yerine getirme konusunda dinî yaptırımın insan üzerinde, diğer yaptırımlardan çok daha etkin bir gücü vardır. Din, bu gücünü hiçbir zaman kaybetmemiştir. Önemli olan insanın doğru dini, doğru bir biçimde öğrenmesi ve dini doğru bir şekilde yaşayabilmesidir. Bu ise sağlıklı, dengeli ve sürekli bir eğitim ile mümkündür.

Sosyal bir varlık olan insanı toplumda kendisi ile, yaşadığı çevre ile ve hem cinsleri başta olmak üzere tüm varlıklara uyumlu kılan norm kültürdür. Kültüre şekil veren, onu yöneten en temel, en etkili kaynak ise dindir. Kültürden dini dışlayanlar, ondan güya kurtulduklarını sananlar da, dinin yerine batıl kaynakları/dinleri koymaktadırlar. Nitekim, dinden uzaklaşan toplumlarda, çok geçmeden dine dönüş hareketleri başlamaktadır. Çünkü özellikle dinî yaptırımlarla ayakta duran bir toplum, uzaklaşmaya başladıkça savrulmalar yaşamaktadır.

Yukarıda da söylendiği üzere dini anlatarak yahut yaşayarak dinle ilgili olanlara düşen görevlerin başında dini doğru anlama, doğru tanıtma ve daha da önemlisi onu doğru temsil etme görevi gelmektedir. Bu meyanda sırasıyla diyanet, ilahiyat gibi kurumlara, din görevlileri ile dinle ilgili konuşanlara, dinî program yapanlara ve özellikle toplumda dindar/dinin temsilcisi olarak tanınanlara büyük görevler düşmektedir.

Din bütün bunları nasıl gerçekleştirir?

Kısaca söylemek gerekirse, din bütün bunları insanı, bütün özellikleriyle doğru tanımlayarak, hayatı dünya ve ahiret bütünlüğü içerisinde doğru tanımlayarak, onun problemlerini doğru teşhis ederek, onun önüne uygulanabilir çözümler ortaya koyarak, Allah ve ahiret inancının diri tutarak gerçekleştirir.

Sözgelimi namaz dinin temelidir ve günlük olarak beş kere tekrarlanır. Namaza durmak, aslında Yüce Yaratıcının huzuruna çıkmak ve o huzurda durmak demektir. Namaz kılan bir mümin, günde beş vakit Yüce Allah'ın huzuruna çıkıyor ve kulluğunu gözden geçiriyor demektir. Bu, hem onun manevî olarak yenilenmesine sebep olacak, hem de Yüce Yaratıcıya karşı sorumluluklarını yerine getirme konusunda onu harekete geçirecektir. Zaten Yüce Yaratıcıya karşı sorumluluklarını

[6] Nitekim Kur'ân'ı tanıtan bir hadiste şöyle buyurulmuştur: *Kur'ân, ilim adamlarının kendisine doyup kanmadığı, çok okumakla eskimeyen, eşsizliği bitip tükenmeyen bir kitaptır. Onunla konuşan doğru söylemiş olur.* Tirmizi, Fadâilü'l-Kur'ân 14; Dârimî, Fadâilü'l-Kur'ân 1.

yerine getiren bir Müslüman, O'nun yarattığı tüm varlıklara karşı sorumluluğunu yerine getirecektir. Namazın bu fonksiyonu bir ayette şöyle anlatılır:

Doğrusu namaz, ahlaksızlık ve kötülüklerden alıkoyar.[7] Namaz bu fonksiyonu, namaz dışındaki hayatta kendisini gösterecektir. Çünkü kişinin namaz içerisinde ahlaksızlık ve kötülük yapması zaten mümkün değildir. Namazın bu aktivitesini yerine getirebilmesi ise, onun bilinçli bir şekilde eda edilmesiyle mümkün olacaktır. Bunun için insan, namaz ibadetinin hikmetini kavramalı, namazın ruhunun gıdası olduğunun bilincinde onsuz olamayacağını bilmeli, namaz söylem ve eylemlerini tanımalı, bu bilinçle namazı eda etmeli ve namaz ruhunu yaşayıp o ruhu yaşatmalıdır.

Bunun için dinin bütün şubeleriyle bir bütün olarak ve doğru bir şekilde anlaşılması gerekir. Bu ise dinin, Müslümanların yaşadıklarından yahut insanların din diye bildikleri kırıntılardan değil de kendi temel kaynaklarından öğrenilmesiyle gerçekleşecektir. İkinci olarak dinin bütün yönleriyle yaşanmasına imkan verilmelidir. Zira bir sistem, bütün parçalarıyla işletildiği sürece, hedeflerini tam olarak gerçekleştirebilir. Dinî yaptırımların aktif olabilmesi için, dinin dünya ve ahiret kazanımlarının sürekli bireylerin ve toplumun gündeminde tutulması gerekir. Nitekim bu konudaki Peygamberimizin, *Allah'ın en sevdiği amel* diye tanımladığı, Kur'ân'ın baştan sona okunduktan sonra hemen tekrar okumak için başa dönülmesini tavsiye etmesi manidardır. İslam'ın en doğru anlaşıldığı ve sonraki kuşaklar için örnek olan Saadet Çağı insanının gündemlerinde hiç Kur'ân'ın düşmediği hatırlanırsa bu dediğimiz daha iyi anlaşılacaktır. Evet, onlar Kur'ân okuyorlar, Kur'ân konuşuyorlar ve Kur'ân yaşıyorlardı. Onların gündemlerini Kur'ân belirliyordu. Kur'ân, *sana ölüm/yakîn gelinceye kadar Rabbine ibadet et*[8]ayetiyle kesintisiz bir kulluğu hedefliyordu.

A. DİNİN, İNSANIN GÖNÜL DÜNYASINI İNŞA VE İHYA ETMESİ

Cami dernekleri vardır, *yaptırma ve yaşatma derneği* adı altında kurulurlar. Gerçekten de bir kurumu yaptırma da önemlidir, yaşatma da. İnsan için de durum böyledir. Var olan insanın maddî yapısı gibi manevî yapısını inşa etmek kadar onu o doğrultuda yaşatmak da oldukça önemlidir. İşte bunun için biz *inşâ ve ihyâ* dedik ve önce insanın gönül dünyasının inşâ ve ihyasından başladık. Bunun ardından onun düşünce dünyasının, söylem ve eylem dünyalarının inşa ve ihyası gelecektir.

Yüce Rabbimizin biz kullarında en büyük emanet ve nimetlerinden biri olan Kur'ân, insan içindir, insana inmiştir ve insanı bütün yönleriyle inşâ ve ihyâ etmek için gelmiştir. Bu anlamda Kur'ân, önce yapıyı en güzel bir şekilde kuran kitaptır. Ardından kurduğu bu yapıyı en mükemmel bir şekilde yaşatan kitaptır. Kur'ân, yoktan var eden Yüce Yaratıcının ve her şeye hayat veren *Hayyü lâ yemût/hep diri-ölümsüz olan* Rabbimizin kelamı olmakla bu görevini ifa etmeye devam etmektedir. Kur'ân'ın hedeflediği insan ve toplum tipi, asla bir hayal yahut ütopya değildir. Kur'ân indiği günden itibaren, *işte insan böyle olunur, adamlık işte budur* dercesine

[7] 29 Ankebût 45.
[8] 15 Hıcr 9.

pek çok insanı inşâ ederek Saadet Çağının seçkin toplumunu oluşturmuştur. O, uyguladığı proje ile cahiliye döneminin eşkıyalarını almış Saadet Çağının Evliyaları haline getirmiştir. Kurân'ın bu inşâ ve ihya işlevî sonraki dönemlerde de devam etmiştir.

Kur'ân bugün de aynı görevi ifa edebilecek güç ve tazeliktedir. Yeter ki insanlar ona yönelebilsinler, onu okuyup anlayabilsinler ve onun hayat iksirinden içebilsinler. Zira Kur'ân aydınlatan, ışıtan nûr; yol gösteren hidayet rehberi; dirilten ve yaşatan ruhtur.

Şimdi Kur'ân'ın, dolayısıyla dinin bu misyonunu ayetler ışığında anlamaya çalışalım:

1. Kur'ân'ın Kuşatıcı Oluşu

Beşer mahsülü, edebî, hukukî, ahlakî, felsefî muhtelif alanlarda hazırlanmış eserler vardır. Bu edebî türlerden kimi yalnızca insanın aklına hitap eder; kimisi yalnız duygu ve hislerine hitap eder; kimi ise yalnızca onun kazanım ve çıkarlarına seslenir. Sözgelimi insan bir romanı okur, hislenir, üzülür, sevinir, ağlar, güler; ancak kitap bittikten bir müddet sonra bu duyguları sona erer. Bir felsefî kitabı okur, o eser insanın beynini harekete geçirir, onu düşündürür, ancak onu duygulandırmaz, ağlatmaz yahut güldürmez. İnsan bir hukuk kitabını alır okur, bazı sorularına cevap bulur, leyh yahut aleyhine olacak bazı şeyleri öğrenir. Ancak bu gibi kitaplar da insanın hislerine, duygularına hitap etmez. İnsan, bu kitapların kendisi gibi insanlar tarafından hazırlandığını bildiğinden çok fazla onlardan etkilenmez, o eserlerin tek başına bir yaptırımı da olmaz çoğu zaman.

Allah'ın eşsiz kelamı Kur'ân ise, diğer kitaplar gibi sadece insanın beynine ve baş kulağına seslenmez. Yahut o, insanın yalnızca hislerine seslenmez. Aksine O, insanın bütün yönlerine seslenir. O, bütün yönleriyle insanı kuşatır ve çok yönlü olarak onu harekete geçirir. O, insanın beynine hitap eder, düşündürür, onu ikna eder; ardından gönlüne hitap eder, yüreğini hoplatır; vicdanına hislerine hitap eder, onu duygulandırır, hislendirir, sonuçta tüm yönleriyle insanı etki alanına çeker, onu harekete geçirir, onu yönetmeye ve çekip çevirmeye başlar. Bu bakımdan Kur'ân'ın tek başına bir yaptırım gücü vardır.

2. Gönül Alıcılarının Kur'ân'a Açılması

Evet, Kur'ân, önce gönüllere seslenir, onları etkiler ve harekete geçirir. Temiz yürekler Kur'ân lafzı ile ondaki derin manalar ile onun etkileyici üslubu ile yerinde duramaz olur. Harekete geçen gönüller, his ve duygular vücudun diğer organlarını harekete geçirir. Kur'ân gerçekleriyle dolan gönül, akıl ve diğer organlar birlikte harekete geçerler.

Tabidir ki Kur'ân'ın bu etkisinden faydalanabilmek için gönüllerin kirli duygulardan arınması ve temiz duygularla dolu olması gerekir.

"Müminler o kimselerdir ki Allah hatırlatıldığında onların kalpleri ürperir, onlara Allah'ın ayetleri okunduğunda, ayetler onların imanlarına iman katar."[9]

[9] 8 Enfal 2.

"Allah, sözün en güzelini, birbirine benzer, ikişerli bir Kitap halinde indirdi. Rablerinden korkanların, ondan derileri ürperir, sonra derileri ve kalpleri Allah'ın zikrine yumuşar. İşte bu Allah'ın rehberidir. Dilediğini bununla doğru yola iletir. Ama Allah kimi sapıklığında bırakırsa artık ona yol gösteren olmaz."[10]

Ayetlerden de anlaşılacağı üzere Kur'ân'dan istifade edebilmek için, gönül alıcılarının açık olması gerekir. Bunu şöyle izah edebiliriz: Bulunduğumuz yerde pek çok ses ve görüntü dalgaları akıp gitmektedir. Ancak onların varlığını, radyo yahut televizyon gibi sağlam bir alıcıyı açtığımızda ve onun alıcılarını çekmesini istediğimiz yöne çevirip o yayın frekansına ayarladığımızda çekecektir.

Tıpkı bunun gibi insanın gönül alıcılarını açık tutması, onu Kur'ân tarafına çevirmesi gerekir. Gönül alıcılarını Kur'ân vericisine çeviremeyen, ona açmayan, onun frekansına giremeyen kimseler Kur'ân'dan istifade edemeyeceklerdir. Bunun için Kur'ân, ayetlerinin müminlerin imanına iman kattığını söylerken, diğer yandan da inkârcıların küfrünü nefretini artırdığına dikkatleri çeker.

Zira inananlar, alıcılarını Kur'ân'a çevirenlerdir, onların alıcıları Kur'ân vericisine açık ve hazırdır. İnkârcılar ise, alıcıları Kur'ân'a kapalı olan yahut Kur'ân vericileri yanında başka parazit vericilere de yönelik olanlardır. Elbette onların Kur'ân'dan istifade etmeleri mümkün olmayacaktır. Şimdi şu ayetleri okuyalım:

Biz, and olsun ki öğüt almaları için bu Kur'ân'da bunları türlü türlü açıkladık. Fakat bu açıklamalar ancak onların nefretini artırmıştır.[11]

And olsun ki Rabbinden sana indirilen, Kur'ân, onlardan çoğunun azgınlık ve küfrünü artırır. Öyleyse kâfirler için tasalanma.[12]

Kuran'dan inananlara rahmet ve şifa olan şeyler indiriyoruz. O, zalimlerin ise sadece kaybını artırır.[13]

Öyleyken, bunlara ne oluyor ki öğütten yüz çeviriyorlar? Aslandan ürkerek kaçan yabani merkeplere benzerler.[14]

Görüldüğü üzere bu ayetleri dinleyenler, Kur'ân'ın dilini bilen ve onu anladıklarını sanan kimselerdi. Ancak bu dinleme onların küfür ve nefretini artırmaktadır. Sonuçta Kur'ân onların dinlemelerini gerçek dinleme, anlamalarını da gerçek anlama olarak kabul etmemektedir:

Ey inananlar! Allah'a ve peygamberine itaat edin, Kuran'ı dinleyip dururken yüz çevirmeyin, dinlemedikleri halde «dinledik» diyenler gibi olmayın.[15]

Onların kalpleri vardır ama anlamazlar; gözleri vardır ama görmezler; kulakları vardır ama işitmezler. İşte bunlar hayvanlar gibi hatta daha sapıktırlar. İşte bunlar gafillerdir.[16]

---

[10] 39 Zümer 23.
[11] 17 İsrâ 41.
[12] 5 Maide 68.
[13] 17 İsrâ 82.
[14] 74 Müddessir 49-51.
[15] 8 Enfâl 20-21.
[16] 7 A'raf 179.

Çünkü Kur'ân'ın hedeflediği dinleme, *gönül kulağı* ile olan bir dinlemedir. Bu ise, ön yargısız, hakikati öğrenip kabul etme amacı doğrultusunda olan bir dinlemedir. Aynı şekilde Kur'ân'ın istediği anlama da *gönül beyni* ile olan ve hakikate susamışların susuzluğunu gideren ve onları doyuma ulaştıran bir anlama olacaktır. Bunun için Kur'ân, *kalp ile anlamaya ve akletme*ye dikkatlerimizi çeker. Akıl ile anlama ve akletme değil de, kalp ile anlama ve akletmedir Kur'ân'ın bizden istediği:

Yeryüzünde dolaşmıyorlar mı ki, orada olanları akledecek kalpleri, işitecek kulakları olsun. Ama yalnız gözler kör olmaz, fakat göğüslerde olan kalpler de körleşir.[17]

Bunlar Kuran'ı düşünmezler mi? Yoksa kalpleri kilitli midir?[18]

Kur'ân'da yer alan pek çok ayet gönül dünyasının inşa ve ihyasına yöneliktir. Kur'ân'da kalp ve kalbe yakın anlamı olan kavramların geçtiği yüzlerce ayet yer almıştır. *Kalp* kelimesi yüzden fazla, *sadr* kavramı 44, *fuâd* kavramı 16, *akıl* kavramı fiil olarak 49, *nefis* kavramı da üç yüze yakın yerde geçmektedir. Bunun yanında Kur'ân'da kalbin eylemleri cümlesinden olarak *iman, ilim, marifet, basiret, muhabbet, zikir, fikir, takva, teslimiyet, şirk, küfür, inkâr, nifak, gaflet, şüphe, hased, kin, kibir, nefret* gibi yüzlerce kavram ve konu yer almıştır. Kur'ân, muhatabı olan insanın iç dünyasının eğitimi üzerinde geniş bir biçimde durmuştur. Kur'ân ayetleri, muhataplarının aklına hitap ettiği kadar, onların gönüllerine ve duygularına da hitap etmiştir.

Hem Mekke'de hem de Medine'de inen yüzlerce Kur'ân ayeti, öncelikle insanın kötü ve art niyetlerden uzak temiz, arı-duru bir kalp sahibi olmasını ister. Bunun için iyi niyet ve sahîh iman bütün salih davranışların olmazsa olmazı sayılmıştır. Bu yönüyle bu ayetler, insanın gönül dünyasına seslenerek, adeta damardan girerek hedeflenen ideal insan tipini, Kur'ân adamını inşâ etmeye yöneliktir. Kur'ân, gönül dünyasını inşâ ettiği insanı başıboş bırakmaz. Bu sefer onu bu çizgide yaşatmak için ona seslenir. Bunun için insan inanmak için Kur'ân okur, inancını geliştirmek için Kur'ân okur, iman üzere kalmak için Kur'ân okur, iman üzere ölmek için Kur'ân okur. Hz. Peygamberin hadisleri için de durum aynıdır. Nitekim bu konudaki bir hadislerinde Peygamberimiz şöyle buyurur: *İnsan vücudunda bir et parçası vardır, o düzelirse tüm beden düzelir, o bozulursa tüm beden bozulur. Dikkat edin, o et parçası kalptir.*[19]

B. DİNİN, İNSANIN DÜŞÜNCE DÜNYASINI İNŞÂ VE İHYÂ ETMESİ

1.Beyin Alıcılarının Kur'ân'a Açılması

İnsanın en önemli özelliklerinden biri de onun düşünen ve akleden bir varlık olmasıdır. İşte Kur'ân ayetleri, ikna edici üslubu ile, apaçık delilleri ile, anlatım gücü ile beyinleri donatır, kuşatır ve onları harekete geçirir. Öyle doldurur ve harekete geçirir ki beyinlerden fışkıran enerji, söz ve davranışlarla dış dünyaya yansımaya başlar. Bunun için Kur'ân sürekli çalışan, hareket halinde olan ve kullanılan bir akıl

[17] 22 Hac 46.
[18] 47 Muhammed 24.
[19] Buharî, İman 39; Müslim, Müsakât 107-108; Ebû Davûd, Büyû' 3; Tirmizî, Büyû' 1.

ister. Sürekli insanı düşünmeye çağırır, hem de derinlemesine ve ince ince düşünmeye (*taakkul, tefekkür, tedebbür, teemüml)* çağırır. Bu yüzden de *akıl* kelimesi yalın olarak Kur'ân'da geçmez, Kur'ân'da akletme ile ilgili kavramlar fiil kalıbında geçer. Dinin etkin taraflarının başında, onun ikna edici olması ve akılları doyuma ulaştıran sağlam delillere dayanır olması gelir. Dinin kurallarında, selîm akla aykırı olan bir taraf yoktur.

Kur'ân'ın bu yönünden yararlanabilmek için gönüller gibi, akılların da ona açılması gerekir. Akılların ön yargıların bağından kurtularak özgürce çalışması, Kur'ân'ın berrak ilkeleriyle donatılması, düşüncelerin onunla kurulması gerekir. Bunun için akılların nefis ve şeytanlara kiraya verilmemesi gerekir…

2. Düşünen Kalpler, Akleden Kulaklar!

Bu konudaki Kur'ân'daki yüzlerce ayetten bir kaçı şöyledir:

Kur'ân'ı derinlemesine düşünmüyorlar mı? Yoksa onların kalpleri üzerinde kilitler mi var?[20]

Yeryüzünde dolaşmıyorlar mı ki, orada olanların akledecek kalpleri, işitecek kulakları olsun. Ama yalnız gözler kör olmaz, fakat göğüslerde olan kalpler de körleşir.[21]

Size bir ibret olmak üzere, anlayışlı kulaklar anlasın diye …[22]

Aslında insan aklıyla düşünür, kulağıyla da dinler. Ancak ayetlerde *kalp ile akletme ve kulakla anlama* vurgusu yapılmıştır. Bunun anlamı şudur, bütün organlar kalple irtibatlı çalışmalıdır. Çünkü kalp imanın merkezidir. Organlardan mümince eylemlerin sadır olması için onların iman merkezi ile irtibatlı çalışması kaçınılmazdır. Buna göre kalp ile düşünme, kalp ile görme, kalp ile dinleme, kalp ile dinleme, kalp ile eyleme devreye girecektir. Artık düşünmeler, görmeler, duymalar, hissetmeler kalpsiz/ruhsuz/imansız ol(a)mayacaktır. Zaten gönülle irtibatlı olmayan, gönülden olmayan eylemler ruhsuz, sığ ve seküler kalacaktır. Bunun için kalpte kökleşen iman, tüm organlara ve onlardan sadır olacak davranışlara yansıyacaktır.

Bir örnek verecek olursak, namaz ibadeti gönülden gelmezse, kalpsiz olur ve münafıkça yatıp kalkmaktan ibaret kalır. Tüm davranışlara değer kazandıran niyetlerdir. Niyetlerin asıl yeri ise kalptir. Diğer ibadet ve davranışlar için de durum böyledir.

Çünkü kalp, eşyayı aklın nuruyla kavrar. Burada akıl göz mesabesindedir, din ise görmeyi sağlayan ışıktır. Din, aklın yöneticisidir. Dinin yönetim ve denetiminde olmayan akıl her zaman yanlış yapabilir, yoldan sapabilir. Bunun için hadiste *müminin firasetinden sakının, çünkü o Allah'ın nuruyla bakar* buyurulmuştur. Evet, gerçekten de öyledir. Firaset sahibi mümin, Allah'ın nuruyla, vahyin aydınlığında bakar, anlar ve yorumlar.

Aklı yöneten ve onu denetleyen din, akla sürekli düşünmeyi tavsiye eder. Bu konuda akla çok büyük bir özgürlük alanı tanır. Ancak yine tamamen aklın

[20] 47 Muhammed 24.
[21] 22 Hac 46.
[22] 69/12.

menfaatine olarak akıl terazisinin kaldıramayacağı bazı şeylere ölçüsüzce girmesini men eder. Kur'ân'ın *müteşabihler* dediği alan bu alandır. Bu alan oldukça sınırlıdır. Aklın tam olarak kavrayamayacağı şeyler bu dar alanın içerisindedir. *Allah'ın zatı, kıyamet, ahiret ahvali, ruhun mahiyeti, vahyin mahiyeti, levh-i mahfuzun mahiyeti* gibi şeyler bunlardandır.

Nitekim bu konuda ayette şöyle buyurulmuştur:

Sana Kitap'ı indiren O'dur. Onda Kitap'ın temeli olan kesin anlamlı muhkem ayetler vardır, diğerleri de müteşâbihlerdir. Kalplerinde eğrilik olan kimseler, fitne çıkarmak, kendilerine göre yorumlamak için onların müteşabih olanlarına uyarlar. Oysa onların yorumunu ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar: «Ona inandık, hepsi Rabbimiz'in katındandır» derler. Bunu ancak akıl sahipleri düşünebilirler.[23]

Peygamberimiz de *Allah'ın nimetleri hakkında derinlemesine düşünün, ancak Allah'ın zatı hakkında düşünmeyin*[24] buyurmuştur.

"Kur'ân, *Onlar ayakta iken, otururken, yan yatarken Allah'ı anarlar; göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler*[25] derken ayakta iken, otururken, yatarken/her halükarda düşün, derinleş, doğru ve güzel düşün, istinbat et/üret mesajı vermektedir. Kur'ân'ın hedeflediği bu akl-ı selîm ve kalb-i selim ile doğru düşünmenin gerçekleşmesi için ise takip edilmesi gereken yolları şöyle özetleyebiliriz:

a. Oku Ve Yüksel!

Kur'ân oku emri ile başlar, ancak Kur'ân, birden fazla farklı okuma kavramı kullanarak okumanın farklı versiyonlarına ve sonuçta kâmil anlamda okumaya yönlendirir. Şöyle ki Kur'ân *kıraat* kökünü kullanarak, anlayarak anlamayarak her çeşit okumaya dikkat çeker. Ardından *tilavet* kavramını kullanarak özellikle anlayarak okumaya, ardından ***tertîl*** kavramı ile en ileri derecede hakkını vererek, anlayarak ve yaşayarak okumaya vurgu yapar.

Buna göre dünya ve ahrette yükselmek için okumak gerekir. Kur'ân'ın hedeflediği kâmil bir okuma için okuduğunu doğru anlamak ve yaşamak gerekir. Bunun için ise derinlemesine düşünmek, okuyup anladıklarını özümsemek, hazmedip harekete dönüştürmek lazımdır.

Bu konudaki nebevî yönlendirme şöyledir:

Kur'ân'ı okuyup gereğini yerine getiren kimseye ahirette şöyle denir: 'Oku ve yüksel. Dünyada nasıl ağır ağır okuduysan öyle oku. Çünkü senin makamın, okuyacağın en son ayetin yanıdır.[26]

b. Kulak Ver/Dinle!

Kur'ân'da yer alan pek çok ayet dinlemeyi, ama anlayarak ve gereklerini yerine getirerek dinlemeyi âmirdir. Anlamadan ve gereklerini yerine getirmeden dinleyenleri ise Kur'ân, dinlememişlerle bir tutar. İşte bu konudaki ayetlerden bir kısmı:

---

[23] 3 Âlu Imran 7.
[24] Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, III, 262-263.
[25] 3 Âlu Imran 191.
[26] Tirmîzî, Sevâbü'l-Kur'ân 18; Ahmed, II, 192, 471.

Ancak kulak verenler daveti kabul ederler.[27]

Onların kalpleri vardır ama anlamazlar; gözleri vardır ama görmezler; kulakları vardır ama işitmezler. İşte bunlar hayvanlar gibi hatta daha sapıktırlar. İşte bunlar gafillerdir.[28]

Kuran okunduğu zaman ona kulak verin, dinleyin ki merhamet olunasınız.[29]

Kulak veren toplum için bunlarda ayetler vardır.[30]

Doğrusu bunda, kalbi olana veya hazır bulunup kulak verene ders vardır.[31]

Eğer kulak vermiş veya akletmiş olsaydık, çılgın alevli cehennemlikler içinde olmazdık derler.[32]

İşte Allah'ın kalplerini, kulaklarını ve gözlerini mühürlediği kimseler bunlardır. Gafiller de işte bunlardır.[33]

c. Derinlemesine Düşün!

Kur'ân akleden, aklını kullanan, derinlemesine düşünen bir topluma inmiştir. Bu konuda yüzlerce ayet vardır Kur'ân'da. Onlardan bir kaçı şöyledir:

Düşünmez misiniz?[34]

Pek kıt düşünüyorsunuz.[35]

Düşünen kimseler için deliller vardır.[36]

Böylece Allah, dünya ve ahiret hususunda düşünesiniz diye size ayetleri açıklar.[37]

Kur'ân'ı durup düşünmüyorlar mı? Eğer o Allah'tan başkasından gelseydi, onda çok aykırılıklar bulurlardı.[38]

Sana indirdiğimiz bu Kitap mübarektir; ayetlerini düşünsünler, aklı olanlar da öğüt alsınlar.[39]

Bunlar Kuran'ı düşünmezler mı? Yoksa kalpleri kilitli midir?[40]

Kur'ân'da akletme ile ilgili pek çok kavram kullanılmıştır. Bu kavram zenginliği çok yönlü düşünmeye işaret etmek içindir. *Tefekkür-Tedebbür-Tezekkür-Taakkul-Tefakkuh* kavramları pek çok ayette geçer.

Bu kavramlar arasında çok ince nüanslar vardır, şöyle ki:

---

[27] 6 Enâm 36.
[28] 7 Arâf 179.
[29] 7 Arâf 204..
[30] 10 Yunus 67.
[31] 50 Kâf 37.
[32] 67 Mülk 10.
[33] 16 Nahl 108.
[34] 2 Bakara 44.
[35] 27 Neml 62.
[36] 2 Bakara 164.
[37] 2 Bakara 219.
[38] 4 Nisa 82.
[39] 38 Sâd 29.
[40] 47 Muhammed 24.

Tefekkür: Aklın kullanılması, zihnin bir şeyde yoğunlaşması anlamınadır. Kur'ân aklî delillerden sonra tefekkürü ister.

Tedebbür: Akıbet, arka planını kavrama, derinlemesine düşünme anlamınadır.

Tezekkür: Hatırlama, öğüt alma, özümseme anlamınadır.

Teakkul: Aklı doğru kullanma, aklı duyguların esaretinden kurtarma demektir.

Tefakkuh: Derinlemesine bilmek, anlamak, kavramak anlamınadır. Bunu şöyle formülize edebiliriz: ***Teffekkür+Teakkul=Tefakkuh***

Kullanılan her bir kavram, düşünmenin farklı yönlerine işaret etmekte ve çok yönlü düşünmeyi istemektedir. Kullanılan bu kavramların hepsinde ***tekellüf*** vardır. Bu ise emek verme, beyni zonklatma, zorlama ve yoğunlaşmayı gerektirir. Bu seçiciliği ile Kur'ân yüzeysel-sığ düşüncelerden çok, derinlemesine düşünmeyi hedeflemektedir.

d. Doğru Anla!

Bu ***oku, dinle, düşün*** emirlerinden sonra Kur'ân anlamayı, ama doğru anlamayı ister. Bu konuda o, şu serzenişlerde bulunur:

Bunlara ne oluyor ki, hiçbir sözü anlamaya yanaşmıyorlar?[41]

Kalpleri kapanmıştır, bu yüzden anlamazlar.[42]

Kıyamet günü geldikleri zaman Allah: «Ayetlerimi anlamadığınız halde yalanladınız mı? Yoksa yaptığınız neydi?» der.[43]

Bütün bunlardan sonra Kur'ân, okuyup, dinleyip anladıklarını uygula, yaşa ve yaşat emirlerini verir. Kur'ân bilinçli bir ameli hedefler. Tüm amellerin bilinçli yapılmasını ister.

Özetle söyleyecek olursak dinin en temel kaynağı Kur'ân, insanın düşünce dünyasını inşa ederken onu, çok yönlü olarak kuşatır, onu derinlemesine düşünmeye sevk eder, onu ikna eder, kendisine inandırıp bağlar ve inandıklarını uygulamaya koymak için harekete geçirir. Bu ise, insanda her zaman ve her şartta geçerli olan bir etkiye sebep olur. Düşünce dünyası, bu şekilde inşa olmuş kişi, ikna olmuş bir halde dinin kurallarını yaşamaya başlar.

C. DİNİN HAYAT ANLAYIŞI VE DÜNYAYA BAKIŞI

Din, hayatı dünya ve ahiret olarak bir bütün olarak yorumlar. Kur'ân ayetleri, hayatı bu dünyadan ibaret görenleri kınarken, bu dünya ile irtibatı kesenleri de uyarır. Kur'ân'ın bu konudaki ayetlerinden bir kaçı şöyledir:

Hayat, ancak bu dünyadaki hayatımızdır. Oluruz ve yaşarız; bizi ancak zamanın geçişi yokluğa sürükler derler. Onların bu hususta bir bilgisi yoktur, sadece böyle sanırlar.[44]

Onlar, dünya hayatının görülen kısmını bilirler. Onlar, ahiretten habersizdirler.[45]

---

[41] 4 Nisa 78.
[42] 9 Tevbe 87.
[43] 27 Neml 84.
[44] 45 Casiye 24.

Bu dünya hayatı sadece bir eğlence ve oyundan ibarettir. Asıl hayat ahiret yurdundaki hayattır. Keşke bilseler![46]

Rabbimiz Allah'tır deyip sonra da doğrulukta devam edenler, onları, melekler, ölümleri anında: «Korkmayınız, üzülmeyiniz, size söz verilen cennetle sevinin, biz dünya hayatında da, ahirette de size dostuz. Burada, canlarınızın çektiği, umduğunuz şeyler, bağışlayan ve acıyan Allah katından bir ziyafet olarak size sunulur» diyerek inerler.[47]

İçinizden dininden dönüp kâfir olarak ölen olursa, bunların işleri dünya ve ahirette boşa gitmiş olur. İşte cehennemlikler onlardır, onlar orada temellidirler.[48]

İnsanoğlu kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanır?[49]

And olsun, biz kendilerinden öncekileri de denemişken, insanlar, «İnandık» deyince, denenmeden bırakılacaklarını mı sanırlar? Allah elbette doğruları ortaya koyacak ve elbette yalancıları da ortaya çıkaracaktır.[50]

Allah'ın sana verdiği şeylerde, ahiret yurdunu gözet, dünyadaki payını da unutma![51]

İnsanlardan "Ey Rabbimiz, bize dünyada da güzellikler ver, ahirette de güzellikler ver. Ve bizi ateş azabından koru" diye dua edenler, işte onlara kazandıklarından bir pay var. Allah hesabı çabuk görendir.[52]

Ayetlerden anlaşılacağı üzere, dünya hayatı bir sınavdır, insan dünyaya bir gaye için gönderilmiştir. Dünya sonludur, asıl hayat ahiret yurdudur. Dünya, ahiret yurdunun kazanılması uğruna kullanıldığı sürece önemli ve değerlidir. Bu yüzden, insanın kendisine emanet edilen bu dünyayı terk etmesi, ondan bütünüyle vazgeçmesi asla caiz değildir. Burada asıl olan fâni dünyaya, dünya kadar değer vermek; bâkî ahrete de o kadar değer vermektir.

Dinin bu dengeli ve iki dünyayı da kuşatan hayat anlayışı insanı, her zaman istikamet çizgisinde tutar. Bir taraftan onun dünyevîleşerek ahretten kopmasını önleyerek dünyanın ahiret yurdunun kazanılması uğruna kullanılmasını sağlar. Bu ise dünya hayatının belirli kurallar disiplini içerisinde yaşanmasıyla mümkün olacaktır. Dinin dünya hayatı için belirlediği kurallar ise, tamamıyla insanın ruh ve beden sağlığına uygundur, yaşanılabilirdir; asla zor, anlamsız ve yaşanamaz değildir.

Kur'ân'ın pek çok ayetinde yaşanmış ve her zaman yaşanılabilir canlı örnekler anlatılır ki bunlar da insanları iyilik ve güzelliklerin adamı olmaya sevk eden muharrik unsurlardır. İnsan, Kur'ân'ın sunduğu o güzellikleri öğrendikçe, onlara özenecek ve onlar gibi olmaya gayret edecektir.

---

[45] 30 Rûm 7.
[46] 29 Ankebût 64.
[47] 41 Fussılet 30-32.
[48] 2 Bakara 217.
[49] 75 Kıyame 36.
[50] 29 Ankebût 2-3.
[51] 28 Kasas 77.
[52] 2 Bakara 202.

Nitekim dinin doğru ve bir bütün olarak yaşandığı Saadet Çağı, kendi içlerinde ve başkalarıyla uyumlu, huzurlu insanların yaşadığı bir dönemdir. Bu dönemde insanlar, dinin bu etkili yaptırımları ile istikamet üzere yaşamışlardır. Toplumda insan olması sebebiyle yanlış yapan pek çok suçlu kişi suçunu itiraf etmiş ve cezasını çekerek vicdanen rahatlamak istemişlerdir.

Dinin bu yaptırım gücü o kadar belirgindir ki, bazen bir kanaat önderinin yaptığı bir etkiyi, yasal yaptırımlar ve etkili-yetkili kişiler yapamaz. Bazen yüreklerdeki Allah sevgisinin yahut korkusunun yaptırdığını başka hiçbir sevgi ve korku yaptıramaz.

İnsanlık tarihinde pek çok delilleri karartılmış, geride iz bırakılmamış, faili meçhul durumda cinayetler, suçlar meydana gelmiş ve gelmektedir. Allah ve Ahiret inancı olmayan insanlar, suçlu da olsalar, işlenen cinayetlere tanık da olsalar, suçlarını itiraf etmekten yahut şahitlik yapmaktan geri durabilirler. İnsanlar işledikleri cinayetleri, başkalarının üzerine atabilirler. Ancak Allah ve ahiret inancı olan kimseler, bu güçlü yaptırım sayesinde kötülüklerden geri dururlar, beşer olmaları hasebiyle bir suç işlemiş olduklarında yahut bir suça karıştıklarında veya bir haksızlığa tanık olduklarında üzerlerine düşenleri yapmadan rahat edemezler, uyku uyuyamazlar, kötülere/kötülüklere duyarsız kalamazlar.

SONUÇ

Yüce Yaratıcının, en donanımlı varlık olarak yarattığı insan için hazırlamış olduğu din, insan içindir, insana gönderilmiştir, insanın dünya ve ahiret mutluluğunu sağlamak içindir. Dinin bu hedefinin gerçekleşebilmesi için, onun doğru anlaşılması ve bütün parçalarıyla işletilmesi gerekir.

Gönüllerde kökleşen dinî yaptırımlar, insanın en yalnız olduğu en olumsuz şartlarda bile etkisini gösterir. Dinî yaptırımlar, sürekli ve kalıcı bir etki gücüne sahiptirler.

Din bu gücünü, insanı bütün yönleriyle kuşatarak gerçekleştirir. O, önce insanın gönül dünyasını, ardından düşünce dünyasını en güzel ve en sağlam bir şekilde inşa eder ve onu bu doğrultuda yaşatır. İnsanın iç dünyasında kurulan bu dinamizm, onun dış dünyasına yansıyarak onu kendisi ve çevresi için yararlı insan haline dönüştürür.

Dinden korkma, dinden uzaklaşma insanları mutlu etmemiştir. Burada asıl tehlike, hak dinin tahrif edilmesi yahut parçacı bir yaklaşımla anlaşılıp yaşanmasıdır. Tarih boyunca insanlar, pek çok değer olmadan yaşayabilmişlerdir, ancak dinsiz yaşamaları mümkün olmamıştır.

FERT VE AİLE HUZURUNDA DÎNİN ROLÜ

THE ROLE OF RELIGION IN THE TRANQUILITY OF INDIVIDUAL AND FAMILY LIFE

Ali Budak
Dicle University, Turkey
alibudak@yahoo.com

Özet
Huzur ve mutluluk, fertten aileye, oradan da topluma yayılır. Fert ve aileyi huzura götüren pek çok etken vardır. Bu çalışmada, söz konusu etkenlerin dînî olanları, inanç sistemimizdeki genel prensiplerle birlikte, ayet ve hadisler perspektifinden incelenmiştir.
Anahtar Kelimeler: İslam, Huzur, Fert, Aile.

Role of Religion in Individual and Family Happiness
Abstract
Peace and happiness start with the individual, followed by family and society. There are many factors that lead an individual and a family to happiness. This paper explores factors that are related with religious beliefs in the light of the general principles of our belief system, Qur'anic verses, and the Prophetic hadiths.
Keywords: Islam, Happiness, Individual, Family.

GİRİŞ

Huzurlu bir yaşam, herkesin arzu ettiği bir hayat biçimidir. Kişiyi mutluluğa ve huzura götüren tabiî, amelî ve dînî pek çok âmilden bahsetmek mümkündür. Kur'ân ayetleri ile onun tercümanı ve İslam'ın yaşayan timsali olan Allah Resûlü'nün emir, tavsiye ve davranışları, söz konusu etkenleri içeren bir laboratuar hükmündedir.

Bu çalışmada, ferdî ve ailevî huzura etki eden faktörlerden dinî olanlar üzerinde durulacak, ayet ve hadislerde yer alan emir, tavsiye ve disiplinlerden tespit edilebilenler çerçevesinde, fert ve aile olarak huzurlu bir yaşam sürmenin dinamikleri ele alınacaktır.[1] Ferdin yakın çevresinin mutluluğu, bizâtihî ferdin mutlu olmasıyla mümkün olabileceği gibi toplumun huzuru da onu oluşturan ailelerin huzuruna bağlıdır.

Öncelikle bir hususa dikkat çekmek gerekir. Her insan, yapısı gereği, içinde ayrı bir dünya barındırır. Onun psikolojik, sosyal ve manevî hayatı ile çevre şartları düşünüldüğünde, bu çalışmada kendisini mutluluğa götüreceği tespit edilen etkenlerin, her kişi için aynı etkiyi yapması beklenemez. Bu ayrıntı ifade edildikten sonra evvela mutlu ve huzurlu bir hayatı ilgilendiren inanç sistemimizdeki birkaç hususa hatırlatmada bulunulacak, sonra da insanı saâdet ve huzura götüren etkenler açıklanmaya çalışılacaktır.

1- Sünnetullah: Hayat, keder, sıkıntı, musibet ve üzüntüyle iç içedir. Sorumluluklar, meşakkatler ve çileler hayatta herkesin karşılaşabileceği durumlardır. Dünya hayatının tabiatı gereği, insanın yaratılışının icabı olarak bu böyledir. Hayattaki sünnetullah budur ve bu, bütün insanlar için söz konusudur. Hatta peygamberler ve derecelerine göre Allah dostları, en fazla sıkıntıya maruz kalanlardır.[2] Öncelikle bu gerçeği kabul etmek gerekmektedir.

Mümin, Allah'ın kendisi için hayrı murad ettiğini düşünmeli, sabrın "kurtuluşun anahtarı"[3] olduğuna inanmalıdır. Gecenin gündüzü, soğuğun sıcağı, karanlığın aydınlığı ve mevsimlerin birbirini takip ettiği gibi hüznün de yerini feraha ve sevince bırakacağı zamanın mutlaka geleceğini düşünmelidir. Fakirlik ve zenginlik, doğum ve ölüm, bolluk ve darlık, hastalık ve sıhhatte olduğu gibi sıkıntılar da yerini mutluluğa ve huzura bırakacaktır. Bu, Allah'ın koyduğu bir kanundur.

---

[1] Ayrıca, çalışmada yer alan hadislerin değişik açılardan açıklanması mümkün olmakla birlikte, zikredilen hadislerin sadece konu ile ilgili olan yönlerine değinilecektir.

[2] Tirmizî, Zühd 56; İbn Mâce, Fiten 23; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 1/172, 173, 180

[3] Bkz.: Aclûnî, Keşfu'l-Hafâ, 2/577

Bu ilahî disiplin bilinmedikçe dünyanın gerçekliğini anlamada zorluklar yaşanır. Evet, Allah Teâlâ'nın koyduğu kurallara uygun hareket edenler, sonuçta O'nun ihsan buyuracağı güzelliklere nâil olurlar. Aksi taktirde nimetlere mazhariyet söz konusu olamayacaktır. Bu, Allah Teâlâ'nın koyduğu nizamın gereğidir ve Allah'ın nizamında hiçbir tebdil ve değişiklik bulunmaz.[4]

2- İnsan kendini tanıyarak mutlu ve huzurlu olabilir: Kur'ân ve Sünnet, din ve dünya öğretileri ile hayat prensipleri adına geniş çapta beyanlarda bulunmuş, küçük büyük herkesin faydasına ve zararına olan şeyleri açıklamıştır. Bununla da kalmamış, İslam'ın öğretilerini pratik bir şekilde tatbik eden örnek bir toplum ikame etmiş, bu ideal toplum dinin prensiplerini uygulamışlar ve bu asır, saâdet asrı manasına "asr-ı saâdet" olarak isimlendirilmiştir. Gerçek huzurun İslam'da, O'nun getirdiği yüce ahlâk ve insanî değerlerde olduğu saâdet asrında ve ondan sonraki bazı asırlarda açıkça görülmüştür.

O zamandan günümüze kadar pek çok nesil, saâdet asrındaki o huzuru bulamamış ve o sadr-ı evvel'e özlem içinde bir hayat yaşamışlardır. Kalplerden Kur'ân ve Sünnet'in öğretilerini silen, onları yaşanmaz bir biçime sokan anlayış, beraberinde gerçek huzur ve mutluluğu da alıp götürmüştür.

Burada açık bir şekilde belirtmek gerekir ki; insanoğlunun kendine verdiği zararı başka bir hiçbir şey vermemektedir. Allah'ın insanlara zulmetmeyeceği pek çok ayette açıkça bildirilmiştir.[5] "Allah insanlara asla zulmetmez. Lâkin insanlar kendi kendilerine zulmederler."[6] Eğer fert veya aile planında huzursuzluk ve mutsuzluktan bahsediliyorsa bunun kaynağı büyük oranda kişinin kendisi veya çevre şartlarıdır. Allah kendini deformasyona uğratmayan hiçbir kimseye veya topluluğa verdiği nimeti geri almaz.[7]

İnsanın başına gelen sıkıntı, keder, huzursuzluk ve mutsuzluklar, aslında yine kendi eliyle yaptıklarından dolayı gelmektedir. Bu manayı da içeren bir ayette şöyle denilmektedir: "Başınıza gelen her musîbet, işlediğiniz günahlar (ihmal ve kusurlarınız) sebebiyledir, hatta Allah günahlarınızın çoğunu da affeder."[8] Nazil olunca Allah Resûlü (s.a.s) bu ayeti Hz. Ali'ye şöyle tefsir etmiştir: "Dünyada karşılaşacağın hastalık, ceza, imtihan ve bela gibi sıkıntılar, bizzat kendi ihmal ve kusurlarınızdan dolayıdır."[9] Meşhur tefsir âlimlerinden Dahhak bu ayette bildirilen "musîbet" ifadesi ile ilgili şöyle der: "Kur'ân'ın unutulmasından daha büyük bir musibet mi olur?"[10] Hasan el-Basrî'den rivayet edildiğine göre de bu ayet inince Hz. Peygamberimiz (s.a.s) şöyle buyurmuştur: "Muhammed'in nefsi kudret elinde olan (Allah)'a yemin ederim ki, (sizden birini) bir kamışın yaralaması, bir damar

[4] Bkz.: Fâtır, 35/43
[5] Bkz.: Âl-i İmrân, 3/182; Enfâl, 8/51; Fussilet, 41/46; Kâf, 50/29
[6] Yûnus, 10/44
[7] Bkz.: Ra'd, 13/11; Ayrıca bkz.: Enfâl, 8/53
[8] Şûrâ, 42/30
[9] İbn Kesir, Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm, 7/208
[10] İbn Kesir, Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm, 7/209

seğirmesi, bir ayak sürçmesi, mutlaka işlenilen bir günah yüzündendir. Allah'ın onlardan bağışladığı ise daha çoktur."[11]

Bir hususa daha dikkat çekmekte fayda mülahaza ediyoruz. Cenab-ı Hakk'ın ihlâslı kulları üzerinde farklı bir kanunu söz konusudur. Zira müminin başına gelen musibetler, onların günah ve hatalarının kefaretidir. Nitekim sahih bir hadiste Allah Resûlü (s.a.s) şöyle buyurmuştur: "Ayağına batan dikenin verdiği acı da dâhil olmak üzere Müslümanın başına gelen her türlü yorgunluk, hastalık, tasa, keder ve üzüntüyü, Allah müminin hatalarını mağfiret etmeye vesile kılar."[12] Dolayısıyla hak yolda olan bir müminin çektiği sıkıntıları onun günahlarının cezası şeklinde telakki etmek doğru değildir.

Her ne kadar Allah'ın müminler üzerindeki bu kanunu farklı ve çekilen sıkıntılar işlenilen günahlara kefaret olsa da netice itibariyle kulun maruz kaldığı keder ve zahmetler yine onun işlediği günahlara raci olmaktadır. Yani mutsuzluğun ve huzursuzluğun sebebi olarak insanın kendi ihmal, kusur ve günahlarını beyan etmekte bir sakınca yoktur. Zira Hz. Âişe'den gelen bir rivayete göre de Allah Rasûlü (s.a.s) şöyle buyurmuştur: "Kulun günahları çoğalıp da onlara keffâret olacak bir şeyi bulunmadığında, Allah Teâlâ onu günahlarına keffâret olmak üzere bir üzüntüye dûçâr kılar."[13] Binaenaleyh, çekilen üzüntünün, kederin ve genel manada bir mutsuzluğun ve huzursuzluğun sebebi, işlenilen günahlar olmaktadır ki bu da kulun kendi elleriyle işlediği, bizzat iradesi ile yaptığı bir şeydir.

Burada akıllara "Genel bir değerlendirme ile müminlere kıyasla kâfirlerin daha mutlu oldukları görülmektedir. Bunda bir tezat yok mudur?" şeklinde bir soru takılabilir. Belirtmek gerekir ki sebepleri yaratan Allah, onları kâfir ile mümine farklı olarak tesir ettirmiştir. Her zaman, kâfire faydalı olan bir şeyin mümine fayda vereceğini veyahut mümine zararlı olan bir şeyin kâfire zarar vereceğini düşünmek doğru değildir. Kâfirin cezasının asıl yeri ahirettir. Bununla birlikte bazı maslahatlara bakarak dünyada da bu cezanın bir takım yansımaları görülebilir. Kâfirlerin yaptıkları iyi amel ve uygulamalara gelince, bunların karşılıklarını Âlemlerin Rabbi olan Allah onlara bu dünyada vermektedir. Öyleyse onların dünyadaki mutlulukları bir bakıma yaptıkları iyi amellerin karşılığı olabilir. Ayrıca Allah'ın yeryüzünde koyduğu nizama (sünnetullah'a) uygun hareket eden herkes dünyada mutlu olabilir. Bu, aynı zamanda Allah'ın "Rahmân" isminin bir tecellisidir. Müminin arzuladığı ise sadece dünyadaki değil Allah katındaki mutluluktur. Ahirete iman etmeyen kimselerin yaptıkları iyi işlerin karşılığını ahirette beklemeleri, yani Allah katındaki mutluluğu yakalamaları ise mümkün değildir. Nitekim Efendimiz şöyle buyurur: "Kâfir, bir iyilik yaptığında bu iyiliğine mukabil kendisine dünyalık bir nimet tattırılır. Mümine gelince, Allah onun iyiliklerinin karşılığını âhirette vermek üzere biriktirir. Ayrıca dünyada yaptığı kulluğa mukabil rızık ihsan eder."[14]

---

[11] Hennâd, Zühd, 1/209; Ali el-Müttakî, Kenzu'l-Ummâl, 3/558, 609, 1300
[12] Buhâri, Merdâ 1; Müslim, Birr 49
[13] Ahmed b. Hanbel, Müsned, 6/157; Ayrıca bkz.: İbn Kesir, Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm, 7/208
[14] Müslim, Sıfâtu'l-münâfıkîn 57

3- **Dünyadaki düzensizlik ve sıkıntılar aslında insanın kendi tercihiyledir:** Burada, bir ayet üzerinde özellikle durmak gerekir: "Allah'ın buyruklarını umursamayan şu insanların kendi tercihleri ile yaptıkları işler yüzünden, karada ve denizde (bütün dünyada) bozukluk ortaya çıktı, nizam bozuldu. Doğru yola ve isabetli tutuma dönme fırsatı vermek için, Allah, yaptıklarının bazı kötü neticelerini onlara tattırır."[15]

Ayette geçen "kendi tercihleri ile yaptıkları işler" tabiri ile ilgili şu tespiti aktaralım: "Doğal çevredeki her türlü bozulmayı münhasıran günah kavramından hareketle gerekçelendirmek doğru olmaz; ayette "İnsanların kendi elleriyle yapıp ettikleri yüzünden" buyurulduğu dikkate alınarak insanların her şeyi yerli yerince yapmamaları tarzında genel bir gerekçe üzerinde durulması uygun olur."[16]

Ayetin burada zikredilmesinin sebebi; insanların sadece kendi günahları neticesi değil, her şeyi yerli yerince yapmamaları, adetullah ve sünnetullah'a uygun hareket etmemeleri neticesi "bozukluk=fesad"ın ortaya çıktığı gerçeğidir. Bu bozukluğu sadece ekolojik dengedeki bozulmalarla açıklamak, ayetin manasını daraltmak olacaktır. Günümüzde bu fesadın en önemli tezahürlerinden biri de insanlardaki ruhî bozukluklar, mutsuzluklar, huzursuzluklar, stres ve depresyon gibi rahatsızlıklardır. Bu rahatsızlıkların ailelerdeki yansıması da boşanma ile biten veyahut daha kötü bir şekilde neticelenen sıkıntılardır. Ayette de ifade buyurulduğu gibi ferdî, ailevî, ictimâî alandaki pek çok rahatsızlığın, insanın kendi kusur ve ihmalleri yüzünden ortaya çıktığını teslim etmek gerekiyor.

Evet, ameller hayata tesir etmektedir. İnsan amellerinde salih olur, ahlâkında da rızayı esas alırsa hem dünya hem de ahiret saâdetine kavuşması kuvvetle muhtemeldir. Aksi takdirde hayat boyu hep şikâyet edip duracak, başına gelen bela ve musibetleri de doğru değerlendiremeyecek ve genel bir değerlendirmeyle mutsuz olacaktır.

Yönetim ve idare ile ilgili hemen herkes bir şikâyette bulunur. Bu meseleye de sadedinde olunan zaviyeden bakıldığında yine denebilir ki, insan nasıl olursa öyle yönetilir.[17] Allah Teâlâ bu hususu da içeren şöyle bir beyanda bulunmaktadır: "İşte biz, işledikleri günahlardan ötürü, zalimlerden kimini kimine musallat ederiz."[18] Aynı hususa ışık tutan bir kudsî hadiste de şöyle buyrulmaktadır. "Muhakkak ki kendisinden başka ilah olmayan "Allah" benim. Ben bütün varlık âleminin tek sahibi ve bütün sultanların sultanıyım. Sizin idarecilerinizin kalpleri benim elimdedir. Kullarım bana itaat ederlerse ben yöneticilerinin kalplerini onlara karşı sevgi ve şefkatle doldururum. Yok, eğer bana isyan ederlerse yöneticilerinin kalplerini onlara karşı düşmanlık ve intikam hisleriyle doldururum; onlar da kendilerine azabın her türlüsünü tattırırlar. Öyleyse ey kullarım! Vaktinizi sizi yönetenlere beddua ederek

[15] Rûm, 30/41
[16] Heyet, Kur'ân Yolu, 4/296-298.
[17] "Nasıl olursanız öyle yönetilirsiniz." hadisi bunu açık bir şekilde belirtmektedir. Bkz.: Kudâî, Müsned-i Şihâb, 1/336; Ali el-Müttakî, Kenzu'l-Ummâl, 6/139 no: 14972
[18] En'âm, 6/129

geçirmeyin. Onun yerine daima beni zikrederek bana tazarru ve niyazda bulunun ki o zalim yöneticilerinize karşı ben size yeteyim."[19] Fert ve aile planında olduğu gibi reâyâ olarak da huzur ve rahatlık isteniyorsa yapılması gereken amellerin en önemlilerinden biri, Rabb'e itaat, tazarru ve niyazdır.

Aile hayatında baş gösteren sıkıntılara da bu açıdan bakıldığında genel bir değerlendirmeyle, aile fertlerinin kendi sorumluluklarını ve dinî vazifelerini yerine getirdikleri ölçüde mutlu olacaklarını ifade etmek mümkündür.

4- Musibetler, saâdet'in habercisidir: Mutlu olmak için aslında maddî imkânlardan çok manevî terakkiye ihtiyaç vardır. İnsanın doyma bilmez nefsi, bitmeyen arzuları ve sınırsız istekleri vardır. Beklentileri de hadsizdir. Maddî imkânları çok fazla olan ama manevi terakkiye mesafeli insanlar doyuma hiçbir zaman ulaşamazlar, çünkü nefis her zaman daha fazlasını ister. Onlar da o yolda yeni maceralara atılırlar ve her yeni macera onlar için doyumsuzluğa giden yolda yeni bir adımdır. Böyle insanların mutlu olması da büyük oranda mümkün değildir.

Gâye-i hayalleri doğrultusunda yaşayan ideal sahibi insanlar, çektikleri her çile ve karşılaştıkları her sıkıntıda, gönül verdikleri idealleri gerçekleştirme azmi ve sebatı ile huzur bulurlar. Böylece aslında herkesin hemen yanı başında olan mutluluğu onlar daha fazla hissederler. Mutluluğu ortaya çıkarmayı bilirler.

İnsan, başına gelen musibetleri sağlam kriterlerle değerlendirmedikçe doğru sonuçlara ulaşamayacaktır. Öyleyse musibetlere, bir de şu açılardan bakmayı denemek gerekir: Musibetler, insanı Allah'ın dergâhına sevk edip oraya yönlendirmek için birer kader kamçısı hükmündedirler.[20] Hatalar ve başa gelen felaketler, bir bakıma iman zayıflığından kaynaklanan hataların sonucudur. Musibetler, mutlak olarak şer değildir. Bazen mutluluk da felaket haline dönüşebilir. Hatta felaketten de mutluluk ortaya çıkabilir. Musibet, bir bakıma insanın haddi aşmışlığının sonucu ve gelecek mükâfat ve ihsanın da başlangıcıdır. Musibetin darbesine karşı şikâyet etmek suretiyle ağlayanlar, genelde aciz ve zayıf insanlardır. Her musibette bir çeşit nimet gizli olabilir. Bazı zamanda ve bir takım kişiler için bela ve musibet, Allah'ın bir lütfu mesabesindedir. Maddî musibetleri büyük gördükçe büyür, küçük gördükçe de küçülür. En büyük saâdetler, genelde çekilen çilelerin sonucudur. Musibetle karşılaşmayan insan yoktur. O halde dert, sıkıntı ve musibetlerle yaşamayı öğrenmek, insana mutluluk getiren diğer bir faktördür.

5- Asıl mutluluk Allah'ın kullarına vaad ettiğindedir: Burada öncelikle şu hakikatleri kabul etmek gerekir. Dünya ahiretin tarlası mesabesindedir. Hangimizin daha güzel iş ortaya koyacağını denemek için, ölümü ve hayatı yaratan Allah'tır (cc).[21] Bu dünya hayatı geçici bir oyun ve eğlenceden başka bir şey değildir ve ebedî

---

[19] Taberânî, el-Mucemu'l-Evsat, 9/9; Ebu Nuaym, Hilyetü'l-Evliyâ, 2/388; Ayrıca bkz.: İbn Ebi Şeybe, Musannaf, 7/63, 69

[20] Bir hadiste şöyle denir: Allah bir kulun hayrını istediğinde ona musibet verir, ta ki Kendisine tazarru ve niyazda bulunsun da, onu işitsin. Bkz.: Taberânî, el-Mucemu'l-Evsat, 2/60; Hennâd, Zühd, 1/239

[21] Bkz.: Mülk, 67/2

âhiret diyarı ise, gerçek hayatın ta kendisidir.[22] Allah Teâlâ (cc) bize gerçek hayatın Ahiret hayatı olduğunu bildirmiş ve bu dünya hayatında kimin daha iyi işler yapacağını denemek üzere bir imtihan unsuru olarak dünyayı halk etmiştir. Öyleyse bu dünyada çekilen keder ve sıkıntıların, mutsuzluk ve musibetlerin birer imtihan vesilesi olduğunun idrakinde olmak gerektir. Allah Teâlâ bu hakikati açık bir şekilde şöyle bildirmektedir: "Mallarınız, evlatlarınız, sizin için sadece bir imtihandır. Asıl büyük mükâfat ve mutluluk ise Allah nezdindedir."[23]

Bu meyanda, "Dünyayı mümin için bir hapishaneye, kâfir için ise bir cennete benzeten hadise göre müminin dünyada mutlu olması mümkün değil midir?" şeklinde bir soru akla gelebilir.

Hadiste, dünya müminler için bir hapishane olarak değerlendirilmiştir. Âlimler, bu hükmün ahirete nispetle verildiğini, yani mümine Rabb'lerinin ahirette hazırladığı cennete nispetle dünya hayatının bir hapishane hükmünde kaldığını belirtirler. Dünyanın kâfir için cennet olması da, yine ahirette karşılaşacağı cehennem azabına nispetledir. Âlimlerden bazıları da bu hadisle ilgili şöyle bir açıklamada bulunmuşlardır: Mümin iradesiyle nefsini dünyevî lezzetlerden alıkoymuş, böylece sanki kendini bir çeşit hapis içine koymuştur. Kâfir ise, nefsini şehvetlerine tabi tutmuş, böylece dünya ona cennet hükmünde olmuştur.[24]

Münâvî, hadisle ilgili şöyle bir vak'a anlatır: "Anlattıklarına göre İbn Hacer baş kadı iken bir gün etrafını saran büyük bir cemaatle birlikte haşmetli ve heybetli bir kıyafet içinde pazara uğrar. Derken kılık kıyafeti pejmürde, eskimiş bir elbise içerisinde sıcak zeytinyağı satan bir yahudi kendisine doğru yaklaşıp atının yularından tutar ve: "Ey Şeyhülislam! Biliyorsun ki Peygamberiniz: 'Dünya mümine hapishane, kâfire cennettir' demiştir. Sen hangi hapiste ve ben nasıl bir cennetteyim?" der. İbn Hacer şu cevabı verir: "Ben Allah'ın bana ahirette hazırladığı nimetlere nispetle hâl-i huzurda sanki -(Şu dünyevî saltanatıma rağmen)- hapiste gibiyim. Sen de sana ahirette hazırlanan azaba nispetle cennette gibisin." Yahudi bu cevap üzerine Müslüman olur."[25]

Kim ahireti dünyaya tercih ederse, ahireti düşünerek dünyada karşılaştığı bazı musibetlere, bazı kederlere ve sıkıntılara göğüs gererse, işin zahirinde dünyasına zarar vermiş gibi gözükür ama hakikatte bu bir zarar değildir. Allah Resûlü bir hadislerinde de şöyle der: "Kimin niyeti Ahireti talep etmek ise, Allah onun zenginliğini gönlüne koyar, işlerini düzenler, dünya da istemeye istemeye ona gelir. Kimin niyeti de dünyayı talep olursa Allah fakirliği onun gözünün önüne koyar, işlerini dağıtır,

[22] Bkz.: Ankebût, 29/64
[23] Tegâbun, 64/15
[24] Münâvî, Feyzu'l-Kadîr, 3/546
[25] Münâvî, Feyzu'l-Kadîr, 3/546

dünyadan da ancak ona yazılan verilir."[26] Evet, Allah'ın istediği yoldan gidene, O'nun dinine yardım edene Allah hep yardım etmiş ve edecektir.[27]

FERT VE AİLE HUZURUNDA DÎNÎ ETKENLER

Öncelikle dînin başlı başına bir huzur ve esenlik kaynağı olduğunu vurgulamak gerekir. İnanç, pek çok açıdan insana huzur getirir. Bu dünyada maruz kalınan haksızlıkların karşılığının ahirette görüleceği, yapılan iyiliklerin mutlaka karşılık göreceği düşüncesi bile inanan insanı mutlu eder.

Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde mutluluğu anlatan ve "saâdet" kökünden gelen ifadelerin yanı sıra yine mutluluk ve huzuru çağrıştıran "fevz, felah, tebşir ve tûbâ" gibi kelimeler de bulunmaktadır. İnsanı mutluluğa götüren âmilleri belirlemede ayet ve hadislerde geçen mezkur bir takım kelime ve kavramlardan istifade edilmiş, anlam olarak huzura götüren etkenler tespit edilmiş, bununla birlikte Resûl-ü Ekrem'in aile hayatı da incelenmiş ve bütün bu bakış açıları araştırma içine dâhil edilmiştir.

İslam'ın iki temel kaynağı Kur'an-ı Kerim ve Sünnet, masiyetlerin huzursuzluğa, hayattan şikâyet etmeye ve mutsuzluğa; salih amellerin ise salâha, dünya ve ahiret saâdetine götürdüğüne dair hem açık hem de işareten pek çok ayet-i kerîmeler ve hadis-i şerifler ile doludur. Ayet ve hadislerden açıkça anlaşılmaktadır ki işlenilen günah veya yapılan ibadet, sahibini kendi cinsinden bir karşılığa götürür.[28]

Kur'ân ayetleri ile onun bir tercümanı, İslam'ın yaşayan timsali olan Allah Resûlü'nün emir, tavsiye ve davranışları, tespitine çalışılan kriterleri barındıran bir laboratuar hükmündedir. Böyle bir hatırlatmadan sonra fert ve aile planında huzur ve mutluluğu netice veren etkenler, bir takım alt başlıklar içinde ele alınacaktır.

A- İMAN VE İBADET İLE İLGİLİ ETKENLER

1- Kâmil iman ve sâlih amel: İnsanoğlu, var olduğu günden bu yana gerçek huzur ve mutluluğu dinin sıcak atmosferinde bulmuştur. Diğer bir ifade ile denebilir ki, dinin olmadığı bir yerde yüksek ahlâk, gerçek fazilet ve hakiki mutluluktan bahsetmek mümkün değildir.[29]

---

[26] Ahmed b. Hanbel, Müsned, 5/183; Taberânî, el-Mucemu'l-Kebir, 5/143; Heysemî, Mecmau'z-Zevâid, 10/431.

[27] Bir ayette şöyle denir: "Ey iman edenler! Eğer siz Allah'ın dinine destek olursanız, O da size yardım eder ve savaşta ayaklarınızı kaydırmaz." Bkz.: Muhammed, 47/7

[28] Yapılan amellerin karşılığı kendi cinsindendir. Ayetlere misal için bkz.: Şûrâ, 42/40; Saffât, 37/39; Neml, 27/90; Tûr, 52/16; Tahrîm, 66/7. Hadislere iki misal: "Hoşgörülü ol ki sana da hoşgörülü davranılsın." Bkz.: Ahmed b. Hanbel, Müsned, 1/248; Taberânî, el-Mucemu'l-Evsat, 5/211. "Nasıl amel edersen öyle karşılık görürsün." Bkz.: Buhâri, Tefsir 1; Abdürrezzak, Musannaf, 11/178

[29] Hz. Ömer'in, "İzzeti ve şerefi İslam'da bulduk. Ne zaman onu İslam'ın dışında aradıysak rezil olduk." sözü de benzer bir manayı çağrıştırmaktadır. Bkz.: Hâkim, Müstedrek, 1/130

Günümüzde Müslümanlar olarak karşılaşılan pek çok musibetin gerçek sebebi, bir bakıma kalp hayatındaki ve imandaki zayıflıktır. Bir müminin, başına gelen musibetleri savmasında en etkili gücü, kuvvetli bir imana sahip olmasıdır.

Denebilir ki, insanın imanı ne kadar kuvvetli olursa o kadar mutlu olacaktır. Kişi Allah'ı ne kadar severse o oranda insanlar arasında sevilecek ve huzur bulacaktır. Bir kimsenin insanlar nezdinde sevilmesi, Allah'a olan muhabbetinin derecesi ile doğru orantılıdır. Allah'ı seven kimseye de yeryüzünde hüsnükabul vaz' edilir, böylece o kimse mutlu olur. Bunu bildiren ve Ebu Hureyre'den rivayet edilen kudsî bir hadis şöyledir: "Allah, bir kulu sevdiğinde Cibrîl'i (as) çağırıp: 'Ben filanı seviyorum, sen de sev!' buyurur. Cibrîl de emre riayeten onu sever. Sonra sema ehline 'Allah Teâlâ filanı seviyor, siz de sevin' diye nida eder. Sema ehli de ona muhabbet besler. Derken yeryüzünde o kimse için hüsnükabul vaz' edilir (yerdekilerin gönlünde o kimseye karşı bir sevgi hâsıl olur). Buna mukabil Hak Teâlâ bir kula buğzettiği zaman Cibrîl'i (as) çağırıp 'Ben filana buğzediyorum, sen de öyle yap!' diye emreder. Cibrîl de bu emir üzerine artık o kimseye buğzeder. Sonra ehl-i semâya 'Hak Teâlâ falana buğzediyor, gayri siz de öyle yapın' diye seslenir. Bu çağrıdan sonra o, yeryüzünde buğzedilen bir insan olarak muamele görür."[30]

Kavî bir imanın insanı mutluluğa götürmesi, kuvvetle muhtemeldir. Mesela, hadiste belirtildiği üzere, "sabır imanın yarısıdır."[31] Yine sabır, başa gelen sıkıntıları bertaraf etmede sığınılacak en etkili kalelerden biridir. Öyleyse imanı kavî olan bir insanın başına gelen musibetleri savmada daha dirençli olacağı açıktır. Binaenaleyh, imanın yarısı olduğu bildirilen sabra sahip bir insanın mutluluğa ulaşması, imanı zayıf olan kimseye oranla daha kuvvetli bir ihtimaldir.

Kalbine Allah inancının yerleşip derinleştiği kimselerden bu inancın gereği olarak dünya ve ahiret hayatını ıslah eden ameller ortaya çıkacaktır. Güzel işler yapan kimselerin sâlih amelleri ve sağlam duruşları ile başa gelen sıkıntıları aşmaları kuvvetli bir ihtimaldir. Yapılan bu sâlih ameller ile Allah, o kişilerin sıkıntılarını giderecek ve onlar için başlarına gelen musibetlerden birer çıkış noktası hazırlayacaktır. Allah Teâla bunu ifade eden bir ayette şöyle buyurur: "Kim Allah'a karşı gelmekten sakınırsa, Allah ona sıkıntıdan çıkış kapıları açar; onu hiç ummadığı yerlerden rızıklandırır."[32]

Ayrıca güzel amellerde bulunmak, hayatı düzene koymanın ve kötülüklerin affının önemli bir sebebidir. Ayet-i kerimede "hayat-ı tayyibe" şeklinde geçen güzel hayata ermenin sebebi olarak salih amellerin yapılması söz konusu edilmektedir: "Erkek olsun kadın olsun, kim mümin olarak güzel işler yaparsa, elbette ona güzel bir hayat yaşatacak ve onları işledikleri en güzel amelleri esas alarak ödüllendirecek, kötülüklerini bağışlayacağız."[33] Ayette belirtilen güzel hayata kavuşmuş bir kişinin de mutlu olabileceğini söylemek mümkündür.

---

[30] Buhâri, Edeb 41, Tevhîd 33; Müslim, Birr 157
[31] Bkz.: Hâkim, Müstedrek, 2/484; Taberânî, el-Mucemu'l-Kebir, 9/104
[32] Talak, 65/3
[33] Nahl, 16/97

Allah Resûlü bir hadislerinde şöyle buyurur: "Günahların ve masiyetin cezası; ibadette meydana gelecek bir gevşeklik, geçimde sıkıntı ve lezzette noksanlıktır."[34] Bu ve benzeri hadisler göstermektedir ki, günahların çokluğu artık ciddi sıkıntılara, istenmeyen hadiselere ve önemli musibetlere sebep olunca Allah'a itaat, ibadet ve O'nun öğretileri ile amel etmek kişinin saâdeti, dünya ve ahiret huzuru için önemli bir vesile olmaktadır.

Kudsî bir hadiste ise Allah Teâlâ (cc) şöyle buyurur: "Ey Âdemoğlu! İbadet ve itaat etmek için kendini bana ver! (işlerinin arasında ibadet için zaman ayır) ki kalbini gönül zenginliği ile doldurayım ve fakr u zaruretini gidereyim (seni insanların eline düşmekten kurtarayım). Eğer böyle yapmaz ve Benden başkası ile meşgul olursan (bütün vaktini) seni meşgul edecek şeylerle doldururum."[35] Evet, insan mutlak manada fakir olduğu için (Bkz.: Fâtır, 35/15) Allah ile meşgul olmazsa fakirliği daha da artacak ve sıkıntılardan kurtulamayacaktır. Nasıl ki günahlar musibetleri netice verir, aynen öyle, taat ve ibadet de güzellik, sevap ve mutluluk kapılarını açar.

Âdetullah gereği insanın başına hayırlı veya şerli pek çok hâdise gelir. Güçlü bir imana sahip kimse bunları şükür ve sabır faktörleriyle karşılar. Böylece her iki durumu da lehine çevirmiş olur. Yani başına gelen keder verici bir hâdiseye sabrederek onu savmayı, hatta ondan sevap kazanıp böylece mutlu olmayı bilir. Kendisine isabet eden hayırlı bir işe de şükrederek yine ondan huzurlu olma yolunda bir pay çıkarmayı düşünür. Süheyb İbn Sinan'ın (ra) bildirdiğine göre Resûlullah (sas) şöyle buyurmuştur: "Müminin durumu şâyân-ı takdirdir; niye olmasın ki; onun her işi hayırdır ve bu da müminden başkasına müyesser değildir. O, neşe ve sevinç ifade eden bir duruma mazhar olunca şükreder, bu onun için hayır olur; herhangi bir sıkıntıya maruz kaldığında da sabreder, bu da yine onun için hayır olur."[36] İman ve salih amel noktasında eksiği bulunan kimse, nefis, şeytan, açgözlülük, hırs, şımarıklık, azgınlık ve cimrilik gibi faktörler sebebiyle, başına gelen hayırlı ve şerli hâdiselerde daima huzursuz ve tedirgin bir halde bulunabilir. Başına gelen bu olayları, kalbi rahatsız ve tedirgin bir ruh hali içinde karşılayacağı için mutsuz ve huzursuz olacaktır.

İmanın kemalinin ayet ve hadislerde pek çok şartı bildirilmektedir. Bunlar aynı zamanda olgun bir mümin olmanın işaretleridir. Bir misal vererek, daha kuvvetli imanın insanı nasıl huzura götürebileceğini belirtmeye çalışalım. Kemal noktada imanı elde etmenin bir şartını Allah Resûlü (sas) şöyle ifade etmektedirler: "Sizden biriniz, kendisi için arzu edip istediği şeyleri, kardeşi için de arzu edip istemedikçe kâmil manada iman etmiş olmaz."[37] Hadiste, insanın kendisi için arzu edip istediği bir şeyi kardeşi için de istemesi, kâmil manada iman etmenin bir şartı olarak sunulmuştur. Bu gerçeği bilen ve uygulayan bir mümin, çevresindeki insanların mutsuz edici bir davranışına maruz kalmayacaktır. Çünkü kendisi de insanları mutsuz edici ve

[34] Ali el-Müttakî, Kenzu'l-Ummâl, 4/457, hadis no: 10454; Ayrıca bkz.: İbn Kesir, Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm, 6/508; Suyûtî, Dürru'l-Mensûr, 6/692

[35] Tirmizî, Sıfatu'l-Kıyame 30; İbn Mâce, Zühd 2; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 2/358; Hâkim, Müstedrek, 2/481

[36] Müslim, Zühd 64

[37] Buhâri, İman 7; Müslim, İman 71

sıkıntıya sokucu davranışlar sergilemeyecektir. Sadece bu tek kriter bile kişinin mutluluğu yolunda atılmış önemli bir adımdır. İmanın kemalini gösteren bu gerçeği, aile içi münasebetlerde uygulayan eşler de daha mutlu olacak ve mutlu bir yuva için önemli bir mesafe kat etmiş olacaklardır.

Hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna inanan bir mümin, başına gelen musibetlerin birer imtihan vesilesi olduğunu bilir.[38] Karşılaştığı sıkıntıları bu bilinçle karşılayacağından, maruz kaldığı belaları, kâmil imanının kendisine vereceği sabır ve sebat gibi manevî dinamiklerle güçlü bir şekilde göğüsler. O, bu dinamiklere sahip olmayanlara nispetle kederli olayları huzur ve mutluluğundan daha az ödün vererek atlatmış olur. Başına gelmesi muhtemel musibetler için de önceden hazırlıklı olan mümin, adeta kendini mutsuz edecek olaylara karşı dirençli bir vaziyette bulunacağından hayatından lezzet almaya devam eder.

İnsanı manen rahatlatan ve ruhî bir huzura erdiren salih amellerin en önemlilerinden biri de namazdır. Allah Resulü'nün canını bir iş sıktığı zaman O, hemen namaza yönelirdi. Namaz için ezan veya kamet getirmesi için Bilal el-Habeşi'ye ise şöyle seslenirdi: "Bizi rahatlat, huzura kavuştur ey Bilal!"[39] Ezanı duyduklarında ticaretlerini ve işlerini bırakır namaza giderlerdi. Çünkü hangi hal üzere olurlarsa olsunlar, namazın kendilerine vereceği manevî huzuru ve gönül rahatlığını hiçbir şeyin veremeyeceğini çok iyi bilmekteydiler.

Namazın, Resûl-i Ekrem nezdindeki değerini anlatan şu hadisi de kaydedelim: "Bana dünyadan üç şey sevdirildi: güzel koku, saliha kadın ve gözümün nuru namaz."[40] Evet, namaz, insanın gözünün aydınlığı, gönlünün ferahlayacağı, dünyaya ait dert ve sıkıntılardan uzaklaşıp, huzur ve sükûna ereceği bir limandır. Tabii ki insanın onu bütün derinliği ile ruhunda duyması, geçiştirmeden, şartlarına, erkânına ve adabına uygun olarak eda etmesi gerekir ki o da sahibini fuhşiyattan, münkerattan alıkoysun, manevî huzuruna ve ebedî saâdetine katkıda bulunsun.

2- Gerçek mutluluğun Cennet'te olacağının idrakinde olmak: Ebedî olarak mutlu olunacak yer Cennet'tir. Allah'ın rızasını kazanmış ve Cennet'e girmeyi hak etmiş olan müminleri, orada ebedî olarak mutlu bir hayatın beklediği hem ayetlerden hem de hadislerden anlaşılmaktadır.

Bütün insanların bir araya toplandığı, bütün gök ve yer ehlinin tanık olacağı mahşer günü gelince, "Allah'ın izni olmaksızın hiç kimse konuşamaz. Artık onlardan kimi bedbaht, kimi mutludur. Bedbahtlar cehenneme atılacaklar. Çektikleri azabın dehşetinden, devamlı surette anırıp canları çıkasıya feryad edecekler. Senin Rabbinin dilemesi hariç, gökler ve yer durdukça, orada ebedî kalacaklardır. Çünkü Rabbin

[38] Mesela şu ayeti bilir: "Biz mutlaka sizi biraz korku ile, biraz açlık ile, yahut mala, cana veya ürünlere gelecek noksanlıkla deneriz. Sen sabredenleri müjdele!" Bkz.: Bakara, 2/155

[39] Ebû Dâvud, Edeb 86; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 5/364; Taberânî, el-Mucemu'l-Kebir, 6/276

[40] Nesâî, İşretu'n-Nisa, 1; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 3/128, 199, 285; Hâkim, Müstedrek, 2/174

dilediğini yapar. Mutlu olanlar ise cennettedirler. Senin Rabbinin dilemesi hariç gökler ve yer durdukça orada ebedî kalacaklardır. Kesintisi olmayan bir ihsan içinde olacaklardır."[41] Ayetten de anlaşılacağı üzere cenneti hak edenler orada ebedî olarak mutlu olacaklardır. Buradan hareketle, Cennet'e girmeye vesile olan amellerin aynı zamanda gerçek mutluluğa götüren ameller olduğunu söylemek mümkündür. Ebû Saîd ve Ebû Hureyre'den (r. anhümâ) mervî şu haber de bu gerçeğe işaret eder: "Cennetlikler cennete girince bir münâdî şöyle seslenir: Siz bundan böyle cennette ebediyen yaşayacak, hiç ölmeyeceksiniz; hep sağlık ve afiyet içerisinde kalacak, hiç hastalanmayacaksınız; her zaman genç ve zinde olacak, asla yaşlanmayacaksınız; ebedlere kadar nimet ve saâdet içinde hayat sürecek, hiç bir zaman keder ve sıkıntıyla karşılaşmayacaksınız."[42]

Mutluluk diyarı olan cennetin "mekârih" (nefsin hoşlanmadığı şeyler) ile, azap diyarı cehennemin de "şehevât" (bedenî arzu ve iştihâları kabartan şeyler) ile kuşatıldığını belirten hadis[43] düşünüldüğünde de nefsin hoşlanmadığı şeyleri yapmanın insanı mutluluğa, arzu ve isteklerin peşinden koşmanın da insanı bin pişmanlık duyacağı sonuçlara götüreceğini söylemek yanlış olmaz.

Şu ayet-i kerime, hem dünya hem de ahiret hayrının, sevabının ve mutluluğunun ancak Allah katında olduğunu haber vermektedir: "Kim dünya hayrını, sevabını ve mutluluğunu isterse bilsin ki dünya mutluluğu (hayrı ve sevabı) da, âhiret (hayrı, sevabı ve) saâdeti de Allah'ın yanındadır. Allah hakkıyle işitir ve görür."[44]

Gerçek mutluluk yeri Cennet olunca Cennetliklerin hangi ameller ile Cennet'i yakaladıklarını yani mutluluğa nasıl erdiklerini, yine ayetlerden tespit edilen ölçüler ile aktaralım:

a- Doğruların doğruluğu, Allah'ın rızasını kazanmayı ve Cennet'e girmeyi netice verecektir ki bu da ayette gerçek başarı ve mutluluk (fevz) olarak belirtilmiştir.[45]

b- Allah'ın merhameti ile azaptan uzak tutulan kişinin gerçek mutluluğa (fevz) ereceği bildirilmiştir.[46]

c- İman sahibi erkek ve kadınların cennetteki durumu büyük bir mutluluk ve kurtuluş (fevz) olarak anlatılmıştır.[47]

d- İman edip mal ve canları ile cihat edenler cennetteki durumu büyük bir başarı (fevz ve felah) olarak ifade edilmiştir.[48]

e- Muhacir ve Ensar'ın ilkleri ile sonradan onlara tabi olanların büyük bir mutluluk ve kurtuluşa (fevz) erecekleri bildirilmiştir.[49]

---

[41] Hûd, 11/103-108
[42] Müslim, Cennet 22
[43] Buhâri, Rikak 28; Müslim, Cennet 1
[44] Bkz.: Nisâ, 4/134
[45] Mâide, 5/119
[46] En'âm, 6/16
[47] Tevbe, 9/72; Hadîd, 57/12
[48] Tevbe, 9/88-89
[49] Tevbe, 9/100

f- Allah yolunda mücadele edip öldüren ve öldürülenlerin durumu büyük bir mutluluk (fevz) olarak açıklanmıştır.[50]

g- Allah'a iman edip takva dairesine giren Allah'ın veli kullarının hem dünyada hem de ahirette mutlu olacakları (Büşra ve fevz) ifade edilmektedir.[51]

h- Namazlarında huşu sahibi olan, boş sözden yüz çeviren, zekat verip namuslarını koruyan müminlerin mutluluğa (felah) erdikleri belirtilmektedir.[52]

i- Allah ve Resûlü'ne itaat edenlerin büyük bir mutluluğa (fevz) erecekleri bildirilmektedir.[53]

j- Allah'ın kötülüklerden koruyup merhamet ettiği kimsenin mutluluğundan (fevz) bahsedilmektedir.[54]

k- Müttakilerin mutlu olacağı (fevz) bildirilmektedir.[55]

l- İman edip salih işler yapanların mutlu olacakları (fevz) ifade edilmiştir.[56]

m- Allah ve Resulü'ne iman edip Allah yolunda mal ve canları ile cihat edenlerin Adn Cennetinde mutlu olacakları (fevz) bildirilmiştir.[57]

n- Kitabı sağından verilenlerin mutlu bir yaşam içinde oldukları bildirilmiştir.[58]

o- Allah ve Resûlü'ne itaat edip, Allah'tan haşyet duyup takva dairesine girenler "fâizûn" olarak isimlendirilmişlerdir ki bunu mutluluk ve huzur olarak yorumlamak mümkündür.[59]

p- Şu ayette de felaha ve mutluluğa erenler anlatılmaktadır: "Bunlardan önce Medine'yi yurt edinip imana sarılanlar ise, kendi beldelerine hicret edenlere sevgi besler, onlara verilen ganimetlerden ötürü içlerinde bir kıskanma veya istek duymazlar. Hatta kendileri ihtiyaç duysalar bile o kardeşlerine öncelik verir, onlara verilmesini tercih ederler. Her kim nefsinin hırsından ve mala düşkünlüğünden kendini kurtarırsa, işte felah ve mutluluğa erenler onlar olacaklardır."[60]3- Boş durmayıp faydalı işlere sarılmak, aciz olmamak, Kadere teslimiyet: Ebû Hureyre'den (ra) bildirildiğine göre Resûlullah (sas) şöyle buyurmuştur: "Her ikisi de hayırlı olmakla birlikte; Allah nezdinde kuvvetli mümin, zayıf müminden daha hayırlı ve sevimlidir. Sen, sana fayda verecek şeyi elde etmeye çalış. Allah'tan yardım dile ve acze düşme. Başına bir şey gelince de "Eğer şöyle şöyle yapsaydım şöyle şöyle olurdu." deme. Sana düşen "Allah'ın takdiri bu; O ne dilerse yapar." demektir. Zira "Lev (eğer, şayet, keşke...) ifadesi", şeytanın işine kapı açar (şeytanın işine yarar)."[61]

---

[50] Tevbe, 9/111
[51] Yûnus, 10/62-64
[52] Mü'minûn, 23/1-5
[53] Ahzâb, 33/71
[54] Ğâfir, 40/9
[55] Duhân, 44/57; Nebe', 78/31
[56] Câsiye, 45/30; Teğâbun, 64/9; Burûc, 85/11; Yûnus, 10/9
[57] Saff, 61/10-12
[58] Hâkka, 69/21
[59] Nûr, 24/52
[60] Haşr, 59/9
[61] Müslim, Kader 34

Allah Resûlü, bu hadislerinde kuvvetli bir mümin olmayı teşvik etmekte, faydalı işlere sıkıca sarılmayı, yardımı Allah'tan dilemeyi, başa gelen olaylar karşısında âcizlik göstermemeyi, gerçekleşmiş olaylar hakkında da kadere teslimiyeti öğütlemektedir. Bununla beraber olmuş ve bitmiş hâdiseler karşısında rıza ve teslimiyet göstermeyerek kadere taş etmek veya onu tenkit etmek manasına gelecek sözler söylemenin ancak şeytanın işine yarayacağını belirtmiştir. İşte insan başına gelmiş sıkıntılı durumları ve kendisini mutsuz eden hâdiseleri, hadiste çerçevesi çizilen şekilde değerlendirir ve ona uygun bir hayat çizgisi içinde bulunursa musibetlere karşı daha metin olacak, üzüntü ve kederi de o oranda azalacaktır.

Üzücü bir olayla karşılaşan mümin, yukarıdaki hadiste belirtilen "aciz olmamak" prensibiyle hareket ettiği oranda problemlerin üstesinden daha çabuk gelecek, faydalı işlere kendini verdiği ve boş durmadığı nisbette de başarılı olacak ve mutluluğu yakalayacaktır. Çünkü hadiste teşvik edilen "faydalı işlere sarılma", "sıkıntılı olaylar karşısında aciz olmama", "kadere teslimiyet" gibi prensipler insanı mutlu edecek niteliktedir. Aksi takdirde şikâyetlerin ardı arkası kesilmez, geçmişin insanda bıraktığı yüklerden kurtulmak mümkün olmaz, gelecek ipotek altına alınmış olur ve mutsuz bir hayat baş gösterir.

İnsanı şeytanın oyuncağı haline getiren, nefsiyle baş başa bırakan, atalet ve sefâhetin en önemli sebeplerinden biri boş durmaktır. Bir işle meşgul olmayan kimse ile Şeytan çok uğraşır. Boş vakti olan keder ve sıkıntıya hazırlanmalıdır. Çünkü nefis her zaman kötülüğü emreder[62], kötülüklerle meşgul olan kimse de mutlu ve huzurlu olamaz.

Yapılan iş, ister ibadet ister bir dünya işi olsun, fark etmez. Önemli olan kişinin kendine fayda getirecek bir işe sarılması ve boş durmamasıdır. İnsanların çoğunun değerini bilemediği bir nimet olan boş vakti[63] iyi değerlendirmek gerekir. Kalbin, kendisini mutsuz edecek işlerle meşgul olmasının önüne geçmek, ancak boş vakti değerlendirmek ile mümkündür. Zira muhtemeldir ki çalışma azim ve gayretine gelecek bir kalp, kendisini üzen ve hüzünlendiren şeyleri unutarak mutlu olacaktır.

İnsanın geçmiş üzüntüleri hatırlayıp tekrar yâd ederek mutsuzluğunu artırması da oldukça yanlıştır. Bu, insana fayda vermez, zarar getirir. Allah Resûlü yukarıdaki hadiste insanın kendisine faydalı olacak şeylere yönelmesini tavsiye etmektedir. Ayrıca Peygamberimiz (s.a.s) keder ve üzüntüden, acizlik ve tembellikten de Allah'a sığınmıştır.[64] Öyleyse geçmiş üzüntülerle meşgul olup, eski hüzünlü günleri anmak yerine yeni gelecek günlerin daha verimli nasıl değerlendirileceği düşüncesiyle meşbû bulunmak, insanı mutlu edecek, en azından böyle bir ortamı hazırlayacaktır. Evet, mutluluk, ancak bugünü yaşamakla mümkündür. Mutluluğu gelecekte yaşayacağına inanan veya mutlu olmak için sürekli bir takım şartların oluşmasını bekleyenler hep mutsuz olurlar.

4- **Tevbe, istiğfar ve dua:** Her insan hata eder. Hiçbir insanın, hatadan kurtulması ve hatasız olması mümkün değildir. Ne var ki, her insanın, hayırlı birer

[62] Yûsuf, 12/53
[63] Buhâri, Rikak 1; Tirmizî, Zühd 1; İbn Mâce, Zühd 15
[64] Buhâri, Cihad 73; Nesâî, İstiâze 7, 8

hata işleyen olması da mümkündür ve bunun tek yolu tevbe ve istiğfardır. Zira Allah Resûlü (sas) "Her Âdemoğlu hata eder, hata işleyenlerin en hayırlısı tevbe edenlerdir."[65] buyurur. Herkesin hata işlediği kabul edilecekse –ki öyledir- tevbe eden müminin en hayırlı mümin olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Tevbe ve istiğfar, işlediği hatadan sıyrılmayı netice vereceği için insana manevî bir huzur ve mutluluk verir. Psikolojik olarak rahatlamak, bedenî rahatlamanın çok ötesinde insanı mutlu kılar. Tevbe ve dua da bunun en etkili yoludur.

Duâ, Rabb'imize arz ettiğimiz bir dilekçeye benzer. Bu dilekçe ile gönlümüzü, her şeyi yaratan, mutlak güç ve kudret sahibi Yaratıcı'mıza açarız. Ruhun gıdası konumunda olan dua, insandaki iradeyi de canlandırır. Bu durumda olan kimse de daha mutlu bir ruh hali ile hayatına devam eder. Dua etmenin insanı rahatlatan, ferahlatan, onu huzura götüren etkisi artık bugün bütün dünyada anlaşılmış durumdadır.[66]

İbn Abbas'tan (ra) nakledilen bir haberde Resûlullah (sas) şöyle buyurmuştur: "Her kim ısrarlı bir şekilde istiğfara devam eder (onu tabiatının bir yanı hâline getirir) ise Allah ona her sıkıntıdan bir çıkış kapısı, her üzüntüden bir kurtuluş çaresi gösterir ve onu hiç ummadığı yerlerden rızıklandırır."[67] Bu hadis, açıkça dua ve istiğfarın insanı mutlu kılan niteliğine işaret etmektedir.

Ayrıca Allah Resûlü (sas), bir kulun başına herhangi bir musibet geldiğinde "Biz Allah'a âidiz ve vakti geldiğinde elbette O'na döneceğiz."[68] ayetini okuyup şu duayı yapmasını tavsiye etmiştir: "Allahım! Maruz kaldığım şu musibet içinde bana sevap ihsan eyle ve onun zevalinin ardından benim için daha hayırlısını lütfet." diye dua ederse, Allah onun duasını kabul eder."[69]

Yine başına gelen bir zarardan dolayı kimsenin ölümü temenni etmemesini tavsiye buyuran Allah Resûlü bu durumda çok zorlanan kimsenin şu duayı yapmasını istemiştir: "Allahım, hayat benim için hayırlı olduğu müddetçe beni yaşat. Vefat benim için daha hayırlı olduğu zaman da ruhumu al."[70]

İşte Allah Resûlü'nün okunmasını istediği buna benzer pek çok dua bulunmaktadır. Bu duaları samimi ve ihlâslı bir kalp ile okuyan ve niyazlarında istediği hususların gerçekleşmesi adına da yerine getirmesi gereken gayreti gösteren kişi, manen mutlu ve huzurlu olacaktır.

5- **Allah'ı anmak (zikir) ve Kur'ân okumak:** Kur'ân okumak, Allah'ı zikretmek, O'nu her an yanı başında hissetmek, insanı manen huzurlu olmaya iten, onu felaha götüren önemli bir etkendir. Allah Teâlâ iman edenlere hitap ederek Cuma namazına ezan ile çağrıldıkları vakit alışverişi bırakmalarını, namaz tamamlanınca da Allah'ın lütfundan nasiplerini aramayı emrettikten sonra şöyle buyurmaktadır:

---

[65] es-San'ânî, Sübülü's-Selâm, 4/180

[66] ABD'li yazar Elizabeth Gilbert'ın ilk kez 2006'da yayınlanan "Ye, Dua et ve Sev" adlı kitabının büyük rağbet görmesi de bunun bir işareti olarak görülebilir.

[67] Ebû Dâvud, Vitir 26

[68] Bakara, 2/156

[69] Müslim, Cenâiz 4

[70] Buhârî, Merdâ 19; Müslim, Zikr 10

"Felaha ermenizi ümid ederek Allah'ı çok zikredin!"[71] Felaha ermek, mutlu olmayı da netice verebilecek genel bir ifadedir. Bu ayette "Allah'ı çokça zikretmek", felaha ulaşmanın bir sebebi olarak bildirilmektedir.

Bunun yanı sıra Allah Resûlü (sas) bir hadislerinde, içinde Kur'ân okunmayan evi "beyt-i harib" yani "harap olmuş ev" olarak isimlendirmiştir.[72] Harap olmuş bir evi tamir etmenin tek yolu da o evlerde Kur'ân okumak ve onları nurlandırmaktır.[73]

Yine Resûlullah, "Vâkıa Sûresi'ni her gece okuyan fakirliğe düşmez."[74] buyurmaktadır. Çünkü bu sure, tam bir teslimiyet ve tevekkülle Allah'a sığınmayı tavsiye etmenin yanında insana, fakirliğe düşmeme çarelerini de anlatmaktadır. Bu meyanda, sağlam bir tevhid anlayışı verir. Dünyada bu anlayışa uygun hareket edeni de Allah, fakirlikten korur. Fakirlikten korunmuş olmak da mutluluk vesilelerinden biri olarak sayılabilir.

Evet, Kur'ân okumak, kalbe rahatlık, huzur ve manevî bir haz verir. Allah Teâlâ, inkâr edenlerin "Peygambere Rabbi tarafından bir mucize verilmeli değil miydi?" demelerine karşı Resûlü'ne şöyle cevap vermesini istemektedir: "De ki: "Allah dilediğini bu tür iddiaları sebebiyle saptırır. Kendisine yöneleni de hidayete erdirir. İşte onlar iman edip gönülleri Allah'ı zikretmekle, O'nu anmakla huzur bulan kimselerdir. İyi bilin ki gönüller ancak Allah'ı anmakla huzur bulur."[75] Kalbin huzurla dolmasını zikrullaha ve istiğfara bağlayan ayet sadece bununla sınırlı değildir.

Cenâb–ı Hakk, Kur'ân-ı Hakîm'de yine haber veriyor ki: "Her kim zikrimden (Kur'ân'dan, beni zikretmekten, beni anmaktan) yüz çevirirse, ona sıkıntılı bir hayat, dar bir geçim ve huzursuz bir yaşantı vardır. Böylelerini ahiret hayatında kör olarak haşrederiz. O hesap yerinde, nefislerine ve şeytanlarına kulluk eden bunlar derler ki: Rabb'im! Beni niçin kör hale getirip haşrettin. Ben dünyada her şeyi görenlerden idim. Allah da buyurur ki: "Evet öyle idin. Sana ayetlerimiz geldi. Onlara aldırış etmedin. Nefsinin isteklerini emrettiklerimize tercih ettin. Asıl görüleceği görmedin. Dinimi yaşamadın. Ömrünü şirk ve riya içinde geçirdin. Bunun cezası olarak dünyanı geçim sıkıntısıyla geçirdin. Ve işte burada da cezanı çekmeye başladın."[76]

Evet, denebilir ki yüzünü dinden çevirip dünyaya yönelten kimsenin ruhunu hırs ve dünya sevgisi bürür. Dünya sevgisi de pek çok hatanın ana kaynağıdır. Ayette geçen dar geçimden maksat, İbn Abbas'ın belirttiğine göre mutsuzluk ve bedbahtlıktır.[77]

Ayetlerden ortaya çıkan neticelerle değerlendirildiğinde, insan, geçiminde bir sıkıntı, rızkında bir güçlük ve halinde bir perişanlık görürse bunun, Allah'ın

---

[71] Cum'a, 62/9-10

[72] Bkz.: Ahmed b. Hanbel, Müsned, 1/223; Hâkim, Müstedrek, 1/741

[73] Hadiste şöyle denir: "Evlerinizi namaz kılarak ve Kur'ân okuyarak nurlandırınız." Bkz.: Ali el-Müttakî, Kenzu'l-Ummâl, 15/626. Ayrıca yine rivayetlerde müminlerin evleri ibadet yerleri olarak da tavsif edilmiştir. Bkz.: İbn Ebi Şeybe, Musannaf, 7/198; Ebu Nuaym, Hilyetu'l-Evliyâ, 3/19

[74] Beyhakî, Şuabu'l-Îmân, 2/491, Müsned-i Hâris, 2/729

[75] Ra'd, 13/27-28

[76] Tâhâ, 20/124

[77] İbn Kesir, Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm, 5/323

Kitabından yüz çevirdiğinden, Allah'ın emrini bırakıp nefsinin hevâ ve hevesine uyduğundan ileri geldiğini bilmeli ve böyle düşünmelidir. Kalbi endişe, elem ve ızdırapla dolu bir kimse, bu durumun, kadere tam manada razı olmadığından ve Allah'a olan itimat ve güveninin eksikliğinden kaynaklandığını anlamalıdır.

Görülüyor ki sıkıntıların ana sebebi, Allah'ın yaşanmasını emrettiği dinî hayattan uzak bir yaşantıya talip olmaktır. Huzur eksikliğinden şikâyetçi olanların Allah'ın dinine ve Kur'ân'a ne kadar değer verdiklerine, Kur'ân'ın kendilerinin yanındaki konumuna bakmaları ve gereken dersi çıkarmaları gerekmektedir.

Zira Kur'ân'ı hayatlarından çıkaranların akibetleri acı vericidir: "Kim Rahmân'ın hikmetlerle dolu ders olarak gönderdiği Kur'ân'ı göz ardı ederse, Biz de ona bir şeytan sardırırız; artık o, ona arkadaş olur. Bu şeytanlar onları yoldan çıkarırlar, ama onlar kendilerinin hâlâ doğru yolda olduklarını sanırlar. Tâ ki huzurumuza gelinceye kadar böyle devam eder. Huzurumuza çıktığında arkadaşına: "Keşke seninle aramız doğu ile batı arası kadar uzak olsaydı! Meğer sen ne kötü arkadaşmışsın!" der."[78] İşte, Kur'ân'ı göz ardı eden kimsenin başına bunlar gelir. Şeytan da onu helalden alıkoyar, harama iter, itaatte bulunmasına engel olur, masiyet işlemesini emreder. Bu duruma düşmüş bir kimsenin mutlu olması ise mümkün değildir.

Allah'ı çokça zikretmenin insanın gönlünde hâsıl edeceği ruhanî lezzete ve manevî huzura işaretle İbrahim b. Edhem şöyle demiştir: "Eğer melikler ve çocukları yaşadığımız manevî zevkleri bilmiş olsalardı onu elimizden almak için bizimle savaşırlardı."[79] O'nun "yaşadığımız manevî lezzetler" olarak tavsif etmiş olduğu şey, "kalp sürûru" "zikrin insanda hâsıl ettiği ferahlık" ve "Rabbe olan muhabbetin getirdiği manevî huzur" olarak değerlendirilmiştir.[80]

6- **Tevekkül**: Pek çok kötü düşüncenin sebebiyet verdiği vehim ve hayallerden her insan etkilenebilir. İnsanın gönlü kendine acı verecek şeylerden durmadan korkar ve başına her an kötü bir şey gelecek vehmiyle tedirgin olursa, bundan hem fiziksel hem de psikolojik olarak olumsuz yönde etkilenir. Bundan kurtulmanın en etkili yolu sahih bir tevekkül anlayışıdır. Bedenî ve kalbî olarak vehim ve saplantılardan kurtulma adına gereken tedbirleri almak, sebeplere riayet etmek, arkasından da Allah'a tam bir itimat ve güven ile tevekkül etmek, bahsi edilen tarzda kötü düşüncelerin insanı etkilemesini engeller. Zira Allah Teâlâ böyle bir kulun bu tür vehimlere kapılmasının önüne geçecektir. Yüce Allah şöyle buyurur: "Kim Allah'a tevekkül ederse Allah ona yeter."[81]

Allah, kendisine gerçek manada tevekkül edeni, sabahleyin yuvalarından karınları aç olarak çıkıp akşama doymuş olarak gelen kuşları rızıklandırdığı gibi rızıklandırır.[82] Rızkı temin etmek için Allah'ın istemediği tarzda bir hayata talip

[78] Zuhruf, 43/36-38
[79] Bkz.: Münâvî, Feyzu'l-Kadîr, 2/138
[80] Bkz.: Münâvî, Feyzu'l-Kadîr, 1/442; Muhammed b. Ebi Bekr ez-Zer'î, İğâsetü'l-Lehfân, 2/197; a.g.y., el-Cevâbu'l-Kâfî, s. 84
[81] Talak, 65/3
[82] İlgili hadis için bkz.: Tirmizî, Zühd 33; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 1/30, 52

olmanın meşrû hiçbir gerekçesi olamaz. Tevekkül, insanın kendisine yetecek rızkına çok önemli bir vesiledir. Bu durumda rızkını kazanmış bir insanın da mutlu olacağı açıktır. Haline Allah'ın yettiği ve onu rızıklandıracağı müjdesini verdiği bir kimse büyük bir rahatlık, manevî sevinç ve neşe içinde olacak, hayatı da huzurlu geçecektir. Günümüzde, Allah'a tevekkül etmeyip sebeplere çatan insanların çoğunun sığındıkları yerler ya hapishanelerdir, ya da hastahaneler. Kalbine manen güç veren, yıkıcı hâdiseler karşısında sarsılsa da düşmeyen mütevekkil kimseler, kederden uzak huzurlu bir hayata doğru emin adımlarla yürümüş olurlar.

7- **Şükür**: Şükür de tevekkül gibi insanı huzurlu bir hayata götürür. İnsanın üzerinde Allah'ın sayılamayacak kadar nimetleri bulunmaktadır. Bu nimetleri görmek ve bunlara mukabil şükretmek, insanın elde edemediği nimetlere ulaşamamasından kaynaklanan üzüntüsünü en aza indirir. Çünkü sahip olduğu nimetlerin farkında olmak, kişiye psikolojik bir huzur verecektir. Bundan dolayı insan, halinin dağınıklığını, aile hayatında karşılaştığı problemleri, geçim sıkıntısını, dertlerini ve üzüntüsünü sadece Allah'a açmalıdır. Kullarına karşı Allah'tan daha merhametli, şefkati daha engin kim olabilir ki? En içten hislerle O'nun kapısına başvurmak, sıkıntı ve kederleri O'nunla paylaşmak insana tarifi imkânsız hazlar verecektir. Dertleri O'na açmanın en güzel yolu da şükretmek ve O'na yönelmektir.

Allah Teâlâ şöyle buyurur: "Eğer şükrederseniz, Ben nimetlerimi daha da artırırım, ama nankörlük ederseniz haberiniz olsun ki azabım pek şiddetlidir!"[83] Görülüyor ki şükür, Allah'ın insan üzerindeki nimetlerinin artmasına vesile olmaktadır. Allah nimetini kimin üzerinde artırırsa, ona çok hayırlar vereceği, onu huzurlu bir hayata erdireceği muhakkaktır.

Şükretmenin önemli vesilelerinden biri, insanın, kendisinden daha aşağıdaki durumda olanlara bakmasıdır. Bunu ifade sadedinde Allah Resûlü şöyle der: "Dünyalık imkânlar itibarıyla sizden daha aşağı olanlara bakınız! Sizden daha iyi konumda olanlara bakmayınız! Bu bakış açısı, Allah'ın üzerinizdeki nimetini hor görmemeniz (ve şükretmeniz) için en uygun yoldur."[84]

Şüphesiz insanoğlu, bu önemli prensibi göz önünde bulunduracak olursa, sıhhat, rızık ve bunlara bağlı hususlarda pek çok kimseden daha iyi bir durumda olduğunu görecektir. Allah'ın nimetleri karşısındaki halini görünce O'na daha bir şevkle şükredecek, manevî huzuru, sevinci ve neşesi artacaktır.

Evet, insan, kendisine verilen nimetlerin çokluğunu düşünüp başına gelen musibetlerin azlığının idrakine varabilirse şükredecek önemli bir bakış açısını elde etmiş olacaktır. Allah'ın verdiği sayısız nimetlere oranla başa gelen sıkıntıların sayısı ne kadar da azdır. Öyleyse böyle düşünerek mutlu ve huzurlu olmaya çalışmak, karşılaşılan kederin acısını hafifletecektir.

Allah'ın iman nimeti verdiği bir insan, bu nimetin verilmediği kimseleri düşünerek şükretmelidir. Günah işleyen kimse, tevbe kapısının açık olduğunu düşünerek şükretmelidir. Fakir olan, başkasının senelerce hapis yattığını düşünerek haline sevinmelidir. Fazla mala sahip olmayan kişi, ayakları olmayanı düşünerek

[83] İbrâhim, 14/7
[84] Müslim, Zühd 9

Rabbine yönelmeli ve hamd etmelidir. Çocuğunu kaybeden insan, bir olayda bütün ailesini yitiren kişiyi düşünerek teselli olmalıdır. Bir hastalığa duçar olan kimse de ayaklarını ve ellerini yıllarca hareket ettiremeyen hastaları düşünmelidir. Dünyanın Allah katında sinek kanadı kadar değeri olmadığını (Tirmizî, Zühd 13) bilen mümin bütün dünyayı fevt etse buna üzülmemelidir. İnsan, şükretmek gibi kendisini manevî huzura götüren bir vesile var iken, şükürsüzlükle hayatı kendine zindan etmemelidir. Şükredici bir kalbe sahip olmalı, küçük meseleleri büyütmeden, kendisinden daha zor durumda olanları düşünerek rahatlamalıdır.

Abdullah b. Abbas (ra) gözlerinin nurunu yitirdiğini, görme yeteneğini kaybedip ömrünün kalan zamanını sevdiklerini, hayatı ve yaşayanları göremeyerek geçireceğini anlayınca kaderine büyük bir razı olmuşluk içinde şöyle demiştir: "Allah iki gözümün nurunu almış olsa da benim dilimin ve kalbimin nuru var. Zeki kalbim, aklım ve keskin kılıç gibi olan ağzım bana yeter."[85] Evet, müminin Allah'ın kısmetine ve kendisine ayırdığı nasibe razı olması, saâdetin ve huzurun en önemli sırlarından birisidir. Hırs ve tamahın sebebiyet verdiği şükürsüzlük ise mutsuzluğun en önemli etkenlerindendir.

8- **İhsanda bulunmak,** Allah için vermek, iyilik yapmak: Üzüntüyü ve kederi ortadan kaldıran sebeplerden birisi de insanlara iyilik yapmak, Allah için infakta ve ihsanda bulunmaktır. Yapılan hayırlara karşılık Allah Teâlâ iyilik sahiplerine pek çok nimet verir. Zira hayır, ancak hayır getirir. Yaptığı hayrı ihlâsla yapana ise Allah çok daha fazla ecirler verebilir. Bu ecirler içinde hayır sahibinin mutlu olması da söz konusudur.

Allah Teâlâ şöyle buyurur: "O halde gücünüz yettiğince Allah'a karşı gelmekten (haramlara girmekten) sakının, hakkı dinleyip itaat edin ve kendi iyiliğinize olarak hayır yolunda mal harcayın. Kim nefsinin cimriliğinden kendini kurtarabilirse asıl felaha erenler işte onlardır."[86] Allah yolunda yapılacak infak, ayette belirtildiği üzere insanı felaha götürür. Aslında ihsanda bulunmak için uzaklara gitmeye gerek yoktur. Herkes mutlaka kendinden daha muhtaç birini her an bulabilir. Bir kişi, Peygamberimiz'e (sas) gelip, "Hangi sadakanın derecesi daha yüksektir?" diye sorunca Efendimiz şöyle buyurdular: "Darlıkta iken az şeyden yapılan yardımın..."[87]

İmkânı kısıtlı olanlar da bu manevî hazdan nasiplerini almalı ve iyilik yarışından geri kalmamalıdırlar. "Benim imkânlarım sınırlı" diyerek verme hazzından mahrum olmamak gerekir. Çölde susuzluktan dili sarkmış köpeğe, kuyudan su çıkarıp içiren bedevî de Hz. Peygamberimiz'in beyanlarıyla ilahî mağfiretle müjdelenmiştir. (Buhârî, Müsâkât 10; Müslim, Selam 153) Bu, herkesi gayrete getirecek önemli bir ölçüdür. Bir yarım hurma, bir güleryüz ve bir avuç su bile insanı Allah için vermek mutluluğuna eriştirebilir.

9- **Sabır**: İnsanı mutlu eden ve hem dünya hem de ahirette fayda veren etkenlerden biri de sabırdır. Sabır tadı acı olan bir ilaca benzer. İçerken insana biraz

[85] Münâvî, Feyzu'l-Kadîr, 4/488
[86] Teğâbun, 64/16
[87] Buhârî, Zekat, 11; Müslim, Zekât, 92

sıkıntılı gelse de meyvesi çok tatlıdır. Sabrın insana verdiği metaneti, dayanıklılığı, manevî ferahı veren başka bir etken yok gibidir.

Allah Resûlü (sas) bir hadiste şöyle buyurmuşlardır: "Dört şey vardır ki, bunlar, kime verilmişse, ona dünyanın ve ahiretin hayırları verilmiş demektir: Zikredici bir dil, şükredici bir gönül, çeşitli belâlara, musibetlere karşı sabırlı, dayanıklı bir vücut, kendisi ve erkeğin malı konusunda kocasına itaatli ve sâdık, herhangi bir haksızlık yapmayan sâliha bir zevce."[88]

Hadiste, belalara sabredici bir bedene sahip olana dünya ve ahiret hayırlarının verilmiş olduğu anlatılmaktadır. Herkesin başına, hastalık gibi hayatın cilvelerinden bazı şeyler isabet edebilir. Bazıları böyle bir musibetle karşılaşınca hemen isyanvârî hereket ve sözlerde bulunurlar. Ama mümin, bunun bir imtihan olduğunu anlayarak bu belaya sabreder, sabredince hem sevap kazanacağını[89] hem de maruz kaldığı musibetin etkisini azaltacağını bilir. Böylece huzurlu ve manen mutlu bir musibet devresi geçirir.

Başına gelen musibete sabreden, onu sapasağlam bir şekilde savmaya, konuşmalarını ve hareketlerini bozmamaya özen gösterecek, hem Allah'a hem de etrafındaki insanlara karşı görevlerini aksatmayacak, yüce ahlâk anlayışından ödün vermeyecektir. Bunlar da kişinin mutlu olması için yeterli ve gerekli sebeplerdir.

10- **İlim yolunda olmak**: Bütün sıkıntıların, musibetlerin ve bozuklukların ana sebebi bilgisizliktir. Allah ve Resûlü, hayır ve şerr yollarını apaçık bir şekilde belirtmiş, insanların hayır yoluna uymalarını istemiş, şer yolunun encâmından da sakındırmıştır. Bunun için Peygamberler ve onlarla birlikte kutsal kitaplar göndermiştir. Hayır yollarında insanların mutluluğu, şer yollarında da huzursuzluğu gizlidir. Hayır ve şer yollarını öğrenmeden, ilim yolunda mesafe kat etmeden mutlu olabilmek adeta imkansızdır.

İlim yolunda çekilen zahmetin bile insana verdiği bir huzur vardır. Çünkü ilim yolunda olana Allah yardım eder. Allah'ın yardım edeceğini bilen ilim yolcusu da Allah yolunda olmanın verdiği mutmainlik ve huzur ile ilimde daha bir derinleşir.

Ebû Hureyre'den rivayet edilen bir hadiste Allah Resûlü (s.a.s) şöyle buyurmuşlardır: "Bir kimse, ilim elde etmek için bir yol tutarsa, Allah da ona (o ilim vesilesiyle) cennetin yolunu kolaylaştırır. Bir topluluk, Allah evlerinden bir evde toplanıp Allah'ın kitabını okur ve onu aralarında müzakere eder (anlayıp kavramaya çalışırlarsa); üzerlerine sekîne iner, kendilerini Allah'ın rahmeti kaplar ve melekler onları kuşatırlar. Cenâb-ı Hak orada bulunanları kendi yanında bulunanlara anlatır."[90] Kendisine cennetin yolu kolaylaşan, üzerine sekîne inen, etrafını Allah'ın rahmetinin ve meleklerin kuşattığı ilim yolcusunun mutsuz olmasına imkân var mıdır?

Ayrıca ilmin insana verdiği öyle bir lezzet vardır ki tatmayan bunu bilemez. Bu ruhanî zevk ve manevî lezzet insanı hem Allah'a yaklaştırır hem de dünyanın iç yüzünü öğrenmeye vesile olur. Bu da kişinin mutluluğunu netice verecektir. Böyle bir kimse, hayatta karşılaştığı sıkıntı ve kederlerin gerçek mahiyetini bildiği için huzurlu

[88] Taberânî, el-Mucemu'l-Kebir, 11/134; Abdürrezzak, Masannaf, 11/304
[89] Zümer, 39/10
[90] Müslim, Zikr 38

olacak ve mutlu bir hayat sürecektir. İmam Malik'in belirttiği üzere gerçek ilim, kesret-i rivayet değildir. O, Allah'ın kalplere koyduğu bir nurdan ibarettir.[91]

B- AHLÂK İLE İLGİLİ ETKENLER

1- **Kanaat**: Kanaat, bitmez, tükenmez bir hazinedir. Kanaatten daha büyük bir zenginlik varsa o da gönül zenginliğidir. İnsan, aslî ihtiyaçlarını karşılayacak kadar imkâna sahip bulunuyorsa buna şükrederek kendisine büyük bir hayrın verildiğini düşünmelidir. Allah Resûlü, "Herhangi biriniz canı ve malı emniyette, vücudu sıhhatte, bir de günlük yiyeceği elinde olarak sabahı ederse bütün dünya kendine verilmiş demektir."[92] buyururken bu gerçeğe işaret etmiştir.

Aile geçiminde de önemli olan, ağız tadı ve gönül huzurudur. Huzur ve güvenliği yerinde, kendisinin ve bakmakla yükümlü olduklarının aslî ihtiyaçlarını karşılamış olan insan, kendisini mutlu olarak görmelidir. Haline kanaat eden, aziz ve buna paralel olarak mutlu; tamahkârlık ve hırs gösteren ise perişan ve huzursuz olacaktır. Fedâle İbn Ubeyd el-Ensarî'den (ra) rivayet edilen şu hadiste Resûlullah (sas) kanaat etmenin önemine vurgu yapmıştır: "Ne mutlu İslâmla şereflenip hidayete erene! Ne mutlu kâfî derecede maişeti olup buna kanaat eden kimseye!"[93]

2- **İnsanlara yardımcı olmak, başkalarının sıkıntılarını gidermek:** Başkalarının sıkıntılarını gidermek, insanlara yardımcı olmak, ellerinden tutmak, insana tarifi imkânsız bir haz verir. Gerçek mutluluğun tadılacağı ahirette, sıkıntılardan kurtulmanın bir yolu da insanın bu dünyada Müslüman kardeşlerinin sıkıntılarını gidermesi, onlara yardımcı olmasıdır.

İbn Ömer'den (r. anhümâ) bildirilen bir hadiste Resûlullah (s.a.s) şöyle demiştir: "Müslüman Müslüman'ın kardeşidir, ona haksızlık yapmaz ve onu kendi haline bırakıp tehlikeye atmaz (düşmana teslim etmez). Müslüman kardeşinin ihtiyacını gören kimsenin yardımcısı Allah'tır. Kim, herhangi bir müslümanın bir sıkıntısını giderirse, Allah da bu vesileyle o kimsenin kıyamet gününde karşılaşacağı sıkıntılardan birini giderir. Kim de bir müslümanın ayıp ve kusurunu örterse, Allah da kıyamet günü o kimsenin ayıp ve kusurunu setredip gizler."[94]

Hadisin değişik bir tarikini özellikle kaydetmek istiyoruz. Ebû Hureyre'den rivayet edilen bir hadiste Peygamber Efendimiz (sas) şöyle buyurmuşlardır: "Bir kimse, herhangi bir müminin dünya sıkıntılarından birini giderirse, Allah da kıyamet gününde o müminin sıkıntılarından birini giderir. Bir kimse darda kalana kolaylık gösterirse, Allah da ona dünyada ve âhirette kolaylık gösterir. Bir kimse, bir müslümanın ayıbını (kusurunu) örterse, Allah da onun dünya ve âhirette ayıplarını örter. Mümin kul, din kardeşinin yardımında olduğu sürece, Allah onun yardımındadır."[95]

---

[91] Kâdî İyâz, el-İlmâ', s. 217
[92] Tirmizî, Zühd 34; İbn Mâce, Zühd 9
[93] Tirmizî, Zühd 35
[94] Buhâri, Mezâlim 3; Müslim, Birr 58
[95] Müslim, Zikr 38

Ebu Hureyre rivayetindeki şu husus dikkat çekicidir: Bir kimsenin mümin kardeşinin "dünya sıkıntılarından biri"ni gidermesi onun "ahiret sıkıntılarından biri"nin giderilmesine vesile olurken, "darda kalana yardım eden"e Allah'ın "hem dünyada hem de ahirette" kolaylık göstereceği belirtilmektedir. Ayrıca bir Müslüman'ın ayıbını örtenin "dünyada ve ahirette" ayıplarının örtüleceği bildirilmektedir. Bu ayrıntılardan anlaşılan husus, bu dünyada yapılan iyiliğin insana "sadece ahirette değil dünyada da mutluluk getireceği" ve Allah'ın ona yardım edeceği gerçeğidir.

3- Bir Ruh Yüceliği: Fedakârlık: Dinimizde başkası için kendi menfaat, haz ve zevklerinden ferâgatta bulunmanın, başkaları için yaşamanın ve onların dertleri ile dertlenmenin önemli bir yeri vardır. Fedakârlığın kardeş kavramları vardır, îsâr, diğergâmlık, ferâgat ve hasbîlik gibi. Ayette şöyle buyrulur: "… Hatta kendileri ihtiyaç duysalar bile o kardeşlerine öncelik verir, onlara verilmesini tercih ederler. Her kim nefsinin hırsından ve mala düşkünlüğünden kendini kurtarırsa, işte felah ve mutluluğa erenler onlar olacaklardır."[96]

Hz. Hatice, kuvvetle muhtemel, Allah Resûlü istemeden, bütün varlığını, Mekke müşriklerine dini anlatma uğrunda harcamıştır. İslam tarihinde, dinini anlatma uğrunda dünyanın dört bir köşesini kendilerine hicret mekânı edenlerin yaptığı fedakârlıklar göz doldurur. Fedakârlığı, sadece maddî manada ihsanda bulunmak şeklinde anlamamak gerekir. O, başkalarının huzur ve mutluluğu için manevî hazlardan ferağatta bulunmanın da bir ifadesidir.

Annenin çocuğu için uykusuz geçirdiği geceler, öğretmenin öğrencisi için ilim yolunda pek çok kaynaktan topladığı bilgileri büyük bir itina ile takdim etmesi, eşlerin birbirlerinin ve çocuklarının saâdet ve huzurları için nefislerine rağmen pek çok arzu ve isteklerinden ferağatları, ciddi birer fedakârlıktır. İnsanın bu uğurda gösterdiği gayret nisbetinde duyacağı huzur da çok olacaktır. Bu huzuru duymak, bir karşılık beklemeden, ivazsız ve ihlâsla gayret etmeye bağlıdır. Kalbî ve ruhî bir mutluluk duymak ancak böyle olur.

Fedakâr eşler, karşılıklı olarak birbirlerinin mutluluğu ile mutlu olurlar. Eşinin yükünü hafifletme uğrunda atacağı adımlara eşi de karşılık verir. Böyle bir evde adeta iyilik yarışı hâkim olur ki bu da aile içindeki sıkıntılı durumları unutturur ve problemleri çözer. Hanımının en sıkıntılı devrelerinde ev işlerine ağırlık veren bir eşin fedakârlığı hanımı tarafından ömür boyu unutulmayacağı gibi kocasının maddi anlamda darlık çektiği veya hastalık içinde bulunduğu zamanlarda hanımın şikâyet etmeden eşine yardımcı olması ve vefası da kocası tarafından hiç unutulmaz. Böylesi yuvalarda mutluluk hüküm sürer.

Fedakârlıkta iç hesap, pazarlık, beklenti ve çıkar düşünülmez. Çekilen çilenin, mahrumiyetin karşılığı sadece Hakk'ın rızasını kazanmaktır. İnsana bu dünyada da manevî bir ferahlık ve ruhanî bir lezzet veren fedakârlığın asıl semeresi uhrevîdir.

---

[96] Haşr, 59/9. Fedakârlık manasını çağrıştıran referansları çoğaltmak mümkündür. Fakat biz bu kadar ile iktifa ediyoruz.

C- AİLEVÎ VE SOSYAL HAYAT İLE İLGİLİ ETKENLER

Mutluluk önce fertte başlar, sonra en yakınından dalga dalga etrafına yayılır. Kişisel hayatta mutluluk ve huzuru teneffüs edemeyen kimse, onu, ailesine ve çevresine hâkim kılamaz. Bir evin fertleri insanî değerleri ne kadar paylaşıyorlarsa o ölçüde huzurlu ve mutlu olurlar. Ailevî görevlerini yerine getiren ve yuvasına bağlı fertlerden oluşan bir ev, huzur ve saâdetin kaynağıdır.

Yuva, toplumun temel taşı olduğu için ailenin sağlamlığı toplumun sağlamlığına işarettir. Faziletli bir millet olmak, faziletli fertlerin yetişmesine, faziletli fertler yetiştirmek de, öncelikle sağlam esaslar üzerine kurulmuş ve huzurun hâkim olduğu bir yuvaya bağlıdır. Evet, mutlu bireylerden oluşan ailelerin kurdukları toplumlar cennet köşelerini hatırlatır.

Aile, başlı başına insanların rahatlayacağı, sükûnete ereceği, mutlu olacağı vazgeçilmez bir kurumdur. Ayette eşlerin birbirleriyle sükûnete ve mutluluğa ereceği gerçeğine dikkat çekilmektedir: "O'nun varlığının ve kudretinin delillerinden biri de: Kendileri ile sükûnete ermeniz için, size içinizden eşler yaratması, birbirinize karşı sevgi ve şefkat var etmesidir. Elbette bunda, düşünen kimseler için ibretler vardır."[97] Bu da gösterir ki aile müessesesi insanlar için bizatihî bir mutluluk vesilesidir.

Böyle genel bir hatırlatmadan sonra şimdi, aile hayatında ve sosyal yaşamda huzur ve mutluluğa götürücü etkenlere bakalım:

1- **Sâlih/sâliha eş:** İnsanın hayatta en yakın olduğu, ülfet ettiği, her derdini kendisine açabildiği, mutluluğu ile mutlu, derdi ile tasalandığı kişi eşidir. Zira eşler, birbirlerini en içten duygularla sever, kederlerini, sevinçlerini, hem akıllarını hem de ruhlarını doyuracak şeyleri birbirleri ile paylaşır, birbirlerine sadakatle davranırlar. Allah Resûlü (sas) "Dünya bir metadır, onun en hayırlı metası da sâliha bir eştir."[98] hadisiyle iyi ve güzel işler yapan kadının "hayırlı" sıfatına dikkat çekmektedir. Kadının sâliha olmasının ne anlama geldiğini yine Allah Resûlü'nün diğer hadislerinden aktaralım:

Bir keresinde de Efendimiz (sas) İbn Abbas'a şöyle demiştir: "Sana bir kişinin saklayabileceği hazinelerin en hayırlısını haber vereyim mi? Kişi, kendisine baktığında kendisini mutlu eden, bir iş buyurduğu zaman onu yerine getiren ve yanında bulunmadığı zaman da namusunu koruyan saliha kadındır."[99]

Sâliha kadınların huzur ve sükûn kaynağı olduklarına işâretle Resûl-u Ekrem (sas) Efendimiz; "Cenâb-ı Hak her kime iyi bir eş nasîp etmişse, onun ayakta durmasına ve dîninin yarısına yardım etmiştir. (Dîninin diğer) yarısını da kendi çalışarak muhâfaza etsin ve Allâh'tan korksun."[100] buyurmuşlardır.

Zekât ve sadaka vermeden dünyalık biriktirenlerin çok ciddi azaba duçâr olacaklarının anlatıldığı Tevbe sûresinin 34 ve 35. âyetleri nâzil olunca, ashâb-ı kirâm büyük bir telâşa kapılmıştı. Allah Resûlü onların endişe ve korkularını şu sözleriyle

---

[97] Rûm, 30/21

[98] Müslim, Radâ' 64; Nesâî, Nikâh 15

[99] Ahmed b. Hanbel, Müsned, 2/438; Ebu Dâvud et-Tayâlîsî, Müsned, 1/306; Hâkim, Müstedrek, 2/175, 363; Ebû Dâvud, Zekât 32

[100] et-Tebrizî, Mişkâtü'l-Mesâbîh, 2/161

gidermişti: "Siz Allah'a şükreden bir kalbe, O'nu anıp zikreden bir dile ve mü'min bir kadına sahip olmaya bakın. Böylesi bir kadın, âhireti kazanmanıza da yardımcı olur."[101]

Allah Resûlü diğer bir hadislerinde dindarlığı ve ahlakı beğenilen kimse ile evlenilmesi gerektiğini,[102] bir diğerinde de dindar olanın seçilmesini tavsiye ederek[103] bir bakıma sâlih ve sâliha bir eşin özelliklerini dile getirmiş olmaktadır.

Yukarıdaki hadislerde belirtilen özelliklerden başka sâliha kadının, hoşgörülü, çocuklarına şefkatli, iffeti ve duruşu ile güzel örnek, barış, sevgi ve muhabbetin temsilcisi olduğunu söylemek mümkündür. Sâliha kadının eşi de sâlih olur. Salah, salah doğurur ve böyle fertlerden müteşekkil aile de huzurlu ve mutlu olur. Evet, kadın, ailenin huzuru adına büyük bir sorumluluk sahibidir. Bu yüzden "Yuvayı dişi kuş yapar" denilmiştir. Aslında ehl-i salâh olma manasında, sadece kadın için değil erkek için de söz konusu olan bu özellikler, yuvayı saadet ocağı haline döndüren çok önemli huzur vesilelerindendir.

Eşlerin salâhını gösteren en önemli âmillerden biri de onların sadakat ve iffetleridir. Bu iki özellik, ev huzurunun en önemli vesilelerindendir. Evinde mutluluk isteyen kişi, özellikle eşinin nazarında çok sâdık ve afîf olmalıdır. Hareketlerinde, sözlerinde ve insanlar arası ilişkilerinde sâdık ve afîf olan eşler, aralarındaki ülfeti pekiştirmiş, birbirlerine olan sevgilerini samîmi bir çizgide yürütmüş olurlar. Bu da yuvaya huzur ve mutluluk getirir.

2- **Eşlerin ev işlerinde yardımlaşmaları:** Allah Resûlü'nün davranışları bütün Müslümanlar için ideal bir örnek teşkil eder. O'nun aile yaşantısı huzurlu bir aile yaşamı için de iyi bir misaldir. Öyleyse Resûlü Ekrem'in aile hayatında eşleri ile olan münasebetlerini araştırıp bu hayatın bir benzerini uygulamaya çalışmak, mutlu bir yuvaya sahip olmaları adına günümüz aileleri için de önemlidir.

Sahabe-i kiram ve onlardan sonra gelenler, Allah Resûlü'nün (sas) evde ne yaptığını merak etmişler ve bu soruyu Hazreti Âişe'ye yöneltmişlerdir. Onun verdiği cevap, bize Resûlü Ekrem'in ne kadar sade bir yaşantı sürdüğünü ve ev işlerinde hanımına yardım ettiğini anlatmaktadır: "Ailenin hizmetinde olur, namaz başlayınca çıkardı…" Hz. Aişe, bu işlerin neler olduğunu da, "ayakkabı tamiri, elbise yamaması, dikiş, elbise temizliği, ve erkeklerin evde yaptığı her çeşit iş" şeklinde açıklıyordu.[104]

Eşlerin ev işlerinde birbirlerine yardım etmeleri, aile huzuru adına olumlu bir katkı yapar. Genel bir iş bölümü olmakla birlikte, aile içindeki işler, "senin vazifen", "benim görevim" şeklinde bir cedelleşme havası içinde yerine getirilmemeli, karşılıklı anlayış ve iyi bir iletişim ile ifa edilmelidir. Esasen kendi işi olmasa bile eşler birbirlerine yardım etmelidirler. Zira herkes her zaman işlerini yerine getirebilecek imkânları bulamayabilir. Eşlerin birbirlerine yardım etmeleri neticesinde evdeki mutluluk da artar.

---

[101] İbn Mâce, Nikâh, 5
[102] Tirmizî, Nikâh 3
[103] İbn Mâce, Nikâh, 6
[104] Buhâri, Ezân, 4; Tirmizî, Kıyâmet, 46; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 6/106

3 - **Eşler birbirlerine değer vermeli, sevgilerini ihsas ettirmelidirler:** Sevgi hususunda öncelikle şu ölçülere bir hatırlatmada bulunmak gerekir: Sevilmenin yolu sevmeyi bilmekten geçer. Herkesi seven insan, herkes tarafından sevilir. Hemen bütün insanlar, kendisiyle ilgilenilmesini, işlerinden bahsedilmesini ister. Takdir edilmek, herkesin istediği bir olgudur. Yapıcı olmayan tenkit, düşmanlığa yol açabilir. Sevilmek ve takdir kazanmak için, herkese samimi bir alaka göstermek, gülümseyerek selâm vermek, hal ve hatır sormak lazımdır. Yapmacık hareketlerden de kaçınmak gerekir. Yapmacık hareketler, fayda yerine zarar getirir. "İnsan ihsanın (iyilik ve takdir etmenin) kuludur."[105] Bir başkasını sevip iyilik yapabilmek ve ona yaklaşabilmek için onun sevdiği ve ilgilendiği konuları bilmek gerekir. İnsanlar, kendileri için sevip istedikleri şeyi başkaları için de sevip istemelidirler. Başkalarının kendisine iyi muamele etmesini isteyen, onlara da aynı şekilde davranmalıdır**.**

Eşlerin birbirlerine olan sevgilerini ihsas ettirmeleri noktasında da Allah Resûlü'nün (sas) örnek davranışları dikkat çekicidir. O, hanımlarının faziletlerini söyler,[106] onları sevdiğini ifade eder,[107] onları yolculuk esnasında bineğine alır,[108] hanımının bineğine binmesinde yardımcı olur,[109] hatta kendi dizine bastırarak onların binmesini sağlar, kendisine çıkan yemek davetine "hanım da olursa" kaydıyla icabet eder,[110] hanımlarından birinin kederlenip ağladığı zaman hemen gözyaşlarını elleriyle silerek teselli ederdi.[111]

Sevgi, insanları bir araya getiren ve kaynaşmalarını sağlayan çok önemli bir iksirdir. Nitekim Allah Resûlü (sas) de hanımlarına aralarındaki sevgi bağını pekiştirecek, yakınlığı artıracak tarzda davranırdı.[112] İnsan bazen birilerini fazla sever; ancak karşı taraftan aynı karşılığı göremeyebilir. Çünkü fıtrat, fıtrî olmayan şeyi reddeder. O zaman da sevgi, düşmanlığa dönüşür. Bundan sonra da mutsuzluk baş gösterir. Evet, her şeyde olduğu gibi sevgide de ifrat (aşırılık) ve tefritten (ortanın çok altında kalmak) kaçınmak gerekir. Bu mevzuda, Allah Resûlü'nün (sas) verdiği ölçü çarpıcı ve ibret vericidir: "Sevdiğini bir ölçüde sev, belki bir gün o düşmanın olur. Kızdığına da yine bir ölçüde kız, belki bir gün dostun olur."[113]

Çocukları sevmek de insanı mutlu eder, aile huzurunda pozitif bir katkı yapar. Allah Resûlü, çocukları çok sever, onlarla şakalaşır, öper, üzerine alır, böylece ailelerini mutlu edecek davranışlarda bulunurdu. Bir keresinde Akra' b. Hâbis, Allah Resûlü'nün Hazreti Hasan'ı öptüğünü görünce, "Benim on tane çocuğum var, bir tekini bile öpmüyorum." demişti. Allah Resûlü'nün cevabı ise şöyle olmuştu:

---

[105] Aynî, Umdetü'l-Kârî, 8/233
[106] Bkz.: Mübârekfûrî, Tuhfetu'l-Ahvezî, 5/563-565
[107] Bkz.: İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, 8/22-23
[108] Bkz.: İbn Hacer, el-Metâlibu'l-Âliye, 2/417
[109] Bkz.: İbn Sa'd, Tabakât, 8/119
[110] Bkz.: Nesâî, Sünen-i Kübrâ, 6/158
[111] Bkz.: Heysemî, Mecmau'z-Zevâid, 4/320. Daha geniş bilgi için bkz.: Canan İbrahim, Aile içi eğitim, s. 215-216
[112] Hz Aişe validemiz ile yaptıkları koşu yarışı örneği için bkz.: İbn Mâce, Nikâh 50; Ebû Dâvud, Cihâd 68
[113] Tirmizî, Birr, 60

"Merhamet etmeyene merhamet edilmez."[114] Yani bu sözüyle Resûl-i Ekrem, adeta "siz çocuklarınıza acıyın ki, Allah da size acısın, siz onlara merhamet ve şefkat gösterin ki, Allah da size merhamet etsin", diyordu.

Çocuklar arasında adaleti gözetmek, yeri geldiğinde çocuklarla çocuklaşmak ve onlara oyun oynama fırsatı vermek, ailevî mutluluğu artırır. Çocuğa karşı davranışlarda eşlerin birbirleriyle tutarlı olmaları da istenmeyen mutsuzlukların önüne geçer.

Eşlerin birbirlerine değer vermelerinin göstergelerinden biri de karşısındakinin fikrini alması, ona danışması ve onunla istişare etmesidir. İnsan fikrini aldığı kişiye bu hareketiyle değer verdiğini gösterir. Allah Resûlü'nün ilk vahiy geldiğinde durumunu Hz. Hatice'ye açması,[115] kızı Zeyneb'in Ebu'l-Âs'a yine Hz. Hatice'nin teklifiyle verilmesi,[116] Hudeybiye sulhunda hanımı Ümmü Seleme'nin dediğiyle amel etmesi,[117] bu hususa sadece birkaç misaldir.

Aile içinde eşine ve çocuklarına karşı yakın ilgi göstermenin, eşlerin fikirlerini almanın yanı sıra aile efradının ve eşlerinin yakınlarına değer vermek de aile içi huzuru artırıcı bir etken olarak sayılmalıdır. Allah Resûlü'nün amcası Abbas'ın aracılıklarını hep kabul etmesi,[118] azatlısı Zeyd ve onun oğlu Üsame'yi çok sevmesi[119] ve büyük sahabilerin yer aldığı orduya Üsame'yi komutan tayin etmesi,[120] Hz. Aişe ile evli olduğu yıllarda eski eşi Hz. Hatice'nin bir arkadaşına ziyadesiyle iltifat edip vefa göstermesi,[121] hâdimi Enes b. Malik'e "oğulcuğum" şeklinde hitap edip[122] onun annesi Ümmü Süleym'e[123] ve büyük annesi Müleyke'ye iltifatları,[124] Allah Resûlü'nün bu meyanda sayılabilecek örnek davranışlarındandır.

4- **Eşler arası mizah ve meşru eğlence:** Aile hayatında huzur ve mutluluğa ermenin yollarını tespit için Allah Resûlü'nün ailesiyle olan latife ve mizahlarına da değinmek icap eder. Efendimiz değişik münasebetlerle Hz. Aişe'ye latife yapmıştır. Akşamları yaptığı müşterek sohbetlerde hanımlarına neşeli ve aynı zamanda ibretli hikâyeler ve kıssalar anlatır, sohbetin aralarında da onlarla şakalaşırdı.[125]

Bir keresinde bir bulamaç yemeğini Hz. Sevde'nin yememesinden dolayı Hz. Aişe, bulamaçtan alıp Sevde validemizin yüzünü bulamıştı. Allah Resûlü (sas) hem bu harekete, hem de Hz. Sevde'nin Hz. Aişe'ye verdiği karşılığa, tebessüm etmişlerdir.[126]

---

[114] Buhâri, Edeb, 18; Tirmizî, Birr, 12
[115] Bkz.: Buhârî, Bed'ül-Vahy 1
[116] Heysemî, Mecmau'z-Zevâid, 9/213
[117] Vâkıdî, Meğâzî, 2/613
[118] İbn Mâce, Keffârât, 12; İbnu'l-Esîr, Üsdü'l-Gâbe 3/165-167
[119] İbn Sa'd, Tabakât, 4/69
[120] İbn Sa'd, Tabakât, 4/68
[121] Mübârekfûrî, Tuhfetu'l-Ahvezî, 6/159
[122] İbn Sa'd, Tabakât, 7/20
[123] İbn Sa'd, Tabakât, 8/427
[124] Muvatta', Kasr'ı-salât 31
[125] Ayrıntı için bkz.: Canan İbrahim, Aile İçi Eğitim, s. 211-213
[126] Heysemî, Mecmau'z-Zevâid, 4/315-316

Sözlü şakalarında bile yalanı tercih etmeyen Allah Resûlü, gece vakti yanından ayrıldığı Hz. Aişe'nin vesveseye düşüp kendisini araması ve elinin saçlarına girmesi neticesinde O'na, "Sana yine Şeytan'ın gelmiş olmalı" demiştir.[127]

Aile içinde ve insanlar arası ilişkilerde şaka ve latifenin önemli bir yeri olsa da dozu ayarlanmayan şakalar bazen kalp kırar ve ilişkileri yok edebilir. İnsanlar arası ilişkilerde şakalaşma, yemeğe atılan tuz kadar olmalıdır. Unutulmamalıdır ki çoğu zaman düşmanlığın tohumu da şaka ve alaydır.

Bununla beraber aile efradının beraberce mutlu olabilecekleri ortamları hazırlamaları da gerekir. İbadette ifrata kaçmadan, bununla beraber hayatı da eğlenceden ibaret saymayarak dinin yasaklamadığı meşru eğlenme imkânlarını kullanmaları aile fertlerinin mutluluğuna pozitif bir etki yapacaktır.

Allah Resûlü'nün bayramlarda veya düğün gibi önemli günlerde eğlenceye yer verdiği görülmektedir. Mesela bayramlarda Habeşlilerin çıkardığı eğlenceleri, Hz. Aişe'nin seyretmesine hem izin vermiş, hem de yardımcı olmuştur.[128]

5- Çevresinin iyi insanlar olması: Mutluluk isteyen bir insan, yalnız kalmaktan kaçınmalıdır; çünkü yalnızlık kötü düşüncelerin insan ruhunu sarmasına yol açar. Bu hakikate parmak basan Allah Resûlü, "Yalnız kalan bir kişi, şeytanın etkisine açık demektir. İki kişi de şeytanın etkisine açıktır; üç kişi ise cemaattir."[129] buyururlar. Üç kişi, bir cemaat oluşturur ve şeytanın insana vereceği etkiyi en aza indirir.

Eskilerin eskimeyen şu sözleri ne güzeldir: "Bana arkadaşını söyle, sana kim olduğunu söyleyeyim." "Üzüm üzüme baka baka kararır." "Gül, güller arasında yeşerir." "İyi arkadaş, insanı cennete, kötü arkadaş da cehenneme götürür." Evet, her insan, arkadaşlarından etkilenir, iyi veya kötü ondan mutlaka bir şeyler kapar. Öyleyse herkes, kendisinden hep iyi şeyler öğrenip duyacağı insanları arkadaş edinmelidir.

Allah Resûlü bir hadislerinde şöyle buyurur: "Dört vasıf vardır ki, bunlar kişinin mutluluğunun göstergesidir: Hanımının sâliha bir kadın olması, çocuklarının kendilerine itaatli, iyi evlatlar olması, konuşup görüştüğü ve münasebetlerini sürdürdüğü çevresinin sâlih kimseler olması, işinin yakın yerde olması."[130]

İnsanın mutluluğunu netice veren hususlardan biri de bu hadiste belirtilen "insanın konuşup görüştüğü, münasebetlerini sürdürdüğü kimselerin ve arkadaşlarının salih ve iyi kimseler olmasıdır. Bu hususu açıklar mahiyette başka bir hadislerinde Peygamberimiz şöyle buyurmuştur: "Kişi arkadaşının dini üzerinedir. O halde her bireriniz, kiminle arkadaşlık yaptığına dikkat etsin."[131]

Çevre şartları, özellikle de insanın hep birlikte olduğu, oturup kalktığı, iş yerinde veya dışında beraber olduğu kimseler, insanın pek çok durumunu etkilediği gibi mutluluğunu ve huzurunu da etkilemektedir.

---

[127] Nesâi, İşretü'n-Nisâ, 4
[128] Buhârî, Salât, 70
[129] Muvatta, İsti'zân, 35; Ebû Davud, Cihâd, 79
[130] Ali el-Müttakî, Kenzu'l-Ummâl, 11/139; Münâvî, Feyzu'l-Kadîr, 1/466
[131] Ebû Dâvud, Edeb 16; Tirmizî, Zühd 45; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 2/303

Mümin, ahlâkını hoş gördüğü insanlardan oluşan sâlih bir çevre edinmelidir. İnsanı Allah'tan uzaklaştıran, kötülüğe, günaha ve ahlâk-ı rezîleye götüren arkadaş çevresi, beraberinde huzursuz ve şikâyet dolu bir hayatı getirecektir.

Mü'minûn suresindeki şu ayet, ideal ve fikir birliği içinde olan kimselerin birbirleri ile oturup kalkmalarını, birbirleri ile daha çok vakit geçirmelerinin kendilerini daha mutlu edeceğine işaret etmektedir: "Ama peygamberleri izlediklerini iddia eden ümmetler fırkalara ayrılıp bölük bölük oldular. Her grup, kendilerine ait görüşten ötürü memnun ve mutludur."[132] Bu ayeti insanları tefrikaya götüren bir hizipçilik çağrısı olarak anlamak çok yanlıştır. Sâlih bir ideal etrafında birleşmiş insanların, beraberce Allah'a hizmet yolunda bulunanların birlikte hareket edip aynı mefkûre etrafında toplanmalarının önemini anlatan bu ayet, aynı zamanda bu tür arkadaş çevresi ile birlikte hareket etmenin insana mutluluk getireceğine de işaret etmektedir.

6- **Eşinin kusurunu aramamak, kendi ayıplarını görmek**: Neredeyse bütün ailelerde ileri sürülen bir mazeret vardır: "Bu huyumu değiştiremiyorum." Bu durum, eşler arasında pek çok probleme yol açtığı gibi başka insanlar ile olan muamelelerde de huzursuzluklar meydana getirebilmektedir.

Huyları değiştirmenin çok zor olduğunu kabul etmekle birlikte, değişmeyen tek şeyin, değişmenin kendisi olduğunu bilmek gerekir. İnsan hiç durmadan olgunlaşma yolunda adım atmalıdır. Huylarını değiştirmeyen ve bu konuda da kendisini haklı görenlerin, niçin insanoğluna çok sayıda Nebî veya Resûl geldiğini, kitaplar indirildiğini düşünmeleri gerekmektedir. Fıtratı Allah ve Resûlü'nün istediği yöne çevirmek ve gerekirse güzelliği, iyiliği, insanları sevmeyi ve ibâdeti öğütleyen ikinci bir fıtrat kazanmak lazımdır. Zira insan bu dünyaya imtihan için tekâmül etmek üzere gönderilmiştir.

Bununla beraber yine teslim etmek gerekir ki kusursuz dost arayan dostsuz kalır. Herkes hata yapar, hatta bir takım insanlar bazı hataları alışkanlık haline getirebilir. İnsanları bir anda değiştirmek de oldukça zordur. Bazı alışkanlıkları değiştirmek daha zor olabilir. O halde ailevî ve sosyal ilişkilerde insan, etrafındakilerde gördüğü bazı kötülükleri görmezlikten gelmesini bilmeli, onlarda gördüğü güzel taraflar ile yetinmeli, bu hale rıza göstermelidir ki ailevî münasebetler sorunsuz devam etsin ve arkadaşlık ilişkileri süreklilik kazansın.

Eşler arasında pek çok tartışma geçebilir. Bir huyu hoşumuza gitmeyen eşimizin hoşumuza giden diğer bir davranışından razı olmamız gerektiği, bizzat Peygamberimiz tarafından haber verilmiştir: "Koca, hanımının bir hareketinden dolayı hemen kızıp kükremesin! Hanımından razı olduğu başka bir hareket ve davranışını aklına getirip onunla teselli olsun."[133] Bu düsturu rehber edinen eşler, birbirlerinde gördükleri ortak yanlarını araştıracak, eşinde hoşlandığı davranışı görecek, maruz kaldığı ters hareketlere karşı sabır gösterecek ve böylece daha mutlu olacaklardır. Kusurlara göz dikip, güzelliklere göz kapatmanın, sevgi bağı ile birbirine bağlı insanların arasındaki ilişkileri bulandırmaktan ve huzursuzluktan başka getireceği bir

[132] Mü'minûn, 23/53
[133] Müslim, Radâ', 63

şey yoktur. Etrafındaki insanlar ile aralarındaki ilişkileri bu bakış açısı ile yürütenler, muhtemel olumsuzluklara hazırlıklı olacaklarından daha mutlu ve huzurlu bir hayat sürerler.

Eşinin güzel huylu olmasını isteyen, öncelikle kendisi güzel huylu olmalıdır. Dinin emir ve yasaklarına riayet eden kimse, hanımı ile de ister istemez iyi geçinecektir. Allah Resûlü "Kendi ayıbı ile meşgul olması, kendisini başkalarının ayıbını araştırmaktan alıkoyan kimseye ne mutlu!"[134] diyerek öncelikle insanın kendi ayıplarını görmesini ve başka insanların ayıplarını görmemek gerektiğini tavsiye buyurmuşlardır.

Fudayl b. İyaz hazretlerinin şu ifadeleri de bu prensibin aile hayatındaki güzel bir yansımasını anlatır: "Dine uygun olmayan bir iş yaptığımı, hanımımın huysuzluğundan anlardım. Hemen o işime tövbe ettiğim zaman, hanımımın huysuzluğu da giderdi. Böylece tövbemin kabul edildiğini de anlardım."[135]

7- **Aile Efradının Birbirine İyi Davranması Ve Ünsiyet**: Aile saâdeti, dünyevî mutluluk ve saâdetlerin en büyüğüdür. Aile yuvası da müminin küçük bir cennetidir. İslâm'a göre, bu derece yüksek olan aile saâdetini elde etmenin yolu, aile fertlerinin birbirlerine karşı samimi sevgi, ciddi saygı, tam bir bağlılık, karşılıklı güven ve emniyet duyguları içinde olmalarına bağlıdır. Bu konuda, evin reisi olan kocaya büyük görev düşmektedir. O, hanımını, çocuklarını hoş tutmalı, onlara sert ve haşin davranışlardan kaçınmalıdır. Erkek, aile dışında karşılaştığı olayların sıkıntısını eve taşımamalıdır. Hele başkalarına olan kızgınlığının acısını evdekilerden çıkarmaya asla kalkışmamalıdır.

Resûl-i Ekrem Efendimiz, kendini görüp dinleme bahtiyarlığına eren arkadaşlarına yaptığı konuşmaların birinde, kadına kötü davranmanın çirkinliği konusunu ele almış ve: "İnsanların en kötüsü, ailesine (hanımına, çocuklarına) sıkıntı verendir", buyurmuştu. Ashab-ı kiram sordular: "Aileye sıkıntı vermek nasıl olur?" Allah Resûlü cevaben buyurdu ki: "Kişi, eve geldiğinde, hanımı ürperir, çocuğu ise korkarak kaçar."[136]

Aile hayatının devamını ve yuvanın huzurunu sağlayan kadına büyük değer veren Efendimiz (sas), diğer bir hadislerinde de kötü davrandığı kadınla aynı yatakta bulunacak bir kimsenin, hayatını ve yastığını kendisiyle paylaşan hanımına kötü davranmasındaki mantıksızlığı gözler önüne sermiştir.[137]

Birbirine gönül vermiş eşlerin birbirlerini hoş görmeleri icap eder. Bir insanın hanımına kötü davranması, mutluluk yuvasını kendi eliyle bozup dağıtması demektir. Bu konuda eşlerin birbirlerine karşı çok dikkatli davranmaları gerekmektedir. Asr-ı Saâdet'ten yani Peygamber Efendimiz'in yaşadığı o kutlu devirden alacağımız bir örnekle bu konuya açıklık getirmeye çalışalım: Resûlullah Efendimiz erkeklerin eşlerini dövmelerini yasaklamıştı. Bir gün Hazreti Ömer, Peygamberimiz'in huzuruna gelerek kadınların iyice şımardıklarını, kocalarını dinlemez olduklarını söyledi. O

[134] Heysemî, Mecmau'z-Zevâid, 10/394; Kudâî, Müsned-i Şihâb, 1/358
[135] Şa'ranî, el-Uhûdu'l-Muhammediyye, 1/153, 344
[136] Taberânî, el-Mucemu'l-Evsat, 8/337
[137] Bkz.: Mübârekfûrî, Tuhfetu'l-Ahvezî, 9/269; İbn Sa'd, Tabakât, 8/205

zaman Allah'ın Resûlü, erkeklerin eşlerine karşı daha ciddi tavır takınabileceklerini belirtti. Birkaç gün sonra kadınlar Resûlullah'ın hanımlarına gelerek kocalarını şikâyete başladılar. Bunun üzerine sevgili Peygamberimiz (sas) şöyle buyurdu: "Birçok kadın Muhammed ailesine gelerek kocalarını şikâyet ediyorlar. Kadınlarını üzen (döven) o kimseler sizin hayırlınız değildir."[138] Şu hadisi de kaydedelim: "İnsanlardan Allah'a en sevimli gelen, aile efradına, ehl-i iyâline en iyi davranandır."[139]

Bir keresinde Allah Resûlü, kendisine sorulan "bizden her biri üzerinde, zevcesinin hakkı nedir?" sorusuna şu cevabı vermiştir: "Kendin yiyince ona da yedirmen, giydiğin zaman ona da giydirmen, yüzüne vurmaman, takbîh etmemen, evin içi hariç onu terk etmemen!"[140] Hadiste geçen takbih etmemek; kötülememek, kötü söz söylememek demektir. Bunun içine her türlü rencide edici sözler, hakaret, beddua, ayıplamak ve lanetlemeler girer. Bu tür kötülemelere maruz kalan bir kadının dayanamayıp benzer sözler sarfetmesi neticesi o evde huzur ve mutluluğun olmayacağı açıktır.

Ne var ki, ister erkek ister kadın, insanoğlu iki uç arasındaki orta yolu kolay kolay bulamamaktadır. Bu dengeyi yakalayabilmek için insanın çok hassas olması gerekmektedir. Çünkü bu iş doğrudan doğruya insan hayatını ilgilendirmektedir.

8- **Eşler Birbirlerinin Fıtrat Ve Huylarını İyi Bilmelidirler**: Eşlerin, birbirlerinin fıtratlarını, huylarını, zaaflarını, hoşuna gidip gitmeyen şeylerini bilmeleri ve bunlara uygun olarak beraberliklerini sürdürmeleri, aile huzuru adına çok önemli olan diğer bir husustur. Zira erkek ve kadının, cinsiyetleri gereği bazı psikolojik hassasiyetleri olabileceği gibi bir insan olmaları icabı değişik duygu ve düşüncelere sahip bulunmaları da mümkündür. Karşı tarafın zaafları karşısında yerine göre susmak veya duymazdan gelmek, affedici olmak ve hoşgörülü karşılamak, dinimizin tavsiye ettiği güzel hasletlerdir. Aile hayatını ve beraberliği tatlılık ve gönül huzuru içinde götürmek bunlara da bağlıdır.[141] Kısaca erkekler, kadınların, kadınlar da erkeklerin psikolojilerine göre davranırlarsa mutluluğu daha çabuk yakalar ve sürekli kılarlar.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, "kadın, erkek gibi değildir."[142] Farklılık, sadece fizyolojik değil aynı zamanda psikolojiktir. Bununla beraber Allah Resûlü (sas) de kadınların ruhen daha hassas ve kırılgan olduklarına dair beyanlarda bulunmuştur.[143]

9- **Karşılıklı Anlayış Ve Sabır:** Erkek ve kadının birbirlerinden farklı bazı zaafları ve imtihan unsuru olarak fıtratlarında barındırdıkları bir takım özellikleri bulunmaktadır. Bu tür zaaf ve fıtrî özellikler bazı olumsuz davranışlara yol açabilmektedir. Bu durumda yapılması gereken; karşılıklı anlayış, sabır ve hoşgörülü olmaktır. Mesela günümüzde kaçınılması çok zor olan huzursuzlukların ana

[138] Ebû Dâvud, Nikâh 42
[139] Şâşî, Müsned, 2/52
[140] Ebu Dâvud, Nikâh 42
[141] Bkz.: Canan, İbrahim, Aile İçi Eğitim, s. 184
[142] Bkz.: Âl-i İmrân, 3/26
[143] Bkz.: Buhâri, Nikâh 79, Enbiyâ 1, Edeb 31; Müslim, Radâ' 65; Tirmizî, Talak 12

kaynaklarından birini kıskançlık oluşturur. Kıskançlık neticesi nice evlilikler darmadağın olmakta ve pek çok huzursuzluklar çıkmaktadır. Bu durumda yapılması gereken de herhangi bir tepki göstermeden meseleyi yatıştırmak, karşılıklı anlayış içinde meseleyi hikmet edalı bir konuşmayla tatlıya bağlamak olmalıdır.

Allah Resûlü bir hadislerinde şöyle buyurur: "Allah erkeklere cihadı emrettiği gibi, kadınlara da kıskançlığı yaratmıştır, (yani) fıtratlarına bu duyguyu koymuştur."[144] Diğer bir rivayette hadisin devamı anlatılır: "Kadınlardan kim buna sabredebilirse, şehit sevabı kazanır."[145]

Hadiste, eşlerin kıskançlık karşısında sabretmeleri tavsiye edilmektedir. Buna, karşılıklı hoşgörüyü eklemek de mümkündür. Eşlerden biri kıskançlık karşısında değişik sâiklerle hareket edip kırıcı olduğu an, huzursuzluk ve mutsuzluk baş gösterir.

Rivayetlerde, Hz. Aişe'nin kendi beyanlarıyla çok kıskanç olduğu,[146] Hz. Safiye'nin yemek gönderdiği tabağı bilerek düşürüp kırdığı, bunun üzerine Allah Resûlü'nün sabırla hiçbir tepki vermeden sadece "Annenize kıskançlık geldi, haydi buyurun yiyin" dediği[147] belirtilir. Eşlerin birbirlerine karşı anlayış ve sabır göstermelerine dair başka nebevî örnekler de bulunmaktadır.[148]

Allah Resûlü'nün eşlerine sabırla muamele etmesini, sadece erkeğin kadına sabrı şeklinde değil kadının erkeğe sabrı şeklinde de anlamak gerekmektedir. Önemli olan eşlerin birbirlerine olan sabırları ve anlayışlarıdır. Allah Resûlü'nün bu davranışları tüm insanlara örnektir ve örnek alındığı oranda aileler benzer durumlarda mutluluklarını devam ettireceklerdir.

E- DİĞER ETKENLER

Dinimizde huzur ve mutluluğu yakalama adına buraya kadar tespitine çalışılan âmillerden başka bazı etkenleri saymak da mümkündür. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

Tefekkür etmek.[149]

Kişinin yaptığı iyiliğe karşı teşekkür beklememesi, ama kendisine yapılan iyiliğe karşı teşekkür etmesi.

Geniş bir eve, iyi komşulara ve iyi bir bineğe sahip olmak.[150]

---

[144] Münâvî, Feyzu'l-Kadîr, 2/249.
[145] Heysemî, Mecmau'z-Zevâid, 4/320.
[146] İbn Sa'd, Tabakât, 8/96
[147] Nesâi, İşretü'n-Nisâ 4, 7
[148] Burada îlâ olayını geniş yer tutacağı için aktarmıyoruz. Ayrıntılar için bkz.: Ebû Dâvûd, Edeb 92
[149] Buradaki bazı maddeler ile ilgili açıklayıcı bilgiler için bkz.: Âiz Karnî, Selasûne Sebeben Li's-Saâde, 5-70.
[150] İbn Hibbân, Sahîh, 9/340 hadis no: 4032; Ali el-Müttakî, Kenzul Ummâl, 11/138, no: 30753; Münâvî, Feyzu'l-Kadîr, 3/302 no: 3460. Diğer bir hadiste "iyi komşu", mutluluk vesilesi üç şeyden biri olarak sayılmıştır. Bkz.: Ahmed b. Hanbel, Müsned, 3/407; Hâkim, Müstedrek, 4/184

Musibeti nimete döndürme azmi içinde bulunmak. Ehl-i bela ile teselli olmak, sıkıntıda tek başına olmadığını düşünmek. Musibetlerin ve sıkıntıların üstesinden ancak Allah'ın yardımı ile gelinebileceğinin idrakinde olmak.

İnsanın geçimini ve rızkını evine veya beldesine yakın bir yerde temin etmesi.[151]

Kendine özel bir vakit ayırmak ve muhasebe yapmak.

Yumuşak huylu ve güzel sözlü olmak.

Haset etmemek.

Kâinat kitabını mütalaa etmek.

Tebdil-i mekânda bulunmak.

Kendini ilgilendirmeyen şeyleri terk etmek.

Allah katında değersiz ve küçük olan şeylere ehemmiyet vermemek.

İnsanlarla güleryüzlü ve mütebessim bir çehre içinde münasebette bulunmak.

Başkasına ihsanda bulunmak, böylece kalp ferahlığına sahip olmak.

Allah'ın kendisi için verdiğine razı olmak, böylece müstağni yaşamayı öğrenmek.

Kişinin babasına benzemesi.[152]

İnsanın uzun bir ömür yaşaması ve Allah'ın kendisini inâbe ve tevbe ile rızıklandırması[153]

İnsanın Rabbinden hayır isteyip, O'nun verdiği hükme razı olması[154]

Hadislerde geçen ve insanın maddi açıdan daha rahat, manevî açıdan da huzurlu olmasına vesile olan bir takım hususlar da vardır ki "rızıktaki bereketi artıran sebepler" olarak tavsif edilebilecek bu etkenler, insanın daha mutlu bir hayat sürmesine vesile olabilir. Rızıkta bereketi artırıcı sebepler arasında takva, iyi bir tevekkül anlayışı, Allah'ın dinine sarılmak, çalışmak, sebeplere riayet, Allah yolunda infak, sıla-i rahim (akraba ziyareti), nimetlere şükür, tevbe, istiğfar, dua ve zikir gibi âmilleri saymak mümkündür.

Güzel bir ahlâka sahip olmak insanın mutluluk vesilelerindendir.[155] En güzel ahlâka Allah Resûlü'nün (sas) sahip olduğu düşünülürse O'nun güzel ahlâkı ile ahlâklanmak da en önemli mutluluk vesilelerinden olmaktadır. Allah Resûlü'nün bütün ahlâkı güzel olmakla birlikte konumuz açısından bakıldığında, O'nun ahlâk-ı hamîdesinden fert ve ailenin mutluluğu ile daha çok ilgili olduğunu düşündüğümüz bazılarını burada zikretmek istiyoruz: Sadâkat, dürüstlük, güvenilirlik, iffet ve hayâlı olmak, şefkat ve merhamet, nezaket, tatlı dilli, yumuşak huylu ve güler yüzlü olmak, müsamaha, sade bir hayatı tercih etmek, vefalı olmak, aile mahremiyetini korumak,

---

[151] Ali el-Müttakî, Kenzu'l-Ummâl, 11/139; Münâvî, Feyzu'l-Kadîr, 1/466

[152] Sâib b. Abdiyezîd (Sâib b. Ubeyd olduğu da belirtilmiştir, bkz.: İbn Hacer, el-İsâbe, 3/23.) ve oğlu Efendimiz'in yanına geldiklerinde Allah Resûlü o ikisine bakmış ve şöyle demiştir: "Kişinin babasına benzemesi saâdet vesilelerindendir." Bkz.: Kudâî, Müsned-i Şihâb, 1/198; Ali el-Müttakî, Kenzu'l-Ummâl, 11/136 no: 30748. Buradaki saâdetin dünya saâdeti olduğu açıktır, bkz.: Münâvî, Feyzu'l-Kadîr, 6/14

[153] Bkz.: İbn Ebi Şeybe, Musannaf, 7/90; Hâkim, Müstedrek, 4/268

[154] Tirmizî, Kader 15; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 1/168; Hâkim, Müstedrek, 1/699; Ebu Ya'lâ, Müsned, 2/60

[155] Bkz.: Kudâî, Müsned-i Şihâb, 1/199

temiz ve tertipli bir hayat sürmek, hediyeleşmek, alçakgönüllü olmak, hasta ve cenaze ziyaretinde bulunmak, hiç kimseden bir şey beklememek, nefsi için intikam almamak, şakalaşmak, sevindiğini belirtmek, öfkelendiğinde kötü söz söylemeden yüzünü çevirmek, misafirleri gelince kılık kıyafetine çeki düzen vermek…

Sonuç

Bu çalışmada öncelikle ferdî, sonra da ailevî mutluluk ve huzurun dînî dayanakları Kur'ân ve sünnet perspektifinde tespit edilmeye çalışılmıştır. Fert ve aile planında kişiye mutluluk ve huzur getiren dînî etkenleri; inanç ve ibadetle ilgili, ahlâkî, sosyal ve ailevî hayatla alakalı olanlar şeklinde sıralamak mümkündür. Konuyu ilgilendiren tabiî ve amelî etkenleri, o alandaki uzmanların incelemesinin daha uygun olacağı düşüncesindeyiz.

Huzursuzluk ve mutsuzluğun temel faktörü, ferdî olarak insanın iman eksikliğidir. Buna, "dünyanın imtihan diyarı olduğunun unutulmasını" eklemek de mümkündür. Binaenaleyh, dünyanın lezzetini, zevkini, mutluluğunu ve rahatını isteyen, âhirette de ebedî ve daimî sevinç ve huzuru arzu eden, iman dairesinde, Hz. Peygamber Efendimiz'in (s.a.s) terbiyesini ve güzel ahlâkını kendine rehber etmeli, dinin sıcak atmosferindeki insânî ve ahlâkî değerleri yaşamalıdır. Fâni dünya hayatını asıl gayesi yapan kişi, zahiren bir cennet içinde olsa da mânen huzurlu ve mutlu olamayacaktır. Buna mukabil gerçek mutluluğun görüleceği âhiret hayatına ciddi bir şekilde yönelen kimse ise, hem bu dünyanın hem de ahiret saâdetine mazhar olacaktır. Kâmil imana sahip mümin, dünyası ne kadar fena ve sıkıntılı olsa da onu cennetin bekleme salonu ve bir imtihan diyarı hükmünde gördüğü için sıkıntı ve kederlere tahammül edecek ve durumuna sabır içinde şükredecektir.

Konu, genel bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde denebilir ki; faziletli bir hayat yaşamadan gönüllerin mutlu olmasına imkân yoktur. Zira, fazilet, yüce ahlâkı ve bütün varlığa sevgi duymayı gerektirir. Mutluluk, faziletli olmanın bir sonucudur, denebilir. Diğer bir ifade ile söylemek gerekirse faziletten mahrum bırakılan ruhun mutlu olması düşünülemez. Yüce insanî ve ahlâkî hasletlere sahip olmak mutluluğun kapılarını açacaktır.

Mutsuzluğun en önemli sebeplerinden birisi hırs ve tamahkârlık kaynaklı şükürsüzlüktür. Bunun çaresi de rıza kaynaklı şükürdür.

Gerçek mutluluk, insanın kalp, ruh ve zihin hayatının düzenli oluşudur. Maddî zevkler ve cismânî arzularla elde edilen rahatlık, en fazla ruhu dinlendirmenin birer vesilesi olabilir. Oysa kalbin iç aydınlığına ulaşıp mutmain olmasıyla insan madden mutlu olabileceği gibi kalp ve ruh hayatı itibariyle de huzurlu olur. Nefsin arzu ve istekleri, sınırsız olup hiçbir zaman gerçek mutluluğu getirmez.

Bu dünyada hüzünlenmek ve sıkıntı çekmek Allah'ın koyduğu kanun gereği, her fânînin başına gelecek şeylerdir. Hüzün ve sıkıntının yerini mutluluğa bırakmasının önemli bir vesilesi, sünnetullaha uygun hareket etmektir.

İnsanın başına gelen keder ve huzursuzluklar aslında yine kendi ihmal ve taksirlerinden dolayıdır.

Musibetler mutlak manada şer değildir ve insanı Allah'ın dergâhına götüren birer kader kamçısı hükmündedirler. Musibetler, bakış açısı farklılığı ile insana mutluluk reçetesi sunabilir.

Gerçek hayatın ve gerçek mutluluğun yeri, ebedî ahiret diyarıdır. Gerçek huzur Allah katındadır. Baki olan ahiret hayatını fani olan dünya hayatına tercih etmek, düşünce planında gerçek mutluluk yolunda atılmış önemli bir adımdır.

Aile huzurunun en temel vesilesi, karşılıklı sevgi ve saygı, anlayış ve sabır, fedakârlık, hoşgörü, tahammül, iyi niyet ve iyi davranıştır. Eşlerin birbirlerine tam anlamıyla iyi davranmaları, birbirlerinin kalplerini kazanmaları, davranışlarına yansıtacakları sevgi ve saygı; ailevî huzur adına eşlerin behemahal yerine getirmeleri gereken temel ahlâkî sorumluluklardır.

Bibliyografya

KUR'ÂN-I KERÎM

ABDURREZZÂK B. HEMMÂM, Ebu Bekr es-San'ânî, *el-Musannaf*, thk.: Habîburrahmân el-A'zamî, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1403.

ACLÛNÎ, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlu'l-İlbâs ammâ iştehera mine'l-Ehâdîsi alâ Elsineti'n-Nâs*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.

AHMED B. HANBEL, Ebu Abdillah eş-Şeybânî, *Müsned*, Zeyl: Şuayb Arnavût, Müessesetü Kurtuba, Kahire tsz.

ÂİZ KARNÎ, *Selasûne Sebeben Li's-Saâde*, Daru İbn Hazm, Birinci Baskı, Beyrut 1996.

ALİ EL-MÜTTAKÎ, *Kenzu'l-Ummâl*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1989.

AYNÎ, Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Umdetu'l-Kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, İstanbul 1308.

BEYHAKÎ, Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Mûsâ, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk.: Muhammed Abdülkâdir Ata, Mektebetu Dâri'l-Bâz, Mekke 1994.

……., *Şuabu'l-Îmân*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, thk.: Muhammed Said Besyûnî Zağlul, Beyrut 1410.

BUHÂRÎ, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail el-Cu'fî, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1401.

CANAN İBRAHİM, *Aile İçi Eğitim*, Gülyurdu Yayınları, İstanbul 2006.

EBU DÂVUD ET-TAYÂLÎSÎ, *Müsned*, Daru'l-Marife, Beyrut tsz.

EBU DAVUD, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*, thk.: Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Talik: Kemâl Yûsuf Hût, Dâru'l-Fikr, Beyrut tsz. (Elbânî'nin ahkâmı ile birlikte).

EBU NUAYM, Ahmed b. Abdillah el-Isfehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1405.

EBÛ YA'LÂ, Ahmed b. Ali el-Mevsılî, *Müsned*, Dâru'l-Me'mûn Li et-Türâs, thk.: Hüseyn Selim Esed, Dımeşk 1984.

HÂKİM EN-NEYSÂBÛRÎ, Ebu Abdillah Muhammed b. Abdillah, *el-Müstedrek Ale's-Sahîhayn*, thk.: Mustafa Abdülkâdir Ata, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990 (Zehebî'nin Telhîsi ile birlikte).

HÂRİS b. Ebî Usâme ve Nureddin el-HEYSEMÎ, *Müsned-i Hâris (Buğyetu'l-Bâhis an Zevâidi Müsned-i Hâris)*, Merkezu Hıdmeti's-Sünne ve's-Sîreti'n-Nebeviyye, Medine 1992.

HENNÂD, b. Seriyy el-Kûfî, *Zühd*, Daru'l-Hulefâ li'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kuveyt 1406.

HEYET (Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrıcı, İbrahim Kafi Dönmez, Sadrettin Gümüş) *Kur'ân Yolu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003

HEYSEMÎ, Nureddin Ali b. Ebi Bekr, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1412.

İBN EBÎ ŞEYBE, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed el-Kûfî, *el-Musannaf fi'l-Ehâdîs ve'l-Âsâr*, thk.: Kemâl Yûsuf Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1409.

İBN HACER, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed b. Ali el-Askalanî eş-Şâfiî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1379.

……., *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahabe*, Daru'l-Cîl, Beyrut 1412.

……., *el-Metâlibu'l-Âliye*, Daru'l-Marife, Beyrut 1987.

İBN HİBBÂN, *Sahîh*, thk.: Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1993.

İBN KESÎR, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kuraşî ed-Dımeşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk.: Sami b. Muhammed Selâme, Dâru Taybe, İkinci Baskı, y.y. 1999.

İBN MÂCE, Muhammed b. Yezîd Ebu Abdullah el-Kazvînî, *Sünen*, thk.: Muhammed Fuad Abdülbaki, Daru'l-Fikr, Beyrut tsz.

İBN SA'D, Muhammed b. Sa'd Ebu Abdullah, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, Dâru Sâdır, Beyrut tsz.

İBNU'L-ESÎR, Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed, *Üsdü'l-Gâbe fî Marifeti's-Sahabe*, Daru'ş-Şaab, Kâhire 1970.

KÂDÎ İYÂZ, Ebu'l-Fadl İyâz b. Musa b. İyâz el-Yahsubî, *el-İlmâ' ilâ Marifeti usûli'r-Rivâye ve Takyîdi's-Semâ'*, tahk.: Seyyid Ahmed Sakar, Dâru't-Türâs, Kâhire 1970

KUDÂÎ, Muhammed b. Selâme, *Müsned-i Şihâb*, Müessesetu'r-Risâle Beyrut 1986.

MALİK B. ENES, *Muvatta'*, thk.: Muhammed Fuad Abdülbâkî, Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Mısır tsz.

MUHAMMED B. EBİ BEKR EZ-ZER'Î, *el-Cevâbu'l-Kâfî*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut tsz.

……, *İğâsetü'l-Lehfân*, Daru'l-Marife, Beyrut 1975

MÜBÂREKFÛRÎ, Ebu'l-Alâ Muhammed Abdurrahman, *Tuhfetu'l-Ahvezî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut tsz.

MÜNÂVÎ, Zeynüddîn Muhammed Abdurraûf, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmii's-Sağîr*, Mektebetüt-Ticariyyetil-Kübra, Mısır 1356.

MÜSLİM, Ebu'l-Huseyn İbn Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî, *Sahîhu Müslim*, Tahkik: Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut tsz.

NESÂÎ, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, *Sünen*, el-Matbaati'l-Mısriyye, Kahire 1930.

……., *es-Sünenu'l-Kübrâ*, thk: Abdülğaffâr Süleymân el-Bündârî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1991.

SAN'ÂNÎ, Ebu İbrahim İzzeddin Muhammed b. İsmail, *Sübülü's-Selâm Şerhu Bulûği'l-Merâm*, Beyrut 1379

SUYÛTÎ, Ebu'l-Fazl Celaleddin, *Dürru'l-Mensur fi't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1993.

ŞA'RANÎ, Ebû Abdurrahman Abdülvehhab b. Ahmed b. Ali el-Mısri, *el-Uhûdu'l-Muhammediyye (Levâkıhü'l-Envâri'l-Kudsiyye fî Beyâni'l-Uhûdi'l-Muhammediyye*), Mustafa el-Babî el-Halebî, Kahire 1961.

ŞÂŞÎ, Binkesî Ebu Saîd Heysem, *Müsned*, Mektebetu'l-Ulûmi ve'l-Hikem, Medine tsz.

TABERÂNÎ, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mucemu'l-Evsat*, thk.: Târık b. Ivadullah, Dâru'l-Harameyn, Kâhire 1415.

……....., *el-Mucemu'l-Kebîr*, thk.: Hamdi b. Abdi'l-Mecîd, Mektebetu'l-Ulûmi ve'l-Hikem, Musul 1983.

TEBRİZÎ, Muhammed b. Abdullah el-Hatîb, *Mişkâtü'l-Mesâbîh*, thk.: Albânî, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1985.

TİRMİZÎ, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *el-Câmiu'l-Kebîr (Sünen)*, Tahkik, tahrîc ve talik: Beşşâr Avvâd Maruf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Birinci Baskı, Beyrut 1996.

VÂKIDÎ, Muhammed b. Ömer ibn Vâkıd, *el-Meğâzî*, thk.: Marsden Jones, Oxford 1966.

BİLGİSAYAR PROGRAMLARI ve YARDIMCI KAYNAKLAR

"Mevsûatü'l-Hadîsi'ş-Şerîf" 2.00, Sahr Şirketi (Şirketu Harf Li Takniyeti'l-Malûmât), Mısır

"el-Mektebetu'ş-Şâmile" 1.5, 2.11, 3.44 http://www.waqfeya.net/shamela

"el-Câmiu'l-Kebîr Li Kütübi't-Türâsi'l-Arabî ve'l-İslâmî" 2.0, Türas Bilgisayar Hizmetleri, Ürdün, 2005

WENSINCK ve diğerleri, *el-Mu'cemu'l-Müfehres Li Elfâzi'l-Hadîsi'n-Nebevî*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1988.

ZAĞLÛL, Ebu Hâcer Muhammed Saîd b. Besyûnî, *Mevsûatu Etrâfi'l-Hadîsi'n-Nebeviyyi'ş-Şerif*, el-Mektebetü't-Ticâriyye, Mustafa Ahmed el-Bâz, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994.

TIBBİ SOSYAL HİZMETLERDE MANEVİ BAKIM ARAYIŞLARI VE BİR MODEL ÖNERİSİ

SPIRITUAL QUEST IN MEDICAL SOCIAL SERVICES A MODEL PROPOSAL

Ali Seyyar

Sakarya University, Turkey
aseyyar@sakarya.edu.tr

GİRİŞ // ÖZET

Sağlık ve tıbbî sosyal hizmetler alanında yaşanılan en büyük problemlerden biri, özellikle ağır derecede kronik hastalık, özürlülük ve(ya) ileri yaşlılıktan dolayı sürekli olarak bakıma muhtaç hâle gelmiş insanların durumunun bütünüyle olumsuz değerlendirilmesidir. Bir felaket, bir musibet gibi gösterilen bu durum, sadece sağlığına çok düşkün insanları değil başkalarına zahmet verdiğini düşünen duyarlı insanları da son derecede mutsuz edebilmektedir. Şunu kabul etmek gerekir ki, zahirî boyutuyla bakıma muhtaçlık, gerek bakıma muhtaç kişilerin, gerekse bakıcı aile ferlerinin psiko-sosyal yapılarını olumsuz yönde etkileyecek kadar ciddî bir sorundur. Bakıma muhtaçlık sorunuyla dolaylı veya dolaysız olarak karşı karşıya gelmiş olan insanlara sosyal hizmetler çerçevesinde profesyonel destek hizmetleri sağlanamaması durumunda mutsuzluk krizine giren ve hayata karamsar bakan insanların sayısı da hızla artacaktır. Batı dünyasında tıbbî bakımın öngördüğü tedavi ağırlıklı müdahalelerle bakıma muhtaçlık sorunu bütünüyle ortadan kaldırılamadığı için, sosyal bakım modelleri geliştirilmiştir. Böylece bakıma muhtaç kişilerin temel sosyal ihtiyaçlarının karşılanmasına yönelik destek hizmetleri sunulmuş ve kişilerin sosyal hayata katılımları sağlanabilmiştir.

Ancak bakıma muhtaçlık olgusuna yönelik anlamlı ve kalpleri tatmin edici bir izah getirilemediği için, maddî güvenceler içermesine rağmen sosyal bakım modelleri de netice itibariyle bakıma muhtaç kişilerin ve bakıcı aile fertlerinin mutlu ve kendi iç dünyalarıyla barışık olmalarını tam anlamıyla temin edememiştir. Bakıma muhtaçların ve bakıcı aile fertlerinin manevî dünyalarına da hitap eden daha kapsamlı bir bakım anlayışının gerekliliğine bundan dolayı ihtiyaç duyulmuştur. Bakıma muhtaç yaşlı, özürlü ve kronik hastalar, genelde geri dönüşümü olmayan bakıma muhtaçlık gerçeği ile baş başa kaldıklarında değişik türde bakım hizmetlerine ihtiyaç duyarlar. Bakım hizmetlerini, bütüncül bir perspektiften ele aldığımızda, tıbbî ve sosyal bakım

modellerinin yanında bakıma muhtaç kişilerin manevî ihtiyaçlarını karşılayacak bakım modellerine de ihtiyaç vardır. İnsanın mutluluğu temel hak olarak kabul edildiği günümüzde konu, genelde tıbbî sosyal hizmetlerin ve özelde manevî bakım hizmetlerinin direkt olarak ilgi alanına girmektedir. İnsanın biyolojik ve sosyal varlık olmanın yanında manevî bir varlık olduğu gerçeğinden yola çıkılarak, özellikle tıbben bakıma muhtaç durumda olan kişilerin manevî korumalarını da temel esas alan modellerinin geliştirilmesi gerekmektedir.

Tebliğimizde, maneviyat ve insan ekseninde manevî insan modeli takdim edildikten sonra manevî bakım modeli, vahiy perspektifinde ve ilmî yaklaşımlarla geliştirilecektir. Tebliğde manevî insan modeline bağlı kalarak, manevî bakım modelinin temel dayanakları ve özelliklerinin yanında uygulamaya dönük manevî teselli ve tavsiyeler de yer alacaktır. İnsanın yeryüzünde var oluşu ve misyonu ekseninde tasarlanan manevî bakım modeli, tevhit, yani Allah'ın birliği temel esası doğrultusunda ele alınacaktır. Bu geniş etkisiyle manevî bakım modeli, tevhit inancı ve anlayışının zihnî, fikrî ve sosyal realitenin dışında manevî dünya görüşünün uzandığı metafizik sınırları ve ötesini gösterecektir. Tıbbî sosyal hizmetler çerçevesinde takdim edeceğimiz manevî bakım modeli, sadece İslâm kültür coğrafyasında yaşayan Müslümanların değil, yaratılış maksadına ve esprisine uygun bir hayat sürdürmek isteyen bütün bakıma muhtaç kişilerin manevî (dinî, fıtrî, ahlâkî) ideallerine olan duyarlılıklarına saygı gösteren evrensel bir model biçiminde ortaya çıkacağını ümit ediyoruz. Multi-disipliner bir özellik taşıyan bu tebliğ, bakıma muhtaç kişilerin ellerinden tutup, onları, yılların ihmaliyle tıbbî sosyal hizmetlerde unutulmuş manevî hayatın engin vadilerinde bir yolculuk yapmaya davet etmektedir. Bakıma muhtaç kişiler, bu yamaçlarda, şimdiye kadar musibet gibi algılanan bakıma muhtaçlığın manevî güzelliklerini ve faydalarını görüp, durumlarıyla ve kendi ruhlarıyla barışık olmayı ve sabretmeyi öğrenecek, çekilen sıkıntıların ahiretteki mükâfatını düşünüp, şükretmenin manevî hazzını tadacaktır. Kısacası İslâm düşünce ve inanç sistemine uygun olarak tasarlanmış olan manevî bakım modelimizin özellikle tıbbî, palyatif ve sosyal bakım hizmetlerinde tamamlayıcı önemli bir model olduğunu göstereceğiz.

1. Bakıma Muhtaçlık Ve Bakıma Muhtaç İnsanlar

Genelde, bir insanın günlük hayatına ait her zaman tekerrür eden olağan ve basit hareketlerin ifasında başkalarının fizikî yardımına ihtiyaç hissedecek kadar bir konuma gelen aciz kişiler, bakım hizmetlerine, ya devamlı (sürekli-uzun vadeli), ya da belirli bir süre için (geçici olarak) ihtiyaç duymaktadırlar.[1]

Bakıma muhtaçlık, kişinin, bedensel hareket edebilirliğinin engellenmesi veya kısıtlanması sonucunda gerek beden temizliğinde, gerek beslenmede, gerekse ev idaresinde değişik sıklık ve yoğunlukla evde genelde bakıcı aile fertlerinin, kurumda ise uzman bakıcılar tarafından düzenli ve sürekli bakımına ihtiyaç duyma hâlidir. Normal hayatını yaşayabilmek ve sürdürebilmek için, değişik derecelerde de olsa, başkalarının sürekli (uzun dönemli) bakımına zorunlu ve bir zaruretin

[1] Hopfe, Christian; Die Pflegeversicherung; Verlag Aktüel; München; 1993; s. 21.

gereği olarak ihtiyaç duyan aciz insana ise, bakıma muhtaç kişi denilmektedir. Yani, hayatın idamesi için, yapılması zarurî olan temel iş ve görevleri, kendi kendine yapma kabiliyetine ve gücüne sahip olmayan ve bundan dolayı da başkalarına bağımlı olan bir insandır.

Acizlik (yetersizlik-bağımlılık) içinde bulunan bakıma muhtaç kişilerin genelde fizyolojik, psikolojik veya anatomik yapı ve fonksiyonları ciddî derecede kayba uğramıştır. Yetersizliklerin tümüyle ortadan kaldırılması mümkün değilse de çoğu kez yardımcı teknolojiler (araç-gereç-cihaz sistemleri) sayesinde hayat daha yaşanabilir hale getirilmektedir. Bakıma muhtaçlığa sebebiyet veren hastalık ve özürlülük durumları, hareket ve yaşama mekanizmasında kayıp, aşınma, felç veya diğer fonksiyonel bozukluklarla yakından ilgilidir. Bu durumda olan kişinin aktivite potansiyeli kısıtlı ve performansı düşük olduğundan dolayı fiilî görevlerini yerine getirmede birçok güçle karşılaşır. Bakıma muhtaçlıkla ilgili bütün bu objektif izahlar dahî, netice itibariyle bakıma muhtaç kişi ve bakıcı aile fertleri için olumsuz bir durumdur.[2]

1.1. Bir Manevî Varlık Olarak İnsan

İnsan, maddî ve sosyal benliğin ötesinde manevî (ruhî) benlik (spritual self) taşıyan bir varlıktır. Manevî kimlik, insanın içindeki en etkili, en kalıcı ve kendisine en yakın hâlidir. Şuurun aktif yanı olan duygularda manevî işaretlerin veya kıvılcımların olduğunu herkes hissedebilmektedir.[3] O hâlde insanı, geliştireceğimiz manevî model ekseninde de tanımak ve anlamaya gayret göstermek, kendimizi (aslımızı) keşfetme yolunda önemli bir adım olarak kabul edilmelidir.

İnsan, fizyonomi, anatomi, biyoloji gibi maddî boyutlarıyla cismanî bir varlıktır. Toplum içinde yaşaması itibariyle de sosyal bir varlıktır. Âlem-i emr içinde değerlendirilebilecek irade, akıl, vicdan, şuur, his gibi manevî yönleriyle de insan, manevî bir varlıktır. Bütün bu manevî hasletler, doğrudan doğruya ruhla irtibatlıdır. Yaratan tarafından bunların insana ihsan edilmesiyle birlikte, onlarla hedeflenen bir manevî gaye söz konusudur ki, insan, dünya hayatında hep bu manevî gaye ekseninde yaşasın. İnsanın bu manevî gayeye erişebilmesi ise, ancak insan-ı kâmil olmasıyla mümkündür. İslâm inançlarına göre insanın fitrî gayesi, âlem-i şahadette yani dünyada iken kulluk görevlerini olabildiğince en iyi bir şekilde yerine getirmek suretiyle ahirette Cennet nimetlerinden istifade etmek ve Yaratan'a kavuşmaktır.

Ancak insanın bu sonucu elde edebilmesi, kendine lütfedilen bu manevî hasletleri, Yaratan'ın emirleri doğrultusunda yerli yerinde kullanmasına bağlıdır. İnsanın, nefse sahip olması dolayısıyla bunu gerçekleştirmesi de haliyle güç olduğu açıktır. İşte bu çerçevede insanın kendi manevî güç kaynaklarını ve nefsanî boyutuyla da zayıf yönlerini bilmesi elzemdir. Bir başka ifadeyle manevî boyutuyla insan kendini ne kadar bilir ve tanırsa o kadar çok manevî potansiyelini kullanma istidadına

---

[2] Seyyar, Ali; Tıbbi Sosyal Hizmetlerde Manevi Bakım; Rağbet yayınları; İstanbul; s. 261.

[3] Özdoğan, Öznur; Mutluluğu Seçiyorum; 3. Baskı; Özdenöze Yayınları; Ankara; s. 111.

sahip olacaktır. Öyle ise insan modellerinin, gerek sosyal gerekse tıbbi bakım hizmetlerinde maneviyat ekseninde biçimlendirilip tanıtılması gerekmektedir.

1.2. Manevî İnsan Modelinin Ana Unsuru Olarak Ruh

Kuran'da "insan" çoğulu "nas" ve yine aynı kökten gelen "ins, ünâs, enasî, insî" kelimeleri; 66 insan, 240 nas, 18 ins, 5 ünâs, 1 enasî, 1 insî olmak üzere toplam 331 defa zikredilmektedir. Kuran'da, "insan" lafzının geçtiği ayetlerde genellikle insanın yaratılışı, çeşitli karakterleri, onların birbiriyle ve diğer varlıklarla olan münasebetleri, Allah yoluna davet vs. gibi hususlar ana hatlarıyla söz konusu edilmektedir.

İslâm'a göre insan, varlıklar âleminde "ahsen-i takvim" üzere, yani Allah tarafından en güzel şekil ve kabiliyette, çok şerefli ve üstün meziyetlerle yaratılmış âdemoğludur. Bu yönüyle insan, "eşref-i mahluk"tur. Yani yaratılmışların en şereflisidir. Allah, insanı cismî boyutuyla topraktan, manevî boyutuyla da kendinden bahşettiği bir nur ile yaratmıştır. İnsanın vücudu, gördüğümüz maddî âlemin unsurlarından yaratılmıştır. Fakat, ruhî ve manevî yönü, görünmeyen gayb âleminin hazineleri, nimetleri ve güzellikleri ile bezenmiştir. Bu yönüyle insan, Yaratanın aynasıdır. Bir başka ifadeyle insan, "Mazhar-ı Hak"tır. Yani, Allah'ın yansıdığı varlıktır. İnsanın kalbi, gönlü ve(ya) ruhu da "Nazargâh-ı İlahi"dir, yani Allah'ın baktığı yerdir.

İnsan, bir yönüyle, görünen diğer varlıklar gibi, yeryüzüne ait bir varlık olduğu kadar, bir ruh, manevî kalp taşıması hasebiyle, aynı zamanda ahirete ait bir varlıktır. Bünyesinde manevî ve ulvî bir hazine taşımakta olan insan, bu özelliklerinden dolayı marifetullah seviyesine erişmesi mümkündür. Yani insan, yaratıcısını tanıyabilir, Ona karşı beslediği sevgi ve bağlılığın bir ifadesi olarak Yaratana kulluk vazifesini yerine getirebilir. Ruh, akıl ve vicdan gibi manevî kaynaklara sahip olan insan, dünyeviliği aşabildiği andan itibaren aslında hep Yaratan'a açıktır, O'nu arama ihtiyacını ve O'nunla manen birlikte olma arzusunu her zaman duyar.

Yaratanın bir kulu olmasına karşılık insana, dünyanın efendiliği, Allah'ın halifeliği (temsilciliği) verilmiştir. Çünkü sadece insan, ilahî sıfatların üzerinde tecelli ettiği en şerefli varlıktır. İnsanın şeref ve mükemmelliği, genelde hem cisimde, hem de ruhtadır. Ancak, cisimdeki mükemmellik bütün insanlarda mevcut iken, iç âlemdeki güzellik ve şeref sadece Yaratan'ını bilen, ona iman eden inançlı ve takva sahibi kişilerde bulunmaktadır. Bir başka ifadeyle, yaradılış gayesinden uzaklaşan, kalbini inkâra yönlendiren ve gönül gözünü kör eden aynı insan, nefsî emmare (insanı, hissî zevk ve lezzete sevk eden nefis ve şehvet) boyutuyla hayvanlardan farkı olmaz. Eskilerin tabiriyle hayvan-ı natık, yani "konuşan hayvan"dan farkı olmayan böyle bir insan tipi, maneviyattan, hikmetten ve hakikatten uzaklaştıkça, gaflet çukurlarına yuvarlanır ve hayvanlardan dahî daha aşağı bir derekelere düşer (esfel-i safilin).

İnsana hayat veren, insanı, düşünen, anlayan, idrak eden bir şahıs hâline getiren, nuranî bir varlık, latif bir cisim veya cevher olan ruh, bedenden farklı olarak fâni değil ebedîdir. Yaratanın, kendi özünden (ruhundan) insanlığa üflenmiş ve O'nun emrinde olan, insanın ölümü hâlinde bile yaşamaya devam eden, hayat sahibi ulvî (yüce) bir varlıktır. Kuran-ı Kerim'de bu hususta şöyle buyrulmaktadır:

"Bir zaman Rabb'in meleklere demişti ki; "Ben kupkuru çamurdan, değişken balçıktan bir insan yaratacağım! Onu düzenleyip (insan şekline koyduğum) ve ona ruhumdan üflediğim zaman, hemen ona secdeye kapanın!"

Buradaki üfleme belki de semboliktir. Gerçekte bir üfürme veya üfürülme durumu, bizim anladığımız mânâda değildir. Burada insana can verilişi, daha çok temsilî olarak anlatılmaktadır. Üfürme olgusunun ifade edildiği kavram olan "nefh", rüzgârın bir cismin içindeki boşluğa nüfuz etmesi, sızmasıdır. Ruh, hava gibi hassas, ince bir varlıktır. Ruhun soyut bir öz olduğu da söylenebilir. Âyette geçen üfürme olgusu, nefs-i nâtıka'nın (insan ruhunun) bedene yerleşmesidir. Yüce Allah, insanı şereflendirmek ve ona verdiği kıymeti göstermek için, onun ruhunu kendi zatına nispet etmiştir. Bir başka ifadeyle, yaratılan Yaratan'a, sahip olunan sahip olana izafe edilmiştir. Allah, insana ilâhî özelliklerin bir tezahürünü (yansımasını) vermiştir. Bu şekilde insan, bedenî bir varlık olmanın ötesinde ruh taşıyan bir varlık olmakla, hayatiyet bulabilmiştir.

Allah, çok hususî ve bizim belki de tam olarak idrak edemeyeceğimiz bir şekilde ruhu zatına nispet etmekle insan, eşref-i mahlûk sıfatını kazanmıştır. Bu nispet (aidiyet), insana şeref ve seçkinlik atfetme maksadını güder. Sahip olunan sahip olana izafe edilmiştir, çünkü bütün ruhların sahibi yalnız Allah'tır. Üflenen ruh, Allah'ın emrinde olup, insan, onun iç yüzünü bilme imkânına tam olarak sahip değildir. İnsanın ruh konusundaki bilgileri, zaten çok yetersizdir. İnsanın duyu organları bu hususta oldukça yetersiz kaldığı için, bu konuda iş, daha çok soyut ve aklî, kalbî ve zihnî yorumlara düşmektedir. Gerçi duyularımız, insandaki ruhî tezahürleri inkâr etmemektedir, fakat itiraf edilmelidir ki, insan, bu tezahürlerin iç yüzünü, mahiyetini, niteliğini ve fonksiyonlarını tam olarak kavrayıp, henüz ilmî yönleriyle açıklayamamaktadır. İlmen açıklanamayan yönleriyle ruh, gaybtir.

Ruh hakkında son Peygambere de bir sual sorulmuştur. Peygamber, hemen cevap vermemiş ve konuyu Allah'a havale etmiştir. Bunun üzerine bir âyet inmiştir:

"Sana ruhtan sorarlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindedir. Size o ilimden az bir şey verilmiştir" (İsra; 46/85).

Manevî ilimlerin özü olan ruh bilimi hakkında Yaratan tarafından verilen az bilginin bütününe yakın vakıf olabilen insan, bu doğrultuda ve bu çerçevede elde ettiği bilgileri yeterli görmelidir. Aklî ve idrakî sınırları zorlayan alanların meçhul yönlerini gayb olarak bilmeli ve bu raddeden sonra Yaratan'ın kudretine teslim olarak ruhî ve kalbî mekanizmalarıyla yeni manevî keşiflere çıkmalıdır.

Yukarıdaki âyeti tefsir eden birçok İslam âlimi, ilmî ve manevî gayretin sonunda ruhu, insanın anlayabileceği bir şekilde tanımlamaya ve izah etmeye çaba göstermişlerdir.

Âlemi bir takım mertebelere ayıran İmam Gazali, duyular âlemini de mertebelendirir. Bu âlemde unsurlar sahasının üstünde canlı varlıklar yani bitki, hayvan ve insan yer alır. İmam Gazali, canlı varlıklarda üç çeşit ruhun var olduğunu kabul eder: Nebatî, hayvanî ve insanî ruh. Ona göre ruh, iki şeyden mürekkeptir.

Birincisi kalıptır. Buna beden de denir. İkincisi nefis, ruh veya kendini iç gözüyle bilen (manevî) kalptir.[4]

Bediüzzaman Said Nursi ise ruhun tanımını şu şekilde yapar: "Ruh, zîhayat, zîşuur, nuranî, vücudu haricî giydirilmiş, câmî, hakikâttar, külliyat kesb etmeye müstaid (istidatlı) bir kanun-u emrîdir". [5] Said Nursi'nin tanımından yola çıkarak ruhun özelliklerini sekiz ana başlıkta toplamak mümkündür:

1.) Ruh, her şeyden önce İsra suresindeki 85. ayette de ifade edildiği üzere, Yaratan'ın yüce emrinden (makamından) gelmiş mükemmel bir kanundur (kanun-u emrî). Kanun, ilahî menşeli olmasından dolayı, büyük bir hakikatin çekirdeği, özel fıtrî bir mevhibe ve gizli meziyetler içeren zengin bir programdır. Allah, ruhu "Kün" (Ol) emrine ait âlemden göndermiştir. Kuran'da, son Peygamber'e ruh anlatılırken, "Ruh Rabbimin emrindendir, de" (İsra, 17/85) ifadesi içinde "Rabbî" denilip, "Rabbü'l-âlemîn" denilmemiş olması, onun Halk Âlemi'ne ait olmayıp, Emir Âlemi'ne ait olduğunun delillerindendir. Nasıl ki herkesçe kabul edilen ve fakat görmemiz mümkün olmayan itme-çekme ve yerçekimi gibi kanunlar, madde âlemini etkiler buna benzer ruh da bu kanunî özellikleriyle bedeni etkiler. Ancak, diğer kanunlarda şuur ve idrak bulunmamasına karşılık, insan ruhu, şuur, idrak ve vicdan sahibidir.

2.) Ruh, ebedî boyutu olan zîhayattır, yani hayat sahibidir. Ruh, maddî ölçülere girmeyen ve ilmî kanunların hâkim olduğu âlemin ve sistemin bir ferdidir.

3.) Ruh, zîşuurdur, yani kendine has bir şuura sahiptir. Kanunlardan farklı olarak şuurlu, yani kendi varlığını ve diğer varlıkları bilen bir varlıktır.

4.) Ruh, nurdan yaratılmış nuranî bir varlıktır. Belki de şuuru ve nuraniyeti sayesinde sadece beyin değil bütün organizma canlı tutulur ve bedendeki değişik fizyolojik ve biyokimyasal kurallar aksatılmadan işletilir.[6]

5.) Ruha, bir bütünlük içinde haricî bir kimlik ve mahiyet verilmiştir (vücudu haricî). Buna göre her insan, kendine has özelliklere sahiptir.

6.) Ruh, câmîdir, yani bu ilahî emrin alan ve kapsamı çok büyük ve derindir. Ruhun bünyesinde sayısız duygular ve latifeler (manevî kaynaklar) mevcuttur. Bundan ötürü de Yaratan'ın birçok güzel isimlerine mazhar olabilir.

7.) Ruh, hakikattir. Başka bir ifadeyle ruhun varlığı, direkt olarak Allah'ın emrine dayanır. O'nun iradesinin bir sonucu olarak yaratıldığı için, hayal ve mitolojik bir unsur olmaktan ziyade, soyut da olsa, hakikî (gerçek) bir varlıktır.

8.) Ruh, külliyet kesbetmeye yatkın bir şekilde yaratılmıştır. Yani, Yaratan'ına müteveccih ve bağlı olduğu için, manevî keşif boyutuyla bütünüyle açılmaya müsaittir.

---

[4] İmam Gazali; Kimyâ-yı Saâdet; Sağlam Yayınevi; İstanbul; Muharrem 1397.

[5] Bediüzzaman Said Nursi; Sözler; Yeni Asya Neşriyat; İstanbul; 2005; s. 478.

[6] Beynin ve bütün bedenin çalıştırılmasını sağlayan ruh hakkında aklî ve mantıkî izahlar içeren daha çok bilgi edinmek için, bkz. Özcankaya, Ramazan; Ruh: İçimizdeki Biz; Hayat Yayınları; İstanbul; 1999.

Manevî bilimler, ruhun mahiyetini bu şekilde izah etme gayretini gösterirken, seküler bilimler ruhu daha çok bilimsel alanının dışında bırakmak istemektedir (Bkz. Tablo 1).

Tablo 1: Seküler (Pozitivist) ve Manevî Bilimler (İlâhiyat) Açısından Ruh

	Seküler Bilimler	**Manevî Bilimler (İlâhiyat)**
Ruhun Varlığı	Görünmeyen bir öz olarak tasav ilen ruhun varlığı veya yoklu rtışılmaz.	Bütün teorik yaklaşımlar ruhun var fonksiyonları üzerinden kurulur.
Ruh-Beyin (Zih şkisi	Ruh, beynin veya sinir sisteminin nksiyonudur. Ruhsal olaylar, zihin aylardır ve organizmanın tepkileridir.	Beyin (akıl, zihin), ruhun bir âleti, nksiyonudur. Zihin dâhil, bütün man ıhî) olaylar, ruh kaynaklıdır.
Ruh-Akıl Hastalık şkisi	Akıl (zihin) ve ruh fonksiyon rıştırıldıkları için, akıl hastalık ihinsel özürlülükler) ruhsal hastalık arak algılanır.	Bu gibi hastalıklar, ruhtan ziyade ruh r fonksiyonu olan akıldan veya a ekanizmalardaki (süreçlerdeki) arızalar eydana geldiği için, akıl hastalık ihinsel özürlülükler) olarak ifade edilebi
Ruh-Ahiret İlişkisi	İnsan, öldükten sonra ruhu ile ahire şayıp yaşamadığı konusu işlenmez. Öl nrası hayat, konu dışındadır.	İnsan, ölüp maddî özellig ybettikten sonra da ruhu sayesinde ahire edî olarak yaşar.
Aklın Beslen aynakları	Akıl, pozitif bilimler, sos rumluluk duygusu ve toplumsal değerle dınlanır.	Akıl, maddî-manevî bilimler, r ynaklar (vicdan, kalp) ve man ğerlerle aydınlanır.

Kaynak: Seyyar, Ali; 2010; s. 99.

1.2.1.Ruh İle Nefis Arasındaki İlişki

Nefis, genel anlamda hem insanın maddî varlığı, hem de insanda var olan fakat gözle görülmeyen, iyi ve kötüyü arzu eden manevî bir varlıktır. Düşünme, arzu etme, tahayyül (hayal) ve duyum güçlerinden oluşan iç benliktir. İnsan kişiliğinde yer alan içgüdü, istek ve eğilimlerin bütünü olarak nefis, hayra da, şerre de kabiliyetli olan ve insanın maddî-manevî varlığının özünü oluşturan bir mayadan ibarettir.[7]

Nefis, insanın ruhla beden arasında iletişimini sağlayan, maddeden soyut ama maddeye yakın bir özellik taşır. Nefis, hem vicdan ve akıl mekanizmasıyla kalp ve ruhun emrinde kullanılabilecek, hem de bütünüyle dünyevî arzular için bedenin ve süflî arzuların hizmetinde kullanılabilecek düalist fonksiyonlu bir yapıdır. Dolayısıyla nefis, hem ruhtan, hem de bedenden gelen tesirlere açıktır. Bedenden gelen tesirler, nefis mekanizması ile ruha tesir ettiği gibi, ruhî ve manevî mekanizmalar da aynı şekilde nefis mekanizması üzerinden bedene tesir ederler. Mesela insan samimî bir duygu ile ibadet etse sadece ruhu değil beden de eş zamanlı olarak, bu manevî hâl ve tecrübenin etkisi altında kalır. [8]

[7] Kösmene, Süleyman; Sorularla Bediüzzaman ve Risale-i Nur; Yeni Asya Neşriyat; İstanbul; Eylül 2004; s. 210.
[8] Ferda, Fatih ve Aydın, Selim; İslâm ve Mistik Öğretiler; Sızıntı; Sayı: 312; Ocak 2005; ss. 578–579.

Nefs kavramı, Kuran'da tekil ve çoğul olarak 295 defa geçmektedir. Birçok anlamı vardır. Bunlardan en önemlileri şunlardır: Âdem, anne, ehl-i din, can, bedenle beraber ruh, Allah'ın zatı, kişi, hemcins, insanın iç âlemi, öz varlık, bir şeyin zatı olan, kalp, göğüs, cins ve ilahî emir ve yasaklara muhatap olan insanın manevî varlığıdır.

İnsanın maddî-manevî öz varlığını ve öz benliğini oluşturan bir iç mayadan ibaret olan nefis, Kuran'da bazen şehvet ve gazabın kaynağı ve ilkel istek sahibi manasında "emmâre", bazen kendisini yargılayan, kınayan ve günahlardan içi darlaşan bir öz varlık olarak "levvâme", bazen hayvanî ve şehvanî isteklerin hükmünden kurtulup, ubudiyet (Kul olduğunu bilip, Allah'a teslim olma) makamında ilahî nurla tatmin olduğu anlamında "mutmainne" sıfatlarıyla-dereceleriyle anılmaktadır.

Terbiye edilmemiş bir nefis kişiye birçok manevî zarar verebilirken, manevî gayretle güzel bir terbiyeden geçmiş olan nefis ise insanı yüksek manevî makamlara çıkarabilmektedir. Nefsin terbiye edilmesinin güzel bir sonucu olarak ortaya çıkan manevî faydalar hakkında Mevlâna Celaleddini Rûmî'nin şu sözleri çok önemlidir: "Kul nefsini, nefs–i mutmainne makamına çıkarırsa, kendisine cennet yolu açılır. Bir de cennet yolu ile birlikte cemalullah yolu vardır. Cennet yolunu kazanan, sonrasında cemalullah yoluna girer. Bir mümin cemalullah yolunda nefsini, nefs–i mutmainne'den geçirip, nefs–i râdıye makamına ulaştırırsa, nefsin bu makamında yüce yaratıcının her türlü kaza ve kaderine razı olur, ölmeden önce ölenlerin sırrına erer". [9]

2. Bakıma Muhtaç İnsanlar İçin Bir Manevî Bakım Modeli Ve Unsurları

Tıbbî sosyal hizmetlerde bu bakım hizmetlerine ihtiyaç duyan kişilere yönelik manevî bakım modellerinin geliştirilmesi, toplumun sosyal ve kültürel yapısı ile yakından ilgilidir. Genelde manevî bakım modelleri, toplumun dinî ve manevî değerlerine uygun bir zeminde hazırlanmaktadır. Toplumların bu farklı yapılarından dolayı manevî bakımın dünyadaki gelişimi ve içeriği de farklı noktalardadır. O halde küresel boyutta tek tip bir manevî bakım modelinden bahsetmek mümkün değildir. Manevî bakım uygulamalarından sağlıklı ve etkili bir sonucun elde edilmesi arzulanıyorsa, ilk önce bakıma muhtaç kişilerin dinî inançları ve bağlılıkları hakkında bilgilerin elde edilmesinde fayda vardır. Bir başka ifadeyle manevî bakım programları, bakıma muhtaç kişilerin hem yaşlılık, hastalık, özürlülük gibi bakıma muhtaçlık tür ve durumlarına göre hem de dünya görüşlerine ve inançlarına uygun bir biçimde hazırlanmalıdır.

Diğer taraftan birçok manevî bakım modeli, her ne kadar sosyal ilahiyat ekseninde bir bakım felsefesini benimsese dahî tıpkı sosyal bakım modelinde olduğu gibi, bakım yönetim ve organizasyon tekniklerine ihtiyaç duyulacaktır. Dolayısıyla manevî bakım alanında görev alacak bakıcı elemanların ve sosyal ilahiyatçıların (manevî terapistlerin), manevî bakım programlarını layıkıyla yerine getirebilmeleri için, bütüncül bakım anlayışına uygun olarak çok yönlü yetiştirilmeleri gerekmektedir.

[9] Kübra, Necmüddin; Tasavvufi Hayat; Dergah Yayınları; İstanbul; Mayıs 1996.

Her bir model, belirli temel kaynaklara veya değerlere müracaat ederek, önemli bulduğu kendine has bazı ilkeler oluşturur. Geniş anlamda sosyal hizmetler, dar anlamda sosyal bakım hizmetlerine dönük olarak oluşturulan modelimiz, bütüncül bakım anlayışının zaruri bir açılımı olarak maneviyat ağırlıklıdır. Manevî insan modelinden esinlenerek oluşturulan manevî bakım modelimizin sosyal hayat ve insana yönelik temel kıymet hükümlerinin referans kaynağı ağırlıklı olarak İslâm dininin dünya görüşüdür.

İslâm'ın dünyevî ve uhrevî ölçü ve düşüncelerine yönelik teorik temel kaidelerini, ilm-i tefsir,[10] ilm-i kelam[11], akaid ilmi[12] ve usûl-i fıkıh ilmi[13] kitaplarında, uygulamaya dönük (amelî) olanları ise fıkıh[14] hadis (sünnet)[15], ahlâk ve âdâb[16] eserlerinde bulmak mümkündür.

Manevî bakım modelinin hedef kitlesi, doğrudan doğruya bütün bakıma muhtaç kişiler ve onlara bakan insanlardır. Model, Kuran ve Sünnete dayandığı için, insanı bir bütün olarak ele alır. İnsanın manevî kaynaklarına ve bu doğrultudaki ihtiyaçlarına vurgu yaparak, bakım anlayışını geliştirir. Aklı ve kalbi aynı önem derecesine göre ortaya seren, bakıma muhtaç insanları tefekküre davet eden, taklitçilik yerine fıtrî temayülleri öne çıkaran manevî bakım modeli, kişilere bütüncül bakım anlayışına uygun olarak hizmetler sunarken, marifetullaha götüren yolları da gösterir. Akıl ve kalp bütünlüğü içinde marifetullaha giden yolu takip ederken, her şeyde Allah'ı,

---

[10] İlm-i tefsir, Kuran'da geçen muhtelif âyetleri, tecrübeye dayalı bilim dallarının verileriyle akıl ve mantığa uygun olarak açıklayan ilimdir. Kuran'a bilimsel yaklaşan tefsir ilimin başlıca görevleri şunlardır: a) Değişik konuları ve meseleleri ele alan âyetlerin ilmî anlamlarını vermek ve âyetlerde geçen terimleri açıklamak; b) Âyetlerin ruhuna uygun olarak ilim ve felsefî görüşler çıkarmak. Bkz. Dinî Kavramlar Sözlüğü; Diyanet İşleri Başkanlığı; Karagöz, İsmail (Hazırlayan); Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları; Ankara; 2005.

[11] İlm-i kelam (Usul-üd-din), hikmet ve mantık esaslarla Allah'ın varlığı, birliği ve İslâm dininin doğruluğu ve hakkaniyetinden bahseden ilim dalıdır. Kelam ilmi, Allah'ın zat ve sıfatlarının yanında nübüvvet ve itikada ait meselelerden dinî esaslar dairesinde hükümler çıkarmaktadır.

[12] Akaid (akideler), itikat olunan hakikatlerdir. Akaid bilimi, itikada dair esasları, yani iman hakikatlerini incelemektedir.

[13] Usûl, bir ilmin esas konularından önce öğrenilmesi gereken esaslar ve bir hedefe ulaşmak için tutulan düzenli yol ve yönetmelerdir. Usûl-i fıkıh ilmi ise fıkıh ilmine ait bilgilerin esası ve dayanağı olan bir ilimdir. Şer'i (dinî) hükümlerin tafsilatlı ve belirli delilleri ve hikmetleri bu sayede bilinir ve bu dinî hükümler, bu belirli ve somut deliller aracılığı ile ortaya çıkartılıp ispat edilir.

[14] Fıkıh, ibadet, ahiret ve muamelat (dine uygun dünyevî uygulamalar) gibi konulara ait dinî hükümleri tafsilatlı delilleriyle anlayan bir bilim dalıdır. Fıkıh'ın baş kaynağı Kuran ve hadislerdir.

[15] İlm-i hadis (ilm-i rivayet), son Peygamberin hâl, şekli, söz, tutum ve davranışlarını ele alan bir bilim dalıdır. Sünnet kavramı da ilm-i hadise yakın bir şekilde son Peygamberin sözleri, emirleri ve halleri anlamına gelmektedir.

[16] İlm-i âdâb, fıtrata uygun görgü kurallarını ele alan bilim dalıdır. Genelde hadislere (sünnete) dayanan davranış modelleri bu ilmî araştırmalarla geliştirilir.

kaderi, gaybî âlemleri, ahireti (ebedî saadeti) kısacası maneviyatı tanımaya bir pencere açar. Model, huzurun sadece tıbbî ve sosyal bakımdan ibaret olmadığını, insanın akıl, ruh, kalp gibi diğer manevî duygularının da huzurda önemli bir hissesi olduğunu vurgular ve bu duygulara hitap eder.

Modelde bakıma muhtaçlık, objektif kriterlere göre ele alındığı gibi, "mânâ-yı harfî" penceresiyle, yani mânâsı kendinde olmayan, ancak başkasının mânâsını ve başka manevî gerçekleri gösteren bir hakikat olarak da algılanır. İnsanın "mânâ-yı harfî"ye yönelmesi; eşyanın mahiyetini değiştiren önemli bir zihnî ve kalbî gelişme olduğu için, bu bakışla bakıma muhtaçlığın mahiyeti de kişiyi manen tatmin eden farklı bir anlam kazanır. Bu bakımdan modelde, bakıma muhtaçlık bir fırsat olarak görülür ve marifetullaha ulaşmanın en kısa yolunun acziyet hissi, iman, tefekkür, sabır, tevekkül ve teslimiyet bütünlüğünü kurmak olduğu anlatılır. Modele yönelik olarak anlatılan bütün bu özellikler, altı madde hâlinde toparlanmıştır. Bu doğrultuda modelin altı temel esasın başında nokta-i istinat özelliği taşıması hasebiyle "Vahyîlik" (Hakkaniyet veya İlâhilik) ilkesi gelir. Modelin diğer temel düsturları ise şunlardır: "Gaybîlik", "Fıtrîlik", "Kaderîlik", "Dünyevîlik ve Uhrevîlik" ve haricî bir faktör olarak "Sosyal Sorumluluk" (Ahlâkîlik). (Bkz. Tablo 4)

Tablo 2: Manevî Bakım Modelinin Temel Esasları ve Bakıma Muhtaç Kişi (BMK) Üzerindeki Etkileri

Temel Esaslar	**BMK Üzerindeki Etkileri**
Vahyîlik (Hakkaniyet veya İlâhilik	Rabbini tanıma ve hakikati öğrenme fırsatı sağlar. Allah rızas azanma idealini doğurur. Kişinin ümit var olmasını temin eder.
Gaybîlik	Metafizik boyutları, manevî âlemleri ve varlıkları tanıma fırs ğlar. Ahiret inancı ile imtihan dünyasının hikmetlerini idrak eder.
Fıtrîlik	Kendinle (ruhuyla) barışık olmayı sağlar, kişiye manevî huz lkin eder. Evrensel insanî değerlerin korunmasına ve geliştirilmesi atkı sağlar.
Kaderîlik	Tevekkül, teslimiyet, sabır ve şükür duygularını geliştirir.
Dünyevîlik ve Uhrevîlik	Dünya ve ahiret saadetini temin eder. (Saâdet-i Dâreyn).
Sosyal Sorumluluk (Ahlâkîlik)	Sevgi, saygı ve samimî kardeşliğe dayanan sosyal dayanışma aylaşma toplumu meydana gelir ve dolayısıyla toplumsal ölçel osyal ve manevî sermaye oluşur. Kişisel ve toplumsal bazda sosyal anevî tekâmül gerçekleşir.

Kaynak: Seyyar, Ali; 2010; s. 224.

2.1. Vahye Bağlılık (Vahyîlik)

Vahiy kelimesi lügatte, "gizli konuşmak, emretmek, ima ve işaret etmek, acele etmek, seslenmek, fısıldamak, mektup yazmak ve ilham" gibi anlamlar taşır. Bu kelime, Kuran'da Allah'a ait bir fiil olarak kullanıldığı gibi, Allah'tan başkası için de kullanılmıştır. Biz burada vahiy kavramını, teşriî ve ilhamî olmak üzere ilâhî vahiy kapsamında değerlendireceğiz:[17]

Teşriî vahiy, insanlık camiasından seçilip görevlendirilen Peygamberler vasıtasıyla, insanların ve cinlerin dünya ve ahiret hayatlarının mutluluğu için prensipler koyan ilâhî (dinî) mesajlardan ibarettir. Buna hakikî vahiy de denilir. Hakikî vahiy kavramı; Allah tarafından peygamberlere vasıtalı veya vasıtasız olarak ulaştırılan vahiy" olarak da tanımlanabilir.

İlhamî vahiy, kalpleri tasfiye edilmiş kişilere 'âni olarak verilen tefekkür ve istidlâl dışı bilgiler" anlamında ilham, başta peygamberler olmak üzere bazı salih insanlar için de söz konusudur. Ancak bağlayıcılık açısından her iki ilham birbirinden farklıdır. Allah'ın elçilerine mahsus olan bu ilhâmî vahiy, özel manasıyla peygamberlik vahyi, diğer beşeri ilimlerin üstünde özel bir keyfiyet ve kesin zorunluluk ile gerçekliğinde şüphe olmayan bir ilim telkin eden hakkın tecellisinin özel ismidir (Sünnet Vahyi).[18]

Teşrî ve Peygamberlere ait ilhâmî vahiy türlerinden elde edilen bilgiler, umumi ve külli geçerlilik kazanırken, salih insanların ilhamî vahyi kaynaklı bilgi ve tecrübeler, genelde özel ve cüz'idir. Bunlar herkesi bağlayıcı olduğunu söylemek doğru olmaz. Ancak, kişilerin manevî ilhamlara mazhar olabilecek durumlara gelmesi de teşvik edilmelidir. Çünkü ilham sahibi kişiler, kendi özel dünyalarının şartlarına göre ilhamın feyzi ile manevî huzura erişebilir veya birçok müşkülünü halledebilir.

Merkezinde genelde insan ve özelde bakıma muhtaçları barındıran manevî bakım modeli; insanlık, bakıma muhtaçlık (musibet) ve maneviyat ile ilgili bütün bilgileri, bu iki ilahî vahiy kaynağından elde edilip, bir konsept şeklinde şekillendirilmiştir. Manevî bakım modeli, tereddütsüz olarak insanın bilgi vasıtalarından birinin de ilahî vahyin olduğunu kabul eder. Çünkü Allah, insanların bütün maddî ve manevî dertlerine deva olacak, onları mutlu edecek bütün gerekli bilgileri bu yolla göndermiştir. Allah, değişik zamanlarda ama her defasında insanlar arasından seçtiği peygamberler aracılığı ile bu hayatî önem arz eden ilahî bilgileri yazılı (kitaplar) ve sözlü (hadisler) olarak sunmuştur. Bu sebeple insan fıtratına tam olarak hitap eden bütün vahiy bilgileri, manevî bakım modelinin kaynağı olmuştur.

Vahiy, Allah'tan gelen manevî bilgiler, insan da manevî bir varlık olduğuna göre, bu bilgilere en çok muhtaç olanlar da hakikat ekseninde mutlu olmak isteyen

---

[17] Cerrahoğlu, İsmail; Tefsir Usûlü; Diyanet Vakfı Yayınları; Ankara; 1993; s. 37.

[18] Ümmi olan son Peygamber'in tıpla ilgili hemen bütün hadisleri, ilahî vahye dayalı hadis-i şerifler cümlesindendir. Peygamber dahî olsa bunları kendinden bilmesi mümkün değildir. Ancak son Peygamberin tıp ile ilgili tavsiyeleri yakınî, kat'î ve ilahîdir. Çünkü bunlar, vahiy yoluyla nübüvvet kandilinden ve kâmil (kalbî) akıldan meydana gelmiştir. Bkz. Karabulut, Ali Rıza; Tıbb-ı Nebevî Ansiklopedisi; 4. Baskı; Mektebe Yayınları; Kayseri; 1993; ss. 11-13.

insanlardır. Manevî bilgileri göz ardı etmek, pozitivist bilimlerin gelişmesini de engellemek anlamına gelir. Çünkü vahiy bilgileri temelde doğrudur ve bunların üzerinden sosyal modeller geliştirip, muhatapları üzerinde uygulamak, insanlık adına yeni tecrübeler kazandırır. Bu tecrübeler, bilgi kaynakları itibariyle eksik olan sosyal bilimlere, önemli katkılar sağlar. Objektif ve tarafsız olması gereken sosyal bilimler, vahiy kaynaklı manevî modellerin insan üzerindeki müspet sonuçlarından etkilenmeli ve manevî bilimlerle işbirliği yapmalıdır.

2.2. Gaybe Bağlılık (Gaybîlik)

Gayb, isim ve sıfat olarak Arapça'da" gizli kalmak, gizli olan, görünmemek, görünmeyen, bilinmeyen" anlamlarına gelir. Allah, Kuran'ın birçok yerinde müminleri "gayba" inanan kişiler olarak vasıflandırır. "Elif-Lam-Mim. Doğru olduğu kuşkusuz olan bu kitap, takva sahipleri için hidayet kaynağıdır. Onlar görmediklerine (gayba) inanırlar, namazı kılarlar ve kendilerine verdiğimiz rızıktan başkalarına verirler. Yine onlar gerek sana ve gerekse senden önce indirilen kitaplara inanırlar ve ahiretten hiç kuşku duymazlar. İşte onlar Rablerinden gelen hidayet yolundadırlar ve kurtuluşa erenlerdir" (Bakara; 2/1-5). Böylece gaybe iman, imanın temellerinden biri olarak sayılır.

Modelde gaybîlik, "duyularla tam olarak idrak edilemeyen, kalbî ve mantıkî desteğe rağmen yine de akılla tam olarak bilinemeyen ve fakat aklî süreçteki ilmî merhaleler sayesinde varlığına ve etkilerine itikaden inanmak" anlamına gelir. Aşağıdaki ayetler, gaybın (görülmezliğin), bütünüyle Allah'ın bilgisince kuşatıldığını ve insanlığa gayb hakkında az bilgi verildiğini gösterir: "Gaybın anahtarları O'nun yanındadır. O'ndan başkası bilemez". (Enam; 6/59); "Size çok azı dışında bilgi verilmemiştir" (İsra; 17/85).

İnsanın bilgiye ve hakikate ulaşmak için kullandığı duyuların ve zihnî (aklî) süreç ve fonksiyonların aracılığıyla bilinemeyen olağanüstü bir olgu olarak gaybîlik, meta fizik âlemin manevî (gaybî) varlıklarına yönelik olacağı gibi, fizik âleminin insan idraki ve bilgisi dışında kalan bütün uzantıları ile de yakından ilişkilidir. Özellikle fizik ötesi varlık anlayışı konusunda insanın normal şartlarda idrak ve bilgi kapasitesi yeterli olmadığından, ilham, keşf ve rüya yoluyla elde edilen bilgilerin bireyselliği ve dolayısıyla yanılma payının olması ihtimaline dayanılarak bilimsel kabul edilmediğinden pozitivist bilim dünyası, bu manevî ve gaybî konulara tatmin edici cevap vermekten uzak kalmaktadır.[19]

Manevî bakım modeli, meta fizik özellikleri göz ardı etmeden, temel unsurlarını manevî insan modelinden alır. Buna göre insan, yaratılış bakımından madde ve ruhtan meydana gelmiştir. Fizikî (maddî) cephesi, fizikî görünüşü olan bedeni, organları ve onun tabiî ihtiyaçlarıdır. Manevî cephesi ise, gaybî ölçülere göre mahiyeti tam olarak bilinmeyen ruhu ve buna bağlı olarak diğer manevî kaynaklarıdır.

İnsanın ruh eksenindeki bütün latifelerine yönelik akla ve mantığa yatkın gelen bazı teorik bilgiler sunuldu ise de özellikle diğer gaybî konular ve varlıklarla ilgili aklî izahlar, bir noktadan sonra idraki zorlayan türlerdendir. Maneviyata ve itikada ait

[19] İslâm Ansiklopedisi; Türkiye Diyanet Vakfı: madde: Gayb.

bütün esaslar (Peygamberlere iman hariç) haddizatında hep soyut keyfiyet ve varlıklara yöneliktir. Bu boyutuyla da insan ruhu ile diğer manevî varlıklar bağlamındaki bütün meta fizik olgu ve hadiseler, netice itibariyle gaybîliğin varlığına işarettir.

İnsana, gaybî konular (ahiret, ruh, iman vb) ve varlıklar hakkında vahiy yoluyla verilen sınırlı bilgiler bile, bazen insan idrakini zorlamaktadır. Buna rağmen insan, hakikati bulma arzusu ile kodlanmış fıtrî temayülleriyle şüphe ve isyan etmekten ziyade tecessüs ve hayranlık duygularıyla gayba iman etme ihtiyacı duyar.

Yaratan, gaybî konuları bilme ve öğrenme arzusu ve istidadıyla yarattığı insana, kendi mutlak varlığı da dâhil olmak üzere, bütün gaybî hakikatlerin kapısını bir dereceye kadar açık bırakmıştır. İnsanın bu temayüllerini dikkate alan manevî model, bütün meseleleri maddî (nesnel, somut) boyutuyla ele alan diğer materyalist ve pozitivist modellerden farklı olarak, bütün sosyal olay ve olgulara gaybî (metafizik) bir anlam kazandırmak istemektedir. Mesela model, dünyevî açıklamalarla çoğu zaman olumsuz tanıtılan bakıma muhtaçlık meselesine, gaybî (kaderî, uhrevî) yönü ağır olan izahlar getirerek, (gizli) hikmetlere işaret etmektedir.

Her somut olayın (hastalık, özürlülük vb.) perde arkasını, soyut boyutunu, kısacası manevî ve gaybî yönünü gösteren bir modele, özellikle aklî ve mantıkî izahların yetersiz olduğu durumlarda, daha çok ihtiyaç duyulur. Somut keyfiyetleri dondurup katılaştıran şekilci modellerden farklı olarak manevî model, bakıma muhtaç kişilere içinde bulundukları durumun gizli hikmetlerini anlatarak, onları gaybî âlemlerle tanıştırır. Model, en basitinden en karmaşığına kadar bu gaybî hakikatlere nasıl ulaşılacağı istikametinde kişilere sade ve pratik yöntemler gösterir.

2.3. Fıtrata ve Evrensel İnsan Değerlerine Bağlılık (Fıtrî Evrensellik)

Manevî bakım modelinin merkezinde insan olduğuna göre, insanın yaratılıştan sahip olduğu bütün temel özelliklerini dikkate alan bir bakım anlayışının ortaya çıkartılması da elzemdir. Bu cümleden olarak kendi bünyesinde bir ruh taşıyan insanın en belirgin vasfının dünyaya fıtrat üzere gönderildiği gerçeğidir.

Fıtrat kelimesi "yarmak, ikiye ayırmak; yaratmak, örneği olmayan bir şeyi icat etmek" manalarına gelen "fatr" kökünden isim olup "yaratılış, belli yetenek ve yatkınlığa sahip oluş" anlamında kullanılır. İlk yaratılış, bir bakıma mutlak yokluğun yarılarak içinden varlığın çıkması şeklinde telakki edildiğinden fıtrat kelimesiyle ifade edilmiştir. Buna göre fıtrat, ilk yaratılış anında varlık türlerinin temel yapısını, karakterini ve henüz dış tesirlerden etkilenmemiş olan ilk durumlarını belirtmektedir. Fıtratta yaratılanın plân ve programı gibi, mahiyeti ve hedefi de Fatır (Yaratan) tarafından bilinmektedir. Bu plân ve ona ilişkin bilgi, yani fıtrat, saf ve berrak, yaratış ve yaratılış, gerçek ve katıksız bir tabiattır.[20]

"Fıtrat, insanın özgün yaratılışıdır. Başlangıcı ve mahiyeti itibariyle, insanın varlığından önce bulunan, onun geleceğini, kendisini ve vasıtasıyla gerçekleştireceği fiillerini yönlendirecek olan 'insanî kıvam', 'özgün hususiyetti'. Fıtrat, insanın hususî

[20] Öztürk, Yaşar Nuri; Din ve Fıtrat; Yeni Boyut Yayınları; İstanbul; 1990; s. 45.

mahiyeti olunca, tabiî karakterler ve eğilimleri aşan, onları 'özgün ilahî yaratılış' çizgisinde tutan bir yönlendirici fonksiyonunu da icra etmektedir".[21]

Sosyal (insanî ihtiyaçlar) boyutuyla fıtrat (Bireysel Fıtrat; Sosyal Fıtrat); insanın ve toplumların hilkatine (yaratılışına) ayarlanmış kanunlardır. İnsan fıtratına nakşedilmiş kanunlardan bazılarını önemine binaen zikredelim: Mesela insan; fark etmese de bazen kabul etmese de dinsiz, inançsız, maneviyatsız yaşayamaz. Nitekim herhangi bir dine mensup olmayan birçok insan ilahî menşeli olmasa da manevî değerlere inanmaktadır. Korku ve iltica, vicdanî duygular ve istiğfar, panik reaksiyonlar ve istimdat (medet), arzu-istek ve dua-talep, fıtratın vazgeçilmez özelliklerindendir.

Evrensel boyutuyla fıtrat (Fıtrat Kanunları; Tabiat Kanunları; Yaratılış Kanunları), Allah'ın, "Âdetullah", "Sünnetullah", "Fıtratullah" diye tabir ettiğimiz kâinatta vaz ettiği (ortaya koyduğu) ve âlemde câri (geçerli) olan kanunları ile insanın mahiyetine yerleştirdiği kanunlarının bütünüdür. Bu kanunların bir kısmı, kâinatta câri olan kanunlardır ki, bu kanunları bugünkü tatbîkî ilimler keşfetmektedir. Meselâ, yer çekim kanunu, suyun kaldırma kanunu gibi.

Bediüzzaman Said Nursi, eserlerinde fıtratı, ilahî kanunların (evrensel değerlerin) bir parçası olarak yaratıldığını belirtir. Buna göre tabiatta Allah'ın, Fatır-ı Hâkim mührü kolaylıkla görülebilir, okunabilir. "Mesela yumurtadaki hayat meyli fıtrîdir; "Piliç olacağım!" der, doğru söyler; Allah'ın izniyle olur. Mesela suyun donmak suretiyle genişleme meyili içine girmesi fıtrîdir."Fazla yer tutacağım!"der; Metin demir suyu yalan çıkarmaz. Suyun sözüyle fıtratı bir bütünlük arz ettiği için, sözünün ve özünün doğruluğu demiri parçalar. Binaenaleyh, Fatır-ı Hâkimin en büyük şahidi kerem ve onur sahibi olan ve doğru söyleyen fıtratımızdır (evrensel değerlerdir)".

Allah, canlı cansız her varlığı fıtrat (evrensel hakikat) üzere yaratmış olduğuna göre, her varlık, fıtratlarına (evrensel hikmetlerine) uygun bir şekilde yaratılış (kulluk) görevlerini yerine getirirler. Nitekim aşağıdaki âyet de, her şeyin, fıtratları sonucu olarak kendi var oluş programları doğrultusunda fiiller ortaya koyduğuna, işaret eder. "De ki: Herkes kendi uyarına (fıtrî programına) göre hareket eder (fiiller ortaya koyar). Ama kimin daha doğru yolda olduğunu Rabbin daha iyi bilir" (İsra; 17/84). Allah'ın Fâtır olması, tüm, canlı ve cansız diyerek bize göre ayırım yaptığımız varlıkların, yaratılış programları gereği olarak aslî görevleri, "kulluk" etmektedir.

Bütün varlığın yaratılış sırasında Allah'ın türlere kazandırdığı bu temel yapıdan dolayı aynı kökten gelen fatır kelimesi, Kuran'da Allah'ın isimlerinden biri olarak da zikredilmiştir.[22] Kuran'da on dokuz yerde "fatr" kökünden türemiş fiil ve isimler, bir

[21] Kılıç, Sadık; Fıtratın Dirilişi; Nehir Yayınları; İstanbul; 1991; s. 13.

[22] Allah, Fatır'dır. Yani gökleri ve yeri yaratan, donatan, tanzim eden, her şeyi yoktan var eden, her şeyi ilk ve örneksiz yaratan ve her şeyin içini, özünü ve hakikatini halk edendir. Allah, Kuran da kendi Zatını, son Peygamber'den de rivayet edildiği üzere Fatır ismiyle şöyle tavsif eder: "De ki, ey göklerin ve yerin Fatır'ı, âlem-i gayb ve şehadetin Âlim'i olan Allah'ım! Kullarının ihtilafa düştükleri şeyler hakkında

ayette de fıtrat kelimesi geçmektedir. "O halde yüzünü bir Hanîf olarak dine, Allah'ın o Fıtratına çevir ki, O, insanları onun (İslâm dininin) üzerine yaratmıştır. Allah'ın yaratışını değiştirmek olur şey değildir. İşte doğru ve sabit din budur, lâkin insanların ekseriyeti bilmezler!" (Rum; 30/30). Ayete göre, din, fıtrat dini, Allah dini, Hanîflik[23] ve nihayetinde İslâm'dır. Din, fıtratı değiştirmek için değil, fıtrattaki umumî selâmeti (manevî huzuru) yakalayabilmek ve manevî kaynakları inkişaf ettirmek için tek vasıtadır. Ancak insanların çoğu bunu nedense idrak etmez ve bilmezler, dini (hakikati, inancı), fıtratta değil, sosyal çevrenin etkisiyle ya hâkim kültürde bulurlar veya hakikati arama zahmetinde bulunmayıp nefsanî zaafların etkisi altında manevî körlük içinde yaşarlar.

"Dünyaya gelen her insan fıtrat üzere doğar; sonra anne ve babası onu Yahudi, Hıristiyan, Mecusi (farklı bir rivayete göre hatta müşrik) yapar"[24] mealindeki hadiste ise geçen fıtrat kelimesinden ne kastedildiğinin açıklığa kavuşturulması, insanın manevî (ruhî) yapısı ve kaderi bakımından önemlidir. Hadis, insanların tabiî, aslî ve fıtrî dinlerinin İslâm olduğunu, daha sonra sosyal çevre etkisiyle farklı dinlere yönelmenin fıtrattan (evrensel değerlerden) sapma olduğunu göstermektedir. [25]

Bu hadis, bize başka bir hakikati daha öğretmektedir: O da şudur: İnsanlarda din duygusu ve hakikat aşkı fıtrîdir (evrenseldir). İnsan ruhunun yaratılış itibarıyla Yaratıcısına bir meyli hep olmuştur. Buna fıtrat (tabiî evrensellik) hâli denmektedir. Çoğu İslâm âlimine göre "fıtrat"tan maksat, yaratılış itibarıyla çocuğun Rabb'ini bilmeye olan yatkınlığıdır. Yani her çocuk bilme çağına eriştiği zaman Rabb'ini bilebilecek bir yaratılış üzere doğar. Bununla insanın fıtrî yaratılışının diğer canlılarınkinden farklı olduğu söylenmiş olmaktadır. Çünkü onlar ne kadar büyüseler de hiçbir zaman Allah'ı bilebilecek kemale eremezler. Oysa çocuk böyle değildir, o her gün gelişir ve bir süre sonra belli bir olgunluğa erer. Bu döneme ergenlik adı verilir ve bu eşiği atlayan her insan, kendisini insanlığın tekâmül dünyasında sorumlu bulur.

Allah'ın ilk yaratılışta (fıtrî kanunlarında) her insanın başlangıçta tertemiz olan ruhuna koyduğu bazı temel manevî kaynaklar ve özellikler var ki, bunlar sayesinde Yaratan'ını ve hakikati tanıyabilir. Her insan, genellikle bedenî bakımdan olduğu gibi ruhî ve zihnî bakımdan da hissetmeye, algılamaya, doğru biçimde düşünmeye ve inanmaya elverişli olarak yaratılmıştır. İnsan, bu özellikleriyle aklî mekanizmalarını kullanırken, fikrî ve zihnî temayüllerini Hakkı bulma istikametinde kullanırsa, fıtrî özelliklerini koruyarak, Yaratan'a kavuşabilir.

---

aralarında sen hükmedersin". Sonra bir diğer ayette Allah, "Hamd, göklerin ve yerin Fatır'ı olan Allah'a mahsustur".

[23] Hanîf, manevî sapmalara girmeden Hak yoldan giden muvahhit (tek Allah'a inanan) demektir. Deyim olarak Hanîf(lik), en büyük Peygamberlerden olan Hz. İbrahim'in Tevhit (monoteist) dini (Allah'ı bir tanıma) olarak kullanılır. Hanîf inancı, göklerde ve yerde "tapınılacak bir tanrı olmadığı" bilincidir. Putları, tanrıları kabul edemeyecek bir idrake ermişliktir. Tüm varlığı, tüm evreni, tüm sistemi, tüm düzeni dilediği gibi ve hükmü her an geçerli bir şekilde var eden sınırsız ilim ve güç sahibi Allah'a imadır.

[24] Buhârî, Cenâiz, 93; Tecrîd, IV, 529.

[25] Türkiye Diyanet Vakfı: İslam Ansiklopedisi, Cilt 13, İstanbul 1996; ss. 47–48.

Bir insanın fıtratında bulunan doğru çizgide yaşamayı engelleyecek olumsuz şartların bulunması hâlinde her insan, manevî hastalıklara yakalanabilir. Bu durum bakıma muhtaç kişiler için de söz konusudur. Bakıma muhtaçlık gibi zor bir durumla karşılaşan insanlara yeterince tıbbî, sosyal ve manevî bakım hizmetleri sunulmaması halinde, bakıma muhtaç kişiler belki de kaderlerine küsecek ve isyan noktasına gelerek, temiz fıtratlarından uzaklaşıp değişik manevî saplantılara hatta küfre bile kayabileceklerdir. Maneviyatı da içeren bütüncül bakım hizmetleri, bundan dolayı bakıma muhtaç kişinin fıtrî özelliklerinin korunmasına dönük her türlü tedbiri alır, kişinin temiz fıtratını (birinci fıtratını) korur ve fakat mizacına (ikinci fıtratına) müdahale etmez.

Manevî model, insanı, bütün yönleriyle, hem maddî, hem de manevî (ruhî, fıtrî) boyutuyla değerlendirmektedir. Hangi inanca veya ırka sahip olursa olsun bütün insanların tabiatlarında (ikinci fıtratlarına) sevilmek, sayılmak gibi bazı temel insanî ihtiyaçlar ve özellikler vardır ki, bunlar çoğu zaman değişmezler. Manevî model, insanın bu değişmeyen fıtrî hasletlerini dikkate alarak, insanoğlunun yaratılış gayesine uygun bakım anlayışını esas alır. Her zaman geçerliliğini koruyan fıtrat (yaratılış) kanunları, merkezinde insanın olduğu sosyal hizmetler için de önemli bir referans kaynağıdır.

Bu cümleden olarak, sosyal bakım hizmetlerinin kalitesini artıracak olan manevî model ve hizmet anlayışı, insana, mensup olduğu din, kültür, cinsiyet veya ırkına göre değil, taşıdığı aslî insaniyet cevherinin değişmez fıtrî özelliklerini koruyan bir yaklaşımla faaliyetlerini sürdürür. Yaratan'ın, insanı en güzel bir surette yaratıp, ona aslî, merkezî ve ulvî bir değer ve yücelik izafe ettiği unutulmamalıdır. Bu yönüyle model, dinde zorlama yapılamayacağı esasından yola çıkarak, mümin-kâfir, inanan-inanmayan ayrımı yapmadan bakım hizmet anlayışını gerçekçi ve insanî (hümanist) ilkelere göre belirler.

Modelde geçen manevî telkin yöntemleri, kişilerin sahip oldukları dinlerini değiştirme amacını gütmemektedir. İnsanların inançlarında hür oldukları gerçeğini kabul eden model, manevî telkin yöntemleriyle bakıma muhtaç kişilerin akıl, vicdan, irade, his ve kalp gibi ruhî (manevî) kaynaklarına müracaat ederek, onlara kalıcı bir iç huzur sağlamak istemektedir. İç huzurun temini, insan tabiatının aslî (fıtrî) eğilimlerinden olan inanma (itikat) ihtiyacının tatmin edilmesi ile yakından ilgili olduğu için, manevî model, talep üzerine kişilerin inançlarını güçlendirmeye yönelik danışmanlık, rehberlik ve destek hizmetleri sunar.

Manevî bakım modeli, insan var olduğu müddetçe fıtrî hususiyetlerinin bütününü koruyamasa da bütününü de kaybedemeyeceği tezi üzerinden oluşturulmuştur. Dolayısıyla modelin temel gayesi, yaratılış safiyetini koruyarak geliştirmek, selim fıtratlarını koruyamamış olanlara da manevî (fıtrî) rehabilitasyon hizmetleri sunmaktır. Fıtrat ekseninde oluşturulmuş olan model, yaratılışta insanın özünde meknuz olan cevherleri ortaya çıkarmak ve onları geliştirmek ve işlemek için vardır. Allah da zaten ilahî mesajında insanlığa bu yönde bir telkinde bulunur: "Allah'ın, insanları üzerinde yaratmış olduğu fıtratına sarıl!" (Rum; 39/30)

Bir manevî model, bu kâinata vaz edilmiş tabiat (fıtrat) kanunları ile insan fıtratına nakşedilmiş temiz hasletleri arasındaki bağı ve düzeni kavrayıp, bunlar

arasındaki dengeyi tesis edip, sosyal hayatın bütün tabakalarına yansıtabildiği ölçüde kişilerin maddeden ve manen huzur bulmalarına yardımcı olabilir. Onun için manevî sosyal hizmetler ve bu çerçevede oluşturulmuş manevî bakım modelimiz, haddizatında fıtrî bakım modeli olarak da tanımlanabilir. Çünkü model, fıtrat kanunlarına ve insanın fıtrî özelliklerine uygun bir hizmet anlayışına sahiptir. Fıtrî sosyal hizmetler ve fıtrî bakım faaliyetleri, tabiî, ruhî, vicdanî, eğitici, öğretici, ahlâkî, ufuk açıcı ve yol gösterici olduğu kadar, madde ile manayı birleştiren, dünya ile ahireti birlikte kucaklayan uygulamaların bütünüdür.

2.4. Kadere Bağlılık (Kaderîlik)[26]

Kader, "gücü yetmek, bir şeyin hacmini ve şeklini belirlemek, bir nesneyi biçimlendirmek, bir şeyi başka bir şeyle mukayese etmek" gibi manalara gelir. Terim olarak kader (takdir), Yaratan'ın bütün nesne ve olaylarıyla kâinatı ezelde planlaması demektir.[27] Müslüman, kadere inanan bir insandır. Kader, imanın bir parçasıdır.

Hadis kaynaklarında meşhur Cibrîl hadisi diye bilinen bir hadis vardır. Orada Hz. Cebrail birkaç soru sorar, İslâm Peygamberi de cevap verir.. Mesela: "İman nedir?" sorusuna, Allah'ın elçisinin verdiği cevap şöyledir: "İman: Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe, hayır ve şerriyle kadere iman etmektir."[28]

Yaratan'ın evrende insanın iradesine bağlı olsun veya olmasın her şeyi bilip planlaması, kader başlığı altında değerlendirilebilir. Buna göre, kuşların uçması, yağmurun yağması, çiçeklerin açması, depremlerin olması ve depremden dolayı gayri ihtiyari olarak kişinin sakatlanması kaderin konusudur.

Her şeyin kader planında cereyan ettiğini esas alan model, bakıma muhtaç kişilere içinde bulundukları duruma havf ile recâ duygularıyla bakmalarını, yani Allah'ın sevgisinden ve emniyetinden mahrum olma korkusu ile O'na tevekkül ve teslimiyet içinde ümit beslemenin en akıllı yol olduğunu tavsiye eder. Model, aktif ve

---

[26] Modeldeki aktif kaderîlik anlayışı, İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkmış ne kaderiye, ne de kadercilik görüşlerini benimser. Kaderi inkâr eden kaderiye, insanların, kendi fiillerinde kudret sahibi ve bundan dolayı da yaptıklarından bütünüyle sorumlu olduklarını iddia eder. İnsan iradesini her şeyden üstün tutun bu görüş, İslâm âlimlerince batıl inanç olarak değerlendirilir. Kaderiye görüşü, Mutezile'nin öncüsü olarak kabul edilir. Kadercilikte ise durum tam tersinedir Buna göre, insan hayatı önceden doğaüstü bir irade tarafından değiştirilmesi imkânsız bir biçimde belirlenmiştir. Dolayısıyla bireysel çaba göstermenin hiç bir surette bir anlamı yoktur. Bütün olguların, olayların, durumların önceden belirlendiği ve asla değiştirilemeyeceği tezinden yola çıkarak insan iradesini yok sayan bir felsefi görüşü anlatır. Bu düşünce, bazı yönleriyle sapkın bir mezhep olarak ortaya çıkmış Cebriye ekolüne benzer. Manevî bakım modeli, kaderciliğin cebriyeci fanatizmine de Mutezileci 'insan amelinin halıkıdır' yaklaşımına da karşıdır. Bkz. Kirman; Mehmet Ali; Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü; Rağbet Yayınları; İstanbul; 2004; s. 120.

[27] Topaloğlu, Bekir; Y. Şevki Yavuz ve İlyas Çelebi, İslâm'da İnanç Esasları, Çamlıca Yayınları; İstanbul; 2004; s. 143.

[28] Müslim, Îman, 1; Ebû Dâvûd, Sünnet, 15; İbn-i Mâce, Mukaddime.

dinamik kaderîlik anlayışının bir tezahürü olarak, havf (korku) ile recâ (ümit) duygularıyla Allah'ın rahmetinin gazabına galip geleceği inancını, ihtiyatlı bir iyimserlikle bakıma muhtaç kişilerin gönüllerine telkin eder.

Model, kahır (olumsuz bir durumun) içinde lütfunun ve lütuf içinde kahrının tecellilerini kader hikmeti ekseninde açıklar. Bela ve musibetlere karşı iradenin, tevekkül, teslimiyet, sabır ve şükür ekseninde kullanılmasını tavsiye eder, ilahî lütuf ve ihsanların karşısında da kişinin azıp şımarmaması önerir. Bakıma muhtaçlık karşısında imanlı ve sabırlı kişilere ahirette vaat edilen her türlü sıkıntı ve belalardan uzak ebedî hayat yanında bakıma muhtaçlığın geçiciliğini ve önemsizliğini anlatan model, manevî telkin ve teskinlerle bakıma muhtaç kişilere, kendi iradelerine düşen rollerini ifa etmelerini ve sonra da Allah'a tevekkül etmelerinin yollarını gösterir.

Modeldeki ideal insan, iradesini, aklî, vicdanî ve kalbî duygularını dinleyerek, kullanır, sebeplere teşebbüs eder, durumunu düzeltmek için her türlü gayreti gösterir, istediklerinin olması yönünde belki de ısrarla dua eder, sonra da elinden gelen her şeyi yapmış olmanın gönül rahatlığıyla sonucunu sabırla Allah'tan bekler. İnsan hangi yönde cüz-i iradesini kullanırsa kullansın, sonuç istediğine yakın veya ondan tamamen farklı da olabilir. Çünkü kişi iradesiyle, ancak Allah'ın dilediğini yapabilir veya değiştirebilir.[29] Allah dilememiş ise, kişinin değil sadece O'nun iradesi tecelli eder. Kişi de bu duruma rıza gösterir ve kadere boyun eğmek suretiyle mutlak kudret sahibi olan Allah'a bağlılığını ilan eder. İşte modelin kaderîlik anlayışı budur.

Modeldeki ideal insan, ne sorumluluklarını kadere yükleyip, hadiselerin karşısında pasif tutum sergileyen kaderci bir kişiliktir, ne de kendini putlaştırırcasına her şeyi kendi iradesiyle yapabileceğini veya yaptığını iddia eden bir kişiliktir.

Modeldeki ideal insan, her hususta netice almak isteyen bir kişiliktir. Bunun için de tedbirlere başvurur yani kişi sebepleri ihmal edemez. Kaderciler gibi, "Allah Kadirdir, takdir neyse o olur" deyip pasif bir bekleyiş içinde bulunmaz. Kadere aktif olarak inanan ideal insan, Allah'ın Kadir[30] ismini dikkate aldığı gibi, Hakîm[31] ismini de unutmaz. İdeal insan, belalara, musibetlere, felaketlere karşı bir yandan eliyle sebeplere teşebbüs eder, diğer yandan da diliyle dua eder. Gayret gösterilerek yapılan dua, Kadir ve Hakîm isimlerine uygun davranmanın bir göstergesidir. Kişi, hastalandığında yeniden sağlığına kavuşması için, çareler arayacak, hekime gidecek, tedavi görecek. Tedavilerin bir sonuç vermemesi durumunda ise kader planında doğru olanı yapacak ve tevekkül, teslimiyet çizgisinden ayrılmayarak, sabredecektir. Ancak bundan sonra "Demek ki kaderimde bu yazılıymış" deyip teselli bulacaktır.

---

[29] Aslında, insan iradesi bile, Allah'ın küllî iradesi ile kuşatılmıştır. Kurân'dan öğreniyoruz: "Allah dilemedikçe, siz hiçbir şey dileyemezsiniz!" (İnsân; 76/30).

[30] Kadir, "istediğini istediği gibi yapmaya gücü yeten" anlamına gelir. Kuran'ın pek çok ayetinde bildirildiği gibi, gerçekleşen her olay, Allah'ın iradesi ve bilgisi dâhilindedir ve O'nun "Ol" demesiyle meydana gelir. Göklerde ve yerde Allah'ı aciz bırakacak hiçbir kuvvet yoktur. O, istediğini istediği gibi yapmaya güç yetirendir.

[31] Hakîm, "hikmet sahibi, her şeyi hikmetle yapan, sağlam, muhkem olan" anlamlarına gelir. Allah'ın yarattığı her şeyde bazen gizli bazen de açık hikmetler vardır.

Manevî bakım modelinde hasta veya özürlü bir insan, bakıma muhtaç hâle gelmemek için, her türlü gayreti gösterir, elinden gelen her şeyi yaptıktan sonra sonuç istediği gibi olmasa ve bakıma muhtaçlıktan kurtulamasa bile kaderine küsmez, "bunda bir hikmet veya hayır vardır" diyerek durumuna rıza gösterir. Aktif kaderîlik çerçevesinde oluşturulan tevekkül, teslimiyet ve sabır anlayışı, bugünün sosyal dünyasında ve sağlık alanında yaşanan birçok psiko-sosyal probleme çözüm getireceği ortadadır.

Aktif kaderîlik yaklaşımında kişi tarafından özel olarak istenen bir durum belki zahirî olarak gerçekleşmez, ancak yapılan dualar, başka hayırlı vesilelere de sebebiyet verebilir. İnsanın, bu manevî gayret ve yaklaşımlarından dolayı başka bir konu ile ilgili olarak kaderi, ilahî bir jest olarak kişinin lehine değişebilir. Allah, insanın dua ve niyazına göre, amel ve duruşuna göre takdir ve tasarrufunu dilediği istikamette dilediği gibi kullanabilir.

Allah, belki bakıma muhtaçlığı ortadan kaldırmayı murat etmeyecek ama bakıma muhtaç kişinin sabrına, duasına, niyazına, ihlâsına, şükrüne göre "manevî tazminat" olarak daha büyük lütuflarda bulunacaktır. Sebeplere sarıldıktan sonra tecelli eden her şeye rıza göstermenin karşılığı bu olacaksa, bakıma muhtaç kişi için bu, büyük bir manevî kazançtır. Kişi, manevî sorumluluklarını yerine getirmekle, belki de hiç farkına varmadan Allah'ın takdiri ile hayatını ve geleceğini, yani kaderini dahî kendi lehine değiştirmiş olabilir. Yaratan, buna da kadirdir. İşte âyet: "İman edip tövbe eden ve sâlih amel işleyenlerin, Allah kötülüklerini iyiliklere değiştirir. Allah bağışlar ve merhamet eder." (Furkan; 25/70).

Aktif kaderîlik, Kâinat Sahibine tevekkül ederek, teslim olmak olduğuna göre, bakıma muhtaç kişi, gam ve kederlerden manevî emniyete kavuşturulur. "Biz her şeyi bir kaderle yarattık" (Bakara; 2/156) ayetini bilen bir kişi, bakıma muhtaçlık karşısında çökmez, yıkılmaz ve kahrı perişan olmaz. Taksiye binen bir insanın elindeki ağır çantaları bagaja atarak, rahat etmesi gibi, şahsının ve tıbbın üstesinden gelemediği durumlarda "Allah'a tevekkül ettim ve O'nun kaderine teslim oldum" diyerek manen (ve dolayısıyla psiko-somatik olarak) rahat eder. Kadere bu şekildeki bir bağlılık, insanı mutedil bir tabiata sevk eder, saf ve temiz fıtratı ile buluşturur. Dolayısıyla bakıma muhtaçlık sorunlarının meydana getirebileceği psikolojik yan etkileri, aktif kaderîlik şuuru ile ancak bertaraf edilebilir.

2.5. Dünya ve Ahirete Bağlılık (Dünyevîlik ve Uhrevîlik)

Dünya hayatının ve dünyada çekilen sıkıntı ve zahmetlerin karşılığı olarak ölümden sonra başlayacak olan ebedî hayata ahiret denir. Bakım modellerinin hepsinde dünyada yaşayan bakıma muhtaçların, hemen her türlü maddî (tıbbî-sosyal) ihtiyaçları dikkate alınmıştır. Ancak dünyaya ve dünya ihtiyaçlarına hitap eden bakım modelleri, maneviyatı esas almadıkları için, ahiret boyutuyla ilgili olarak da herhangi bir yaklaşım sergilemezler.

Manevî yönü olmayan Seküler bakım modellerinde hiçbir uhrevîlik boyutu bulunmadığı için, bakıma muhtaçların ahiret inancıyla ilgili kaygı, düşünce ve ihtiyaçlarına hiçbir surette cevap veremezler. Bakıma muhtaçlarla ilgili psikolojik ve manevî sorunları sadece tıbbî ve sosyal bakım yöntemleriyle çözmeye çalışmak,

özellikle fıtratlarını korumuş insanların ruhlarını yeterince tatmin etmez. Hemen her insan, dünya hayatının geçiciliğini kabul eder. Onun için dünyada kaldığı sürece mutlu olmak ister. Ölümün yokluk olmadığını bilen insanlar ayrıca, ahirette de mutlu olmak ister. Spritüel (ruhçu) bakım modelleri dahî, ahireti ya yok saymakta, ya da tevhit inancına uymayan bazı fantastik görüşler telkin ederler.

Vahyîliği esas alan manevî bakım modelinin temel esaslarından biri ise, ahiret hakikatini her hususta göz önünde bulundurmaktır. Modele uygun olarak bakıma muhtaç kişilerin bu dünyada yaşadıklarının geçici olduğu, ruhun ahirete intikaliyle bütün dertlerden kurtulacakları ve Allah'ın rahmetine kavuşulacakları inancıyla manevî bakım hizmetleri verilmektedir. Model, asıl hayatın ahiret hayatı olduğunu bildirir. Ancak model, dünya hayatı ile ahiret hayatını birbirinden kopuk olarak görmez, tam tersine, ahiret hayatının ve ebedî saadetin kazanılması için, dünya hayatının önemine vurgu yapar. Dünya hayatının özelliklerini ve ahiretin güzelliklerini anlayan aşağıdaki ayet, modelimizin temel felsefesini oluşturur: "Bu dünya hayatı, bir oyundan, eğlenceden ve geçici bir zevkten başka bir şey değildir; ama ahiret hayatı Allah'a karşı sorumluluklarının bilincinde olanlar için, çok daha güzeldir. Öyleyse aklınızı kullanmaz mısınız?" (En'am, 6/32).

Model, bakıma muhtaç kişilere, bedenin bir emanet olduğunu hatırlatır ve kişilerin kaderlerine küsmemelerini ve ibadetlerini de aksatmamalarını gerektiğini söyler. Çünkü Allah, bir ayetinde "Ahirete iman edenler, hem Kuran'a inanırlar, hem de namazlarına devam ederler" buyurmaktadır. (Enam; 6/92). Model, bu Kuranî mesajı ve ahiretin ebedî saadet veya felaketin yaşanacağı bir yer olacağı gerçeğini dikkate alarak, bakıma muhtaç kişilere dünyanın ahiretin bir tarlası (sermayesi) olduğunu hatırlatır ve dünyada karşılanan olaylara bu metafizik boyutuyla bakmalarına aktif olarak yardımcı olur. Fıtraten ahiret odaklı bir hayat sürdürmeye meyilli olan ve ahirette karşılığını bulma ümidiyle yaşayan bakıma muhtaç bir kişi, dünyanın bütün çilelerini omuzlayıp, kaldırabilme yeteneğini kendinde bulacağı için, model, uhrevî bakışa her zaman vurgu yapar. Zaten modelin uygulama kısmında yer alan manevî telkinlerin etkinliği de, ahirete iman ile direkt ilgilidir.

Ahirete iman, aynı zamanda ruhun bekasını da kabul etmek anlamına gelir. Ruhun varlığını kabul etmenin ötesine onun ölümsüzlüğüne inanmak, (şuuraltı-fıtrî-manevî-kalbî) akla ters düşmez. Her insanın ruhunda adalet duygusu vardır. İnsanın akıl ve vicdanı, iyiliklerin (güzel ve doğru amellerin) mükâfata, kötülüklerin de cezaya layık olduğunu kabul eder. Dünya hayatında nice güzel ahlâklı insanlar, hastalık veya sakatlık gibi zahirî musibetlerden ötürü sıkıntılı ve zahmetli yıllar geçirirken, ahlâkı kötü olan birçok insan da dünya nimetleri içinde sağlık ve refah içinde zahiren mutlu bir hayat sürdürebilir. Bunun yanında dünyada işledikleri suçlardan dolayı (belki de delil yetersizliğinden) birçok insan, ceza çekmeden keyfince yaşabilirken, diğer taraftan da dürüst ve namuslu insanlar iftiraya uğrayıp, haksız yere ceza alabiliyor. Bu dünyada meydana gelen değişik haksızlıklardan ve eşitsizliklerden dolayı insanların vicdanları ilahî adaletin gerekliliğine inanır. Nihaî ve kalıcı adaletin tesisi için de uhrevî hayatın varlığı zaruridir.

Bunun yanında insanın ruhunda tabiatından neşet eden sınırsız arzu ve emellerin yanında ebedî saadet, hakikat ve hürriyete daimî bir fıtrî eğilim vardır. İnsan, içinden

bir türlü atamadığı bu ümitlerinin gerçekleşmesini kalben ve ruhen ister. Ahirete imanı, bu duyguların ve ümitlerin hep canlı kalmasına yardımcı olur. Allah, Kuran'da da belirtildiği üzere, işlenen zulümleri cezasız bırakmaz, kendi rızasının tahsili için yapılan ibadetleri, gösterilen sabırları, gönülden gelen şükürleri ve O'nun rızasını kazanmak maksadıyla yapılan bütün iyilikleri mükâfatsız bırakmaz. Bu, Yaratan'ın ilahî adaletin bir gereğidir. İlahî ceza ve mükâfata inanmak, Allah'a, kadere ve ahirete imanın zarurî bir neticesidir.

İslâm Peygamberinin şu hadisleri, dünya ve ahiret dengesinin nasıl kurulabileceği noktasında ibret vericidir: " Cenneti özleyeni hayırlara koşar. Cehennemden korkan gayr-i meşru lezzetlerden kaçar. Ölümü bekleyene, lezzetler önemsiz gelir. Dünyaya soğuk bakana musibetler hafif gelir". [32]

Demek oluyor ki insanlar ve bakıma muhtaçlar, Cennette güzel bir yer edinebilmek için, bu dünyada denenmektedirler. Dünya hayatı, ahiret için bir hazırlık dönemidir, insanlık için bir imtihan salonu ve geçici bir misafirhanedir. Dünya sonlu ve yok olucu; ahiret ise kalıcı ve sonsuzdur. Ahireti hedefleyen kimse, Allah'ın lütfu ile aslında dünyayı, daha doğrusu daha dünyadayken Cennet duygularını andıran manevî huzuru elde eder. Gayesi yalnızca dünya olan kimsenin dünyadan alabileceği belki bir şeyler vardır ama ahirette alacağı hiçbir şey yoktur. Ahireti ön plâna alan bakıma muhtaç kişi, ahireti (Cenneti) kazanacağı gibi, dünya hayatına da bambaşka bir güzellik ve yepyeni bir mana katar.

Manevî bakım modeli, bakıma muhtaçların hem dünya, hem de ahiret saadetlerini temin etmek için, ahirete sadece kuru bir teselli olsun diye değil, bizzat onun varlığına inanılması gerektiği için ve ahirete kayıtsız olarak tam inandığı için vurgu yapar. Dünyanın ve dünyevî bakım hizmetlerinin ihmal edilmemesi, dünyadan ve dünyevî bakım hizmetlerinden alınacak nasibin unutulmaması, ama gerçek hayat olan ahiretin daima ön plâna tutulmasını esas alan manevî modelin bu yöndeki yaklaşımlarının temel kaynağı şu ayettir: "Allah'ın sana verdiğinden (O'nun yolunda harcayarak) ahiret yurdunu ara. Ama dünyadan da nasibini unutma. Allah'ın sana ihsan ettiği gibi, sen de (insanlara) iyilik et. Yeryüzünde bozgunculuğu arzulama. Şüphesiz ki Allah, bozguncuları sevmez." (Kasas; 28/77).

Model, "Hiç ölmeyecekmiş gibi dünya için, yarın ölecekmiş gibi ahiret için çalış" hadisi şerifini esas alarak, bakıma muhtaçlara bir taraftan her an ölebileceklerini hatırlatarak, ona göre manevî dünyalarını beslemelerini ve ahirete de ona göre hazırlık yapmalarını tavsiye eder, diğer taraftan da dünyevî ihtiyaçlarını karşılamada ihmalkâr davranmamalarını öğütler.[33]

Ahirete hazırlık, dünya işlerine engel teşkil etmediği gibi, dünya işleriyle uğraşmak, ahireti de yok saymak anlamına gelmez. Model, bakıma muhtaçların ne ahireti unutup, dünyaya çok dalmalarına, ne de ahirete çok dalıp dünyayı unutmalarına müsaade eder. Manevî bakım hizmetleri, zannedildiği gibi, dar anlamıyla sadece manevî (uhrevî) değildir, dünya ile ahiret ihtiyaçlarını aynı oranda karşılayacak kadar gerçekçi ve iki boyutludur. Model, manevî lezzetlerin alınmasını

[32] Câmiü-s-Sağir; C. 4; Yeni Asya Neşriyatı; İstanbul; 2002; No: 3567.
[33] Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübra, Haydarabad, 1344, III, 19.

gerekli gördüğü gibi dünyanın lezzetlerine de ambargo koymaz. Dünyevî lezzetlerin Allah'ın belirlediği kurallara uygunluğu ölçüsünde bakıma muhtaç kişilere tam bir serbestlik hakkı tanır. Modele göre, bakıma muhtaç kişiler, hem dünyanın bütün meşru ihtiyaçlarını karşılayabilmeli (onlara, maddî ihtiyaçlarını karşılayabilecek imkânlar tanınmalı), hem de Allah'ın rızasını kazanabilmelidirler. Modelin bu boyutuyla bazı önemli özelliklerini hatırlatalım:

- Model, esas itibariyle ahireti ölçü alan fakat bunun kendisini diğer tıbbî ve sosyal bakım türlerini ihmal etmeye sevk etmeyen bir bakış ortaya koyar.
- Model, Allah'a inanan bakıma muhtaçları her açıdan ahirete hazırlarken, dünya nimetlerinden de nasiplerini unutmamalarını ister.
-

2.6. Sosyal Sorumluluk Duygusuna Bağlılık (Ahlâkîlik)

Başı dertte olanların maddî ve manevî yardımına koşmak her Müslümanın görevidir. Dertli bir insanın endişelerini, sıkıntılarını ve huzursuzluklarını gidermek, onun derdiyle manen paylaşmak, ona tesellide bulunmak, sosyal ve ahlâkî bir vecibedir. Bu boyutuyla ahlâki ve sosyal sorumluluk ilkesi, modelin muhataplarından ziyade genel anlamda bakıma muhtaçlara karşı vicdanî sorumluluğu olan (kamu ve özel kuruluşların yanında toplumun her kesimi) herkes ve dar anlamda modeli uygulamakla mükellef olan amatör (aile fertleri) ve profesyonel bakıcı personel için geçerlidir.

Bakıma muhtaçların sosyal hayatın merkezinde yer almalarını sağlamak, ahlâkî sorumluluğumuzun bir parçasıdır. Bakıma muhtaçların bakımı noktasında ahlâkî sorumluluklarını hatırlayıp, bu anlayış ve şuurla bakım hizmetlerinde bulunanlar, sosyal görevlerini de yerine getirmiş olurlar. Sosyal görevlerini layıkıyla ve gönülden yerine getirenler, sosyal dayanışma ve kardeşliğe de katkıda bulunmuş olurlar.

Bakıma muhtaçlık durumu, başta en yakın akrabalar olmak üzere sosyal çevredeki bütün insanların bakıma muhtaç kişi ile sadece sosyal münasebetini geliştirmez, yeni bir manevî bağ ile dostluk ve şefkat duygularını da canlandırır. Sosyal güvenlik kapsamında oluşturulacak bakım sistemi içinde yer alan profesyonel bakım birimleri ve elemanları, bir taraftan bakıcı aile fertlerinin bakım yükünü hafifletirlerken, diğer taraftan da sosyal duyarlı komşular ve diğer yakınlar, bakıma muhtaç kişinin ziyaretine koşar ve samimî diyaloglarla onunla ilgilenirler. Bu durum, aynı zamanda bakıma muhtaç kişini etrafında yaşayan insanlar için de bir imtihan vesilesidir. Bakıma muhtaçlık, kara gün dostlarının ortaya çıkmasına ve yeni dostlukların oluşmasına vesile olur.

Kucaklaşmaya, birbirinin imdadına koşmaya vesile olan bakıma muhtaçlık, bakıma muhtaç kişinin acılarını hafifleteceği gibi, onunla ilgilenen kişilerin maneviyatını da güçlendirir. Bakıma muhtaçlarla içten ilgilenenler, yaptıkları bu güzel amellerinden dolayı manevî haz ve lezzet alacaklardır. Çünkü yapılanlar, sosyal, ahlâkî ve vicdanî (manevî) sorumluluğun bir gereği olduğu kadar Allah'ın da rızasını kazandıracak dinî tavsiye ve(ya) emirlerindendir. Bakıma muhtaç kişilere ve özellikle yakınlarımıza karşı hassas, merhametli ve hürmetli davranmamamız gerektiğini emreden Kuran-ı Kerim, bu konuda da ahlâkî sorumluluğumuzu hatırlatır:

"Rabbin kesin olarak şöyle buyurdu: Allah'tan başkasına ibadet etmeyin. Anaya babaya güzel muamele (iyilik) edin. Şayet onlardan her ikisi veya birisi yaşlanmış olarak senin yanında bulunursa sakın onlara hizmetten yüksünme, 'öff!' bile deme. Onları azarlama, onlara tatlı ve gönül alıcı sözler söyle. Şefkatle, tevazu ile kol, kanat ger onlara ve şöyle dua et: Ya Rabbi, onlar küçüklüğümde nasıl beni ihtimamla yetiştirdilerse, (buna mükâfat olarak) Sen de onlara rahmet buyur!" (İsra, 17/23-24)

Bakıma muhtaçlıktan dolayı belki de gönlü kırık ve hüzünlü olanlarla ilgilenen insanlar, nasıl ki bakıma muhtaçların şefkat ve merhametini celp edip dostluklarını kazanıyorlarsa, yeryüzünü büyük nimet sofrası haline getiren Merhametliler Merhametlisi'nin şefkat ve rahmetine de nail olur. Kısacası bakıma muhtaçlarla ilgilenmek, Allah'ın hoşnutluğunu kazandıracağı için, ayrı bir sevap kaynağıdır.[34] Vahiy mektebinde yoğrulan Allah'ın Resulü bu bağlamda şöyle buyurur: "Kim ki iki gözü görmeyene elinden tutup kırk adım kadar yol gösterirse, Cennet kendisi için vacip olur".[35]

Diğer taraftan, toplumda bakıma muhtaç kişilerin varlığı, materyalist bir zihniyetle sosyal bir külfet, ekonomik bir yük olarak görülmemelidir. Tam aksine toplum içinde en güçsüz durumda olan bakıma muhtaçların aramızda olmaları, hem maneviyat, hem refah boyutuyla bir kazançtır. Nitekim son Peygamber'in bu hassas konuya manevî yaklaşımı çok manidardır: "Güçsüzleriniz (bakıma muhtaçlarınız) (aranızda) olmasa siz yardıma mazhar olabilir ve rızıklanabilir miydiniz?"[36] Demek ki, Allah bize yardım ediyorsa ve bize bol bol rızık veriyorsa, bu toplumun en aciz insanların varlıkları sayesindedir. O halde toplum içinde en güçsüz durumda olan bakıma muhtaç bu sosyal kesime elimizden geldiğinin ötesinde azamî derecede yardımcı olmalıyız, ta ki Yaratan'ın rızasını ve hoşnutluğunu kazanalım.

SONUÇ

Takdim edilen manevî bakım modelini en nihayetinde kısaca özetleyecek olursak:

- Model, geniş anlamda (tıbbî) sosyal hizmetler, dar anlamda sosyal bakım hizmetleri alanında bakıma muhtaç yaşlı, özürlü ve(ya) kronik hastalara yönelik maneviyat odaklı destek ve yardım hizmetleri içermektedir.
- Model, bakıma muhtaç kişinin maneviyatını (kişisel gelişimini, moralini) güçlendirmeyi, hayata bağlılığını artırmayı, iç dünyasıyla (ruhuyla) barışık olmasını, manevî sapmalarını ve korkularını gidermeyi amaçlayan insan odaklı bütüncül bir modeldir.
- Model, bakıma muhtaç kişilerde manevî risk, sapma gibi sorunlara yol açan alanları dikkate alan, sorunların sebeplerini ve çok yönlü etkilerini ve çözüm yollarını bilen, manevî koruma ve rehabilitasyon yöntemlerini uygulayabilen bir niteliğe sahiptir.

[34] Hatip, Abdülaziz; Hastalık ve musibetler sabırla güzelleşir; Ailem Dergisi; Sayı 165; 2006.
[35] Câmiü-s-Sağir; C. 4; Yeni Asya Neşriyatı; İstanbul; 2002; No: 3709.
[36] Câmiü-s-Sağir; C. 4; Yeni Asya Neşriyatı; İstanbul; 2002; No: 3827.

- Bu model doğrultusunda manevî bakım hizmetleri, bakıma muhtaç kişilerin manevî ihtiyaçlarını fıtrat ekseninde tespit etmekte, bu ihtiyaçlar doğrultusunda manevî eğitim, telkin, tedavi ve rehabilitasyon hizmetleri sunmaktadır.
- Model, dünya ve ahiret konusunda orta yolu tutmaktadır. Buna göre bakıma muhtaç kişinin, ne dünyası için ahiretini, ne de ahireti için dünyasını bırakması gerekmektedir. Hayatı bu manevî duygularla yaşayan bakıma muhtaç kişinin, sadece ifa ettiği namazları değil, yemeleri-içmeleri ve hatta uykuları bile ibadet hükmündedir.
- Model, kişilerin manevî kaynaklarını geliştirerek, dünya (şehadet) âleminden gayb âlemlerine ruhî yolculuk yapmalarını ve manevî lezzet almalarını sağlamaktadır.
- Model, maddî (bedenî) rahatsızlığın bir sonucu olarak ortaya çıkan bakıma muhtaçlık durumunun, tamamen kişinin bedenî fonksiyonları ile ilgili olduğunu, kişinin maneviyatıyla (manevî dünyasıyla) ilgili bir durum olmadığını da göstermektedir.
- Model, bakıma muhtaçlığın, bir manevî hastalık (musibet) olmadığını, asıl musibetin bedene değil kişinin maneviyatına ve dinine gelen musibetlerin olduğunu göstermektedir. Bakıma muhtaçlık gibi dinî olmayan musibetin bir kısmının ise, özellikle kader ve ahiret boyutuyla bakıldığında, rahmanî ihtar, birer ilahî iltifat ve birer ruhanî arındırma ameliyesi, bir kısmının günahlara kefaret, bir kısmının da aczi ve zaafı tam hissedip Allah'a teslim olmaya vesile olan bir durumdur.
- Model, bakıma muhtaçlığın, imtihan vesilesi olması hasebiyle hayırlara yol açabilecek bir durum olduğunu yansıtmaktadır. Allah, kullarının samimiyetini ölçmek adına kişileri bir takım musibetlerle denemektedir. Nitekim İslâm Peygamberi, bununla ilgili olarak ashabına şöyle bir sual sormuştur: "Hasta olmamayı sever misiniz?" Sahabe: "Vallahi biz sıhhat ve afiyette olmayı severiz" dediler. Bunun üzerine Peygamber: "Allah'ın kendisini (hastalık v.s. ile) hatırlamadığı hiç birinizde hayır yoktur" buyurmuştur.[37]
- Dolayısıyla model, bakıma muhtaç kişinin, Allah'tan gelen her musibete razı olmasını telkin etmekte, kişiye bakıma muhtaçlıkta da bir hikmet ve nimetin bulunabileceğini hatırlatmaktadır.

KAYNAKLAR

Bediüzzaman Said Nursi; Sözler; Yeni Asya Neşriyat; İstanbul; 2005.

Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübra, Haydarabad, 1344, III.

Buhârî, Cenâiz, 93; Tecrîd, IV.

Câmiü-s-Sağir; C. 4; Yeni Asya Neşriyatı; İstanbul; 2002.

Cerrahoğlu, İsmail; Tefsir Usûlü; Diyanet Vakfı Yayınları; Ankara; 1993.

Dinî Kavramlar Sözlüğü; Diyanet İşleri Başkanlığı; Karagöz, İsmail (Hazırlayan); Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları; Ankara; 2005.

[37] Karagöz, İsmail; Kuran'a Göre Musibetler Açısından İnsan ve Toplum; s. 147.

Ferda, Fatih ve Aydın, Selim; İslâm ve Mistik Öğretiler; Sızıntı; Sayı: 312; Ocak 2005.

Hatip, Abdülaziz; Hastalık ve musibetler sabırla güzelleşir; Ailem Dergisi; Sayı 165; 2006.

Hopfe, Christian; Die Pflegeversicherung; Verlag Aktüel; München; 1993.

İmam Gazali; Kimyâ-yı Saâdet; Sağlam Yayınevi; İstanbul; Muharrem 1397.

Karabulut, Ali Rıza; Tıbb-ı Nebevî Ansiklopedisi; 4. Baskı; Mektebe Yayınları; Kayseri; 1993.

Karagöz, İsmail; Kuran'a Göre Musibetler Açısından İnsan ve Toplum; Çelik Yayınevi; Ankara; 1996.

Kılıç, Sadık; Fıtratın Dirilişi; Nehir Yayınları; İstanbul; 1991.

Kirman; Mehmet Ali; Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü; Rağbet Yayınları; İstanbul; 2004.

Kösmene, Süleyman; Sorularla Bediüzzaman ve Risale-i Nur; Yeni Asya Neşriyat; İstanbul; Eylül 2004.

Kübra, Necmüddin; Tasavvufi Hayat; Dergah Yayınları; İstanbul; Mayıs 1996.

Müslim, Îman, 1; Ebû Dâvûd, Sünnet, 15; İbn-i Mâce, Mukaddime.

Özcankaya, Ramazan; Ruh: İçimizdeki Biz; Hayat Yayınları; İstanbul; 1999.

Özdoğan, Öznur; Mutluluğu Seçiyorum; 3. Baskı; Özdenöze Yayınları; Ankara.

Öztürk, Yaşar Nuri; Din ve Fıtrat; Yeni Boyut Yayınları; İstanbul; 1990.

Seyyar, Ali; Tıbbi Sosyal Hizmetlerde Manevi Bakım; Rağbet Yayınları; İstanbul; 2010.

Topaloğlu, Bekir; Y. Şevki Yavuz ve İlyas Çelebi, İslâm'da İnanç Esasları, Çamlıca Yayınları; İstanbul; 2004.

Türkiye Diyanet Vakfı: İslam Ansiklopedisi, Cilt 13, İstanbul 1996.

A REVIEW ON THE SPIRITUAL VALUES OF THE EDUCATION SYSTEM IN TURKISH COLLEGES: A CASE OF ALBANIA

Ana Uka

Beder University, Albania

Abstract

Today, Albania is facing many challenges to its educational system in terms of content and structure. Together with the 21-st century skills, values and tools, educators try to enhance and create passionate, competitive and responsible individuals who collaborate to quickly and easily solve problems and use the resources for their future careers. This study is conducted to reveal some values of the education system in the Turkish schools of Albania. These schools have contributed and dedicated almost 20 years of experience in education to this country. Despite their obvious academic achievement and the high employment rate of the graduates, it is essential to explore in more details the philosophy and the spiritual values of the education system and its leaders to understand and provide education and training policies as well as new approaches to teaching and learning processes to increase productivity and competitiveness in education in the schools of this region.

Keywords: education, Turkish schools, values, Albania

1. INTRODUCTION

Based upon the writings and teachings of a great Turkish Islamic scholar and philosopher, M. Fethullah Gulen[1] emphasizes the importance of education in this century as:

"Our three greatest enemies are: ignorance, poverty and internal schism. Knowledge, capital and labor union can fight against them. Ignorance which is a serious problem, should be countered with education and this has always been the right way to serve our country. Now that we live in a global world, education is the best way to serve humanity and to establish a dialogue with other civilizations."

Education is vital for society and for individuals[2]. Education is indeed our collective hope for spiritual enlightenment and intellectual development for our human family. Formal education as we know it today in our public institutions, oftentimes does not provide either time or psychological space for our children to develop the rational thinking skills and spiritual intuitiveness necessary to reflect honestly and openly about the complexities of the human condition in relation to their curriculum[3]. If school systems were able to graduate students with high reading comprehension and other academic skills, as well as communication skills, problem-solving skills, adaptability, flexibility, and the other broad competencies, those students would be considered both college-ready and work-ready.[4] Teachers should try to use resources and materials such as books or pictures from spiritual literature to tap into the human experience, convey spiritual themes and demonstrate how characters create a sense of something beyond themselves.[5] They emphazise that literature must provide the children with opportunities to engage in spiritual transcendence. This can lead the children to engage further in conversation, to the transformation within individuals and spiritual and intellectual curiosity. Throughout the world, spirituality is an integral part of children's lives.[6] Together with the 21-st century skills and tools, educators try to enhance and create passionate, competitive and responsible individuals who collaborate to quickly and easily solve problems and

---

[1] Gulen, M. F. (2005). *Drejt Nje Qyteterimi Boteror me Dashuri dhe Tolerance*. Prizmi Press. (p270). (Author translated).

[2] Gulen, M. F. (2005). *Drejt Nje Qyteterimi Boteror me Dashuri dhe Tolerance*. Prizmi Press. (p278). (Author translated).

[3] Santos, Sh. (2010). "The Urgency of Educational Reform in the United States of America: Lessons Learned from Fethullah Gulen."

[4] National Research Council. (2008). "Research on Future Skill Demands: A Workshop Summary." Margaret Hilton, Rapporteur. Center for Education, Division of Behavioral and Social Sciences and Education. Washington, DC: The National Academies Press.

[5] Simon, L. and Norton, N. E. L. (2011). "A Mighty River: Intersections of Spiritualities and Activism in Children's and Young Adult Literature." *Curriculum Inquiry*, *41* (2), 293-318.

[6] Busacki, S. L., Moore, K., Talwar, V. and Park-Saltzman, J. (2011). "Preadolescents' gendered spiritual identities and self-regulation." *Journal of Beliefs and Values-Studies in Religion and Education*, *32* (3), 303-316.

use the resources for their future careers. As mentioned in Woodhall's work[7], high-quality education and moral values combined with the altruism of the teachers and administrative members are universal values which appeal to people all over the world.

In this study, firstly I introduce the education system of Albania. Then, some details are given about the history of the education system of Turkish colleges in Albania. The focus is on the spiritual values of this system and the role of the teachers on the students academic achievement and spiritual development. As a product of this system and from my work experience in these schools not only in Albania but also in different countries I conducted this study to reveal and show the reasons what make these schools to be the most successful ones in Albania and the region.

2. AN OVERVIEW OF THE EDUCATION SYSTEM IN ALBANIA

Primary education continues for 9 years in the public and nonpublic schools of Albania. Most of the students continue to study 3 more years in the secondary education. The tertiary education has adapted the system by implementing "Bologna Declaration" which includes three stages: the first stage lasts 3 years, the second stage lasts 2 years and the third stage continues for 3 years. The academic year is divided into 2 semesters. The academic year begins in September and ends in June. Most of the schools are public and financed by the government, although several nonpublic or private schools have been opened since in 1992. There are about 5.000 schools in total in Albania. After the communist regime collapsed in Albania, old propaganda was removed from all the schools. In the transition to democracy radical changes have been made in education. At the end of the 90s the government has put some efforts to improve learning conditions and now most of the reforms continue to improve the content and the structure of the courses in all the schools across the country. More interest has been shifted to mathematics, natural sciences and social sciences. For the first time there is discussion of civil society, human rights, citizenship and laws where the students feel free to express their ideas and opinions on different topics. Nowadays most of the schools have arranged their own computer laboratories and the students have also access to the internet. Table 1. shows the structure of the education with all the stages.

[7] Woodhall, R. (2009). "Fethullah Gulen's Philosophy of Education in Practice."

Table 1. Education System in Albania (UNICEF)

Education	School/Level	Grade rom	Grade o	Age rom	Age o	Yea
Primary	Basic First Stage	1	5	6	11	5
Middle	Basic Second Stage	6	9	11	15	4
Secondary	High School	10	12	15	18	3
Vocational	Vocational School			15	18	3
Vocational	High Technical School			15	19	4
Tertiary	University L.* First Stage					3
Tertiary	University L. Second Stag					2
Tertiary	University L. Third Stage					3

*Note. L.: Level

"The education system of Albania needs major investment and reform. Decaying infrastructure, out-of-date curricula, teaching methods, poorly qualified teachers and a lack of modern equipment and sanitation contribute to increasing dropout rates. Emerging evidence suggests falling participation in education among the poor due to closure of many preschools and secondary vocational schools, declining education quality, increasing poverty rates, and fees for many education-related services."[8]

Before the acceptance of Albania as an official member of the European Union, a lot of work is needed to enhance the progress toward education according to the EU's education related criteria. Many efforts are done to improve the education and either public or nonpublic schools are all supported by the government but still there are many obstacles which need time and efforts until they get close to the standarts of the schools in other Western European countries. Despite its challenges, Albania has made significant efforts to improve its education provision.[9] The government in cooperation with UNICEF and other non-governmental organizations has made a lot of efforts and it has developed many educational programs to improve the quality of each level of education in Albania such as: "Education, Excellence and Equity",

[8] UN Report 2010. "Specific Millennium Development Goals in Albania."
[9] UNICEF, "Education in Albania." Country Profile. 2010

"UNICEF's Child Friendly School", "Albania Reads" and so on. In Table 2. some facts about the education in Albania are displayed.

Table 2. Quick Facts about Education in Albania

	Albania	**South-Eastern Europe**
Total Population	3.2 million	50.7
Youth unemployment rate as percentage of unemployment rate	152%	x
Percentage of GDP spent on Education	3.7%	4.07%
Net Pre-Primary School Enrolment, 2005 *(Gender Parity Index (GP) (Girls/Boys)*	47% (1.00)	55
Net Enrolment in Primary School, 2005 *(GP)*	94% (1.00)	92
Net Enrolment in Secondary School, 2005 (GP)	74% (0.98)	82
Gross Enrolment in Tertiary Enrolment, 2005 (GP)	19% (1.57)	35
Student/Teacher Ratio, 2005	18	18.2
Out of School Children (% girls)	14,000 (49)	80.000
Number of refugees and internally displaced persons of concern	91	690.000
PISA Score (mathematics) ((regional rank/17), reading ("), science (")	x	x

Albania has made significant progress toward achieving universal primary school enrolment. The net primary school enrolment ratio is 94%, which is above average for the region.[10] Secondary enrolment rates are at a low level compared to those of the primary ones and are particularly low among marginalized groups such as Roma and children with disabilities. These gaps in educational attainment are attributed to geographical area and financial opportunities.

3. EDUCATION PRIORITIES IN ALBANIA

The priorities of Albania's education system are to:

- reform governance systems and stregthen system management capacity with special focus on policy development linked to research, decentralization, school autonomy and accountability issues,
- improve the quality of teaching and learning processes with special emphasis on a demand driven curriculum model, which focuses on acquisition of necessary skills for the labour market; and
- improve the efficiency of education financing with special emphasis on mechanisms, leveled financing and budget preparation,
- build capacity and develop human resources,

[10] UNICEF, "Education in Albania" Country Profile. 2010

- develop and apply national standards for teacher training programs,
- develop and apply rights-based policies that prevent and reduce marginalization in education for all excluded groups, including Roma, Egyptian and special needs children and
- promote child-centered pedagogies and curricula for all children.[11]

4. A BRIEF HISTORY OF THE TURKISH SCHOOLS IN ALBANIA

Turkish schools have operated in Albania for almost 20 years. The pioneer of these schools is "Mehmet Akif" high school which was established since in February 1993 in Tirana. Due to the increasing number of potential students and the great demand, other several new Turkish schools have been opened followed by daycares, language centers and educational associations not only in Tirana but also throughout the country. Around 3,000 students attend these schools and they are still highly valued by Albanian people. "Besides the desire to invest in education and build a strong relationship and friendship between Albanian and Turkish communities, the primary aim of these schools was to raise and prepare educated, socially aware, morally conscious and idealistic young people with universal values who are tolerant of all beliefs and points of view and that can proudly represent Albania in every sector and help their country to fully integrate into the global community."[12] As in many other parts of the world, Turkish schools play an important role as an institution in the development of Albania.

5. THE SPIRITUAL VALUES OF THE EDUCATORS AND THE EDUCATION SYSTEM OF THE TURKISH SCHOOLS

Gulen[13] states that, real teachers are the ones who sow the pure seed and preserve it. They are the ones who occupy themselves with what is good and wholesome, and lead and guide the children in life. For a school to be a real educational institution, students must first be equipped with an ideal, a love for their language and know how to use it effectively. They must possess good morals and eternal human values. Their social identity should be built on these foundations. In his writings the teacher is described as the one who seizes the landmarks of events and happenings and tries to identify the truth in everything, expounding it by using every possibility.[14] He also describes the school as a place where students can learn, where everything related to this life and the next can be learnt. It can shed light on vital ideas and events and enable its students to understand their natural and human environment. It can also quickly open the way to unveiling the meaning of things and events, which leads man to wholeness of thought and contemplation. In essence the school is a kind

[11] UNICEF, "Education in Albania" Country Profile. 2010.

[12] Today's Zaman. (2010, July 9). "Albania Lab Music and Turkish Schools."

[13] Gulen, M. F. (2005). *Drejt Nje Qyteterimi Boteror me Dashuri dhe Tolerance*. Prizmi Press, pp. 282. (Author translated).

[14] Gulen , M. F. (2006, June). "Our System of Education."

of place of worship whose 'holy men' are the teachers."[15] The mission of the Turkish schools is to:

- prepare people who are capable to integrate into the society and in every area of life based on the values of dialogue, tolerance and understanding,
- prepare emancipated young, educated with the spirit of respect for different beliefs and views relying on their achievements and ideals,
- prepare a generation who can represent innovation and contemporary democratic Albania, for which the whole world needs at any time in the international arena,
- prepare people who can help and contribute to strengthen the friendship, common values and culture between Albania and Turkey,
- raise people who are sensitive to the concerns of the society and capable of providing solutions to its problems.[16]

Answers to fundamental questions relating to the meaning of life and what should be one's life goals would certainly be expected to influence how children evaluate and respond to a variety of developmental tasks and life events. Spirituality thus has an important influence on children's social development. For example, spiritual beliefs may influence children's sense of responsibility for their own cognitive, academic, social, and emotional development.[17] Children go through a lifelong learning process guided by their parents and teachers as well. In the school age, teachers have a primary role and responsibility on children's learning. The teachers of the Turkish schools in Albania have dedicated their practical and theoretical knowledge to their teaching profession. They have a sense of self-motivation and they struggle for their self-improvement all the time. According to motivational theory motivation is the force behind an individual's decision to commit or not commit to certain acts or behaviors.[18] The educators of this system are motivated to learn and improve their own skills which is reflected also in their students' achievement. What makes them become successful in their job is the way how they cooperate, consult, discuss with each-other and their shared common interest of education.[19] They always try to plan and make decisions by consulting with interested parties about educational projects and other programs within that institution. In other words, these schools have a sense of community where all the members are interactive, communicate and share their knowledge, decisions and plans about different future projects. Teachers believe that they should approach to their

[15] Gulen, M. F. (2005). *Drejt Nje Qyteterimi Boteror me Dashuri dhe Tolerance*. Prizmi Press, pp. 282. (Author translated).

[16] Available from: www.gulistan.edu.al.

[17] Busacki, S. L., Moore, K., Talwar, V. and Park-Saltzman, J. (2011). "Preadolescents' gendered spiritual identities and self-regulation." *Journal of Beliefs and Values-Studies in Religion and Education*, *32* (3), 303-316.

[18] Barzilai, K. "Organizational Theory."

[19] Agai, B. (2009, October 21). "Discoursive and Organizational Strategies of the Gulen Movement."

students with love, patience and tolerance. These are the most important elements that characterize a teacher-student relationship in the Turkish schools. "The best way to educate people is to show a real concern for every individual, not forgetting that each individual is a different 'world."[20]

The characteristics of the teachers are better described in the writings of the famous Turkish scholar, M. Fethullah Gulen[21]:

"Patience and persistence play an important role in education. Educating people is very sacred, but also very difficult. It is a mission in life. To provide a good personal example, teachers should be patient enough to achieve the desired results. They should know and be prepared how to lead students' intellects, hearts, souls and feelings. The best way to educate people is to show a special connection with each individual by devoting time and efforts, not forgetting that each individual is a different "world."

Woodhall[22] describes the schools as institutions that convey a whole range of values overtly and covertly, directly and incidentally, deliberately and inadvertently. She also adds that this is often the school's view on such things as the basis of social status, acceptable modes of behaviour, suitable social roles and so forth, that is, it is the 'hidden curriculum' of the state or public school system, which leads families to make the financial and sometimes social sacrifices necessary to allow their children to attend a private school. Participants and supporters of these schools feel they have proved that the high-quality secular education and moral values combined with the altruism of teachers and sponsors are universal values which appeal to people all over the world.[23] So this system follows broad guidelines for moral and technical aspects of education.[24] The content of the education system in Turkish schools is focused on science and mathematics supported with computer technology and laboratories. However, the curriculum includes a combination of the national and international curriculum to meet international standards which gives the students the opportunity to study also in other universities abroad. Another important characteristic of these schools is the language of instruction which is in English and small classes. Such

[20] Unal, Ali and Alphonse Williams, eds. "Advocate of Dialogue: Fethullah Gulen." Fairfax, VA: The Fountain.

[21] Gulen, M. F. (2005). *Drejt Nje Qyteterimi Boteror me Dashuri dhe Tolerance*. Prizmi Press, pp. 283. (Author translated).

[22] Woodhall, R. (2005, November). "Organizing the organization, educating the educators: An examination of Fethullah Gülen's teaching and the membership of the movement." Paper presented at: Islam in the Contemporary World: The Fethullah Gülen Movement in Thought and Practice. Houston, TX.

[23] Woodhall, R. (2009). "Fethullah Gulen's Philosophy of Education in Practice."

[24] Unal, Ali and Alphonse Williams, eds. "Advocate of Dialogue: Fethullah Gulen." Fairfax, VA: The Fountain.

factors contribute to the success of these schools and students that makes them become the leaders in education.

High standards of these schools are maintained by continually providing in-service training for the teachers, school principals and the personnel offered from professional trainers or guest speakers where they can share their own views and experiences in a form of discussion or workshop. The students' high academic achievement is attributed to their own efforts and capacities as well as their teachers' support by working in teams and their skills by putting their qualifications and knowledge in practice. As a tradition of these schools, the students' participation and success in national and international Olympiads is stimulated and rewarded with scholarships provided by different sponsors and supporters of these institutions.

6. THE ROLE OF PARENT-TEACHER RELATIONSHIPS ON THE STUDENTS' INTELLECTUAL AND SOCIO-EMOTIONAL DEVELOPMENT

Parental involvement is characterized by an interaction between children, parents and teachers, and parents' knowledge about how school functions, schooling importance and how to decide about educational options.[25] Parental commitment with the child's school related activities plays an important role not only on the child's academic achievement but also in strengthening the relationship between parents and the school. Parents and family must be an integral part of students' lives at school as well as at home.[26] When parents are involved both at home and at school they have the opportunity to learn how their children are doing at school, what they are learning and how they are growing in this process by communicating with the children and the teachers as well. These two types of involvement would require a familiarity of the parents with educational activities, educational institutions and norms and regulations at an educational setting.[27] Among some aspects that Santos mentions in her work such as parental involvement, education and the integration of science and spirituality should be incorporated into an education system.

An important aspect of the Turkish schools is their focus on strengthening the relationship with the parents to get them more involved and contribute to their children's education. Besides the regular parent-teacher meetings that are arranged to discuss with the teachers about the students' academic progress and general conduct, parents are invited also to other cultural and social activities organized by the schools.

[25]Baker, D. P. & Stevenson, D. L. (1986). "Mothers' strategies for children's school achievement: Managing the transition to high school." *Sociology of Education, 59*(3), 156-166.

[26] Santos, Sh. (2010). "The Urgency of Educational Reform in the United States of America: Lessons Learned from Fethullah Gulen."

[27] Uka, A. "The mediating role of parental involvement with school for the relation between parental education and the child's outcomes at school." (Master Thesis), Leiden University, Leiden, Netherlands, (2012).

Sometimes, teachers try to visit their students' families at home. Such visits have strengthen parent-teacher relationships and both parts get to know better each other and create an opportunity to collaborate together to facilitate the student's process of learning and academic development. There is always a tendency of the teachers and school leaders to communicate with the families and keep them updated about all the challenges and accomplishments of the students at school. Usually, parents are very interested in being informed about their children's learning at school not only cognitively but also spiritually or socio-emotionally.

By giving great importance to learning and knowledge, we must determine what is to be taught and know when and how to do this. Although knowledge is a value in itself, the goal of learning is to make knowledge a guide in life and to illuminate the road to human.[28] This is a responsibility of both parents and teachers, to prepare a well-educated generation with universal values of tolerance, respect and understanding. The purpose of this education is to instill values, attitudes and behavior in children, and prepare them for challenges and opportunities of life.[29] Today, students have all the opportunities to learn everything through many resources. Education can guide and prepare the people in different fields of interest. Some people have the ability to exercise and manage their own body and physically they can be healthy but a few of them can manage to educate their mind and emotions and this aspect is related to someone's spiritual development.[30] The nature of the human beings is better described in the writings of M. Fethullah Gulen[31] indicating that:

"People are creatures created not only by the body and mind, not only by feelings and soul. We are a harmonious composition of all these elements... When a person around which revolve all the methods and efforts, is considered and evaluated as a creature with all these aspects, and when all needs are fulfilled, then this person is able to achieve true happiness. At this point, true progress and human development in relation to our essential nature is possible only through education. So only through education we can be illuminated and reach our goals in life. Parents and teachers are our guides and supporters who struggle for improving and providing everything to educate their children."

In this context, teachers create an opportunity to get to know the students not only in an educational setting but also at home and discuss together with the families about the strategies and techniques that can help the students succeed at school. On the other side, parent-teacher interactions and relationships provide and help the

[28] Gulen, M. F. (2005). *Drejt Nje Qyteterimi Boteror me Dashuri dhe Tolerance*. Prizmi Press, pp. 71, (Author translated).

[29] Aslandogan, Y. A. (2009). "Pedagogical Model of Gülen and Modern Theories of Learning."

[30] Gulen, M. F. (2005). *Drejt Nje Qyteterimi Boteror me Dashuri dhe Tolerance*. Prizmi Press, pp. 66, (Author translated).

[31] Gulen, M. F. (2005). *Drejt Nje Qyteterimi Boteror me Dashuri dhe Tolerance*. Prizmi Press, pp. 264-265, (Author translated).

parents to monitor their children's understandings on what and how they feel about what they learn at school and this may give the parents some helpful insights about the attitudes and perceptions they may be developing about society, past, present and future and about themselves, their family and their own beliefs and values.[32]

7. CONCLUSIONS AND IMPLICATIONS

This paper has shown that due to the values, beliefs, structure and the content of the education system, Turkish schools have managed to become the leaders of education in Albania. The motivation and the organization of all the educators in this system facilitate and contribute to the success of their students as well as their schools. Characteristics of the teachers and the leaders of this system such as their willingness to collectively participate in activities, consult about different issues, take decisions about different projects and plans and their openness to technology and innovation gives them the opportunity to develop, improve and succeed all the time. Such qualities, contemporary views, spiritual values and beliefs that the educators of this system share in between each others can be considered as important elements of education in the future policies and reforms of the education system in Albania. They can also contribute to the improvement of teaching and learning processes as well as the development of organizations and institutions in any field.

REFERENCES

1. Agai, B. (2009, October 21). "Discoursive and Organizational Strategies of the Gulen Movement." Available from: http://www.fethullahgulen.org/conference-papers/the-fethullah-gulen-movement-i/2132-discursive-and-organizational-strategies-of-the-gulen-movement.html

2. Albania National Report on Progress Toward Achieving the Millennium Development Goals. (2010, July). Special Edition.

3. Aslandogan, Y. A. (2009). "Pedagogical Model of Gülen and Modern Theories of Learning." Available from: http://www.fethullahgulen.org/conference-papers/the-fethullah-gulen-movement-ii/2241-pedagogical-model-of-gulen-and-modern-theories-of-learning.html

4. Baker, D. P. & Stevenson, D. L. (1986). "Mothers' strategies for children's school achievement: Managing the transition to high school." *Sociology of Education, 59*(3), 156-166.

5. Barzilai, K. "Organizational Theory." Retrieved in October 18, 2007, from:

[32] Santos, Sh. (2010). "The Urgency of Educational Reform in the United States of America: Lessons Learned from Fethullah Gulen."

http://www.cwru.edu/med/epidbio/mphp439/Organizational_Theory.html

6. Busacki, S. L., Moore, K., Talwar, V. and Park-Saltzman, J. (2011). "Preadolescents' gendered spiritual identities and self-regulation." *Journal of Beliefs and Values-Studies in Religion and Education, 32* (3), 303-316

7. Gulen, M. F. (2005). *Drejt Nje Qyteterimi Boteror me Dashuri dhe Tolerance*. Prizmi Press.

8. Gulen , M. F. (2006, June). "Our System of Education." Available from: http://www.fgulen.org/articles/our_education.html

9. National Research Council. (2008). "Research on Future Skill Demands: A Workshop Summary." Margaret Hilton, Rapporteur. Center for Education, Division of Behavioral and Social Sciences and Education. Washington, DC: The National Academies Press. Gulistan Education Company. (2009). Available from: http://www.gulistan.edu.al

10. Santos, Sh. (2010). "The Urgency of Educational Reform in the United States of America: Lessons Learned from Fethullah Gulen." Available from: http://www.fethullahgulen.org/conference-papers/the-fethullah-gulen-movement-iii/3476- the-urgency-of-educational-reform-in-the-united-states-of-america-lessons-learned-from-fethullah-gulen.html

11. Simon, L. and Norton, N. E. L. (2011). "A Mighty River: Intersections of Spiritualities and Activism in Children's and Young Adult Literature." *Curriculum Inquiry, 41* (2), 293-318.

12. Today's Zaman. (2010, July 9). "Albania Lab Music and Turkish Schools." Available from: http://www.todayszaman.com/news-215525-117-albania-lab-music-and-turkish-schools.html

13. UNICEF, "Education in Albania" Country Profile. 2010. Available from: http://www.unicef.org/ceecis/Albania.pdf

14. UNESCO EFA Global Monitoring Report 2008, Innocenti Research (UNICEF).

15. UN Report, 2010. "Specific Millennium Development Goals in Albania."

16. Unal, Ali and Alphonse Williams, eds. "Advocate of Dialogue: Fethullah Gulen." Fairfax, VA: The Fountain.

17. Uka, A. (2012). "The mediating role of parental involvement with school for the relation between parental education and the child's outcomes at school." (Master Thesis), Leiden University, Leiden, Netherlands.

18. Woodhall, R. (2005, November). "Organizing the organization, educating the educators: An examination of Fethullah Gülen's teaching and the membership of the movement." Paper presented at: Islam in the Contemporary World: The Fethullah Gülen Movement in Thought and Practice. Houston, TX.

SPIRITUAL QUEST IN HANIF KUREISHI'S THE BUDDHA OF SUBURBIA

Artur Jaupaj
European University of Tirana
artur.jaupaj@uet.edu.al

Arjan Shumeli
Agricultural University of Tirana
shumeli2012@gmail.com

Abstract

The novel, *The Buddha of Suburbia* (1990), winner of the Whitbread Prize for Best First Novel, raises a number of issues ranging from cultural and racial fragmentation to spiritual quest for acceptance and self-identity in a multicultural British society. To serve this purpose, Kureishi depicts the struggles and endeavors of South Asian immigrants in the 1970s widely known for social unrest, racial consciousness, violence, and search for identity, to name a few. In fact, this semi-autobiographical novel apart from depicting a historical era traces the spiritual journey of its main character Karim from innocence to maturity finally realizing the marginalization of various ethnic groups due to their cultural, racial, and religious backgrounds.

Key words: spiritual quest, cultural and racial fragmentation, 1970s.

1. Introduction

Hanif Kureishi remains a Britain-born novelist, essayist, and playwright, to name a few who has provided some very intriguing insights into the cultural domain of the British society alongside other third-world writers mainly from the former colonies by raising issues pertaining to all aspects of the multi-cultural British society. In addition, his name is often hyphenated as English-born and his place in the English literary cannon has been secured. In fact, in 2008, *The Times* included him in their list of "The 50 greatest British writers since 1945"[1]. As such, Kureishi considers himself part of the British culture and identity and argues that nations as well as individuals must reinvent their identities:

''I think English literature has changed enormously in the last ten years, because of writers from my background – myself, Salman Rushdie, Ben Okri, Timonthy Mo. You know, there are many, many of us, all with these strange names and some kind of colonial background. But we are part of the English literature ... writing about England and all that that implies. Whatever I have written about, it's all been about England in some way, even if characters are Asian or they're from Pakistan or whatever. I've always written about England, usually London. And that's very English. Also the comic tradition, I think is propably English, the mixture of seriousness and humour. Most of the pop music and the interest in pop's music's a vey English thing. Everything I write is soaked in Englishness, I suppose".[2(p3)]

Nevertheless Kureishi's self identity as a writer has often been judged on racial and national shortcomings which fail to define and accept the hybrid nature of the British society itself:

"I'm British as I wrote in *The Rainbow Sign*. Just like Karim in the Buddha. But beeing British is a new thing now. It involves people with names like Kureishi or Ishiguro or Rushdie, where it didn't before. And we are all British too ... But most of the critics in England don't understand that. So there isn't any understanding of Britain being a multicultural place. They think that I'm, let's say, a regional writer or writing in a sort of subgenre. They think writers like [me] are on the edges. We are still marginalized culturally ... They don't see that the world is now hybrid" [2(p7)].

As a matter of fact, Kureishi's fiction includes even plays like *Outskirts* (1982), *My*

Beautiful Laundrette (1984, winner of an Oscar nomination for Best Screen play), to name a few. His recent publications include *The Black Album* and *Gabriel's Gift.* He is also a film director of his own works like *Sammy Rosie Get Laid* and *London Kills Me*. Yet, anti-establisharianism underpinns most of his literary works as "expressed via-a cockiness of attitude and naughtiness in sexual morality, which come across as mere adolescent jinks, performances of the writer- as- brat''[3(p112)]. Furhtermore, Kureishi's best fiction '' takes on politically charged positions endorsing immigrant ethnic/nationalist identity and identifications with the (imperial) metropole - espacially those deemed 'right on' or 'politically correct'- and instead of

attending to their or affirmative functioning with specific contexts, subjects them to merciless humour and parody, exposing the contradictions or logical fallacies that inhere in them''.[3(p112)]

2. SPIRITUAL QUEST IN *THE BUDDHA OF SUBURBIA*

The novel *The Buddha of Suberbia* raises the issue of fragmentation both culturally and racially and its characters strive for social acceptance. It further depicts how characters feel at a loss, entangled in the everyday battle of survival where certain values are lost for ever and the search for new ones sometimes exotic and incomprehensible becomes the only choice. Kureishi, in fact, in this novel portrays the 1970-s suburbs of South London and the struggle of the multı-ethnic 'suburbers' to integrate econimically, politically, culturally, and spiritually in a society that values only one side of their beings, i.e., their right to live and work in Britain thus rejecting the other side of their beings, the 'not-me' side of identity and cultural values. However, Kureishi, having first–hand experience himself (being of mixed blood himself: mother English, father Pakistani) undertakes to describe even the past of these South Asian immigrants precisely their high status and cultural backgrounds back in their own countries alongside their shattered dreams as they set foot in the commonly idealised English land of glories and opportunities.

The novel, in fact, starts with Karim Amir, the main character and the narrator, a second generation immigrant of mixed blood contemplating not merely his status as an Englishman, but also the dullness of life in the suburbs of South London.

''My name is Karim Amir, and I am an Englishman born and bred, almost. I am often considered to be a funny kind of Englishman, a new breed as it were, having emerged from two old histories. But I don't care – Englishman I am (though not proud of it) from the South London suburbs and going somewhere. Perhaps it is the odd mixture of continents and blood, of here and there, of belonging and not, that makes me restless and easily bored".[4]

To serve this pupose, the events of the novel take place in the glorifying years of 1970s full of racial unrest, racial consciousness, violence, search for identity, pop and punk music in London metropole. As a matter of fact, Karim is a joung adult of 17, of somewhat innocent nature who isn't aware of social and racial issues. His mere interests are mainly related to bodily pleasures and a free state of mind. His lack of purpose is really depressing, but he matures and becomes aware of the politics of color and the pretensions of society at large.

As such, it could be argued that *The Buddha of Suberbia* forgrounds the 1970s in such a way that it might be considered a reinvestigation of a historical era the way Fitzgerald's *The Great Gratsby* portrays the American society in the 1920s.[2(p79)] Both novels thus depict a consuming society full of parties, pretentions, music, and characters who seem to be trapped in an identity crisis brought upon them mainly by class dictinction: " Kureishi's contemporary prose characters can not find escape in drugs, Charlie Hero's pants, or religion. His novels trace the redefinition of a generation's identity".[3(p119)]

Furthermore, the 1970s in the novel are also characterized by punk rebellion, pop music and self-expresion. Therefore, Karim's illusions and shakiness, Charlie's ambition for success at any cost, Haroon's flirt with Buddhism, Eva's desire to climb up the social ladder, Anwar's conservatism, Jamila's sexual frigidness towards her native husband, Ted's unhappiness are all examples of a society trying to redefine itself: " the central perception of the novel, which is that the Seventies were a decade in which almost everyone behaved as if they were teenagers"[2(p83)]. In fact, music occupies an important place not only in this novel but in Kureishi's fiction in general for it is the main embodiment of the time and the novel itself seems to develop according to the beat of music associated with the youth, drugs and adventure:

''But music in Kureishi is often more than a mere trip down rock's memory lane. Music becomes imagistic: Kureishi employs it to invite the readers' input and suggest a different, more personal interpretation of the stories. Kureishi's ties to music serve as more than a device to trigger memory or invite input. His prose style is itself musical. His stories run with the rhythm of rock, sexy and throbbing, hopeful and melancholy, simulating the pulsating beat of the music of their time. Drugs and fame and seduction and manipulation whirl around The Buddha of Suberbia's Karim Amir as he make his way-and is continually 'made'- in London''.[2(p8)]

The actor Steven Mackintosh, who played Charlie Hero in the film is also fascinated by the power of music and pop stars at that time, which the following generation regrets to have missed:

''It wasn't my childhood and yet somehow I feel like it was mine. I think I would have been vey happy beeing a teenager in the seventies. It is a whole era of music and stuff that I'm still very much into it. I'm too young to have enjoyed that period and that time. But to me it's still the era in music that I can very much relate to-Pink Floyd and David Bowie. It's just such an amazing period. I feel very comfortable with it. I feel very at home with it''[2(p251)].

Furthermore, the 1970s led the way to Thatcherism and the Tories which institutionalised the concept of a homogeneous nation and identity thus leaving on the edge the minorities. As a matter of fact, Kureishi, as well as Karim in the novel are hybrids. Karim is not quite aware of his hybrid nature at first and takes it for granted that he belongs to England as a second-generation immigrant, whereas his father, even though he has been living in London for twenty years now, is still not familiar not only with his identity but also with the city itself stumbling around like an Indian off the boat unlike Karim who seems to know all the streets and every bus route. Likewise, Anwar, Haroon's childhood friend tries to revive the relations with his homeland by marrying his daıghter to someone from the native land. His hunger strike to force his daughter to get married to this person simply implies the importance of such an engagement. According to Kureishi education in Britain should concentrate on the revitalization of self-definition and British tolerance for a plural society. Therefore, Karim finds it difficult accepting both his Indian and British being. In fact, Haroon's Buddhism help Karim reflect on the other side of his being, the "not-me" side that has been repressed and denied by him. As Susie Thomas argues, "The bohemian elite trample all over Karim's dream of London, he is not sure where to go

next. Part of him simply wants to crawl home and lick his wounds but he doesn't know where home is anymore"[5].

Thus, Kureishi tries to provide us with first-hand suburb knowledge of South London aiming at reviving certain values and identities as reflected in Karim's "split up" character always in search of experiencing something new:

''There is a mythical quality to Kureishi's South London suburbs; they are both a hell to escape from into the exciting anarchy of the city, and a source of eternal comfort and inspiraiton ... The shadow of Bromley hangs over Kureishi's work in the way Eton hung over the work of Cyril Connolly. School and suburbs seem to be gilded prisons from which there is no ultimate escape, not on the Riviera, or in the deserts of Arabia, or in Manhattan, even in Notting Hill gate"[2(p79)].

Even, Jamila, Karim's closest friend appears to have interesting tastes in her self-education by reading non-stop, Baudelaire and Colette and Radaguet and always carrying a photograph of Angela Davis. Her political awareness as a woman of colour growing up in white England is further reflected in her anti-racist attitudes and radical iniciatives. Karim too is taken aback by her courage: "feminism, the sense of self and fight it engendered ... the things she had made herself know, and all the understanding this gave, seemed to illuminate her ... as she went forward, an Indian woman to live a useful life in white England"[4].

As such, in order to recover their identity fully, Karim as well as his father, have to go through the white stereotypes of the "Indian". Understandably, Karim's first role in theatre was that of Kipling's Mowgli in "The Jungle Book", a character strongly portrayed through a white writer's/ dominant culture's point of view. The director of the play asks Karim for authenticity and not for experience. The Indian community, including Jamila, are aware of Karim's misrepresantation of Mowgli as biased and ridiculous. Yet, it raises their awareness of who they are and where they are. Eventually, Karim chooses his own presentation of the Indian. Haroon, on the other hand, seeks to get full potential as a human being through Buddhism and through this medium of Eastern religion/philosophy on life he tries to free people from capitalist greed and materialism (the advice he gave to Ted):

"Kureishi's clear-eyed recognition of the contradictions and impurities that haunt even our purest, most principled beliefs and gestures in the couse of considerable disquiet and criticism among his detractors- a disquiet and criticism that are reflected, for example, in the reception of his 'Asian' or 'black' characters and subject matter"[3].

As a matter of fact, Mowgli as a character is a mask for Karim to redefine himself and experience H. Bhabha's "mimicry" of the language. Before long, the part-Indian, part-English Karim discovers to his amasement that the so-called strange creatures, i.e., Indians were his own people. Through roles in the theatre Karim has reconstructed the other "not-me" side: "additional personality bonus of an Indian past" that Spivac calls " the survival technique of the fabrication of a hybrid identity" without "fetishizing it, as some liberals and Asians radical did"[3(p126)]. Haroon, as well, under the mask of "Buddha of Suburbia" realises that he remains to all intents and

purposes an Indian man. By turning internally to India, he is capable of resisting the Engish in England. To Needham,

"Karim's refusal to choose rests on a refusal to confine himself to a sexual definition that is itself part of a socially constructed identity. His refusal to choose, in this context, also rests on a refusal to privilege either heterosexuality over homosexuality and vice versa. Finally, here, as in Kureishi's critique of dominant as well as (defensive) minority nationalist identifications, Karim's refusal, to choose springs from an equal-opportunity vision that will have no truck with exclusions that inevitably follow from cleaving to one or another idenity and identification. For Karim, as for Kureishi, it is a refusal of an either/or logic in favour of both/and"[3(p126)].

3. CONCLUSION

Through this novel, Kureishi secures a place in the English cannon for marginalized ethnic groups who, even though British citiziens, are still judged as people of a different race, color and culture. It's time, according to Kureishi, that the whole system of perception of the dominant culture changed to reflect objectively the reality of Britain :

"Hanif Kureishi defines todays hostile melting pot-turned-boiling pan. His is the urban world of street people and street crime, a world of gangs and family, of love and prejudice. His plots include drug dealing, entrepreneurism, sex exploration, and violence. He portrays both whites and Asians in a 'warts-and-all', yet affectionate, depiction. His works are concerned with expanding issues, and he is experimenting in new genres to carry his themes"[29p16)].

Furthermore, Kurieshi's *The Buddha of Suberbia* is a reflection of not only the historical 1970s, it is rather a reflection of the problems brewing under the surface even in our contemporary times:

''Kureishi's Anglo-Asian point of view is new in its own right. He is at a crossroads of contemporary attitudes that is unique, a place where contraversial writing now manages to affront restictive conservatives and politically correct liberals alike. But he will not be boxed in and he refuses to have his perspective defined by anybody else's changing terms. He tells stories for all people and for all times at a time when fundamentalism, modernism, anticolonialism, and revisionism collide and hamper artistic expression from every side''[3(p248)].

References

1. The 50 greatest British writers since 1945. *The Times*. 5 January 2008. http://entertainement.timesonline.co.uk/tol/arts_and_entertainement/books/articles3127837. Accessed February 20, 2010.
2. Kaleta, C. Kenneth. *Hanif Kureishi: Postcolonial Storyteller*. Austin: University of Texas Press; 1998:3.
3. Needham, D. Anuradha. *Using the Master's Tools*: *Resistence and the Literature of the African and Asian Diaspora*. N.Y: ST.Martin's Press; 2000: 112.
4. Kureishi, Hanif. *The Buddha of Suburbia*. London: Faber and Faber; 1990.
5. Susie, Thomas. A Reader's Guide to Hanif Kureishi. Palgra

THE PERSPECTIVE OF JOHN LOCKE AND M. FETHULLAH GULEN ON TOLERANCE AND DIALOGUE

Bekir Çınar
Epoka University, Albania

This is a draft version and is not being used for citation.

Introduction

This study is not only about to Locke and Gülen but also it is about 'freedom of faith' in their time and evolution since then. Further, the study sheds light on two important issues, which are vitally important for many human beings, namely 'freedom' and 'freedom of religion' in a liberal democracy. One argues that 'the success of liberal democracy relies on its citizens sharing certain beliefs about the nature of persons and the world; yet religion often challenges these beliefs, and thus is inimical to freedom' (Simpson, 2004). Locke and Gülen offer a model how to be tolerant the other religion and religious person as well as beliefs. Consequently, the study reveal why these two important scholars felt strongly to put more emphasis on these issues.

The significance of investigating, analysing and comparing this topic is to bring into the light of 'freedom of religion' once more, because this freedom become more important in today's global and multicultural society. Recognition of religious and ethnic diversity in the multicultural society become paramount importance and regarded one of main pillars for living in that society with peace and prosperity. Therefore, the study investigate the recognition of 'others' by using Locke and Gülen perspective in order to give clear message to the Christian and Islamic world that lives together in the western world.

It is clear that Locke and Gülen have been studied by many academic and there are considerable amount of academic writings. However, it is hard to find a study which solely devoted on Locke and Gülen together. Moreover, this study is about what Locke and Gülen written and said on 'freedom of religion and toleration' not other area. The study especially investigates on 'An Essay on Toleration' which composed by Locke in 1667, but not published at that time, published in 1689 with titled 'Epistola de Tolerantia'... A Second Letter Concerning Toleration in 1690, A Third Letter for Toleration in 1692, and The Reasonableness of Christianity in 1695 (Mack, 2009, p. 10). In contrast, the study will mainly conduct a search on 'Toward a

Global Civilisation of Love and Tolerance' a book has been written by Gülen (2004). This book is about collection (Collected by Ergene) of his writing from various magazines and it is not written for the purposes of 'Love and Tolerance'. In addition, his other writing and speeches would be included when it is necessary. Therefore, this study is unique in this concern and provides a significant contribution in term of freedom of religion, tolerance and dialogue between civilisation as well as religions.

There are studies on dialogue between Christianity and Islam and necessity of dialogue among these two religions. However, there is a gap in the perspective of how Locke and Gülen see freedom of religion and tolerance in the society as well as religious necessity of personal and social wellbeing.

This study aims to compare Locke with Gülen and their perception on freedom of religion, tolerance and dialogue. The main question is why these two scholars have felt strongly to contribute to these areas and whether people understand their contribution properly. Second question is whether these two scholars' contributions will help the multicultural society in order to find a peaceful way of living together.

The main objective of the study is to help the reader to understand the importance of freedom of religion and tolerance. In addition, this study is to provide the reader how the topic rooted from the Christian and Islamic source and to show how appropriate the interpretation of Locke and Gülen in particular.

This study starts with biographical context of these two scholars. Then basic framework of their thought will be investigated. The study will try to identify why these two scholars misunderstood on their interpretation of freedom of religion, tolerance and dialogue. After this part, the study will shed light on Locke and Gülen's contribution on freedom of religion, toleration and dialogue as well as their similarities and differences clearly are identified. Finally, the importance of their contribution to 21st Century is recognised. Lastly the study is concluded.

Biographical Contexts: Gülen and Locke

It is clear that Locke and Gülen different from many respect such as historically, culturally and religiously. It can be right to accept that person is a product of his time and circumstances around them and that time and conditions shape people and their thought. Question is how much that time and conditions have influence on people? It is difficult to measure up, but it could be up to people who have been influenced by and have influenced on. Concerning Locke and Gülen, it seems that they have influenced more on time and their surrounding than those have influenced on them.

John Locke (1632-1704) was born in southwest England, called Somerset County. It is stated that 'John Locke is one of the great figures in the history of Western philosophy. (Mack, 2009, p. 3). He defended 'religious toleration' advocated 'liberty'. He had been shaped by English culture, education and Christianity in 17th Century. Therefore he was a thinker of 'West'.

Fethullah Gülen (1938-) has been born in Turkey. He 'having been formed by Islam in such a way that it has been a constant and fixed point of reference for his own personal life, his interpretation of the world, his teaching and his actions' (Weller, 2005, p. 1). Therefore he is a scholar of 'West' in 20th and 21st Century.

Basic Frameworks of Thought: Locke and Gülen

Locke

Locke's basic frameworks of the thought can be summarised into three categories; namely 'natural rights', 'natural law' and 'the purpose of the state is not to enforce a specific religious doctrine' (Simpson, 2004 , p. 10). However, this paper is not going to analysis these categories all, but his thought on 'toleration'. For this purpose, his book on 'A Letter Concerning Toleration' (Locke, 1689) will be examined.

In general, his thought in the book can be divided into three groups. The first group is about, 'mutual toleration of Christians'.

The reason is that book provides his 'thought about mutual toleration of Christians' which is particularly very important for this study. He begun to state that

Honoured sir, since you are pleased to inquire what are my thoughts about the mutual toleration of Christians in their different professions of religion, I must needs answer you freely that I esteem that toleration to be the chief characteristic mark of the true Church (Locke, 1689, p. 3).

His continued his thought on the topic during whole his book. However, in here, Locke clearly makes comment on 'the mutual toleration of Christians' which is 'to be the chief characteristic' of the Church. Further, in order to understand his ideas and his writings on 'toleration of Christian' during his time, one needs to have some information about what happened during his time among the Christian and Britain (England). Rightly, it is commented that 'for Locke, the polity ought not to try to establish the fact authoritatively, but should tolerate instead a wide variety of religious belief, provided men keep the peace and mind their business' (Stoner, 2005). It seems that the Christians during his time, in Britain, had very difficult time because of 'the Exclusion Crisis of the late 1670's and early 1680' People were forced to change their beliefs and ways of life.

It is important to note that Locke was a Christian and had enough knowledge and skill to interpret the texts of the Christianity. In his book, to some extent he had done by underlining certain points. Initially he is talking mainly how much difference are between the Church of Christ and men who 'striving for power and empire over one another' (Locke, 1689, p. 3); the requirement is 'being a true Christian' requires being 'destitute of charity, meekness, and good-will in general towards all mankind, even to those that are not Christians' (Locke, 1689, p. 3). Locke is clear what a true religion is 'the regulating of men's lives, according to the rules of virtue and piety' as well as not having the ecclesiastical dominion and the exercising of compulsive force' (Locke, 1689, p. 4). He tries to explain what kind of wrong perception on Church and religion are in the society in his book and makes statements on this era.

These are his statements:

The divisions that are amongst sects should be allowed to be never so obstructive of the salvation of souls (Locke, 1689, p. 5);

The toleration of those that differ from others in matters of religion is so agreeable to the Gospel of Jesus Christ (Locke, 1689, p. 7);

I esteem it above all things necessary to distinguish exactly the business of civil government from that of religion and to settle the just bounds that lie between the one and the other (Locke, 1689, p. 7).

God has ever given any such authority to one man over another as to compel anyone to his religion. Nor can any such power be vested in the magistrate by the consent of the people, because no man can so far abandon the care of his own salvation as blindly to leave to the choice of any other, whether prince or subject, to prescribe to him what faith or worship he shall embrace. For no man can, if he would, conform his faith to the dictates of another. All the life and power of true religion consist in the inward and full persuasion of the mind; and faith is not faith without believing (Locke, 1689, p. 8).

I affirm that the magistrate's power extends not to the establishing of any articles of faith, or forms of worship, by the force of his laws (Locke, 1689, p. 9).

A church is a free and voluntary society. Nobody is born a member of any church; otherwise the religion of parents would descend unto children by the same right of inheritance as their temporal estates, and everyone would hold his faith by the same tenure he does his lands, than which nothing can be imagined more absurd (Locke, 1689, p. 10).

The Gospel frequently declares that the true disciples of Christ must suffer persecution; but that the Church of Christ should persecute others, and force others by fire and sword to embrace her faith and doctrine, I could never yet find in any of the books of the New Testament (Locke, 1689, p. 13).

The second group is about 'how far the duty of toleration extends, and what is required from everyone by it? (Locke, 1689, p. 14).

After he has completed his statements and comments on Christian, Church and religion, he asks the above question in order to convince the audience.

He continues to find answer to this question. Some of his answers are:

And, first, I hold that no church is bound, by the duty of toleration, to retain any such person in her bosom as, after admonition, continues obstinately to offend against the laws of the society (Locke, 1689, p. 14).

Secondly, no private person has any right in any manner to prejudice another person in his civil enjoyments because he is of another church or religion.... No violence nor injury is to be offered him, whether he be Christian or Pagan.... No peace and security, no, not so much as common friendship, can ever be established or preserved amongst men so long as this opinion prevails, that dominion is founded in grace and that religion is to be propagated by force of arms (Locke, 1689, pp. 14,15,17-18).

These religious societies I call Churches; and these, I say, the magistrate ought to tolerate, for the business of these assemblies of the people is nothing but what is lawful for every man in particular to take care of—I mean the salvation of their souls; nor in this case is there any difference between the National Church and other separated congregations (Locke, 1689, p. 26).

The only business of the Church is the salvation of souls, and it no way concerns the commonwealth, or any member of it, that this or the other ceremony be there made use of (Locke, 1689, p. 27).

He explains the approached of the Church and Magistrate toward people and each other and what their limits are by using the aforementioned statements. Then he moves on another central era of different practice of Church and requirements of God in order to lay further foundation and to get support his idea about the toleration. These are following:

"If nothing belonging to divine worship be left to human discretion, how is it then that Churches themselves have the power of ordering anything about the time and place of worship and the like?" To this I answer that in religious worship we must distinguish between what is part of the worship itself and what is but a circumstance. That is a part of the worship which is believed to be appointed by God and to be well-pleasing to Him, and therefore that is necessary (Locke, 1689, p. 29).

Later paragraphs and pages are about the justification of these statements which can be seen as 'empathy'. This empathy is significant because it does help to understand 'the others' and 'otherness's' as seen threatening the multicultural society. He does compare with different practising in his time. Then he tries to answer to this question: 'What if a Church be idolatrous, is that also to be tolerated by the magistrate?' (Locke, 1689, p. 31). He concludes that 'Idolatrous' and 'Pagans' should be tolerated. And he gives a nice example in order to support his claim as 'what if in another country, to a Mahometan or a Pagan prince, the Christian religion seem false and offensive to God; may not the Christians for the same reason, and after the same manner, be extirpated there?' (Locke, 1689, p. 33). It is clear that this is not a question, but it is an answer to those claims made by the previous question.

The last group is about exception of his tolerations and separation of the Churches and the State.

However, Locke has made various exceptions to his toleration which does cover certain people or groups by stating that 'I say, first, no opinions contrary to human society, or to those moral rules which are necessary to the preservation of civil society, are to be tolerated by the magistrate. But of these, indeed, examples in any Church are rare' (Locke, 1689, p. 41). Then he begun analysing the characteristic of those 'rare' Churches and explains why they do not deserve to be tolerated by the magistrate.

The first group is a 'sect' should 'think fit to teach, for doctrines of religion, such things as manifestly undermine the foundations of society and are, therefore, condemned by the judgement of all man-kind; because their own interest, peace, reputation, everything would be thereby endangered' (Locke, 1689, p. 41). Then he sees that there is another that is 'more secret evil' and 'more dangerous to the commonwealth' because this sect is 'opposite to the civil right of the community' (Locke, 1689, p. 41). This sect 'do challenge any manner of authority over such as are not associated with them in their ecclesiastical communion, I say these have no right to be tolerated by the magistrate; as neither those that will not own and teach the duty of tolerating all men in matters of mere religion' (Locke, 1689, p. 42). The second

Church is 'no right to be tolerated by the magistrate which is constituted upon such a bottom that all those who enter into it do thereby ipso facto deliver themselves up to the protection and service of another prince' (Locke, 1689, p. 42). 'Lastly, those are not at all to be tolerated who deny the being of a God' (Locke, 1689, p. 43).

It is clear that Locke has forward thinking on who deserved to be tolerated not to be tolerated in term of religious and societal concern. In the beginning, he defines what a 'devoted Christian' is and now he does not want those people who have diverted from his definition whom are excluded. The reason is, those people posing danger to the society and they are appearing different that what they are in term of their survival. He justifies why 'atheist' and their 'atheism undermine and destroy all religion, can have no pretence of religion whereupon to challenge the privilege of a toleration' (Locke, 1689, p. 43). As he sees that without God, there are no bonds of the human society. Consequently, an atheist cannot keep his 'promises, covenants, and oaths, which are the bonds of human society' (Locke, 1689, p. 43). However, his approaches can be understood in his time, but today, there are people who do refuses and 'deny the being of a God'.

If these people do not deserve the tolerance, what will happen to them? It seems that there is a little room for these people from Locke as offering 'though not absolutely free from all error, if they do not tend to establish domination over others, or civil impunity to the Church in which they are taught, there can be no reason why they should not be tolerated' (Locke, 1689, p. 43).

He concludes his writing once more why toleration is necessary and there is no difference between having a religion/religious beliefs and normal opinion different than others have. He uses a textual evidence from the Bible in order to convince the reader that there is source of not to tolerate the others. As states 'neither Pagan nor Mahometan, nor Jew, ought to be excluded from the civil rights of the commonwealth because of his religion. The Gospel commands no such thing. The Church which "judgeth not those that are without" (I Cor. 5. 12, 13.) wants it not' (Locke, 1689, p. 48). Further he goes and tries to convince that all wars occurred because of the refusal of toleration and not because of many wrongly assume and blame 'the diversity of opinions (which cannot be avoided)' (Locke, 1689, pp. 48-49). Then he blame the heads and leaders of the Church by saying 'avarice and insatiable desire of do-minion, making use of the immoderate ambition of magistrates and the credulous superstition of the giddy multitude, have incensed and animated them against those that dissent from themselves, by preaching unto them, contrary to the laws of the Gospel' (Locke, 1689, p. 49).

Finally he concludes that separation of the state and the Church is necessary in order to have 'any discord should ever have happened between them' (Locke, 1689, p. 50). The reason is that 'for whom toleration largely amounted to a kind of truce between civil and religious authorities to respect the boundaries of one another's realms' (Jinkins, 2004, p. 168). As result, the commonwealth 'may, like fathers of their country, direct all their counsels and endeavours to promote universally the civil welfare of all their children, except only of such as are arrogant ungovernable, and injurious to their brethren; and that all ecclesiastical men, who boast themselves to be

the successors of the Apostles, walking peaceably and modestly in the Apostles' steps, without intermeddling with State Affairs, may apply themselves wholly to promote the salvation of souls' (Locke, 1689, p. 50).

After investigating Locke writing on topic, one concludes that he has three distinctive ideas. Firstly, he underlines what had been thought wrong during his time which was wrongly perceived practices of the Christianity. Secondly, he puts more emphasises on toleration because the society needs peace and living together. Finally, he advocates the separation of the state and the Churches because he predicts that the future would be more directed into world and souls. Especially he wants the salvation of souls of humanity because that is essence of peace and harmony in the society.

Gülen

It has been said that there is no single book and article which Gülen has written on 'tolerance or dialogue' only. However, the study does not try to investigate all his writing and speeches on this topic but, it does study on 'Toward a Global Civilisation of Love and Tolerance'. Due to this, therefore, I would like to notify the reader, the study may miss some of his speeches and writing on the topic. Further, it would be better if once took similar approaches in here in order to compare with these two scholars. Although, the toleration on Gülen thought covers more areas than Locke has.

In the aforementioned book in the book, the term 'dialogue' means 'tolerance/toleration' in his introduction and the rest of the book too. Therefore, it can be said that the tern 'dialogue' and 'tolerance' used interchangeable in the book. Michel has written 'Foreword' in this book, states that the book has two purposes namely, 'it is a call to Muslims to a greater awareness that Islam teaches the need for dialogue' and 'the book is an invitation to non-Muslims to move beyond prejudice, suspicion, and half-truths in order to arrive at an understanding of what Islam is really about' (Michel, Foreword, 2004, pp. i-ii). In other words, it seems that there is a parallel approach in this book with Locke's book. Initially, the book speaks with Muslims about dialogue and tolerance by providing evidence from the Islamic literature and tries to show how a good Muslim to be. Then the book moves to make a louder call to 'non-Muslims' to get to know 'what Islam is really about. Moreover, the detail of the book and other writing and speeches on the topic will be seen in the following pages.

In the introduction of the book, Ergene states that 'there is no doubt that the world today is in need of dialogue between cultures and civilizations more than at any other time; this is of the utmost urgency' (Ergene, 2004, s. vi). The following lines of his introduction explain why this dialogue is necessary. If one is aware of Huntington statement as

It is my hypothesis that the fundamental source of conflict in this new world will not be primarily ideological or primarily economic. The great divisions among humankind and the dominating source of conflict will be cultural. Nation states will remain the most powerful actors in world affairs, but the principal conflicts of global politics will occur between nations and groups of different civilizations. The clash of

civilizations will dominate global politics. The fault lines between civilizations will be the battle lines of the future (Huntington, 1993).

Then we understand the importance of dialogue that is avoiding 'class of civilisation' in this global world where 'along with the chronic problems of modern civilization, such as the spread of global terrorism, violence, and weapons of mass destruction' (Ergene, 2004, pp. vi-vii).

According to Ergene, Gülen offers a 'model' that is 'foundations of dialogue and tolerance' and this is 'neither passive, mere philosophical humanism, nor is it an elite discussion platform where only theoretical discussions take place' but it has been put into practices by 'hundreds of educational institutions spread all around the world' managed and run by the devotees of Gülen (Ergene, 2004, p. viii). Due to the work of these institutions and volunteers, people are from different cultures, ethnicity and religions able to have education from these together and benefiting from each other by recognising their difference and tolerating their belief, action and behaviour.

Gülen initially has begun dialogue and tolerance activities in Turkey since 1980s. On 29 June 1994, when a opening party was organized for the establishment of 'The Journalists and Writers Foundation (JWF)' whole Turkey has become aware of Gülen's activities. The party helped bringing many people in the first time, in a hotel. Since then 'the Journalists and Writers Foundation made its main principle to organize events promoting love, tolerance and dialogue. There are six platforms that works under the Journalists and Writers Foundation umbrella; Abant Platform, Intercultural Dialogue Platform (IDP), Dialogue Eurasia Platform (DA Platform), Medialog Platform, and Women's Platform' (Gazeteci ve Yazarlar Vakfı, 2011).

Internationally, his works on the topic went to public when he met 'with Pope John Paul II at the Vatican (1998), Gülen presented a proposal to take firm steps to stop the conflict in the Middle East via collaborative work on this soil, a place where all three religions originated (Ergene, 2004, p. viii). After this event, his paper on 'The Necessity of Interfaith Dialogue" was presented to the Parliament of World's Religions in Cape Town, on 1-8 December 1999. Then this paper was published in the Fountain Magazine, (Gülen M. F., 2000) clearly states that

People are talking about peace, contentment, ecology, justice, tolerance, and dialogue. Unfortunately, the prevailing materialist worldview disturbs the balance between humanity and nature and within individuals. This harmony and peace only occurs when the material and spiritual realms are reconciled.

Then he explains this statement in detail and draws attention to beliefs and the role of religion. He continues saying that 'Religion embraces all beliefs and races in brotherhood, and exalts love, respect, tolerance, forgiveness, mercy, human rights, peace, brotherhood, and freedom via its Prophets' (Gülen M. F., 2000). Since the enlightenment and renaissance, many western philosophers and academics as well as many eastern scholars including Muslims do not pay attention to the role of religion as much as Gülen has. In other words, Gülen does not only draw the attention to religion but also, he sees the religions are the main sources of 'love, respect, tolerance, forgiveness, mercy, human rights, peace' which are bond of living

multiculturalism and the global societies. Further, he provides evidence from Islamic teaching on this area that has not been loudly spoken until.

Despite Locke, Gülen tries to convey his message to Muslims and non-Muslims alike, because he believes that dialogue and tolerance are not one way communication and it requires, at least, believers of the religions of Abraham should engage kind of communication about their similarities rather than differences. For this reason he believes that 'interfaith dialogue is a must today, and that the first step in establishing it is forgetting the past, ignoring polemical arguments, and giving precedence to common points, which far outnumber polemical ones' (Gülen M. F., 2000). Further he brings evidence from The Qur'an in order to show both Muslims and none-Muslims that his call is not personal but it comes from the God who says

Say: "O People of the Book! Come to common terms as between us and you: that we worship none but God; that we associate no partners with Him; that we take not, from among ourselves lords and patrons other than God." If then they turn back, say you: "Bear witness that we are Muslims (i.e., those who have surrendered to God's Will)." (3:64).

Then he interprets this verse and says that this is 'more than a command to do something positive, it was a call not to do certain things so that followers of the revealed religions could overcome their separation from each other. It represented the widest statement on which members of all religions could agree' (Gülen M. F., 2000). Then he offers another verse from the Qur'an, if this call was refused, for Muslims who should listen 'Your religion is for you; my religion is for me' (109:6). It seems that he is very certain on this issue which is more than a command of the God to do so, because he states in his article various other verses from the Qur'an in order to convince the audience.

Then he moves on explaining the pillars of dialogue and uses 'love' as 'an essence of the most essential element in every being. It is a most radiant light, a great power that can resist and overcome every force. Love elevates every soul that absorbs it, and prepares it for the journey to eternity (Gülen M. F., 2000). In here, we notify two similarities with Locke who also talks about 'the rules of virtue and piety' (Locke, 1689, p. 4). Further he defines tolerance 'which we sometimes use in place of respect and mercy, generosity and forbearance is the most essential element of moral systems. It also is a very important source of spiritual discipline, and a celestial virtue of perfected men and women' (Gülen M. F., 2000).

After this definition, he puts more emphasis on tolerance of the God 'Who is beyond time and space always passes through the prism of tolerance, and we wait for it to embrace us and all of creation' (Gülen M. F., 2000). Then he goes to concludes that

Anyone who does not forgive has no right to expect forgiveness. Everyone will see disrespect to the degree that they have been disrespectful. Anyone who does not love is not worthy of being loved. Those who do not embrace humanity with tolerance and forgiveness will not receive forgiveness and pardon. One who curses others can only expect curses in return. Those who curse will be cursed, and those who beat will be beaten. If true Muslims would continue on their way and tolerate curses with such

Qur'anic principles as: "When they meet empty words or unseemly behavior, they generously pass them by" and "if you behave tolerantly and overlook their faults," then others would appear to implement the justice of Destiny on those cursers (Gülen M. F., 2000).

In his article once more he advocates that individual first starts with them if they want to change anything in their environment and world. Then he suggests that

In order to bring others to the path of travelling to a better world, they must purify their inner worlds of hatred, rancour, and jealousy, and adorn their outer worlds with all kinds of virtues. Those who are far removed from self-control and self-discipline, who have failed to refine their feelings, may seem attractive and insightful at first. However, they will not be able to inspire others in any permanent way, and the sentiments they arouse will soon disappear (Gülen M. F., 2000).

This last statement gives enough information about his thought on tolerance which is part of human inner purification. Without this, none can tolerate 'the other' because that person does not love 'the other'.

Thought of Gülen on tolerance is also explained his other works. Now we turn and look at some of these which are in the aforementioned his book.

He states that tolerance is not a human invention and it has been with humanity since human has started their journey in the world.

Tolerance was first introduced on this Earth by the prophets whose teacher was God. Even if it would not be correct to attribute tolerance to God, He has attributes that are rooted in tolerance, like forgiveness, the forgiveness of sins, compassion and mercy for all creatures, and the veiling of the shame and faults of others. The All-Forgiving, the All-Merciful, and the All-Veiling of Faults are among the most frequently mentioned names of God in the Qur'an (Gülen M. F., 2004, s. 37).

Now we have understood that his thought on tolerance is about interpretation rather than an invention. Then he interprets this by using word of love, forgiveness, compassion, mercy and not to seeing other's faults and mistake. All these word encourage human being to be positive toward the other and think of them positively which is mentioned as 'tolerance does not mean being influenced by others or joining them; it means accepting others as they are and knowing how to get along with them' (Gülen M. F., 2004, p. 42).

Locke wants separation of the Church and the State. Gülen now talks about 'democracy and tolerance'. According to him, 'In fact, it can be said that democracy is out of the question in a place where tolerance does not exist. ... advocates of democracy should be able to accept even those who do not share their views, and they should open their hearts to others' (Gülen M. F., 2004, p. 44). In this quote, there are two significant points namely, tolerance is a core element of democracy and people who have different opinion on democracy or different than majority, they should not be isolated from the society.

Future of tolerance is bright and people who are more tolerant than the other would be proven by the time that they were right. The reason is 'we all live in this world and we are passengers on the same ship' (Gülen M. F., 2004, p. 45) and only people of tolerance will 'build a world based on tolerance' (Gülen M. F., 2004, p. 45).

Locke and Gülen:

Similarities

There are similarities between these two scholars, namely the both see that tolerance is a religious necessity and true Christian and Muslims should observe it. Secondly, the both advocate that only tolerance to 'the others' makes the world worth to live. Finally the both suggest that political system only survive if the system treat all citizen equally and not to interfere their religious affairs.

Differences

It is not very important to highlight the difference because; these two scholars are not coming from same century and same cultural and religious background. However, their difference is less than their similarities. Locke draws attention to Christian and their behaviour toward other Christian and people who have faith. In contrast, Gülen thought is more inclusive and his tolerance toward everyone who live in the Earth whether they have faith.

Conclusion

It can be concluded that firstly, their contribution have got great significance in order to understand religions of Islam and Christianity although there are about 300 hundreds years between them.

It is fundamental that Locke has influenced the Western world by his thought and many western political systems have owed so much to Locke. Even today, many thinkers, academic and researchers try to use his idea in their opening chapter when they start to write and to talk on liberty, freedom and tolerance. Similarly, since 2000 onward, many scholars in every part of world use Gülen ideas on love, compassion, forgiveness, dialogue and tolerance in order to establish lasting peace in this world. Further, Gülen's ideas are being practised daily in every part of the world.

It seems that 21st Century and onward, the thought of Gülen on tolerance and dialogue would be main essence for democracy and multiculturalism which is going to be main political and social reality of the global world.

In short, if people seriously search and investigate their religion, Christianity and Islam, they will find the truth of these two scholars' thought on tolerance and dialogue as well as religious freedom, and freedom of faith that have been thought by the prophet, the real teachers of human being.

Works Cited

Ergene. (2004). Introduction. M. F. Gülen içinde, *Toward a Global Civilisation of Love and Tolerance* (s. v-x). New Jersy: The Light , Inc & Işık Yayınları.

Gazeteci ve Yazarlar Vakfı. (2011). *About the Foundation*. May 1, 2012 tarihinde The Journalists and Writers Foundation (JWF): http://www.gyv.org.tr/Hakkimizda/Detay/19/About%20the%20Foundation adresinden alındı

Gülen, M. F. (2000, July - September). The Necessity Of Interfaith Dialogue. *The Fountain, Issue 31* , s. 4-9.

Gülen, M. F. (2004). *Toward a Global Civilisation of Love and Tolerance.* New Jersy: The Light Inc & Işık Yayınları.

Huntington, S. P. (1993, Summer). The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs* .

Jinkins, M. (2004). *Christianity, Tolerance and Pluralism: A theological engagement with Isaiah Berlin's social theory.* London: Routledge.

Locke, J. (1689). *A Letter Concerning Toleration.* (W. Popple, Çev.) Pennsylvania: 1998 The Pennsylvania State.

Mack, E. (2009). *John Locke.* London: Continuum International Publishing Group.

Michel, T. (2004). Foreword. M. F. Gülen. içinde New Jersey: he Light, Inc. & Iþýk Yayýnlarý.

Michel, T. (2004). Foreword. M. F. Gülen içinde, *Toward a Global Civilisation of Love and Tolerance* (s. i-iv). New Jersey: The Light, Inc. & Işık Yayınları.

Simpson, M. (2004). Locke on Christianity and Rights. *The Fourth Annual Lilly Fellows Program National Research Conference.*

Stoner, J. R. (2005). Comments on Panel, "Locke and Christianity" January 7,. New Orleans, Louisiana: Southern Political Science Association.

Weller, P. (2005). Religions, Globalisation and Dialogue in the 21st Century Fethullah Gülen and Arnold J. Toynbee: A Comparative Conversation with Contemporary Realities. *Islam in the Contemporary World: The Fethullah Gülen Movement in Thought and Practice* (s. 1-20). Texas: The Institute of Interfaith Dialog.

"SPIRITUALITETI I SHOQËRISË SHQIPTARE NË PËRFYTYRIMIN E TË MBINATYRSHMES MBËSHTETUR NË STUDIMIN E ROMANIT "KËNGA SHQIPTARE" TË K. TREBESHINËS."

SPIRITUALITY OF THE ALBANIAN SOCIETY BASED ON THE STUDY OF THE NOVEL "ALBANIAN SONG" OF K. TREBESHINËS

Belfjore Qose
BEDËR University, Albania

Depërtimi në thellësitë e njohjes së një populli kalon nga mënyra sesi ndërtohet bota e tij shpirtërore. Këtë këndvështrim do shfrytëzojmë për ta analizuar botën shqiptare në një formë të pasur dhe të thellë duke u mbështetur në romanin pesë vëllimesh "Kënga shqiptare" të Kasëm Trebeshinës. Studimi synon të sjellë një qasje të re ndaj romaneve të shkrimtarëve disidentë shqiptarë, ku deri më tani më shumë ka zotëruar vështrimi social-historik. Synimi i studimit është të analizojë spiritualitetin e shoqërisë në botëvështrimin e plotë dhe të karakterit dokumentar që sjell vepra e Trebeshinës. Është zgjedhur kjo vepër, pasi romani ka një shtrirje të gjerë dhe trajton me hollësi, jo vetëm konceptimet për të mbinatyrshmen, por edhe rituale të caktuara, që depërtojnë në frymën mistike dhe mbështeten në simbolika religjionesh të ndryshme. Romani voluminoz i Trebeshinës në jep material të gjerë për ta analizuar spiritualitetin në të gjitha këto shfaqje. Ky punim i drejtohet edhe detyrimit për të trajtuar Trebeshinën, si një nga shkrimtarët të cilëve ende nuk i është dhënë rëndësia që i takon në Letërsinë Shqipe dhe nga ana tjetër problemin e ndalimit të religjioneve në Shqipëri gjatë diktaturës.

Shprehja e fantastikes në përfytyrimin njerëzor të të mbinatyrshmes realizohet edhe nëpërmjet mënyrës sesi shihen besimi dhe besëtytnitë, aq më tepër në Shqipëri, ku informacioni i mirëfilltë më së shumti ka munguar duke i lënë kësisoj më shumë vend imagjinatës. Frika nga forca të pushtetshme që qëndrojnë mbi njeriun dhe që mund të ndikojnë në fatin e tij, e ka shoqëruar gjithnjë historinë e njerëzimit dhe të qytetërimeve. Duke parë se gjatë historisë së qytetërimeve dhe religjioneve njeriu i ka krijuar ndryshe raportet e tij me të mbinatyrshmen, besojmë se në njëfarë mase kjo botë është edhe përfytyrim i tij, një përfytyrim me bazë shoqërore dhe etnike, e cila ndikohet nga mendimi i përgjithshëm i shoqërisë. I parë në pikëpamje të kulturës dhe

praktikave që zhvillohen në shoqëri të caktuara për shkak të besimeve, shpresojmë të gjejmë shprehjen e shpirtit dhe fantazisë së një etniteti shoqëror, në mënyrën sesi shihet besimi i tyre për të mbinatyrshmen.

Përgjithësisht romani "Kënga Shqiptare" është i drejtimit dhe stilit realist, për pasojë edhe paraqitja e spiritualiteti mbështetet në krijimin shpirtëror të etnisë sonë. Kur themi se kemi të bëjmë me fantastiken, në asnjë rast nuk parakuptojmë dukuri të jashtëzakonshme, qenie të jashtëzakonshme, sepse në fund të fundit, gjithçka është e përbërë me pjesë të njohshme nga realiteti.[1] Ajo çka mbetet është më shumë një kombinim i pëlqyeshëm, që krijon një botë jashtëzakonisht të ndryshme nga ajo reale dhe që operon me ligjësi të tjera, po të shohësh për shembull kohën, ajo kondensohet dhe zgjerohet në mënyra të çuditshme, përfton përjetime të ndryshme në personazhe të ndryshëm, duket se edhe një botë e tërë ndërtohet nëpërmjet imagjinares. Në konceptin e estetikës moderne edhe vetë Letërsia nuk ka përse të jetë një imitim apo krijim i një realiteti që ka gjasa të ndodhë.[2] Sartri në vështrimin e tij mbi Letërsinë dhe Artin, mendonte se çdo afrim i Letrares me realen është bjerrja, zhdukja e artit, është prishja e strukturës artistike.[3] Për këtë arsye, e nënvizojmë këtë ndërkëmbim te stilit verist[4] të Trebeshinës me pasazhet ku shohim elementin fantastik, që bëhet bartës i shpirtërores.

Besimi si një shfaqje e marrëdhënieve të njeriut me të pashpjegueshmen dhe të mbinatyrshmen në shumë prej shfaqjeve në tekst realizohet në përshkrimet e skenave nga përditshmëria, nga sjelljet spontane të pamenduara të personazheve. Duke rrëfyer në dukje me paanshmëri dhe pa ndonjë thellësi fragmentet ku personazhet veprojnë në mënyrë automatike – refleksive dhe pa menduar për arsyet e vërteta të zbatimit të riteve për shembull, apo të nderimit për njërën fe, tjetrën apo figura të caktuara në të cilat besohet pa ndonjë sistem religjioz në mes. Këto veprime që janë të këtij niveli pothuaj instiktiv, që bëhen pa u menduar, por si reflekse të ngulitura, shprehin besimin të njerëzve në të mbinatyrshmen dhe mënyrën e tyre krejt të pasofistikuar për të fshehur mendimet.

Tradita, kultura dhe lidhja e tyre me religjionin janë të padiskutueshme dhe deri në një fare mase përcaktuese në besimin e individit mbi të mbinatyrshmen. Në Shqipëri, religjionet njohin një histori piktoreske dhe aspak monotone, një histori ku ideja e kombësisë dhe fesë kanë qenë larg së qeni një e vetme dhe ku natyrisht tërë gjurmët e pushtimeve kanë lënë pas elemente të kulturës dhe të religjionit si pjesë e saj, ashtu siç ndodh gjithnjë në rastet e ndikimeve kulturore. Sadik Bejko, në librin "Qytetërime të mëdha" flet për mbivendosje të qytetërimeve, për ndikimet që ato lenë tek njëra-tjetra, sepse qytetërimet nuk vdesin. *"Palëvizshmëria i rrënjos qytetërimet në një të kaluar më të lashtë, nga sa duket, dhe nga kohëzgjatja është e para në natyrën e qytetërimeve. Kështu, universi i krishterë latin nuk fillon me Krishtin, as islamizmi me Muhamedin, as bota ortodokse me Kostandinopojën, themeluar më 330, sepse një*

[1] Borges, J., L., Libri i qenieve imagjinare, Azem Qazimi, Zenit, Tiranë, 2005, f. 16.
[2] Wellek, R., Warren, A., Teoria e Letërsisë, Abdurrahim Myftiu, Onufri, 2007, f. 47.
[3] Sartër, Zh., P., Ç'është Letërsia, Elona Riska, DeaS, Tiranë, 1998, f. 9.
[4] Ndoja, Leka, Proza antropologjike e "verizmit" Trebeshinian, "Kënga shqiptare" , f. 1.

qytetërim është një vazhdimësi që, kur ndërron, sado thellë ta sjellë këtë ndërrim një fe e re, prapë ngërthen e merr vlerat e lashta, që përmes tij mbijetojnë, madje përbëjnë thelbin."[5]

Edhe Zhak Lë Gofi vë në dukje këtë prirje të njeriut Mesjetës për të rimarrë elementet e së kaluarës. *"Njerëzit e Mesjetës, nga shek. VIII deri në shekullin XIV, ndjenin nevojën për t'u kthyer në Romë, megjithëse, e dinin mirë që e kishin braktisur."*[6]

M. Eliade e sheh historinë e mistifikuar, si një mënyrë e largimit të njerëzve nga tmerri i përsëritshmërisë, i historisë ciklike, nga nevoja e argumentimit të historisë. Ai thotë se rikthimet periodike të hebrenjve nga Ba'alët dhe Ashtarët shprehin kështu në një masë të madhe refuzimin e tyre për të vlerësuar historinë.[7] Eliade vë re se judaizmi e sheh besimin tek Zoti si një mënyrë të kërkuari ndihmë veçse në rastet e nevojës: *"Në fakt, sa herë ua lejonte historia, sa herë që ata rronin në një epokë paqeje dhe lulëzimi ekonomik relativ, hebrenjtë largoheshin nga Iahve dhe u afroheshin Ba'alëve dhe Ashtareve të fqinjëve të tyre."*[8]

Kulturat gjithnjë komunikojnë, dhe nuk ka asnjë kulturë që të vdesë dhe të mos lerë thelbin e saj tek ndonjë tjetër. Për t'u kthyer mirëfilli te puna me romanin "Kënga shqiptare", fillojmë duke parë njësinë e parë, atë të religjionit dhe mënyrës sesi shfaqet ai në roman.

Koncepti mbi besimin dhe religjionet. Një pjesë e rëndësishme në formimin e një kulture dhe në qëndrueshmërinë e identitetit është besimi. Në botën shpirtërore, në këtë përmasë thelbësore, ai është një mjet kolektiviteti në shoqëri, dhe çka është e veçantë është një kolektivitet për çështje tejet të brendshme dhe nga kjo merr një vlerë të veçantë. Shqipëria, si një vend shumë kompleks në këtë aspekt, ka njohur disa religjione të mbivendosura mbi njëri-tjetrin. Në këtë çështje do merremi më pak me të dhënat e besimeve pagane, pasi ato do zënë vend në hulumtimet për besimin natyror dhe bestytnitë, por do shohim gjurmët e besimeve të mëdha monoteiste që janë shfaqur në vendin tonë. Siç është vërejtur shpesh në libra historikë dhe letrarë, shqiptarët ndjenjën e besimit fetar nuk e kanë unifikuar me atë të kombit, kjo për shkaqet historike të njohura, të cilat sollën një popullsi shumë tolerante në këtë drejtim. Dëshmitë na bëjnë të ditur se as në Arbërit e Mesjetës po as në shqiptarët e kohës së re, grindje fetare në popull nuk ka pasur edhe pushtuesit e kanë përdorur fenë në popull nuk ka pasur edhe pse pushtuesit e kanë përdorur fenë në shërbim të interesave të tyre. Këtë e bën të ditur edhe Shuflai për Mesjetën Paraosmane ndër Shqiptarë.[9]

---

[5] Bejko, Sadik, *Qytetërime të mëdha*, Onufri, Tiranë, 2006, f. 337.
[6] Lë Gof, Zhak, *Qytetërimi i perëndimit mesjetar*, Toena dhe Soros, Tiranë, 1998, f. 54.
[7] Eliade, Mirçja, *Miti i kthimit të përjetshëm*, Mehr Licht, nr. 23, Ideart, Tiranë, 2004, f. 264.
[8] Eliade, Mirçja, *Miti i kthimit të përjetshëm*, Mehr Licht, nr. 23, Ideart, Tiranë, 2004, f. 261.
[9] Tirta, Mark, Etnologjia e shqiptarëve, Geer, 2003, f. 342.

Në romanin "Kënga shqiptare" shihet qartë kjo ndërthurje fetare, ku në familjen që është në qendër të këtij romani familjar, në familjen e Abazajve, nuk është se ndiqet një besim fetar i qëndrueshëm dhe as nuk ka ndonjë koncept të qartë mbi fenë dhe besimin. Në një moment, Abazi pohon se dikur "Ai fis kishte qenë i krishterë – ishin të mallkuar"[10]. Pra, bëhet e qartë , së pari, vetëdija e besimit të mëparshëm, se shqiptarët kanë ndryshuar besim dhe së dyti, se kjo ishte një shenjë e keqe. Familja ka një legjendë që i është thurur për shkak të një mallkimi të lashtë, duket se Abazi është i obsesionuar pas këtij mallkimi, saqë edhe ndërrimi i besimit shihet për të si një shenjë e keqe. Ky ndryshim i herëpashershëm i ndjekjes së riteve jepet si më poshtë:

"Ai për hir të shkuarjes që kishin në fshat shkonte në kishë dhe ndihmonte me sa mundej. Se përgjersa fshati ishte i krishterë edhe ai do të festonte si gjithë të tjerët."[11]

Kjo mënyrë e ndjekjes së riteve tregon një mungesë totale të konsideratës për institucionet e besimit në tokë, njeriu i sheh ato si institucione thjesht njerëzore, si krijime të njeriut, derisa frekuentohen për arsye shoqërore. Etnologu Mark Tirta vëren në përmbledhjen për "Etnografinë e shqiptarëve", se festat fetare, ritet, shpeshherë festoheshin sëbashku pavarësisht besimit fetar.

"Kremtonin me rite të tërë shqiptarët, pavarësisht nga përkatësia mysliman, ortodoks apo katolik. Ditën e Verës, Shën Gjergjin (me rite pagane), Shën Gjinin (më 24 qershor), si solstici i verës ashtu edhe të kremte pagane të fundit të dhjetorit, siç ishin Kolendrat, Buzmi, Motmoti i Ri, e me radhë."[12]

Në roman përmendet Kërshëndellat ishin me rëndësi te madhe.[13] Po kështu, shohim të përdorur një formë gjuhësore e cila përmbledh krejt pavetëdijshëm mendimin e përgjithshëm për besimet, kjo sepse e thënë në formën e një urimi, tregon se nuk i duket askujt e çuditshme, madje si urim është tejet i kalcifikuar: "Bajramin e Krishtit t`ja gëzosh rehat."[14] Shprehja: bajramin e Krishtit nuk ka asnjë gabim nga aspekti gjuhësor, nga lidhja e fjalëve, por nga ana semantike, kjo është një lidhje krejt shqiptare, shumë e veçantë dhe shprehëse e këtij gërshetimi në emërtim, ku Bajrami – festë islamike që kremtohet në përfundim të 30 ditëve të Ramazanit dhe që ka të bëjë me sakrificën që bëhet në emër të profetit Ibrahim, lidhet me figurën e Krishtit, figurë të Dhjatës së Re. Një shprehje e tillë, duket se mund të gjejë vend, vetëm në një shoqëri të tillë si ajo. Duket se kjo është një dukuri tipike shqiptare, edhe në konceptim, edhe në formimin gjuhësor. Mënyra sesi krijohet ky asosacion mund të shpjegohet përmes këtyre semave të përbashkëta:Semat e përbashkëta: -festë fetare monoteiste

-kujton vuajtjet e profetit
-kremtohet pas Ramazanit /kreshmës
-bashkohet me vuajtjen/shpëtimin e profetëve

[10] Trebeshina, Kasëm, Kënga shqiptare 1, Globus R, Tiranë 2001, f. 12-13.
[11] Trebeshina, Kasëm, Kënga shqiptare 1, Globus R, Tiranë 2001, f. 256.
[12] Tirta, Mark, Etnologjia e shqiptarëve, Geer, 2003, f. 342.
[13] Trebeshina, Kasëm, Kënga shqiptare 2, Globus R, Tiranë 2001, f. 158.
[14] Trebeshina, Kasëm, Kënga shqiptare 2, Globus R, Tiranë 2001, f. 159.

Natyrisht, besimet fetare kanë shtresëzime që vijojnë që prej kohëve pagane, judaizmit, krishtërimit dhe islamit, duke sjellë nga më të vjetrat tipare të fshehura në fetë e reja, për shembull, rasti i krishtërimit dogmatik, i cili herë-herë na shfaq edhe ambiguitete ndikimesh, apo thjesht reminishencash, që nga kohët pagane. Reminishenca këto, që ndoshta mund ta kenë burimin nga vetë fakti se elementet pagane u mohuan me forcë nga kisha, por në një farë mase të padiskutueshme ato lanë gjurmët e tyre në religjionin monoteist përfaqësues të qytetërimit perëndimor, krishtërimin. Sadik Bejko në "Qytetërimet e mëdha", pohon gjithashtu se shumë festa, rite, veshje madje vijnë që nga feja monoteiste më e hershme, judaizmi, për t'u përçuar më pas në krishtërim dhe më vonë në islam.[15]

Nëse në vende të tjera një dukuri e tillë mbishtresimi është dukuri e zakonshme kulturore dhe e qytetërimeve, në Shqipëri është edhe më e fuqishme për shkaqet historike të njohura. Në tekst shohim edhe mjaft detaje të tjera që e shprehin. Për shembull ndezja e qirinjve, të cilët zënë vend edhe në kishë edhe në Mekam.

Ndezja e qirinjve është riti më i përdorur në roman. Në konceptimin e personazheve, është një mënyrë për të marrë me të mirë vendin ose qenies që i ndizet, pra një fuqi që mendohet të ketë në dorë fatin e njeriut, duke u shoqëruar herë pas here dhe me lutje. Konceptimi i prejardhjes së këtij riti, si një reduktim i zjarrit pagan të mishrave të djegura dhe më vonë të qengjit të pashkëve etj., nuk njihet, por ky veprim ndodh për shkak të traditës që ka, bëhet si një refleks për personazhet. Personazhi rreth të cilit orientohet më së shumti ndezja e qirinjve është Qerimeja, si personazhi më i trembur nga e mbinatyrshmja dhe fuqia e saj në roman. Për shembull, mallkimi i kujtohet para kërshëndellave kur ajo është e lumtur, ajo beson tek ëndrra, dhe tek hija, ndërsa ndez qiri – i respekton i merr me të mirë – është një lloj besimi i përkushtuar. Ose: "Nesër gdhihet dit`e Zotit, do t`ja ndez një qiri sipër tek Mekam... Do dërgoj edhe një në kishë... Çuni është në rrugë..."[16]

Është shumë e çuditshme, por e shpjegueshme të vëresh se nuk ka vetëm një vend ku mund të ndizen qirinjtë, ato ndizen kudo ku është një vend i shenjtë, pak a shumë siç ndodh edhe sot në besimin popullor të vendit tonë. Kjo është një sjellje masive, e pamotivuar, që merrte si e tillë thjesht sepse kështu bëjnë të gjithë:

-një qiri për kërshëndella,
-një për zonjën e vdekur
-një në kishë
-një te fiku[17]

Është mënyra shqiptare për të menduar për të gjitha rastet, duket se pothuaj kështu mendojmë dhe për ekzistencën e Zotit, shpesh dëgjohet shprehja se besohet te Zoti, por në asnjë fe. Një mënyrë praktike, e kuptueshme për shkak të probleme ekonomike. Ja sesi, e përfundon Qerimeja ndezjen e tërë këtyre qirinjve radhazi:

"- O Zot ! – thirri - Shenjtorë nga jeni nga s'jeni! Mbrojeni shtëpinë tonë! Vini dorë për fëmijët tanë!..."[18] Ose: "Zot! Di që ke bërë Tokën edhe Qiellin , ti që mban sa

[15] Bejko, Sadik, *Qytetërime të mëdha*, Onufri, Tiranë, 2006, f. 216.
[16] Trebeshina, Kasëm, Kënga shqiptare 2, Globus R, Tiranë 2001, f. 160 dhe në f. 166.
[17] Trebeshina, Kasëm, Kënga shqiptare 2, Globus R, Tiranë 2001, f. 169.

na shohin sytë, merri nën sqetullën tënde djemtë tanë, mbroji nga çdo rrezik dhe merri për në shtëpi."[19]

Duke u përpjekur për një shpjegim të shkaqeve të një lloji të tillë besimi, duhet të kthehemi pas në histori, Rexhep Ismajli vëren se sinkretizimi i kulturave sedentare (me në thelb figurën e magna-mater) me ato nomade që vinin nga indoevropa, ndodhi në Evropen Juglindore. Ndaj transformimi i jetesës ndikoi në ideologji, sistemin e vlerave dhe lanë gjurmë në jetën shpirtërore.[20] Vazhdojnë mjaft detaje që shprehin sërish këtë lloj besimi të shtresëzuar.

Në mjaft pasazhe, realizmi është zotërues në atë masë, sa tregohet hapur injoranca e masës në njohjen e religjioneve, jepen me komizëm shumë biseda ku bisedohet për çështje të besimit dhe fjalët janë të cunguara, lidhja shpesh jo logjike, por natyrisht e gjitha është pjesë e asaj përditshmërie të mjedisit shqiptar. Do japim një bisedë të tillë, sa për ta përfaqësuar këtë stil realist, me të cilin paraqitet imagjinata e popullit për thatësirën.

"-Përse ndodhin gjithë këto prapësira?

-Juda... Juda që tradhtoi Zotin Krisht!... Dhe Pillafi: Shejtani qoftë larg dhe treqind poshtë nën dhe!... I paudhi mundohet të shtojë njerëzit e tij dhe i shtyu në të keqe!

-Ma ngatërrove pak mendjen uratë!"[21] Më pas, besimtarët shkojnë te Hoxha:

"Sipas Qitapit – nisi, - do të bëhet luftë... Do bëhet luftë e madhe, një luftë që nuk është parë ndonjëherë. Në fushë të Delvinës do mbytet në gjak prej tre vitesh. Pastaj do të lidhet e gjithë bota e një tel. Kush do të shpëtojë do të hajë me lugë floriri..."[22]

Romani njeh edhe një akt tjetër, atë të kundërshtimit të Zotit, pavarësisht pranimit si të mirëqenë të ekzistencës së tij. I prekur nga fatkeqësitë, Abazi rebelohet ndaj Zotit, duke e konceptuar si një njeri, që inatin e ka me të! Zoti për të tanimë nuk e meriton më t'i ndezin qirinj, Abazi urdhëron edhe të shoqen që të mos i përulen më atij. Është një moment nga më të spikaturit për të zbuluar natyrën dhe karakterin shqiptar. As ndaj Zotit Abazi nuk ka frikë, le t'i ndodhë çfarë t'i ndodhë, ai nuk i përulet Zotit, sikur edhe gjithë familja të shuhet. Sa më shumë fatkeqësi t'i bien, aq më shumë ai rebelohet dhe nuk pranon kokë uljen:

"Deshi njëherë Abati të thoshte se të gjitha i kishte Zoti në dorë, po ishte zemëruar me Zotin dhe nuk donte te përulej para tij."[23]

Këtu ai del jashtë gjithë rregullës, duke vepruar me pavarësi. Me atë që Propp e quan "bumi", pasi në shoqërinë e asaj kohe ky është një ndryshim shumë i beftë dhe krejt kundër rrymës, ashtu siç do të vërë në dukje dhe Propp:

---

[18] Trebeshina, Kasëm, Kënga shqiptare 2, Globus R, Tiranë 2001, f. 169.
[19] Trebeshina, Kasëm, Kënga shqiptare 2, Globus R, Tiranë 2001, f. 322.
[20] Ismajli, Rexhep, Etni dhe modernitet, Dukagjini, Pejë, 1994, f. 10.
[21] Trebeshina, Kasëm, Kënga shqiptare 2, Globus R, Tiranë 2001, f. 276.
[22] Trebeshina, Kasëm, Kënga shqiptare 2, Globus R, Tiranë 2001, f. 297.
[23] Trebeshina, Kasëm, Kënga shqiptare 1, Globus R, Tiranë 2001, f. 118.

"Etapa pasuese qëndron në atë që sjellja jotipore, merr pjesë në vetëdije si defekt i mundshëm – gjymtim, krim, heroizëm. Në këtë etapë ndodh spikatja e sjelljes individuale (anomale) dhe kolektive (normale). "[24] Abazi thotë:

" - Po frikën nuk ia kam... jam kundër dhe nuk kërkoj të falur. Zoti është i vjetër kështu si unë dhe inatin e ka me mua."[25]

Dalja kundër rrymës, kur Abazi edhe nga ana shoqërore i ka të gjithë kundër është një akt i pakuptim, por thellësisht origjinal, shprehës i një skajshmërie të lirisë. Dhe çka natyrisht përbën një akt "përjashtimi" nga sjellja e përgjithshme, siç do e vërejë dhe Propp.

Bota fantastike përmes besëtytnive si shprehje e identitetit etnik.

Padyshim, roli i besimeve në botën shpirtërore të individit dhe shoqërisë është i rëndësishëm, por ky është një kushtëzim historik dhe gjeografik, çka nuk nënkupton mirëfilli pavarësinë e fantazisë nga realja. Për më tepër që shumëçka është një produkt i institucioneve të fesë:

"Del i paevitueshëm faktori tjetër i rendit kulturor, që është feja dhe tradita fetare. Ndarja e qytetërimeve lindje/perëndim, në të vërtetë është mbështetur në hamendjen për rolin në mos vendimtar, shumë të rëndësishëm po se po, që do të ketë luajtur përkatësia fetare."[26]

Natyrisht që ndërlikimet e këtij lloji janë të dukshme dhe të shpjegueshme për mjedisin tonë. Por ajo çka na duket më interesante për t'u vënë në dukje është shprehja e fantastikes nëpërmjet besëtytnive, të cilat pavarësisht ndikimeve pagane apo edhe të mëvonshme-fetare, kanë më shumë pavarësi përfytyrimi. Rexhep Ismajli vazhdon:

"Nga ana tjetër, pandehet se te minoritetet dhe te popujt e vegjël, pra te ata që potencialisht janë të pushtueshëm, sepse të pambrojtur, ekziston tendenca gati e natyrshme për disidencë, luftë për afirmim të identitetit të vet përballë trysnisë, çka poashtu konsiderohet nacionalizëm."[27]

Elementet e shpirtëzimit të reales nëpërmjet besëtytnive, konsiderohen si një mënyrë pavarësimi nga religjionet që i janë imponuar shqiptarëve.

Një prej formave të shprehjes së besëtytnive është ndezja e qirinjve, si mënyrë për të krijuar marrëdhënie pozitive me forcat e mbinatyrshme, për më tepër folëm më lart, pasi ky rit nuk është bestyt në vetvete, por fakti që në roman shohim se qirinjtë ndizen kudo, madje edhe te fiku, apo në vende ku mendohen se prehet trupi i njerëzve të shenjtë të vdekur. Ky është një lloj shartimi i besimeve monoteiste, sepse nga to njihet riti i ndezjes së qirinjve nga shqiptarët (nuk është e thënë se burimin e ka prej tyre) dhe drurët janë objekt kulti pagan. Me mjaft interes shohim përmendjen erudite të Nuredinit mbi keltët, të cilët "iu faleshin drurëve:

[24] Lotman, Juri, Kultura dhe bumi, ShBLK dhe Aleph, Tiranë, 2004, f. 20.
[25] Trebeshina, Kasëm, Kënga shqiptare 2, Globus R, Tiranë 2001, f. 330.
[26] Ismajli, Rexhep. Etni dhe Modernitet, Dukagjini, Pejë, 1994, f. 16.
[27] Ismajli, Rexhep. Etni dhe Modernitet, Dukagjini, Pejë, 1994, f. 25.

"Gjenden disa lisa të veçantë, - lisa shekullorë që respektoheshin si të shenjtë, pa qenë as vend mrizesh, as vende pranë burimeve, as në rrugë që rriheshin nga njerëzit. Është e kuptueshme se këtu kemi të bëjmë me kultin e vegjetacionit. Disa vidha, lisa, rrape të vjetër e drunj të tjerë bëhen objekte kulti vetvetiu. Ata bëhen vendbanime të orëve dhe të xhindeve."[28]

Në këtë familje frika nga të vdekurit bën që të shfaqet kulti i vegjetacionit, pasi pranë fikut mendohej të ishte vrarë gruaja e kullës, hija e së cilës endej nëpër shtëpi pa gjetur qetësi. Qerimja duke i ndjerë dobësitë e saj që mund të çonte në një dobësi më të ulët, i lutej Zotit që ta shpëtonte, u lutej shenjtorëve qe shpikte mendja e saj dhe ndizte qirinjte ku të mundesh.[29]

Po kështu, tregohet se nga mendja e njerëzve dhe jo nga ndikime të mirëfillta, krijohen histori nga më të çuditshmet dhe të frikshmet, shpeshherë do përmendet fakti se Asimeja, gruaja më e vjetër e familjes tregonte dhe besonte histori të cilat i shpikte vetë, me shenjtorë, mallkime etj.

"Ajo nisi të tregojë ëndrrat e saj me profet dhe me gjynahe që duheshin larë."[30]

Një formë shprehëse e fantazisë e cila buron nga pushteti i madh që i njihet fjalës janë betimet dhe mallkimet. Betimi zakonisht bëhet për Mekamin, çka tregon se besimi te të vdekurit është ende i gjallë në disa forma dhe etnia në drejtim të besimit drejtohet nga bektashizmi:

"Për baba Tahirin, për mekam!"[31]

"Për atë mekam, po!.."[32]

Ose frika që ka në familje sa herë Abazi mallkon ose rikujton mallkimi e vjetër të familjes, duket se po ta përmendë atë, atëherë do të ketë më shumë gjasa që të ndodhë mallkimi.[33]

Reagimi i së shoqes tregon receptimin që ka në shoqëri kjo mënyrë të shprehuri:

"Pu, pu! Mos mallko fëmijët! ... në gurë e në dru! Për shpirt të saj mos I mallko-Ja… gjelat këndojnë përsëri, dita po afron… Qerimesë i dridhet zemra nga ajo ëndërr për atë shtëpi të shkretuar! I dridhet zemra!... Po të shkretohej shtëpia ku do të ktheheshin të vdekurit, shpirtrat e tyre të mallkuara?!... Dhe ajo beson në ëndrrat e të vdekurve, mbi të gjitha beson!..."[34]

Në një moment tjetër, ndërthuret amaneti me mallkimin, besimi është i fuqishëm në faktin se nëse nuk zbatohet amaneti, mbi familjen dhe personat e ngarkuar do bjerë mallkimi i të vdekurit, i cili edhe i për këtë arsye nuk gjen qetësi.[35]

Mark Tirtra në "Etnologjia e shqiptarëve" e thekson në një kapitull me vete rëndësinë e kultit të të parëve te shqiptarët dhe ritet që ky kult sjell. Kulti i të parëve

[28] Tirta, Mark, Etnologjia e shqiptarëve, Geer, 2003, f. 409.
[29] Trebeshina, Kasëm, Kënga shqiptare 3, Globus R, Tiranë 2001, f. 235.
[30] Ibid, f. 175.
[31] Ibid, f. 305.
[32] Ibid, f. 215.
[33] Ibid, f. 218.
[34] Ibid, f. 220.
[35] Ibid, f. 263.

është një besim i vjetër dhe të dhënat që kanë mbetur sot kanë më shumë një karakter etnografik. Duket se këto besime vijnë më së shumti për shkaqe sociale, i tillë siç është patriarkalizmi i shoqërisë.

"Në familjen shqiptare të disa viseve fshatare janë ruajtur deri vonë, sidomos rite doke e zakone të karakterit patriarkor që kishin të bënin me kultin e të vdekurve. Në disa raste janë ruajtur mite e legjenda pa ndonjë kuptim të posaçëm për treguesit e tyre e, në disa të tjera, ruheshin të lidhura me rite e besime që përbënin aspekte botëkuptimore të jetës familjare."[36]

Një varg besëtytnish krijohen dhe marrin jetë aty për aty gjatë zhvillimit të subjektit. Vihet re se shoqëria ka një prirje të fuqishme për të krijuar nga ngjarjet reale një përmasë shpirtërore të tyre. Kështu ndodh që shumë nga ngjarjet historike, që kanë të bëjnë me pushtimin, shpirtëzohen dhe legjendarizohen, luftëtarët duken legjendarë, marrin tipare te heronjve epikë dhe si qendër e figuracionit të përdorur në rrëfimet popullore është gjithnjë hiperbola. Notat komike janë shpeshherë shoqëruese të këtyre dialogëve dhe natyrisht në një rrëfim aq të gjatë dhe me aq shumë fatkeqësi që shoqërojnë familjen, janë momente ku krijohet një pauzë, një intermexo për të çlodhur lexuesin dhe natyrisht për të krijuar edhe më të plotë tablonë e shoqërisë së kohës. Duket se pikërisht nga leximet e këndshme dhe të painteres qëndron dhe ngulitja më e madhe e njohjes, pasi është i njohur që një lexim i tillë është më kureshtje ndjellës për lexuesin. Në këtë kënaqësi të mefshtë të të leximit për erudicion, qëndron kapaku i dijes së botës.[37]

Legjenda e familjes. Romani i tërë dhe rrëfimi përfshirë në të fillon dhe mbaron me përmendjen e një mallkimi që rëndon mbi familjen. Gjatë gjithë romanit përmendet një histori si në përralla, një histori e ndaluar dhe me mallkimin për fajet e së kaluarës, por askush nuk flet për të. Ajo konsiderohet si një tabu e tmerrshme, kush flet për të mund të bëhet vetë objekt i mallkimit, pasi të vdekurit të përfshirë në këtë histori janë ende aktantë në ngjarje, ata kanë pushtet mbi të gjallët dhe kjo lidhet fuqishëm me konceptin mbi besimin te të parët.

Fati i të gjallëve duket se është i paracaktuar në mënyrë tragjike dhe kjo paralajmërohet prej shumë prolepseve që përgatisin situatën për përmbushjen e mallkimit që rëndon mbi fisin e Abazajve. Pothuaj si në kohërat mitike, njeriu është i lidhur dhe i paracaktuar me të kaluarën e familjes së tij, ai nuk ka liri si individ, jetesa e tij në një shoqëri thelbësisht patriarkale është e kushtëzuar nga e kaluara e familjes së tij. Personazhi më i vetëdijshëm për këtë mallkim në roman është Abazi dhe personazhi më emotiv në frikën mistike është Qerimeja, pra të vjetrit e familjes. Përmendja e mallkimit është një tabu e pashkelshme, askush nuk e përmend dhe për më tepër, gjatë gjithë romanit kjo histori mbështillet gjithnjë e më shumë më mjegullnajë, duke qenë se për të flitet vetëm në përgjithësi dhe gjithnjë përmendet që është e ndaluar të flasësh për të. I vetmi personazh që nuk e njeh këtë frikë është Abazi. Ai e thyen tabunë e të mosfolurit. Siç pohon dhe Frojdi, në konceptimet e mendjeve primitive jo mirëfillti një ngjarje e hidhur apo makabre e së kaluarës ka

[36] Tirta, Mark, Etnologjia e shqiptarëve, Geer, 2003, f. 413.
[37] Borges, J., L., Libri i qenieve imagjinare, Azem Qazimi, Zenit, Tiranë, 2005, f. 10.

rëndësi, por akti i të folurit për të po[38]. Artikulimi në gjuhë është ndalimi, ajo çka është kobndjellëse, e tmerrshme padyshim e ndëshkueshme, ashtu siç edhe kujtesa e këtyre legjendave ruhet pikërisht nëpërmjet këtij mjeti. Gjuha është kujtesë, gjithçka është çështje perceptimi, kush mund ta dinte këtë legjendë nëse për të nuk do të rrëfehej? Ja sesi nis romani:

"Kulla kishte zonjën e saj dhe siç tregohet dhe nuk tregohet, ishte e bukura e dheut. Pastaj këtë zonjën e kullës e vranë dhe nuk dihet përse e vranë. E vranë aty tek fiku. Flitet se e vranë në anën tjetër, rrëzë limanit dhe nuk dihet në kanë qenë dy zonjat e vrara të kullës."[39]

Prirja për ta legjendarizuar historinë shfaqet që në fillim, me këtë teknikë të largimit nga vetë objekti i ngjarjes, kjo distancë krijohet në mënyrë që rrëfimtari të dalë pavetor, ai shmang përgjegjësinë e të vërtetës dhe kështu krijohet terreni për legjendarizim. Për herë të parë këtë teknikë rrëfimi në Letërsinë Shqipe e përdor dhe e ka madje veçori përfaqësuese të stilit të tij Mitrush Kuteli. Ai rrëfen "rrëfimin për ngjarjen" dhe jo vetë ngjarjen, kështu e emërton këtë teknikë studiuesi Sabri Hamiti[40]. Ndalemi në këtë pikë pasi edhe Trebeshina do preferojë që në këtë pikë të rrëfimit të jetë "i paanshëm" ndaj historisë që rrëfen dhe kjo është e qëllimtë pasi në këtë roman stili nuk është i tillë, është një stil tipik realist, ku rrëfimtari ndërhyn në të gjitha gjendjet e personazhit dhe pothuaj gjithnjë është i anshëm. Në këtë moment distancimi, kjo ndodh për një arsye, e cila ka të bëjë me fundin romanit, i cili edhe sinjalizohet, por edhe nuk i jepet krejt i sigurt lexuesit, në mënyrë që të mbajë gjallë kureshtjen e tij. Ja disa prej mënyrave sesi sinjalizohet fundi, ato jepen gjithnjë në inat e sipër ose në dëshpërim të skajshëm të personazheve, pasi kanë kaluar një fatkeqësi dhe rrallëherë ndodh edhe ne momente të mëdha gëzimi, për të krijuar qëllimshëm kontrastin që rrit dramaticitetin, ashtu siç vë re dhe Proppi për përrallat ruse[41].

"Atë ditë që e mori vesh, Abazi piu mirë e mirë dhe sa nuk mallkoi të birin. – Nga kjo do të vijë tersllëk i madh! – kishte thënë, - Do të shuhet dera jonë. Po po! Do të shuhet!"[42]

"Të shuhet si po shuhet!... Rrac'e ligë!... Të shuhet e nishan të mos i mbetet kësaj shtëpie... As guri i themelit![43]

Në këtë strukturë rrëfimi, nuk mund të mos lëmë pa përmendur diçka që nuk ka të bëjë me këtë çështje, por është shumë e rëndësishme për të kuptuar romanin, romani edhe pse sagë, afresk, nën një metodë padiskutim realiste, merr tipare moderne për shkak të strukturës ciklike. Fisi e rifillon herë pas here historinë nga një pinjoll i mbetur i vetëm nga një familje që konsiderohet e shkretuar, kështu thuhet në fillim të romanit, i pari i kësaj ringjalljeje të familjes quhej Zenjel. Romani në fund mbyllet me Qerimenë që mben në duar një foshnjë, të vetmin të mbetur nga gjallë nga abazajt dhe

[38] Frojd, Zigmund, Frika, M. Mushi, R. Hida, Fan Noli, Tiranë, f. 265.
[39] Trebeshina, Kasëm, Kënga shqiptare 1, Globus R, Tiranë 2001, f. 13.
[40] Hamiti, Sabri, Letërsia Moderne Shqiptare, Albas, Tiranë, 2000, f. 136.
[41] Propp, Vladimir, Morfologjia e përrallës, ShLK dhe Aleph, Tiranë, 2004, f. 34.
[42] Trebeshina, Kasëm, Kënga shqiptare 1, Globus R, Tiranë 2001, f. 231.
[43] Ibid, f. 219.

edhe ai quhet Zenjel... Shumë e gjetur e gjithë kjo strukturë, e cila përjetëson jetën shqiptare, rrezikun e shfarosjes dhe vuajtjet e skajshme të bëra thjesht për të mbajtur gjallë gjakun. Padyshim ky është një tipar i romanit modern, për këtë lloj strukture vepra krijon asosacione me Markezin dhe shkrimtarë të tjerë modernë.

Do ndalemi në një pjesë kulmore të zhvillimit të të gjithë shenjave për legjendën në të cilën është ngritur familja, është pikërisht momenti kur rrëfehet kjo legjendë. Historia tregohet qëllimisht nga një fshatar dhe jo nga një familjar, pasi në këtë formë rrëfehet më së miri se çfarë legjende qarkullon në popull dhe jo një variant të treguar nga njerëz skeptikë pse të arsimuar siç janë Nuredini dhe Azizi, të cilët e dëgjojnë. Duke përdorur më fuqishëm se në çdo pjesë tjetër të romanit teknikën e "rrëfimit të rrëfimit", narratori i lë fjalën një rrëfimtari të nivelit të dytë, duke e deleguar kështu, humbet të drejtën për të mbajtur anësi. Megjithatë, po të llogarisim fjalët më të shpeshta na rezultojnë: përrallë, frikë, mrekulli, çka dëshmon për kalimin në një botë imagjinare që i lidh personazhet në një përjetim jo individual siç ndodh zakonisht, por kolektiv, siç rrallëherë ndodh në kësi përjetimesh. Përtej të dukshmes fshihet bota e fantazisë, e cila lind nga përjetimi i së bukurës.[44]

Legjendarizimi krijohet që nga tregimi i gjyshit, i cili e lë këtë histori si një trashëgim me shumë vlerë (pak a shumë si puna e rapsodive) dhe deri tek paraqitja e armikut jothjesht si një pushtues, por si një shfarosës i njerëzimit, ngjall asosacione me figurën e bajlozit, një pushtues që vjen për të zhdukur një njerëzim duke e zëvendësuar me një të ri. Lidhja e fuqishme me folklorin është e dukshme, mjaft prej tipareve të heroit ngjajnë me ato të Gjergj Elez Alisë. Tipari i heroit, i cili del në figurën e mbrojtësit, prin ushtrinë drejt një force të keqe të mitizuar, të kthyer nga njerëz në qenie që shihen si infernale dhe diabolike, nuk është e krijuar nga Trebeshina.

"E lidhur shumë herët madje si figura e shenjtorit Gjergj, që edhe ai lufton majë kalit duke shkelur e duke vrarë përbindëshin, simbolin e së keqes dhe të antikrishtit, kjo figurë e qelibartë morale, mori me kohë veshjen e kreshnikut që e ndjen veten të lidhur me jetën tokësore, me truallin e vendlindjes, me njerëzit e tij rreth e rrotull dhe merr kështu trajtat e simbolit të luftëtarit, të prijësit që çan përpara drejt lirisë, simbol i një vetëdijeje që sa vinte e breshërohej më tepër dhe që fliste për një identitet kombëtar të mirëfilltë."[45]

E rikontekstulizuar, duket se qëllimi i mirëfilltë i përdorimit të kësaj legjende mbi krijimin e familjes, është një mënyrë për të hedhur dritë mbi karakteristikat e djemve të familjes, të cilët siç mund të vihet re dukshëm në roman, kanë tipare të këtij modeli psikologjik të ngulitur në vetëdijen morale dhe që këtu jepet me një prejardhje legjendare gjaku. Shume prej veprimeve dhe ndjesive të tyre duket se kontrastojnë me realitetin profan dhe krejt kundër frymëzues, një realitet që shprish figurën morale të njeriut dhe të burrit në veçanti, në të cilin është vështirë të jesh njeri në radhë të parë e jo më një njëri me moral të lartë siç janë djemtë e familjes së Abazajve. Një motivim i tillë, individualizon personazhet, por krijon dhe tiparet kryesore të romanit afresk.

[44] Trebeshina, Kasëm, Kënga shqiptare 3, Globus R, Tiranë 2001, f. 190.
[45] Zheji, Gjergj, Folklori shqiptar, ShBLU, Tiranë, 1998, f. 168.

Ndërtohet një e kaluar e fisnikëruar në raport me një të tashme krejt të pamoralshme dhe në një krizë identiteti, rrezikuar nga tjetërsimi i vlerave tradicionale të familjes në ato "vlera" që propagandoheshin nga partia, e cila donte të ndërtonte një sistem të ri, duke sjell ideologji dhe struktura shoqërore krejt të ndryshme nga ato tradicionale.

Përfytyrimi trebeshinian mbi qeniet imagjinare: Hijet. Northrop Frai tek "Anatomia e kritikës" bën një klasifikim të personazheve ku merr si kriter forcën e personazhit. Kjo ndodh, sepse siç vë re sërish Frai:

"Atje ku religjioni është teologjik këmbëngul në një ndarje të prerë ndërmjet natyrave hyjnore dhe njerëzore."[46]

Në një shoqëri me komplikime dhe pa ndonjë besnikëri etnike ndaj religjionit, këto qenie të cilat nuk i takojnë mirëfilli as këndej botës dhe as përtej botës, këto hije të vdekurish të mbetur ende në një farë mase në këtë botë, janë më të gjalla se kudo. Besimi te to lidhet me kultin e paraardhësve, të cilët pavarësisht se kanë vdekur, vazhdojnë të luajnë rol në jetën e të gjallëve, herë me ndikim të mirë dhe herë jo. Njihet besimi në kultin e paraardhësve te shqiptarët, qoftë edhe në faktin që shumë rite dhe festa paganë organizohen për nder të tyre, duke u nisur nga besimi në ndikimin e tyre në jetën njerëzore:

Funksioni që i njohin personazhet e Trebeshinës hijeve, ka të bëjë me pushtetin e madh që i atribuohet atyre, qoftë për të mbrojtur, qoftë për të bërë keq, për të ndëshkuar. Ky pushtet, i vjen hijeve në radhë të parë nga njohja e të mbinatyrshmes nga ana e kësaj qenieje që ka zbuluar misterin e vdekjes. Natyrisht, në tërësi për etnosin besimi mbi hijet, duke u lidhur dhe me kultin e paraardhësve, vjen si një mënyrë për të sfiduar konceptin tonë mbi vdekjen, i cili e bazon vdekjen jo me humbjen fizike të të dashurit, por me zhdukjen e kujtimit për të. Por, edhe pse flitet për njerëz të familjes, ata mistifikon duke qenë se besimet fetare kanonike nuk lejojnë kësi devijimesh, bota dhe qeniet janë të ndara, parajsore dhe infernale, siç pamë dhe nga Frai dhe për këtë arsye, çdo besim për endjen e shpirtrave të të vdekurve në një hapësirë të ndërmjetme është me frymë ezoterike, për pasojë vishet me kuptime negative.

Në romanin "Kënga shqiptare", hijet përzihen jo me kujtimin për vetë ata, por me mallkimin që qëndron mbi familjen dhe natyrisht që për këtë arsye, ato marrin vlera negative, ngjallin frikë dhe marrëdhënia nuk është aspak pozitive. Hijet u shfaqen herë pas here personazheve, i kërkojnë diç që t'i sjellë qetësinë dhe shërbejnë si parashenja për fundin fatalist të jetëve të personazheve.

"Për më tepër, tani pështpëritej nëpër fshat sikur ishte parë te kulla e rrëzuar ajo hija... Dy gratë dhe Abazi kujtonin se diç të keqe paralajmëronte ajo hije.[...] Një natë Abazit iu bë në ëndërr diçka e bardhë që shoi dritën rrotull tij dhe pastaj i ishte ankuar ngaqë e kishin lënë pa asnjë kujdes. Të nesërmen vendosën t'i ngrinin një tyrbe të vogël te kulla që t'i ndiznin qiri në ditët e shënuara."[47]

[46] Frai, Northop, *Anatomia e kritikës*, Shejzat, Prishtinë, 1997, f. 54.
[47] Trebeshina, Kasëm, Kënga shqiptare1, Globus R, Tiranë 2001, f. 13.

Respekti dhe nderimi ndaj hijes në këtë rast, nuk është në festat me karakter pagan,në të cilat kremtohen duke menduar se hijet e paraardhësve do ndikojnë në përmirësimin e jetës së familjes, duke e mbrojtur atë, por ajo paralajmëron duke kujtuar mallkimin e familjes. Vetë Abazi, është një personazh me psikologji me të pastër në këtë drejtim, edhe pse i ndez ndërton tyrben për hijen, këtë gjë e bën thjesht për t'u treguar konformist, edhe në rast ekzistence, mendimi i tij është i përkundërt, materialist dhe real. Jo më kot mendimi i tij jepet paralel me atë të mjekut, njeriut të arsimuar dhe pa këto paragjykime:

Mënyra me të cilën hijet i shfaqen personazheve kanë specifikën e tyre, pasi duke qenë qenie jo të kësaj bote, marrëdhënia e drejtpërdrejtë është e ndaluar. Edhe në rastet kur flitet se një personazh e ka parë, jepet hipotetike, pas besim dhe përfshin brenda interpretimin se mund të jetë dhe produkt i fantazisë së personazhit, i cili ca nga bestytnitë dhe ca nga frika për mallkimin që rëndon mbi familjen, mund të endë në mendjen e tij situata nga më të pabesueshmet.

"Qerimeja u gjend nën një hije të llahtarshme dhe e kapi një frikë e zezë... Pastaj iku e nuk dinte ku të vinte. Bridhte si e marrë anës së kënetës gjer tek shelgjet e gardhit... Aty iu duk se pa një hije. Qerimeja deshi të thërriste, po i ngriu gjuha në gojë dhe nuk kishte më fuqi të lëvizte. Ajo hija u zhduk."[48]

Ndërsa mënyra e komunikimit ndërmjet botës së hijeve dhe njerëzve është ëndrra. Atributet që i jepen ëndrrës nuk janë ato të psikanalizës, por të konceptimit kulturor dhe etnik për ëndrrën dhe hijet. Ajo e gjen ëndrrën, si një gjendje të ndërmjetme, ku njeriu jo gjithçka e ka nën vullnetin e tij, si një mjedis me një kohë abstrakte dhe ku gjithçka është e mundur. Hijet më së shumti komunikojnë nëpërmjet ëndrrës ndërsa mesazhi që duan të japin të Trebeshina është i tillë që ku paralajmërojnë një fatkeqësi që do ndodhë në familje, kërkojnë nderime për veten e tyre, kujtojnë mallkimin e familjes nga paraardhësit

"Asaj i dukej sikur në ëndërr i ishte shtirë një grua e veshur me të zeza dhe asgjë! Megjithatë ëndrra kishte qenë e tmerrshme. [...] Mundohej te kujtonte... Një grua me të zeza si vetja e saj!... Dhe pastaj?!... Pse të ishte aq e frikshme ajo ëndërr? [...] Asaj i kujtohej se hija e saj i ishte shfaqur në ëndërr. I ishte çfaqur njëherë në ëndërr dhe i kishte thënë të shpëtonte një!"[49]

Lidhja e ëndrrave me këto qenie, sjell një mistifikim edhe më të madh, porse në roman ajo çka është më e rëndësishme është lidhja me legjendën e familjes, me paralajmërimin për fundin e pritshëm. Hijet janë pjesë e një mitologjie të mbetur gjallë deri vonë, për këtë arsye zënë dhe një vend kaq të rëndësishëm në roman: "Mbi bazën e veprimtarisë reale konkrete të njerëzve, gjejmë gjurmë të kohës dhe të rrethanave shoqërore kur ato janë zhvilluar si mite, rite e besime në formën më të plotë në përputhje me kushte të veçanta dhe në këtë fazë duhet të gjejmë përmbajtjen kryesore të tyre, dhe së fundi ato gjurmë të kohëve kur ato janë ndryshuar, duke kaluar në formën e mbijetojave."[50]

[48] Ibid, f. 55.
[49] Trebeshina, Kasëm, Kënga shqiptare 2, Globus R, Tiranë 2001, f. 323.
[50] Tirta, Mark, Etologjia e shqiptarëve, Geer, Tiranë, 2003, f. 414.

Xhindët[51]. Nëse hijet janë qenie të një përfytyrimi deri diku të lirë dhe mund të mbartin dhe të shtresëzojnë kuptimet që i nevojiten një konteksti të një populli, xhindët janë kanë një prejardhje mitologjike më të përcaktuar dhe ruajnë thelbin e simbologjisë nga e cila vijnë, nga ajo islamike. Përdorimi i tyre në roman është më i profilizuar se kuptimet dhe situatat e shumta që marrin hijet, duke ruajtur kuptimin që kanë në mitologjinë arabe, islamike. Aq vend zënë në traditën islame, saqë thuhet se një ndër tre llojet e qenieve që krijoi Zoti, ishin xhindët: engjëjt u krijuan nga ajri, xhindët nga zjarri dhe njerëzit nga dheu. Xhindet thuhet se u krijuan nga zjarri i zi qindra vjet para Adamit dhe madje ndahen në pesë rende. Xhindet ndahen në të mirë dhe në të ligj, në meshkuj dhe femra. Kozmografi al-Qasëini thotë se "xhindët janë kafshë të ajërt, me trupa të tejdukshëm, që mund të marrin trajta të ndryshme." Orientalisti anglez Edward William Lane shkruan se kur xhindët marrin trajtë njerëzore, ngandonjëherë shfaqen në një madhësi jashtëzakonisht gjigante dhe po qenë të mirë, janë përgjithësisht të bukur, po qenë të ligj, tmerrësisht të shëmtuar.

Në botëkuptimin shqiptar, natyrisht dhe të Trebeshinës, xhindët njohin një trajtë të reduktuar dhe të thjeshtëzuar, madje duke mos i shtuar tipare të reja që mund të shprehin disi ndryshimin e kontekstit gjeokulturor dhe kohor në të cilin riprodhohet. Duket se nisur kontaktet e gjata kulturore, shqiptarët kanë marrë nga bota islamike përfytyrimin për një qenie të mbinatyrshme si xhindet, por nuk i ka dhënë këtë larmi trajtash dhe kuptimesh. Në konceptimin shqiptar për xhindët, ato janë qenie jonjerëzore (jo të vdekura, si në rastin e hijeve, por të krijuara ashtu) të cilët enden në botën njerëzore, e cila në fakt është e ndaluar për ta. Ndikimi i tyre është negativ, madje mendohet se ata mund të shkojnë deri aty sa të rrëmbejnë njerëz për t'i marrë në botën e tyre.

Edhe te Trebeshina konceptohen si të ndarë në meshkuj dhe femra, madje kuptimi më i shpeshtë për të cilin përdoren në roman ka të bëjë me konceptin e dashurisë. Duke jetuar në një shoqëri të painformuar dhe që nuk e njeh epistemologjinë e emërtimeve si teori, ka tendencën t'i mishërojë ndjenjat e brendshme, sidomos ato të pashpjegueshme. E dashura quhet xhinde dhe po kështu i dashuri. Ky figurativitet vjen për shkak të mosshpjegimit dot të kësaj ndjenje, e cila më lehtë shpjegohet nëpërmjet këtyre mendimeve që e lidhin me të mbinatyrshmen në një formë mitologjike sesa filozofike. Aty ku mungon shpjegimi dhe njohja zë vend koncepti ynë për të mbinatyrshmen. "Duket atë nuse, që kur ishte çupë, e kishte rrëmbyer një xhind më i madh dhe e kishte çuar përtej shtatë detrave dhe përtej shtatë maleve, kushedi sa vjet e kishte pritur dhëndrri.

- Po nuk ishte plakur nusja?
- Nuk plaken nuset e xhindeve."[52]

Për shkak të një përdorimi të tillë gjatë historive të treguara me to, edhe Feridenë kur sëmuret për vdekje, mendojnë se një xhind do ta marrë për nuse!

[51] Informacioni i nevojshëm për të analizuar këto qenie është marrë nga Borgesi, "Libri i qenieve imagjinare".
[52] Trebeshina, Kasëm, Kënga shqiptare 4, Globus R, Tiranë 2001, f. 43.

Në roman përmenden edhe shejtanë, qenie të cilave nuk i vihet një emërtim i mirëfilltë dhe nuk kanë përshkrim të saktë, por janë mishërimi më i skajshëm i së keqes. Ato zënë vend kryesisht në momentin e rrëfimit mbi legjendën nga e kaluara e largët, siç duket përshtaten më shumë me strukturën e organizimit me një prijës të vetëm dhe ku tërë të tjerët janë të parëndësishëm dhe nuk kanë fund, që e afron me mitologjinë islamike:

"Mendohet se lugati që endet nëpër varreza dhe ushqehet me trupa njerëzish të vdekur është prej rendit të ulët të xhindeve. Iblisi është babai dhe prijësi i tyre."[53]

Simbolika e shtëpisë. Për të kuptuar fjalën simbol është e nevojshme që të njohësh prejardhjen e kësaj fjale. Symbolon ishte te grekët një shenjë njohëse për të paraqitur nga dy gjysmat e një sendi të ndarë midis dy njerëzve. Mirëpo, **në mendimin mesjetar çdo objekt material ishte parë si paraqitje i diçkaje që i përputhej në një plan më të ngritur dhe që në këtë mënyrë bëhej simboli i tij.**[54] Kështu, duke parë këtë koncept mesjetar për simbolin, edhe ne do të përpiqemi që ato elemente që në roman mund të marrin një kuptim simbolik, t'i përcaktojmë.

Një nga objektet më simbolike në roman është shtëpia. Në romanin sagë, shtëpia është një objekt me rëndësi të madhe, pasi ajo nuk është thjesht banesë për personazhet dhe nuk është thjesht shtëpia metonimike e romanit realist të Balzakut. Duke u përfshirë në gjininë e romanit sagë, shtëpia përfaqëson tërë traditën dhe mendësinë e familjes e cila përbën opusin e sagës[55]. Në romanin sagë shtëpia përshkruhet hollësisht, duke marrë detajet me radhë. Themi se ajo te Trebeshina e tejkalon nivelin e shprehjes figurative metonimike, pasi edhe pse nis në këtë nivel, ku në fillim të romanit ajo shihet si një zëvendësim i psikologjisë dhe shpirtit të banorëve të saj, në pjesën e tretë dhe sidomos në atë të katërt të romanit, kur shkretohet dhe digjet, ajo ndjek një fat disi më të pavarur, merr tipare frymori dhe arrin të shprehë një tërësi kuptimesh të cilat nuk i ka në fillim të romanit. Todorovi në "Teoritë e Simbolit" pohon se koncepti i shkencës moderne për simbolin është shumë i ndryshëm nga çka qenë më parë, tani më simbol nuk konsiderohet fjala, pasi prarjet e fjalës me realitetin dhe mendimin, janë çështje të gjuhë dhe të filozofisë së gjuhës, ndërsa simboli për semiotikën është "objekti". Shtëpia në këtë trajtë që e kërkon semiotika moderne, por edhe në përputhje me përfytyrimin e Trebeshinës, është mirëfillti një objekt i përdorur si simbol.

Duke qenë një objekt i mirëfillte me shtresëzime emocionale-kuptimore dhe etnike, shtëpia në romanin "Kënga shqiptare" është më së miri një simbol i depërtueshmen nëpërmjet mjeteve që ofron semiotika e tekstit. R. Barti e nënvizon këtë tendencë drejt zbulimit të kuptimeve të shenjave në gji të kulturës ku bëjnë pjesë.

"Ajo që Semiologjia duhet të synojë nuk është vetëm, si në kohën e Mitologjive, vetëdija e mirë mikroborgjeze, po sistemi simbolik dhe semantik i qytetërimit tonë, në

[53] Broges, Jose Luis, Libri i qenieve imagjinare, Azem Qazimi, Aleph, Tiranë, 2005, f. 183.
[54] Lë Gof, Zhak, *Qytetërimi i perëndimit mesjetar*, Toena dhe Soros, Tiranë, 1998, f. 407.
[55] Kuçuku, Bashkim, Leksionet e lëndës: Histori romani, në kursin MND, UT, 2010.

tërësinë e tij; është tepër pak të duash të ndryshosh përmbajtje, duhet të synosh ta brazdosh vetë sistemine kuptimit: të dalësh nga mbyllja perëndimore."[56]

E parë në këtë këndvështrim, mjafton të japim një përshkrim të shtëpisë, për të evidentuar detajet kryesore të përshkrimit dhe "identitetin" e tyre. Ja sesi përshkruhet ndërtimi i shtëpisë:

"Konakët e Abazajve, afërsisht si të gjithë konakët e asaj ane, ishin të rrethuar nga një oborr në formë katrore; porta e madhe prej guri shtuf, nxjerrë në thellësi të kodrës përtej, vinte nga perëndimi. Afër saj, në të majtë, ishin selamllëket me dy dhoma dhe një korridor me qoshk përpara. Pastaj, në vazhdim të selamllëkëve, vinin koçekët tylbet e bereqetit, që shkonin gjer para ahçillëkut të gjatë."[57]

Ky përshkrim është më shumë i karakterit etnografik dhe sintetik, siç thuhet edhe vetë në tekst, ajo është "si të gjitha shtëpitë e atyre anëve". Ndërsa një përshkrim emocional, do ishte i mëposhtëmi, një përshkrim i cili jep të dhënat konkrete të shtëpisë. Është një tipar i të gjithë romaneve sagë, të jepet shtëpia me përshkrime të hollësishme, sepse ajo është në fakt skena kryesore e zhvillimit të ngjarjeve në romanin familjar, po kështu vepron dhe Gollsuorthi me "Forsajtët" .[58]

Në traditën e vjetër popullore shqiptare bashkësia familjare është identifikuar me shtëpinë, mandej fjalët "shtëpi", "derë", "zjarr", "oxhak", përdoreshin me kuptimin "familje"."[59] E kemi lënë mënjanë përshkrimin thjesht etnografik për të parë këtë përshkrim etno-emocional, i cili depërton edhe më thellë në strukturën kuptimore të objektit.

Në përshkrimin më të plotë të shtëpisë së Abazajve pas shkretimit të saj, vërehet përdorimi i mjaft detajeve që shtojnë dramaticitetin e peizazhit dhe e bëjnë më të tendosur përshkrimin: legjendë e trishtuar, skeleti i qenit të vrarë, pemët e përzhitura lisi i tharë, gurët e themeleve, gjarpri i zi, mekami, kukuvajka, kryqi, gjëmë.[60] Duket se të gjitha detajet janë me bazë etnike, nga gjarpri i shtëpisë, te kukuvajka e deri te gurët e themeleve dhe shiu që lan tymin e lënë nga shtëpia njëlloj si shiu që lan gjakun në besimin e shprehur në frazeologjinë popullore.

Para shkretimit ajo quhet "shtëpia e bardhë", që është një emërtim poetik, në analogji me "kalorës i bardhë", "zanë e bardhë" etj, tregon gjithashtu se ajo shihej si një kështjellë ëndrrash, ishte një shtëpi e lakmueshme pikërisht pse ishte e rrezikshme, të gjithë lakmonin të dinin misterin e saj, të fshehtën e saj, atë që i bënte të dukeshin banorët e asaj shtëpie si jo të kësaj bote, si njerëz që rronin me ligjësi të tjera, njerëz të cilët as vdekjen nuk e kishin frikë.

Duket se Trebeshina ka dashur që në fillim të krijojë një kundërvënie mes familjes dhe të tjerëve. Përballja me botën nuk është dhe aq individuale, por fati i njeriut varet nga përkatësia e tij në familje, ai vetëm në këtë formë funksionon. Nga

[56] Barthes, Roland, Aventura Semiologjike, Rexhep Ismajli, Dukagjini, Pejë, 2008, f. 40.
[57] Trebeshina, Kasëm, Kënga shqiptare 1, Globus R, Tiranë 2001, f. 15.
[58] Kuçuku, Bashkim, Leksionet e lëndës: Histori romani, në kursin MND, UT, 2010.
[59] Tirta, Mark, Etologjia e shqiptarëve, Geer, Tiranë, 2003, f. 193.
[60] Trebeshina, Kasëm, Kënga shqiptare 4, Globus R, Tiranë 2001, f. 257.

kjo kundërvënie, krijohet një imazh përrallor i shtëpisë, natyrisht si metonimi e banorëve të saj. Ajo shtëpi jeton si jashtë kohe, jashtë vendi dhe për këtë emërtohet me një tog që vjen nga përrallat "shtëpi e bardhë".

Gjendja e dytë është ajo pas shkretimit të shtëpisë, një shkretim ky i pashmangshëm, qoftë edhe për të njëjtën arsye që u tha në fillim: që kjo familje ishte ndryshe.

Kjo gjendje kontrasteve, e pikturuar gjer në detaje, i kushtohet njerëzve. Si ka mundësi që të njëjtën gjë që e deshën, që e shihnin si ëndërr, si të pakapshme, tanimë e kanë shkatërruar?

Gjarpri si simbol totem. Kudo në trevat shqiptare është i njohur kulti i gjarprit në mite, rite e besime popullore[61]. Ndër shqiptarë kjo kafshë konsiderohej e shenjtë, roje e shtëpisë, fatsjellës në familje si dhe mbarësiprurës në pasuri. Shpesh në objektet arkeologjike është gjetur gjarpri ose forma gjeometrike e rrathëve koncentrikë që përfaqësojnë grafikisht këtë kafshë. Kudo në mitologji, gjarpri është njohur si kafshë htonike, të cilës i atribuohen kuptime negative. Ajo çka e dallon përdorimin shqiptar të këtij simboli është dhënia edhe e vlerës kuptimore pozitive.

Aleksandër Stipçeviç, në "Simbolet e kultit tek ilirët" e konsideron simbolin qendror dhe më të fuqishëm ndër tërë simbolet e kultit sa i takon etnisë tonë.

"Te ilirët, veçmas të ata të jugut, gjarpri është një kafshë e cila me domethënien e vet të shumëfishtë zë vendin kryesor në strukturën religjioze simbolike. Ai është kafshë toteme dhe kryetar i fisit ilir, simbol i mençurisë, i së keqes, shëndetit, plleshmërisë, personifikim i shpirtit të të ndjerit, mbrojtës i vatrës së shtëpisë e mbi të gjitha kafshë htonike."[62]

Në roman gjarpri zë vendin e tij natyrisht si një pjesë e rëndësishme e traditës dhe simbologjisë. Që në fillim të romanit, në një skenë që zhvillohet pothuaj shkarazi, jepet besimi te gjarpri dhe detaji i vdekjes së ngadaltë, bashkë me ndalimin për t'i bërë keq kësaj kafshe.

"Nuredini i ra me kosë dhe ia këputi kokën me një pëllëmbë trup, pastaj e shtypi me këmbë atë pëllëmbë kokë e trup të cunguar.

- Unë edhe atyre të shtëpisë, që janë si të bekuar nuk u besoj!...
- Po s'perëndoi dielli, gjarprit nuk i del shpirti."[63]

"Gjarpëri i zi i shtëpisë që nuk dihej si kishte shpëtuar, nuk donte ta braktiste fatin e Abazajve: ishte kthyer, kërkonte të gjente çerdhen e parë... Kërkonte më kot, në ditët e bukura ngrohej në diell mbi gërmadhat pa shpresë."[64]

Gjarpri në roman jepet më së shumti në trajtën e mbrojtësit, ai dhe familja nuk konceptohen të ndarë. Kjo bëhet mëse evidente kur pasi shtëpia digjet e shkretohet, gjarpri i shtëpisë nuk largohet.

---

[61] Tirta, Mark, Etnologjia e shqiptarëve, Geer, Tiranë, 2003, f. 418.
[62] Stipçeviç, Aleksandër, Simbolet e kultit tek ilirët, f. 48.
[63] Trebeshina, Kasëm, Kënga shqiptare 3, Globus R, Tiranë 2001, f. 36.
[64] Trebeshina, Kasëm, Kënga shqiptare 4, Globus R, Tiranë 2001, f. 257.

"Nga selamllëku kishte mbetur oxhaku i ulët, gurët e themeleve... Gjarpri i zi i shtëpisë, që nuk dihej si kishte shpëtuar, nuk donte ta braktiste fatin e Abazajve: ishte kthyer, kërkonte çerdhen e parë... Kërkonte më kot! Në ditët e bukura ngrohej në diell mbi gërmadhat pa shpresë."[65]

Imazhi i krijuar është i pashlyeshëm, gjarpri, si mbrojtës i shtëpisë dhe fatit të banorëve të saj, sipas simbolikës që ka për shqiptarët, nuk ka vetë një vend se ku të mbrohet nga rrezet e diellit. Është i zbuluar, i pashpresë, një mënyrë e fuqishme për të treguar dhe fatin e paskëtejshëm të personazheve.

Duke u ndalur sërish te rëndësia që ka kjo kafshë si simbol për shqiptarët, do shohim se ka disa tipare të cilat duket se janë të veshura nga simbologjia jonë. Gjarpëri është një kafshë e rëndësishme në sistemet simbolike në religjion dhe mitologji. Duke qenë se vjen nga nëntoka, (kujtojmë shtresëzimin e krishterë: në Zanafillën e Biblës gjarpri si forma që merr djalli për tundimin, më pas mallkohet nga Zoti që të ecë mbi barkun e tij dhe të hajë dheun ku ecën) dhe mbart me vete tërë misterin e botës infernale, sjell qëndrime kontradiktore.

Nuk është më i hershëm te shqiptarët sesa në popujt e tjerë, në Shqipëri daton në neolit dhe ka popuj te të cilët dokumentohet që në paleolit.[66]

Çfarë është e veçantë në mitologjinë shqiptare, është së pari miti i prejardhjes së kësaj popullsie nga gjarpri, duke e kthyer kështu në kafshë toteme, më të rëndësishmen e simbolikës së kultit të ilirët (Miti i Kadmosit). Dhe së dyti, është varianti i gjarprit të shtëpisë, i cili gjendet mesa duket rrallëherë kaq ngulmueshmë në kuptimin pozitiv që merr simboli.

Kuptojmë se shumëçka që jepet prej kuptimeve të simbolit është thjesht rikujtesë e traditës, por rikontekstualizimi i Trebeshinës është me mjaft interes, pasi lidhja e këtij simboli vjen e pandashme nga familja, çka është dhe qendra e romanit. Nëse shohim pak me mjetet më elementare të Semiotikës, zbulojmë se gjarpri kthehet, natyrisht duke ngjallua kujtesën kulturore, në përfaqësimin më sintetik të historisë dhe të familjes. Umbreto Eko dhe Greimas, duke vazhduar atë eksperiment që e nisi i pari Proppi me përrallën ruse, përpiqen të zbulojnë strukturat më të thella të tekstit, nga të cilat gjenerohen të gjitha kuptimet. Nisur nga fakti se Semiotika nuk kërkon analogji dhe as asosacione, por "zbërthimin" e tekstit nëpërmjet mjeteve të saj, sugjerojmë një lexim të tillë të strukturës sinkronike dhe më pas fabulore të familjes.

Familja ⟶ Shtëpia ⟶ Gjarpri

Pra, në një prerje thjesht sinkronike, pamë më lart, se shtëpia përdoret me kuptimin e personazheve, familjes dhe bashkohet tërësisht me fatin e familjes. E

[65] Trebeshina, Kasëm, Kënga shqiptare 4, Globus R, Tiranë 2001, f. 257.

[66] Paraqitjet më të shpeshta figurative të gjarpërit janë të fazës më të lashtë të kohës së Neolitikut, e cila tani për tani më së miri është dëshmuar në lokalitetin e njohur të Lepenski Vir në Gjerdap. Po kështu, në vendet Donja Branjevina te Deronja në shtresën që i takon kulturës së Starçevo Korros, janë zbuluar dy figurina argjili,për të cilat me siguri mund të thuhet se paraqesin këtë kafshë. Më vonë, paraqitja realiste do mungojë dhe do jetë vetëm përfaqësimi nëpërmjet formave gjeometrike.

reduktuar pra, në një formë më të thjeshtë, është shtëpia. Ndërsa, shohim se edhe pas shkretimit, edhe kur shtëpia është më shumë një grumbull gurësh sesa një shtëpi, edhe kur banorët e saj janë të dëbuar, nën gurët e themeleve është ende i gjallë gjarpri i shtëpisë.

Ai është jo vetëm mbrojtës, çka nuk është ndonjë gjë e re për kuptimin që njeh gjerësisht, por në roman mbart peshë të madhe semantike dhe kuptimore.

Duke shkruar edhe më tej në diakroni, i referohemi mitologjisë dhe religjionit pagan me tipare natyraliste (ku ndjehet fuqishëm ndikimi i zbritjes së keltëve në Ballkan), kujtojmë se miti pohon si kafshë toteme pikërisht gjarprin. Trebeshina duket të jetë nisur nga struktura arketipore për të ndërtuar këtë invariant të mitit:

"Fort i rëndësishëm është roli i gjarprit së pari si kafshë totemike. Vetë emri i ilirëve, përkatësisht i kryeparit të fisit të tyre Illyriosit, msheh në vete nocionin e gjarprit; prindërit e tij, Kadmi dhe Harmonia po ashtu shndërrohen në gjarpërinj, kurse vetë Illyrosi e merr menjëherë pas lindjes fuqinë hyjnore prej gjarprit. Se Ilirët e jugut e kanë konsideruar gjarprin mbrojtës jo vetëm të individit, por edhe të tërë fisit ilir."[67]

BIBLIOGRAFIA:

1. Kasëm Trebeshina *"Kënga shqiptare",* V vëllime, Globus R, Tiranë, 2001
2. Kasëm Trebeshina, vepra e botuar dhe "Promemorja".
3. Pia Pozzato, Maria, *Semiotika e tekstit*, Dhurata Shehri, UET Press, Tiranë 2009.
4. Nuri Dragoj, *Trebeshina, një jetë para gjyqit*, Globus R, Tiranë 2005.
5. *Trebeshiniana*, Studime, artikuj, ese, Tiranë, 1998.
6. Dhurata Shehri, *"Lexuesit empirikë të Odin Mondvalsen",* seminari XVIII, Tiranë, 1996.
7. Aurel Plasari "*Odin Mondvalsen dhe fundi i utopive",* Drita, 14 mars, 1993.
8. Ramadan Musliu, *Vizioni oruellian i totalitarizmit",* Në: Konfiguracione narrative, Tiranë, 1996.
9. Kuçuku, Bashkim, Leksionet e lëndës: Histori romani, në kursin MND, UT, 2010.
10. Tzvetan Todorov, The Fantastic, Cornell University Press, Ithaca, 1975.
11. Tzvetan Todorov, Theories of the Symbol, Cornell University Press, Ithaca, 1975.
12. Borges, J., L., Libri i qenieve imagjinare, Azem Qazimi, Zenit, Tiranë, 2005
13. Tirta, Mark, Etnologjia e përgjithshme, GEER, Tiranë, 2008.

[67] Stipçeviç, Aleksandër, Simbolet e kultit tek ilirët, f. 57.

14. Stipçeviç, Aleksandër, Simbolet e kultit tek ilirët.
15. Lë Gof, Zhak, *Qytetërimi i perëndimit mesjetar*, Toena dhe Soros, Tiranë, 1998.
16. Fuko, Mishel, *Historia e marrëzisë në periudhën klasike*, Leka Toto, Toena dhe Sh.B.L.K., Tiranë, 2003.
17. Sadik, Bejko, *Qytetërime të mëdha*, Onufri, Tiranë, 2006.
18. Frai, Northop, *Anatomia e kritikës*, Shejzat, Prishtinë, 1997.
19. Eko, Umberto, Si bëhet një punim diplome, Kristina Jorgaqi, Përpjekja, Tiranë, 1997.
20. Eliade, Mirçja, *Miti i kthimit të përjetshëm*, Mehr Licht, nr. 23, Ideart, Tiranë, 2004.
21. Eliade, Mircja. *Mitet, vegimet dhe misteret*, kapitulli "Realitete arkaike", Agron Tufa.
22. Orhani, Zenel, Imazhet mendore, Imagjinata dhe Fantazia, Ada, Tiranë, 2004.
23. Hamiti, Sabri, Letërsia Moderne Shqiptare, Albas, Tiranë, 2000.
24. Propp, Vladimir, Morfologjia e përrallës, SHLK dhe Aleph, Tiranë.
25. Lotman, Jurij, Kultura dhe bumi, ShLK dhe Aleph, Tiranë, 2004.
26. Sartër, Zh., P., Ç'është Letërsia, Elona Riska, DeaS, Tiranë, 1998.
27. Frojd, Zigmund, Totemi dhe tabuja, Mufit Mushi, Fan Noli, Tiranë, 2006
28. Frojd, Zigmund, Mbi Letërsinë dhe Artet, G. Karakashi, H. Luli, R. Hida, Fan Noli, Tiranë.
29. Jung, K. G., Frojdi dhe psikanaliza, Dritan Koka, Dritan Tirana, Tiranë, 2003.
30. Frojd, Zigmund, Frika, M. Mushi, R. Hida, Fan Noli, Tiranë.
31. Fromm, Erich, Psikoanaliza dhe feja, Afërdita Stefani, Psikoanaliza dhe feja, Plejad, Tiranë, 2002.
32. Arapi, Fatos, Këngë të Moçme Shqiptare, Naim Frashëri, Tiranë, 1986.
33. Zheji, Gjergj, Folklori shqiptar, ShBLU, Tiranë, 1998.
34. Freud, Sigmund, *Totem and Taboo*, The Horror of Incest, Berlin, 1913.

FREEDOM OF RELIGION AS THE FOUNDATION OF HUMAN SPIRITUALITY

Bilal Sambur

Yıldırım Beyazıt University, Turkey

Abstract

Human being is a special creature, who looks for a meaningful framework, which explains human life, universe and God. Human individual is always seeking the answers for the following perennial questions: Who am I? What is the meaning of my life? Where am I going to after this life? There are many answers for these questions.The answers of these questions are the foundations of human spiritual experience.Human beings must be free in order to find proper answers of these questions for her/himself. In this point, religious freedom becomes as a vital foundation for human spirituality.In our paper we will provide a framework for the meaning of religious freedom and its necessity for human spirituality.

Keywords: Religious freedom, the neutrality of state, individual, plurality.

Introduction

There are perennial questions, which are about the ultimate concerns of human beings. Who am I? Where did I come from? What is the meaning and aim of human life? Where will I go after I die? What will happen to me after death?How could I live a moral life? Does God Exist? These perennial questions, which concern the meaning of human existence, deeply disturb human mind and heart.Human being always ask these questions and seeks new answers for them. In fact, a human being, who would cease to be able to ask these questions, he/she would cease to be 'human', since only in answering to such questions human being will find the deep and true meaning of his/her existence. Questions are the same, but answers are different. Searching satisfactory answers for these questions are the inevitable responsibility of being human.

Through these questions, human being discovers her/his being as wells discovers the ground of his/her being, which is spirit, and the Ultimate Truth, who is God. Human life is about perpetual questioning, which is a never-ending search for meaning.Human being is not a machine, he/she is a creative being, who renews his/her questions and answers constantly. Human individual is like the pilgrim, who is always on a journey towards his/her soul and the Eternal.Human being must be free in order to question.Human being could discover the value, meaning of his/her being through questioning.Without the freedom to question, human being would lose the quality of being human. God's presence in human conscience manifests itself through questioning. God's presence in human heart has become a living experience through the constant activity of searching and questioning, whicih is the foundation of spirituality.Religious freedom makes possible for people to return these perennial questions in order to find fresh, satisfactory and meaningful answers.

Religion is one of the essential dimensions of human life, which shapes personal identity and affects deeply social life. The universal religious experience of humankind shows that religion is a vital need of human being, who has been called 'homo religious'. Religiosity and spirituality are the fundamental aspects of being human.Religion guides people while spirituality frees people from artificial boundaries. Religiosity and spirituality help us to discover our real being and God. Religion provides a guidelines for people how to be beter individuals, in terms of morality, spirituality and religiosity. Human life and dignity is closely connected with religious freedom. When a person has the freedom to express his/her spirituality, religiosity and human aspirations, he/she receives the strength to hope for a better life.

Although religiosityand spirituality are the indispensable characteristics of human personality, it is not appropiate to consider them as the only sufficient dimensions. Religiosity and spirituality are important, but they are not enough. There is another cardinal aspect of human nature, which is liberty. Religiosity and spirituality are meaningful and creative if they are the fruits of liberty. In other words, people must be free if they want to be religious, irreligious or anti-religious or spiritual. Religiosity, spirituality and liberty originated from our humanness. Being human requires the state of liberty, which is the source of various attitudes towards religion and spirituality.

The marriage between religiousity, spirituality and liberty creates a special category of human freedom, which is called 'religious freedom'. Although religious liberty is a fundamendal category of human liberty, it cannot be entirely separated from the freedom of expression. Religious freedom, as a part of freedom of expression, essentially aims to protect private beliefs and values of individuals from every external intervention. Freedom is a must in order to have a meaningful and purposeful life, In order to connect ourselves to the Eternal, we need liberty. Spirituality is possible if only libery exists.Religious freedom creates an opportunity for believer or unbeliever to practice his/her religious/irreligious requirements without any external restriction. Human being must enjoy the freedom to search and question the truth, and moves spiritually towards the truth. If a particular understanding of truth is imposed, by whatever means, human being will loose his/her freedom of choice.If individual loses his/her freedom of choice, his/her faith and spirituality cannot be a true faith and spirituality.

From Freedom of Conscience to the Freedom of Religion

The source of religious liberty is the freedom of conscience, which not only includes the freedom to believe religions but also no-religious views too. Freedom of conscience and religious freedom not only protects religious views and convictions from state intervention, but also it protects them from the impositions of social groups or other third parties.Religious, irreligious and antireligious views are under the protection of religious liberty. Freedom of conscience and religious liberty make religious field a closed field. By saying religious field is a closed field, we mean that no state, institution, congregation, group or individual has the right to intervene to this field.The untouchability of religious field is necessary so that people could freely have opportunity to develop their spiritualreligious/irreligious views, values and convictions and practice their rituals according to their moral and spiritual ideals and desires.

Religious freedom is another manifestation of the right of self-determination in religious field, which means human individual is the only authority who could make autonomous decisions about his/her religious affairs. The idea of good is not a universal transcendent position. It is individual, who determines what is good for her/himself.Good is something private and different for each individual.Individual religious freedom is a freedom to choose between a plurality of goods or to create one's own good.The measure of the good is individual, who could pursue his/her own

self-chosen conceptions of the good life.The center of religious freedom is individuality and diversity.

No ona has the right to determine or impose a religion or faith on other persons. Only a rational person could know his/her real religious/irreligious needs, therefore, the real authority on religious affairs is no one else, except individual. The foundation of religious freedom is human individual, who could decide how to run his/her religious affairs without the intervention or guidance of any intermediary religious institution, like church, or religious class such as clergy. Human being is a creative creature, questions constantly. Questioning is the basic dimension of human being.Freedom to question is the right of every individuals.The right to question is a part of ontological constitution of human being. The right to question, change and exit is the foundation of individual freedom of conscience.Without the right of questioning, human being is no longer human being, God is no longer God. Man/woman would become a thing while God could become an idol.Religious freedom creates opportunity to criticize and challenge the role of religious institution and clergy in religious life and defend the idea that human individual has sufficient reason, potential and capacity, which help him/her to determine his/her religious life.

Religious Freedom As the Value Pluralism

The basic reality about human individual is his/her uniqueness. As a result of his/her unique character, his/her religious beliefs and values are also unique. The unique and individual aspects of religious beliefs, convictions and values make the religious field pluralistic. Human individuals need religious freedom, because they are not the same, they are different. Individuals do not accept the same ultimate meaning framework about life, they follow different understandings, which provide different values and purposes for humanity.The main aspect of the religious experience of human individual is its diversity, which is a necessary condition for the existence of a free and pluralistic society. Religious freedom creates and protects the pluralistic aspects of religious life and does not allow one religious view to monopolize the whole field. In human history, we do not find religion, we have found religions.The plurality of human religions is the universal fact.Religion occupies at the center of human existence, not in its periphery. Religious and spiritual pluralism is a great challenge for all.Attempting to unifiy or homogenize religious diversity means not only the denial of religion, but also the denial of human life.Human pluralism is not a demoniac negative phenomenon. It is the deliberate choice of God.Recognizing the existence of all religions is the only rational account to religious pluralism. Religious freedom does not deny the plurality of religions, it recognizes this fact as it is.Religious pluralism cannot be denied for the sake of tribalism.Religious freedom gives freedom to everyone the right to be different. Otherness and identity preserved by religious freedom.

Religious freedom not only provide an opportunity for religious people to shape the religious dimension of their identity, but also it is a gain for ateists, agnostics, sceptics and other people, who are not interested in religious affairs. The existence of human pluralism vitally depends on religious freedom. Pluralism basically means the

respect for the differences of other people and allow the expression of these differences. Naturally, faiths and religions must be protected, because they are one of the chief sources of social diversity. Pluralism not only includes believers but also unbelievers. If we exclude unbelievers from religious freedom and limit religious freedom with believers, we cannot talk about pluralism, we just talk about the freedom to believe one religion or the forcing people to believe one religion.

Religious freedom is not merely a liberty for religious people. It is also necessary for irreligious people. The concept of faith and conscience include not only religious views but also secular and irreligious views. The right to change one's religion is an indispensable aspect of religious freedom. Religious freedom includes the freedom of religion and freedom *from* religion together.These two aspects make possible the institutionalization of religious freedom and its application pluralistically.

The religious experience of human individuals is always changing. There is always something happening in the religious life of human individuals. The constant change and movement make the religious field as pluralistic and dynamic. The dynamizm and creativity of religious life keeps the issue of religious freedom as a vivid and alive subject. Individual could shape his/her religion or spirituality according to his/her conscience.He/she has freedom to choose any way of spirituality or religion from spiritual and religious market.In religious and spiritual market, all ideas, faiths and spiritualities must freely compete with each other in order to be a free choice of individual. Liberty opens endless ways and facilities for us in order to understand the physical and metaphysical worlds deeply. We could address the fundamental problems of humanity through freedom. Religious freedom is a subject, which always preserves its actual value in individual, social, international and global levels. Especially, in our day no one can afford to ignore the problems of religious freedom, because one way or another we are related to them or we are facing them.

Religious Freedom rejects every Sort of Totaliterianism and Authotarianism.

A genuine religiosity and spirituality cannot ignore or deny human freedom and religious liberty. A religion, which rejects human freedom, would be something else, not religion or spirituality.A religion without religious freedom would be a tribal religion, which closed its doors to the world. A religion without religious freedom could be a human ideology, which tries to impose itself on people. Religion without religious freedom could be a human system of power, in which religion is used as an instrumental mean or spiritual support for hegemony.Religion only becomes religion if religious freedom exists. The mission of religion is to be religion.If a religion ceases to be a religion, it would betray God, Who is the first ground of human freedom. The end of all religions and spiritual ways is to please Him, and liberty is a fundamental necessity in order to reach this ultimate end.

The natural outcome of religious freedom is religious pluralism, which necessitates to recognize the religious differences of other. Throughout the Middle Age in Europe, where Christianity ruled the society, there was no idea of the recognizing the religious differences of other. According to the mindset of the Middle

Age, the existence of the state religion and the social acceptance of official religion were required in order to have social stability and harmony. Furthermore, Christianity was considered as the absolute true religion in Europe. Religious and political absolutism of Christianity created intolerant and oppressive policies toward to the followers of other religions, such as Jews and other dissidents. The identification of religion with the state made impossible to criticize or change officially recognized religion. Any critics toward religion was considered as a threat for the state. As a result of such religious and political absolutism, Christianity had bocome the source of many conflicts, wars and violence.

From this European experience we learn that the denial of social and religious differences did not bring peace to the society and contribute to social harmony. Dissensus is inevitable, it could be managed, but it cannot be eliminated.Instead of denyin religious differences, today the recognizing of the right to be different in terms of religion has been accepted in the national and international laws. Especially, after the experiencing of the horrors of the Second World Two, humanity had deeply understood the value of the freedom of expression and religious freedom. The painful experiences of Fascism and socialism raised the awareness in the minds and lives of people about the indispensable value of religious freedom and freedom of expression. These authoritarian and totalitarian regimes intervened directly to the freedom of thought, religion and conscience. Whoever deviates from common goals of fascism and socialism, had been accused of being a traitor and these regimes tried to eliminate them as soon as possible. As a matter of fact, these people were not criminal people. Their only crime was to have different ideas and values, which rejected the allegedly superior values of socialism and fascism. The distinctive aspect of authotarian and totalitarian regimes is not their doctrine, literature or organisation. They basically attempt to rule and shape human conscience and spirit, which open the door for intervention to the field of individual liberties and rights, including religionand spirituality. Religious freedom is the basic foundation for the existence of a free and pluralistic society. If religious freedom is denied, the state and society is being pushed to a totalitarian state and society. Religious freedom and totalitarianism cannot live together.

Religious Freedom as The Universal Human Right

After Second World War, the value of religious freedom was emphasized more than ever. Roosewelt expressed that every human individual must worship to God the way he /she wants in every corner of the world. Universal Declaration of Human Rights expresses religious freedom in article 18 as follows: ‘"Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship, and observance." The first part of the article expresses the right to change one’s religion while the second part includes the right to expresses one’s religious views.Furthermore, according to declaration (article 2), everyone has all individual rights and liberties without any religious or class discrimination. Article 16 expresses

that the right to marry and founding family cannot be limited on the base of religion. Moreover, this document defines the aim of education as the development of mutual understanding, dialogue and tolerance between nations, races and religions. The Universal Declaration of Human Rights clearly requires the respect for religious differences. The definition and recognition of religious freedom as an indispensable human right by this universal document is very important, because this is the most important step had been taken so far.

European Convention on Human Rights (Article 9) also expresses religious freedom as follows: 'Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief, in worship, teaching, practice and observance.

The principle of religious freedom, which is expressed in declaration, stiplulates that state must be neutral in religious affairs.Individual must be free when they choose any religion or change their religious views. They should not feel themselves under fear while they determine, shape and practice their religious views. They should be free when they choose their religious ideas. Human person must freely choose or change his/her religious views or adapts irreligious or antireligious views without any restriction. Individuals must have the right to make their independent choices regarding religious views. Because of his/her religious choices, individuals must not face any pressure or oppression.

Religious freedom is not a privilege of particular individuals, groups or religious followers. It is the basic right for all. Everyone, without exception, has the right to the freedom of religion and conscience. Having or adopting a religious or irreligious view includes all individuals. Making exceptions or creating priviliges in the field of religion violates the essence of religious freedom. Religious freedom does not aim to define religion or spirituality.It aims to protect religious and spiritual freedom of individuals.The protection of spiritual dignity and individual freedom is essential from the perspective of religious freedom.

Dimensions of Religious Freedom : *Forum Internum* and *Forum Externum*

There are two dimensions of religious freedom.The first dimension deals with internal world of individuals, which is called as *forum internum* while the second dimension transcends internal boundaries and includes worship, rituals and so on, which is called as the *forum externum*. *Forum internum* means spiritual and inner religious beliefs of one person, which are not manifested in the external world. The protection of *forum internum* is absolute. In the internal life, individual could have a religion or spirituality or not to have any religion. No one has the right to force individuals to express their religious beliefs publicly, change their religious views or get approval from any external religious authority.By protecting *forum internum*, it is aimed to protect individuals from systematic imposition of an official ideology or religion, which is called indoctrination by the state.

The distinction between *forum internum* and *forum externum* is important, because as a rule *forum internum* or internal dimension of religious life requires no

restriction or constraint. Internal world of religion totally is very private and individual. The internal dimension of religion is absolutely untouchable. No one has the right to enter this field. External dimension means the public manifestation of religious freedom, worship with congregation, the establishment of religious places, the protection of the existing religious places, making religious publications, teaching religion in religious places, educating its own religious scholars, theologians and leaders and apponiting them in proper places.

The external condition of religious freedom is the absence of intervention and restriction. As the Quran says, "There is no compulsion in religion" (2:256). Freedom from external intervention should be completed by the internal freedom, which allows the absolute freedom for searching the Eternal. Human being, in fact, has been created and existed in order to explore the truth; without such goal human life becomes meaningless.In order to explore the truth, human being must be free to reach the truth through every mean. The abolishion of free choice is in fact the abolition of God's demand, because God has created human being to be free and give him/her the freedom of choice.God is the guardian of human freedom.God asks humans to respond His call in complete freedom.A true spiritual experience must be an experience, which is coming from a free choice and a free commitment.Spirituality is a hard struggle or a difficult effort to gain inner freedom.In order to gain inner freedom, individual must be free externally.With freedom of choice, spiritual life becomes a reality. The religious and spiritual life of human individual is very complex. It cannot be defined and limited. There is no absolute true spirituality or religiosity for everyone.Individuals could prefer to exercise their spirituality or religiosity in private or with community. Religious freedom gives liberty to individuals to experience God on their own terms and in their own ways without facing limitations and interventions from outside.

The Limits of Religious Freedom

External dimension could be restricted as a result of external requirements such as public security, general ethics, kamusal order or public interest, the protection of the rights of others and the preaching religious hatred. European Convention on Human Rights (Article 9) expreses the limits of religious freedom as follows: 'Freedom to manifest one's religion or beliefs shall be subject only to such limitations as are prescribed by law and are necessary in a democratic society in the interests of public safety, for the protection of public order, health or morals, or the protection of the rights and freedoms of others.' There are no certain definitions of these terms, therefore, these reasons could cause the breach of religious freedom and freedom of expression. The main rule is that as long as one does not harm the others, he/she is free to practice his/her religion.

Religious freedom cannot be only restricted on the basis of public realm. There is no clear cut definition of what public realm is. Public realm is the place where every manifestation of religion, which transcends the boundary internal field, become apparent and real. Public field is not the place where the state power dominates. So far

European Court of Human Rights does not define the concept of public realm and does not restrict religious freedom only based on this concept.

No one is allowed to restrict religious freedom in the name of modernity, enlightenment and scientism. One could choose an absurd religious belief and follow its rituals. As long as he/she does not give harm to other people, he/she has the right to follow his/her religious views and practices.Or a person could follow a religion, which is against the values, beliefs and principles of social majority. If any intervention in the name of enlightenment, rationalism or social acceptance to religious freedom, it will be a violation of religious freedom. People have the right to believe differently although majority does not approve it.

Secularists do not like the manifestations of religion in public life. According to them religion must be lived in private conscience of individuals, rather than in public domain. They deny the freedom of public religious expression and their attitudes could be called religiophobia. The exclusion of religion and spirituality from social life is a serious violation of religious freedom.The displacement of religion and spirituality by secularism is not the emanicipation of civilisation, but it is the fundamental cause of its disintegration.The decline of religion is the result of the decline of freedom.Religious freedom affirms the humanizing dimension of religion on human individuality.

The freedom of public religious expression is the heart of religious freedom, which many secularists have failed to appreciate.The establishment of religion is undesirable just as a culture or a public world, which is hostile to religion, is also undesirable.This is the most important distinction between laicist and liberal approach. Secularists have imposed a secular monism while pluralistic constitutional democracy encourages the pluralistic manifestation of religion.

Religious Education as Religious Freedom

Religious education is a fundamental component of religious freedom.First of all, everyone has the right to learn and teach any religion she or he chooses. Parents or legal protectors have the right to educate their children according to their religious, ethical and philosophical inclinations. State has no right to intervene religious education.Compulsory religious education is the violation of religious freedom. State has no right to teach children what they should believe for their eternal salvation.

State must respect the religious, ethical and philosophical views of parents and cannot use religious education as a mean for indoctrination. If children have been educated from early ages according to one particular religious or ideological view, there will be less chance for them to change their religious views in the future. Indoctrination virtually means the destruction of religious freedom. It is not the task of government to decide for religious people what their religious beliefs should be. People must determine their religious beliefs without the intervention of state.State cannot construct religion or spirituality. Human individual is the only one, who could experience religiosity and spirituality.

Religious Freedom and The Neutrality of the State

The nature of the relation between state and religion is very important for religious freedom. As a principle, state should not side with any religion in favour or against the other one. In order to protect religious freedom, we must free state and religion from each other. State should not have an official religion. State cannot use religion in order to control society. If state has an official religion, this makes easy for the state to intervene religious beliefs of other individuals.The place where one particular religion gets state support while the other not, it is impossible for citizens to choose their religions freely.The existence of official religion means ındividuals will receive the influence of official religion in every part of their life. The second important point is that other religious movements, which do not get state support, cannot reach society and individuals easily. State must adopt a neutral and non-discriminatory approach towards religious movements.

Individual has the right to demand his/her religious rights and freedom while state has a duty not to violate these individual rights.The no-intervention of state is not enough. The responsibility of the state in religious affairs is to provide necessary conditions for the effective use of religious freedom by individuals.This means that state is not allowed to intervene the religious life of individuals, but she has to prevent any interventions by the third parties, such as other individuals or the pressure of other social groups.It is not enough for the state to prevent physical punishments and practices in the cases of conversion, it must do more. It is the duty of the state to protect the religious freedom of all peoples. If state cannot protect and secure religious freedom of its citizens, it would be a failed state.It is ımportant for the state to prevent religious discrimination in the fields of education, health and employement.

Religion is not only an individual affair, but also it is a social affair. Membership in a religious society must be based on individual choice, which should be free and spontaneous. Membership in religious associations should be voluntary and never compulsory; that different faiths should be free to practice their beliefs. Membership in a community does not mean the abolishion of individual autonomous choices. State has no right to attempt to construct religious communities. Religion is not a tool, which protects the coherence and maintenance of a social and political order. Instead of constituting religious communities, state must be neutral among the various individuals and communities.State has no right to construct a shared identity, a shared purpose and a shared understanding of the common good.Neutrality principle is the way, which aims to govern liberty and diversity in a right manner.

State has no right to define a religion, sect, worship or ritual. Definition means restriction. State cannot define religion in terms of its bad or good, positive or negative, true or false, useful or unuseful, right or wrong, justified or unjustified. God could only judge the sincerity of one's belief; but human authorities could only judge actions in society. Definition of any religion requires discrimination among religions. Definition of religion by state is incompatible with the principle of the neutrality of the state. Spirituality deals with human spirit, which is best handled by individual faith and not government dictate. Instead of defining religion, state must recognize religious, spiritual and cultural identities in society.

The principle of laicite means the neutrality of the state neither to favour religiosity nor irreligiosity. Unfortunately, the principle of laicite is largely used in order to rationalize and modernize present religion, making religion compatible with nation state, and minimizing the influence of religion on society. The protection of the religious rights and freedom of all segments of society by the state equally and without any discrimination is requirement of religious state.

Conclusion

The freedom to practice one's faith without fear or restriction is a universal value, which must be observed everywhere. Freedom of religion for all should be a basic reality to be upheld and fostered, protected and defended by all in all times and spaces. Religion and spirituality as the central dimensions of human existence must be the fruits of free choice.In order to be a genuine free choice, human individual must have freedom to question, research, change and criticize. Human individuals must be free from the interventions of external authorities, from the oppression of the beliefs and idols of tribe and majority. Without such premise, faith will not be a free, but a compulsory act.

As long as religious freedom is not exprienced fully, it is impossible to actualize basic human rights and to live peacefully, to manifeste your differences and protect the existence of a free society.Wherever people freely experience their religions and faiths, this creates an atmosphere of peace, pluralism and harmony.Political, economical and religious freedom have ethical foundations but also they create positive outcomes for progress, peace and welfare.

Religious freedom is not only a mere human right, but it is a Divine Reality, since God is the Absolute Freedom, and He is the source and foundation of human freedom. God is the Free God, because He gives freedom to accept or reject Him.God as the free God does not interfere human freedom. Human must follow God's way, they should not interfere other people's freedom. Human and divine freedom are mutually required each other. God is free to reveal Himself in any way, any time, any place and anyone.Humans and human institutions must not create artifical boundaries in front of man/woman, who wants to search a proper good and life for her/himself.

GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE TÜRK SİNEMASININ DİNE VE DİNDARA BAKIŞI

TURKISH CINEMA'S PERSPECTIVE OF RELIGION AND THE RELIGIOUS PEOPLE FROM THE PAST TO PRESENT

Bilal Yorulmaz

Marmara University, Turkey
bilalyorulmaz@marmara.edu.tr

Özet

1896 yılında ortaya çıkan ve bir kaç ay sonra Osmanlı ülkesine ulaşan sinema, diğer islam ülkelerinde olduğu gibi Türkiye'ye de gayri müslim ve yabancılar tarafından getirilmiş ve ilk filmler bunlar tarafından çekilmiştir. Bu durum Müslüman halkın sinemaya mesafeli durmasına sebep olmuştur. Cumhuriyet döneminde ise Muhsin Ertuğrul yeni rejimin tek yönetmeni konumuna yükselmiş ve yeniyi ikame etme adına eskiyi-Osmanlı ve kaçınılmaz olarak İslam'ı- kötüleyen filmler üretmiştir. Türk sinemasında sonraki yıllarda sıkça kullanılan din ve dindara ait olumsuz klişelerin çoğu bu dönemde ortaya çıkmıştır. 1960'lı yıllarda Türk sinemasında Marksist etkinin artmasıyla bu klişelere kitlelerin afyonu din, köylüyü, işçiyi ezen ya da ezenlerin yanında yer alan dindar klişeleri de eklenmiştir. Dinin ve dindarın hakarete uğramadığı ilk filmler 1960-1970'li yıllarda ortaya çıkan Hazretli filmler furyası ile ortaya çıkmış, saygı duyduğu manevi şahsiyetleri perdede gören insanlar sinema salonlarına akın etmiştir. Fakat bu filmler sırf ticari gayelerle ve özensiz bir şekilde üretildiklerinden itikadi, fıkhi, tarihi hatalarla dolu yapımlar olmuşlardır. Ticari amaçlardan uzak, dini kaygılarla çekilen ilk filmler milli sinema akımı sayesinde gündeme gelmiştir. 1970 yılında "Birleşen Yollar" filmiyle ilk ürününü veren bu akım sonraki yıllarda "Minyeli Abdullah", "Çizme", "Sürgün" gibi eserlerle hem gişede hem de uluslararası festivallerde önemli başarılara imza atmıştır. Son dönem Türk sinemasına baktığımızda dine ve dindara karşı olumsuz tutumun yumuşadığını görüyoruz. Artık Türk sinemasında dinin hayatın doğal bir parçası

olarak görüldüğü, dindarın ve din adamının toplumsal hayat içerisinde gerçeğe yakın bir çizgide resmedildiği yeni bir döneme girildiği söylenebilir.

Başlangıcından 1979 İran devrimine kadar Türk sineması ile benzer süreçler geçiren İran sinemasında ise devrimle birlikte sinemanın tamamen yasaklanacağı düşünülürken tam tersine ıslahı yoluna gidilmiş ve manevi, dini değerlere hakaret edebilecek sahnelere yer verilmesi yasaklanmıştır. Bununla ilgili İrşad bakanlığı düzenlemelerde bulunmuş, bir yandan çeşitli yasaklar ve sınırlamalar getirilirken diğer yandan da filmlerin sanatsal değerinin yükseltilmesine çalışılmıştır.

Sinemanın kalbinin attığı Hollywood ise tarih boyunca hem olumlu hem olumsuz bir çok örneğe sahip olmuştur. İncil kaynaklı bir çok destansı film yanında Hristiyanlığa ya da kiliseye ciddi eleştriler getiren filmler de var olmuştur. diğer dinler söz konusu olduğunda ise yahudilerin çok etkin olduğu Hollywood'da yahudi aleyhtarı çok nadir film bulunurken, özellikle 1980'lerden sonra müslümanları ve hatta efendimizi terörle ilişkilendiren onlarca film çekilebilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk sineması, İran Sineması, Hollywood sineması, Manevi değerler.

Amerikan Sineması Tarihi

Sinemanın Doğuşu ve Yükselişi

1894 yılında Thomas Alva Edison "Kinetoskop" adlı bir cihaz icat ederek kısa film gösterimlerine başlamıştır. Başlangıçta sinema, tiyatro oyunlarından sonra gösterilirken bir süre sonra sadece film gösterimi yapılan salonlar açılmıştır. Sinema salonlarına giriş için 5 sent ödendiği ve argoda 5 sente nickel denildiği için bu salonlar da "nickelodeon" olarak adlandırılmıştır. 1908 yılında New York'taki nickelodeon sayısı 600'ü aşmış, yalnızca New York'un yıllık sinema bileti girdisi altı milyon dolara ulaşmış ve yatırımcıların kârı iki yılda yüzde altı yüz artmıştır.[1]

24 Aralık 1908'de (Noel gününde) New York polisi tarafından şehirdeki beş yüzden fazla nickelodeon kapatılmıştır. Kapatma sebebi olarak kiliseler ve bazı derneklerin nickelodeonları ahlaka aykırı yerler olarak değerlendirmeleri gösterilmiştir. Bu olaydan kısa bir süre sonra filmlerin genel ahlak kurallarına uygunluğunu denetlemek için bir sansür kurulu (National Board Of Censorship Of Motion Pictures) oluşturulmuştur. Daha sonraki yıllarda sinema salonlarının karanlık oluşunun tehlikeli bir ortam oluşturduğu görüşü kuvvet kazanmıştır. Chicago Ahlak Komisyonu "sinema salonlarının ahlaksızlığın en çok rastlandığı" yerler olduğunu,

[1] "Nickelodeon (Movie Theater)", http://en.wikipedia.org/wiki/Nickelodeon_(movie_theater) ; Erişim: 16.01.2010.

sinema salonlarının erkeklerin kadınlara sarkıntılık ettikleri bir ortam oluşturduğunu ve kadın tacirlerinin, kızları sinemada kandırıp kötü yola sürüklediklerini öne sürmüştür. Araştırmacı Dr. Anna Howard Shaw "her sinemanın girişinde ve içinde bir kadın polis" olmasını önermiş ve "bir ay içinde 23 genç kızın sinemada tuzağa düşürülerek, ahlak dışı amaçlar için Texas'a kaçırıldığını" belirtmiştir.[2]

Sessiz sinema yıllarının cinsel sömürüye en çok başvuran yönetmeni Viyana doğumlu bir Yahudi olan Erich Von Stroheim'dir. Stroheim "Blind Housbands/Kör Kocalar" (1919), "Foolish Wives/Çılgın Kadınlar" (1922), "Greed/Hırs" (1925) ve "The Wedding March/Düğün Marşı" (1928) gibi filmlerinde evli kadının cinsel özgürlüğü, üçlü aşk ilişikileri konularını gündeme getirmiş, filmlerinde içki alemleri ve tecavüz sahnelerine yer vermiştir.[3]

Stroheim ile aynı yıllarda yönetmenlik yapan Cecile Blount De Mille ise Kitab-ı Mukaddesten esinlenerek hazırladığı "Ten Commandents/On Emir" (1923 ve 1956) ve "Kings Of Kings/Kralların Kralı Hz. İsa" (1927) gibi filmleriyle hem gişe rekorları kıran hem de toplumun tepkisinden uzak filmler çekmiştir.[4] De Mille, dinsizliğin gençlik üzerindeki olumsuz etkilerini ele alan "The Godless Girl/Allahsız Kız" (1928), Roma döneminde Hristiyanlara yapılan baskıyı ele alan "The Sign Of The Cross/Çarmıhın İşareti" (1932) ve "The Crusades/Haçlı Seferleri" (1935) filmlerinde de dini temaları belli orandaki cinsellik ve şiddetle süsleyerek sunmuştur.[5]

Hollywood'da Otosansür

Hollywood yıldızlarının hayat tarzları ve filmlerdeki gayri ahlaki örneklerin artması Amerikan toplumunda tepkiye neden olmuştur.[6] Katolik ve Protestan kiliseleri, bazı yerel gazeteler ve okul-aile birlikleri filmlerden cinsellik ve şiddet görüntülerinin temizlenmesini isterken, halkın çağrılarına ilk cevap yerel yönetimlerden gelmiştir. Yerel yönetimler, bir taraftan "yangın yönetmeliğine aykırılık" gibi bahanelerle sinema salonlarını kapatmaya yönelmişler, diğer taraftan yerel sansür kurulları oluşturmaya başlamışlardır. 1913 yılına kadar hiçbir sinema salonunun herhangi bir kilisenin 60 metre yakınına kurulmasına izin verilmemiştir.[7]

---

[2] Rekin Teksoy, age, s. 66
[3] "Erich von Stroheim", http://en.wikipedia.org/wiki/Erich_von_Stroheim ; Erişim: 18.11.2008
[4] "Cecile B. De Mille", http://en.wikipedia.org/wiki/Cecil_B._DeMille; Erişim: 18.11.2008.
[5] Rekin Teksoy, age, s. 200
[6] James M. Wall, *Church and Cinema*, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan 1971, s. 89.
[7] Giannetti, L.- Eyman, S. (1996). *Flashback: A brief history of film (3rd ed.).* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1996, s. 23; Aktaran Anton Karl Kozlovic, "Religious Film

"1920'de, rahip Wilbur Fisk Crafts, Senato'ya ve Katolik kilisesine, Amerikan sinema endüstrisini "şeytanın ve 500 adet Yahudi'nin elinden kurtarmak" için çağrıda bulunmuştur."[8] Ayrıca Katolik psikoposlardan oluşan IFCA (International Federation of Catholic Alumnae) beyaz ve kara listeler yayınlayarak katolikleri filmlerin olumsuz etkilerinden korumaya çalışmışlardır.[9] Bu arada film endüstrisinin toplumu karşısına alarak güç kaybetmesini engellemek için MPPDA (Motion Picture Producers and Distributors of America/Amerika Film Yapımcıları ve Dağıtıcıları) kurulmuştur. MPPDA'nın başına geçecek kişinin; dinine bağlı, vatanını seven ve politikacılarla arası iyi olan biri olması[10]gerektiği düşünülmüş ve bu sırada Posta Bakanlığı görevini yürüten, Presbiteryen kilisesi temsilcisi William Harrison Hays'e teklif edilmiştir. Hays de 14 Ocak 1922'de Posta Bakanlığı görevini bırakmış ve yıllık 100.000 dolar maaşla MPDDA'nın ilk başkanı olmuştur.[11]

Hays patronlarını "yazan, konuşan ve yasa çıkaran kesimi göz ardı" edemeyeceklerine, filmlerinin sadece değişik izleyicilere doyurucu bir eğlence düzeyi sunmakla kalmayıp ülkenin kültürel ve yasal liderlerini mümkün olduğunca az rahatsız etmesi gerektiğine inandırmaya çalışmıştır. "filmlerimiz o kadar kaliteli olmalıdır ki, aklı başında hiç kimse sansür uygulama ihtiyacı duymasın." ilkesiyle hareket eden Hays, sivil ve dini örgütlerle, veli-öğretmen dernekleriyle, kadın kulüpleriyle de irtibat kurarak desteklerini almaya çalışmıştır.[12]

1924 yılında yapımcılar çekecekleri filmlerin konu özetlerini William Hays'e göndermekle sorumlu tutulmuşlardır. 1926'da kurulan SRC (Studio Relations Committe/ Stüdyo İlişkileri Komitesi) tarafından "Hays Code/Hays Yasası" ya da "Production Code/Üretim Yasası" olarak da bilinen film üretim yasası hazırlanmıştır. Tüm stüdyolar tarafından kabul edilen yasayı 1930 yılında, Motion Picture Herald dergisinin yönetmeni Martin Quigley ile Cizvit Rahip Daniel A. Lord üç genel ilke üzerine bina etmiştir:[13]

Seyircilerinin ahlâkî standardını düşürecek hiçbir film çekilmemelidir. İzleyici suça, günaha, kötülüğe sempati duymamalıdır.

Fears 1: Satanic Infusion, Graven Images and Iconographic Perversion", *Quodlibet Journal*, Volume 5 Number 2-3, (July 2003), s.1.

[8] Zeynep Aksoy, "Hollywood Radikal mi",http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=r2&haberno=2167; Erişim:10.11.2008.

[9] Frank Walsh, *Sin And Censorship; The Catholic Church And The Motion Picture Industry*, Yale University Press, New Haven 1996, s. 95-96.

[10] Rekin Teksoy, age, s. 87.

[11]Will H. Hays, http://en.wikipedia.org/wiki/Will_H._Hays ; Erişim: 10.11.2008.

[12] Richard Ivlaltby, "Sansür ve Kendi Kendini Düzenleme", Geoffrey Nowell Smith (Ed.), *Dünya Sinema Tarihi* içinde (276-291) Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2008, s. 279.

[13] Will H. Hays, http://en.wikipedia.org/wiki/Will_H._Hays ; Erişim: 10.11.2008.

Sadece dramın gereklerine uygun doğru yaşam örnekleri sunulmalıdır.

Doğa ya da insani yasalarla alay edilmemeli. Bunların ihlaline sempati uyandırılmamalıdır.[14]

1968'de Amerikan mahkemesi tarafından konuşma özgürlüğü kanununa uymadığı için kaldırılan[15] Hays yasanın maddeleri şu şekildedir:

Don'ts And Be Carefulls /Yapılmayacaklar ve Dikkat Edilecekler

Yapılmayacaklar

Kutsal şeylere saygısızlık: (Uygun dinsel törenlerle bağlantılı saygıdeğer bir biçimde kullanılmadığı sürece) Tanrı, Rab, İsa vb. sözcüklerin saygısız ve kaba ifadelerle kullanılması.

Her tür müstehcen çıplaklık: Gerçek görüntüsüyle ya da siluet halinde ve filmdeki diğer kahramanlar tarafından her hangi bir şehvet duygusuna yönelik hovardaca bir yaklaşım.

Yasadışı uyuşturucu trafiği.

Herhangi bir cinsel sapıklık iması.

Beyaz kölelik.

Irk karışımı (beyaz ve siyah ırklar arasında cinsel ilişkiler)

Seks hijyeni ve zührevi hastalıklar.

Çocuk doğurma sahneleri- gerçek görüntüsü ya da siluet halinde.

Çocukların cinsel organları.

Din adamlarıyla alay etme.

Herhangi bir ulusa ırka ya da inançlara kasıtlı hakaret.

Dikkat Edilecekler

Bayrağın kullanılması

Uluslar arası ilişkiler. (başka bir ülkenin dinini, tarihini, kurumlarını, önde gelen insanlarını ve vatandaşlarını uygunsuz bir biçimde göstermekten sakınma)

Kundakçılık

Ateşli silahların kullanılması

Hırsızlık, soygunculuk, güvenliği bozma, trenleri, madenleri, binaları vb. dinamitleme (bunlarla ilgili çok ayrıntılı betimlemelerin aptallar üzerindeki etkileri unutulmamalıdır.)

Zalimlik ve olası iğrençlik

Herhangi bir yöntemle cinâyet işleme tekniği

---

[14] Richard Ivlaltby, age, s. 283.

[15] Sedef Oran, "Sinemada Sansür Ve Korumacı Sınıflandırmalar", www.istanbulfilmhouse.com/index.asp?page=ayinkonusu&id=41; Erişim: 10.11.2008.

Kaçakçılık yöntemleri
Zorla bilgi alma yöntemleri
Suçun karşılığı yasal ceza olarak asma ya da elektrikli sandalye yoluyla idamlar
Suçlular için sempati uyandıracak durumlar
Kamusal kahramanlara ve kurumlara yönelik tutum
Kışkırtıcılık
Çocuklara ya da hayvanlara yönelik zalimce davranışlar
İnsanları ya da hayvanları dağlama
Kadın ticareti ya da namusunu satan bir kadın
Tecavüz ya da tecavüz girişimi
Gerdek gecesi sahneleri
Yatakta erkek ve kadın birlikteliği
Kızları kasıtlı baştan çıkartma
Evlilik müessesesi
Cerrahi operasyonlar
Uyuşturucu kullanımı
Yasa uygulamaları ya da yasayı uygulayan görevlilerle ilgili sahne ya da isimler
Aşırı ya da şehvetli öpüşme; özellikle kötü kahramanlardan biri söz konusuysa.[16]

Yasa resmi bir cezayı öngörmemiş, ama yasayı ihlal edenler hem yerel yönetimlerin sansür kurullarına takılmış hem de dağıtımcılar tarafından boykota uğramışlardır. Ayrıca bu yasanın ilkelerini çiğneyen filmler oskar adayı da olamamışlardır.

Hays yasası, cinsellik ve şiddet öğelerini tamamen yasaklamamış, sadece kontrol altına almaya çalışmıştır. Ayrıca bu öğeleri kullanan filmler, iyi öğelerle filmi dengelediklerinde herhangi bir sorunla karşılaşmamışlardır. Örneğin kötüler, filmin sonunda cezalandırılmışsa ya da bir cani, yaptığına pişman olmuşsa filmde gösterilen aykırı görüntüler hoş karşılanmıştır.[17]

1934 yılında Katolik psikoposlar bir araya gelerek bir "İffet Cemiyeti" kurmaya karar vermişler ve cemiyet üyeleri iffete ve Hristiyan ahlakına aykırı filmlerden uzak duracaklarına dair söz vermişlerdir. Aynı yıl SRC'nin adı PCA (production Code Administration/ Üretim Yasası Yönetimi) olarak değiştirilmiş, başkanlığına da Joe Breen getirilmiştir. Bütün üye şirketler senaryoların bir örneğini Breen'e göndermeyi, PCA onayı olmayan hiçbir filmin dağıtımını yapmamayı, aksi halde 25.000 dolar ceza

[16] The Hays Office Original List of "Don'ts" And "Be Carefuls" For Hollywood Films, http://www.eurekacityschools.org/ehs/middlemissp/Film%20Crit/production%20code%20lists ; Erişim: 10.11.2008
[17] Rekin Teksoy, age, s. 87

ödemeyi kabul etmişlerdir. Breen ise yasanın ilkelerini çok katı bir şekilde uygulamıştır.[18]

İkinci Dünya savaşı ve sonraki yıllarda ise sansür kurullarının ve PCA'nın otoritesi sarsılmıştır. Rossellini'nin "Mucize" filmine (1948) New York Sansür Kurulu tarafından konulan yasağı kaldıran Yüksek Mahkeme, sonraki yıllarda da "müstehcenlik" dışındaki sansürleri anayasaya aykırı olarak nitelemiştir.[19] 1950'li yıllardan sonra şirketler PCA onayı olmadan film göstermeye ve gişe başarısı elde etmeye başlayınca sansür kurallarındaki ihlaller günden güne artmıştır.

Sansür kurallarına meydan okuma Otto Preminger'in "Ay Mavidir"i (1953) gibi çok erken örneklerle başlamış, Alfred Hitchcock'un "Sapık"ındaki (1960) aşırı şiddet ve seks sahneleri ise kendisinden sonra gelecek birçok filme öncülük etmiştir. Seks ve şiddet unsurlarını kullanan istismar filmlerinden sonra sert pornografik filmlerde ciddi bir artış meydana gelmiştir. Ayrıca Hollywood izleyici tabanını genişletmek için sansür standartlarını gevşeterek yeniden düzenlemiştir. 1968'de üretim yasasının yerine getirilen sistem Hollywood için yeni bir pazarlama stratejisine dönüşmüştür. Filmler G (genel izleyici), PG (17 yaş altındakilere ebeveyn rehberliği tavsiye edilir), PG-13 (13 yaş altındakiler için uygunsuz), R (sınırlı, 17 yaş altındakiler ebeveyn kontrolünde izleyebilir.), X (17 yaş altındakilere kesinlikle yasak) olarak gruplara ayrılmıştır. Bu sistemle birlikte yönetmenler X grubuna girmeden R sınıfında filmler yapmaya çalışmışlar, gençler ise hep bir üst seviyedeki filmleri seyretmek için yol aramışlardır. Böylece, sınıflandırma sistemiyle birlikte cinsellik, sinema endüstrisinin yeni itici gücü olarak artan bir şekilde kullanılmıştır.

Hollywood tarihinde hristiyanların zevkle izledikleri yüzlerce filme karşılık bazen büyük tepkiler toplayan filmler de çekilmiştir. "Jesus Christ Superstar/Süper Star İsa" (1973) filminde bir rock yıldızı olarak gösterilirken[20] Jean-Jacques Annaud'un yönettiği "The Name of The Rose/Gülün Adı" (1986) filmi imparator ve papalık makamının yetki savaşı, kilisenin halk üzerindeki etkisi, halkın kiliseye olan bakışı, hristiyan tarikatlar arası sürtüşmeler gibi konuları işlemiştir. [21] Martin Scorsese'nin yönettiği "The Last Temptation of Christ/Günaha Son Çağrı" (1988) filmi ise Hz. İsa'ya Hristiyan akidesinden çok farklı bir bakış açısı getirdiği için büyük bir tepki toplamıştır. Filme göre Hz. İsa, çarmıha gerilirken herkes gibi bir hayat sürmeyi hayal etmekte, Maria Magdalena ile evlenip sevişmeyi, çoluk çocuğa

[18] Richard Ivlaltby, age, s. 285
[19] Richard Ivlaltby, age, s. 289
[20] Peter Malone, *Movie Christ And Antichrist*, Crossroad Publishing, New York 1990, s. 33.
[21] "Gülün Adı", http://tr.wikipedia.org/wiki/G%C3%BCl%C3%BCn_Ad%C4%B1_(film) ; Erişim: 18.11.2008

karışmayı istemektedir.[22] Son yıllarda en çok tepki toplayan ve birçok ülkede yasaklanan film ise Ron Howard'ın yönettiği "Da Vinci Code/Da Vinci Şifresi" (2006) olmuştur. Hz. İsa'nın soyunun devam ettiği, dolayısıyla tanrı olmadığı tezini işleyen film onca tepkiye rağmen "Yıldız Savaşları 3" filminden sonraki en büyük açılış hasılatını elde etmiştir.[23]

Son yıllarda en büyük ilgi gören dini film ise Mel Gibson tarafından yönetilen ve 2004 yılında gösterime giren "The Passion of The Christ" (Tutku-Hz. İsa'nın Çilesi) olmuştur. Film, Latince, Aramice seslendirmeli, İngilizce altyazılı olduğu için ticari başarı kazanamayacağı düşünülmüş ve hiçbir Hollywood stüdyosu projeyi kabul etmemiştir. Böylece film Mel Gibson'un şahsi imkânlarıyla çekilmiştir.[24] Hz. İsa'nın son 12 saatinin anlatıldığı film anti-semitizmi körüklediği ve çok kanlı görüntülere sahip olduğu gerekçesiyle eleştiriler almıştır. Sinema salonları tarafından boykota uğrayan film ancak Papa'nın "Evet, aynen böyle oldu." sözleriyle destek vermesi üzerine gösterime girebilmiş ve çok büyük bir ticari başarı kazanmıştır. Film, 609 milyon dolarlık gelir elde ederek 121 milyon seyirciye ulaşmıştır.[25]

2. İran Sinema Tarihi

Devrim Öncesi Dönem

İlk Dönem

Osmanlı ve İran'ın sinema ile tanışma serüveni birçok noktadan ortak özellikler gösterir. İki ülkeye de sinema saray yoluyla girmiştir. Halka açık gösteriler azınlıklar ya da yabancılar tarafından gerçekleştirilmiş ve ilk seyirciler de yine azınlıklar tarafından oluşturulmuştur. Başlangıç yıllarında iki ülkede de ABD ve Mısır filmleri piyasaya hâkim olmuş; altmışlı yıllarda toplumsal gerçekçi, yetmişli yıllarda erotik sinema akımları görülmüştür. Bu dönemde bir tarafta toplumdaki gelir uçurumunu ve adaletsizliği yansıtan toplumsal gerçekçi filmler, diğer tarafta ise klişe aşk hikâyelerini işleyen filmler varken, aynı yıllarda her iki ülkede de sinema seks filmleriyle felce uğratılmıştır.[26]

Etnik ve dinsel azınlıklar yeni doğan İran Sineması'nın gelişiminde etkili olmuşlardır. Yurtdışında eğitim görmüş ve yönetici elit kesimle bağlantıları olan[27] Azeri ve Rus asıllı sinemacılar İran'da sinemanın yaygınlaşmasını sağlamışlardır.[28]

---

[22] Rekin Teksoy, age, s. 775

[23] "Da Vinci Şifresi", http://tr.wikipedia.org/wiki/Da_Vinci_%C5%9Eifresi_(film) ; Erişim: 18.11.2008

[24] Louis Giannetti, *Understanding Movies*, Pearson Education Publishing, New Jersey 2008, s. 450.

[25] John Bartunek, *Inside The Passion*, Dearborn Media Group, West Chester 2005, s. 9.

[26] www.dergibi.com/roportaj/cihan_aktas.asp ; Erişim: 24.04.2008.

[27] Hamid Nafisi, age, s.766.

1904 tarihli bir rapora göre dönemin önde gelen din adamlarından Şeyh Fazlullah Nuri, Tahran'da ilk sinema salonunun açılışına iştirak etmiş ancak ardından sinemayı memnu kılmıştır. Bunun üzerine salon sadece bir ay çalışabilmiştir.[29]

İlk İran uzun metrajlı kurgusal filmi, Rusya'da sinema eğitimi görmüş Ermeni asıllı Ovans Oganyans tarafından 1929'da çekilen "Abi Rabi" olmuştur. "Abi Rabi" aynı zamanda İran sinemasında güldürü özelliklerine sahip ilk filmdir.[30] Oganyans 1931'de "Hacı Ağa Sinema Aktörü" adlı ikinci filmini çekmiş fakat filmdeki hacı ağa tiplemesi seyircileri rahatsız ettiği için film beklenen ilgiyi görmemiştir.[31]

1900–1979 yılları İran sinemasının çocukluk yılları olarak kabul edilmektedir. Bu dönem filmlerinin pek çoğunun karakteristik özelliği, sinema dili ve tekniğinin basit şekilde kullanıldığı, biraz da cinsellik ve şiddet katılmış, yüzeysel ve özensiz melodramlar olmalarıdır.[32]

İkinci Dönem

İran'da İngiliz sömürgeciliğiyle mücadele edilen ve petrolün millileştirildiği dönem, yerli sinema tarihinin 2. dönemi olarak gösterilmektedir. Bu dönemde danslı, şarkılı Mısır filmleri halen yaygın olmasına rağmen içe yönelik sinema çalışmalarına ağırlık verilmeye başlanmıştır.[33]

Musaddık önderliğindeki Milliyetçi cephe hükümeti zamanında ABD filmlerinin etkisi kırılmaya çalışılmıştır. Fakat 1953'te ABD destekli darbe ile Musaddık hükümeti düşünce darbeden sonra İran'a giren yabancı filmlerin sayısında yeniden artış meydana gelmiştir. Bu dönemde çekilen gazino ve dans sahneleriyle dolu birbirinin benzeri yerli filmler ve bu filmlerde oynayan artistlerin yaşantıları ülkenin dini yapısına ve geleneklerine uygun düşmediği için eleştiri toplamaya başlamıştır. Görünürde sinemadaki ahlâkî yozlaşmayla mücadele içinde olan devletin ilgili kurumları, aslında bu suya sabuna dokunmayan filmlerin devamını tercih etmişlerdir.[34] "Cenûb-i Şehr" (Şehrin Güneyi) gibi toplumsal eleştiri içeren filmler ise hemen toplatılmıştır.[35] Bu nedenle sarayın hışmından çekinen yönetmenler ya seks

---

[28] Cihan Aktaş, age, s. 26.
[29] Hamid Naficy, "İranian Writers, The İranian Cinema, And The Case Of Dash Akol", *İranian Studies* 28/2-4, (İlkbahar-Sonbahar 1985), s. 237; Aktaran: Richard Tapper, age, s.34
[30] Fatin Kanat, *İran Sinemasında Kadın: Kadın Temsili ve Kadın Yönetmenler*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, 2006), s. 15.
[31] Cihan Aktaş, age, s. 30.
[32] http://farsca.blogcu.com/Iran+Sinemasi ; Erişim: 24.04.2008.
[33] www.iramer.org/irsam/news/5.html ; Erişim: 24.04.2008.
[34] Cihan Aktaş, age, s. 38
[35] Hamid Nafisi, age, s.767

filmi çevirmiş ya da şikâyet edecek gücü bulunmayan cahil ve fakir halkı konu almışlardır.[36]

İran'da sansür kanununun birçok hükmü ihmal edilirken, saltanatın kaynağını koruma ve geri kalmışlığın tebliği maddelerinde son derece hassas davranılmıştır. Ayrıca film ithalinde sorun çıkmasın diye müstehcen filmlere yönelik sansür maddeleri yumuşatılmıştır. Böylece ithal filmlerle rekabet etmek isteyen yerli yapımcılar seks ve şiddet filmlerine ağırlık vermeye yönelmişlerdir.

"Sistemi sorgulamayan entellektüel sinemacılar; halkın milli ve dini değerlerini kolaylıkla sorgulayabilmişler",[37] bunun sonucunda da daha bitmeden salonları boşalan, sadece birkaç gün gösterimde kalabilen filmler ortaya çıkmıştır.

19 Ağustos 1978'de Abadan Raks sinemasında Kimyayi'nin "Geveznha" (Geyikler 1976) filmi gösterilirken, yangın çıkmıştır. Salondaki 700 seyirciden 600'ünün feci şekilde yanarak can verdiği bu facia üzerine devlet bir günlük yas ilan etmiş ve bu olaydan üç gün sonra hükümet istifa etmek zorunda kalmıştır. Sonraki günlerde Tahran'da 25'den çok sinema salonu ateşe verilirken devlet bu yangınları aşırı dincilerin çıkardığını öne sürmüştür. İran Sinema Tarihi yazarı Cemal Ümit, bu yangınların devrimin coşkusuna kapılmış heyecanlı gençlerden yararlanmak suretiyle, devlet memurları (Savak) tarafından çıkarıldığını ifade etmektedir. Ona göre bu yangınlarla amaçlanan, askeri darbe için ortam hazırlamaktı.[38]

Devrim Sonrası Dönem

Devrim sonrası İran sineması

Devrim öncesinde din adamları sinemaya büyük bir günah olarak bakmış, dindar insanlar sinemaya gitmemiş ve evlerinde televizyon bulundurmamışlardır. Sinema, Muhammed Rıza Pehlevi'nin[39] batılılaşma projelerinin en büyük destekçisi olduğu için devrimin ilk günlerinde en çok tepki gören kurumlardan biri olmuştur.

Âyetullah Humeyni 1960'lı yıllardan itibaren halkı kitle iletişim araçlarına karşı uyanık olmaya çağırmış ve sinemayı ahlaksızlığın, fuhşun ve kültürel bağımlılığın kaynağı olarak göstermiştir. Ulemanın bu tavrından dolayı dindarlar evlerinde televizyon bulundurmadığı gibi sinemaya da gitmemişlerdir. Hatta Şah döneminde Kum şehrinde televizyon izlenmesi yasaklanmıştır. Devrim öncesi ulemanın bu tavrının sebebini Âyetullah Hamaney şu şekilde açıklamıştır: "50'li yılların sonlarında ve 60'lı yıllarda tiyatro ve sinemada bir gelişme oldu. Bu kurumlar sola eğilim gösterirlerken, eserlerde din aleyhtarlığı artış gösterdi ve aşikâr hale geldi. Zulüm

[36] Cihan Aktaş, age, s. 41
[37] Cihan Aktaş, age, s. 47
[38] Cihan Aktaş, age, s. 49. Ayrıca Bkz: Richard Tapper, age, s. 32
[39] Pehlevi için bakınız: http://tr.wikipedia.org/wiki/Muhammed_Rıza_Pehlevi ; Erişim: 24.04.2008.

yönetimi, dine karşı her eğilimi ve her kurumu, her türlü solculuğu, İslâm akidesinin önünü alması mümkün görülen her hareketi takdir ve teşvik etti, buna karşılık İslâmi hareketi baskı altına aldı."[40]

1979 yılında gerçekleşen İran İslâm Devrimi ile İran sineması, yeni bir döneme girmiştir. İmam Humeyni, İran'a gelişinin ilk gününde yaptığı konuşmada şu meşhur cümlesini söyleyerek çok sade ve açık bir şekilde sinemaya bakışını tasvir etmiştir: "Biz sinemaya karşı değiliz, fahşaya• karşıyız."[41] Dini liderler genel olarak sinemaya karşı olmamışlar, Âyetullah Humeyni'nin de dediği gibi, İranlıları yozlaştırıp köleleştirmek için Pehlevi rejimi tarafından "kötüye kullanılmasına" karşı gelmişlerdir.[42]

1979'da ithal filmlerin sayılarını bir hayli azaltan eleme dönemi başlamış ve önce "emperyalist ve anti devrimci" nitelikte bulunan Türk, Hint ve Japon filmleri yasaklanmıştır. Bunların ardından da Amerikan filmleri yasaklansa da batı ülkelerinden gelen filmlere karşı toptan bir yasaklama olmamıştır. Devrimden sonraki ilk üç yılda ülkeye getirilen 898 filmin 513'ü geri çevrilmiş, ihtiyacı karşılamak için de devrim öncesine ait birçok film gözden geçirilerek belirlenen İslâmi ölçülere uydurulmuştur.[43]

Devrimin ilk yıllarında sansür şartlarındaki belirsizlik ve savaş yüzünden pek fazla film yapılamamış ve bu belirsizliğin bir sonucu olarak yapılan filmlerde kadın oyunculara yer verilmemiştir. Bunun üzerine Kültür ve İrşad Bakanı olan HüccetülİslâM Hatemi, sinemada sınırlamaları ve engelleri ortadan kaldırarak yapımcılara bu alana sermaye yatıracak güvenceyi vermiş, Fecr Film Festivali de sinemacıları teşvik etmiştir.[44] Yerli yapımları desteklemek için Farabi Sinema Vakfı kurulmuş ve "İslâmi Değerler"i kodlayıp kaliteli film yapmayı teşvik eden birçok yönetmelik yürürlüğe sokulmuştur. Yerli filmlerden alınan belediye vergisi azaltılmış, bilet fiyatları yükseltilmiş, donanım, ham film ve kimyasal madde ithalatı (yirmi kat daha yüksek olan serbest kurun yerine) devlet kontrollü döviz kuruyla uygulanmıştır. Ayrıca yapımcı ve gösterimciler, filmlerin salonlara tahsisinde söz sahibi olmuşlardır. Bu önlemler sonucunda yapılan film sayısı neredeyse üç kat artmış ve 1983'te 22 olan uzun metrajlı film sayısı, 1986'da 57'ye çıkmıştır.[45]

---

[40] Cihan Aktaş, age, s. 90-91
• Fahşa: Fuhuş, zina, akla uygun olmayan iş.
[41] http://www.yakindoguhaber.com ; Erişim: 24.04.2008.
[42] Hamid Nafisi, age, s. 769.
[43] Cihan Aktaş, age, s. 54-55.
[44] Cihan Aktaş, age, s. 56
[45] Hamid Nafisi, age, s. 769-770

1982 yılında yapılan bir düzenlemeyle sinemanın dine karşı yıpratıcı bir tavır alması engellenmeye çalışılmıştır. Bu düzenlemeye göre bir filmin yasaklanmasına yol açabilecek durumlardan bazıları şunlardır:

Tevhit ve diğer İslâmî ilkeleri zayıflatmak veya bir şekilde hakaret etmek.

Doğrudan veya dolaylı olarak peygamberlere, imamlara, Velâyet-i Fakîh'e, yönetici meclise ve müctehidlere küfretmek.

İslâm'ın ve Anayasa'da bahsi geçen diğer dinlerin kutsal saydığı değerlere ve şahsiyetlere küfretmek.

Günahkarlığı, yozlaşmayı ve fahişeliği özendirmek.

Tehlikeli alışkanlıkları ve kaçakçılık gibi ahlaksız yollardan geçinmeyi özendirmek veya bunların yolunu göstermek.

Seyirciyi infiâle sürükleyecek veya yanlış yola saptıracak biçimde teferruatlı şiddet ve işkence görüntülerine yer vermek.[46]

Bunların dışında; Tevhid, vahiy, ahiret inancı, yaratılışta ve yönetimde Allah'ın adaleti, imamet ilkesi ve İslâm nizamı gibi konuların inkarı ve çarpıtılarak sunumu da bir filmin yasaklanmasına gerekçe olabilmektedir.[47]

Kaliteli filmlerin yaygınlaştırılması amacıyla derecelendirme sistemi devreye sokulmuş, sinema yazar ve eleştirmenlerinden oluşan elli kişilik bir heyet filmleri a,b,c,d şeklinde dört düzeyde sınıflandırmıştır. İyi filme, iyi yönetmene ve iyi senaryoya daha fazla imkânlar sağlanmış, ayrıca en iyi sinema salonları ve sinema seyircisinin yoğun olduğu saatler, kaliteli sayılan, sanat değeri taşıyan filmlere ayrılmıştır. Verilen destek nedeniyle a ve b sınıfında olan kaliteli filmlerin ortalama kazançları yükselirken, c ve d sınıflarına girenler genellikle kâr elde edememişlerdir.[48]

Kaliteli eserlerin verilmesinden sonra Farabi Sinema Enstitüsü yurtdışına açılmak için zorlu ve yoğun bir çabanın içine girmiştir. İlk yıllarda uluslararası festivallere gönderilen dört yüz mektuptan sadece dört tanesine cevap gelmiş, festivallere katılabilen ilk filmler ise tepki toplamış, bazıları izlenmeden tahkir edilmiştir. Buna rağmen Farabi Vakfı çeşitli festivallere film göndermeyi ısrarla sürdürmüştür. 1985'te Emir Nadiri'nin Davende (Koşucu)'sinin Nantes film festivalinde büyük ödülü kazanışı gerek ülke içinde gerekse yurtdışında büyük bir şaşkınlıkla karşılanmıştır. Bundan sonra festivallere katılan ve ödül kazanan filmlerin sayısı birer ikişer artmaya başlamıştır. Bunca başarıya rağmen, İran'dan festivallere kabul edilen her film, sanat çevreleri ve medya tarafından, "ölü İran sinemasının

[46] Richard Tapper, age, s. 49
[47] Hamid Nafisi, "İran'da İslâmi Film Kültürü", *Selam*, (10 Eylül 1997); Aktaran: Cihan Aktaş, age, s. 70.
[48] Cihan Aktaş, age, s. 60

istisnai bir yapımı" veya "İran'da sinema alanında yanan bir kıvılcım" olarak nitelendirilmiştir.[49]

Batı medyasının İran aleyhtarı yayınlarına rağmen 1988'de yaklaşık 125 çeşitli düzeyde uluslar arası festivallere katılım gerçekleşmiş, 1989'da bu sayı 240'a yükselmiştir. İran filmleri 1989'da 8 festivalin büyük ödülünü kazanmış, 1997'deki 732 katılım ise 43 ödülle neticelenmiştir.[50] 1990-1997 yılları arasında uluslar arası festivallere 4053 katılım gerçekleşmiş ve 250 civarında ödül kazanılmıştır.[51] Kiyarüstemî[52], Mehrcûî ve Muhsin Mahmelbaf gibi ustaların yanı sıra Mecid Mecidî[53], Ebulfazl Celilî, Semira Mahmelbaf, Cafer Penahî ve Behmen Kubadî gibi genç yönetmenlerin 1990'larda çektiği başarılı filmlerle İran sineması uluslararası düzeyde önlenemez bir yükseliş kaydetmiştir. Böylece en azından bir tane İran filmi gösterilmeyen saygın hiçbir film festivali kalmamıştır.[54] İran sineması 80'li yılların ortalarından (İslâm Devriminin ilk yılları) bugüne değin 300'ün üzerinde uluslararası ödül kazanmış ve bir kısmı seçkin, 4000'den fazla uluslararası festivale katılmıştır.

Hollywood sinemasına nispeten çok daha dar bütçelerle üretilen İran Filmlerinin cazibesi -ilk yıllarda dışarıya açılmasına engel sayılan özellikleriyle- Hollywood filmlerinin aksine şiddet ve seks sahnelerine yer vermeyişiyle açıklanmaya başlanmıştır.[55]

3. Türk Sinema Tarihi

Osmanlı Dönemi

28 Aralık 1895 yılında Louis ve Auguste Lumiere kardeşler Sinematograf adını verdikleri bir âletle Paris'te Grand Cafe'de halka açık ilk gösterimi gerçekleştirmişlerdir. Bu gösterimden bir kaç ay sonra Jamin adlı bir Fransız tarafından sinematograf Osmanlı ülkesine getirilmiştir. Eylül 1896'da Osmanlı Devleti'nin resmi kurumları tarafından yeni icad "sinematograf" hakkında verilen raporda, sinematografın "ilmin yayılmasında insanlık için önemli bir araç" olarak nitelendirilmesi, ülkedeki sinema faaliyetlerinin başlamasında ve bu yeni icadın

[49] Cihan Aktaş, age, s. 64-65.
[50] Cihan Aktaş, age, s. 65-66
[51] http://www.dergibi.com/sinema ; Erişim: 24.04.2008.
[52] Abbas Kiyarüstemi, http://tr.wikipedia.org; Erişim: 24.04.2008.
[53] Fıtratın Diliyle Konuşan Yönetmen http://www.aksiyon.com.tr ; Erişim: 24.04.2008.
[54] Richard Tapper, age, s. 12-13
[55] Cihan Aktaş, age, s. 68

saraya girmesinde etkili olmuştur.[56] Nitekim1896 yılında Sultan Abdülhamid, Bertrand adlı bir Fransız vasıtasıyla sinematograf izlemiştir.[57]

1903 yılında yayınlanan "Sinema Nizamnâmesi" ile Osmanlı Devleti'nde ilk defa sinema ile ilgili bir düzenleme yapılmıştır. Bu nizamnâmede, birçok konunun yanında filmlerdeki müstehcenlik hakkında da hükümler yer almıştır. Nizamnâmenin on altıncı maddesinde "yabancı ülkelere ait olay ve görüntülerden edebe ve ahlâka aykırı olmayanlar -sayısı günlük programdaki resimlerin yarısını geçmemek üzere- büyük şehirlerdeki özel yerlerde halka seyrettirilebilecek, fakat hurafeye dayalı, faydasız ve münasebetsiz manzaraların gösterilmesinden uzak durulacağı" ifade edilmiştir. Ayrıca filmlerin gösterilebilmesi için devlet memurlarının onayı şart koşulmuştur.[58]

Osmanlı'da "müstehcenlik" gerekçesiyle bir filmin yasaklandığı belgelenebilen ilk olay, Ekim 1908'de yaşanmıştır. Beyoğlu İstiklal Caddesi'ndeki Odeon Tiyatrosu'nda, bir sinematograf kumpanyası tarafından düzenlenen film gösterilerindeki bazı filmler müstehcen sahneler içerdiği için bazı seyirciler tarafından şikâyet edilmiştir. Yapılan bu şikâyetler üzerine Beyoğlu Mutasarrıflığı bu filmlerin gösterilmesini yasaklamıştır.[59]

1916 yılında Müdafa-i Milliye Cemiyeti de gelirlerini artırmak için film çekimlerine başlamıştır. Cemiyetin 1917 yılında çekip izleyiciyle buluşturduğu "Pençe" ve "Casus" filmleri sinemamızın ilk konulu filmleri sayılmaktadır.[60] "Casus" hakkında kesin bir bilgi yoktur. Fakat "Pençe", kadın-erkek ilişkileri bakımında o döneme göre oldukça cüretkar sayılabilecek sahnelere sahiptir. Pençe filminde, evliliğin insana acı veren bir pençe olduğu fikri işlenmiş ve serbest aşkın övgüsü yapılmış[61] ve nikâhın insanı sıkan bir pençe olduğu teması işlenmiştir.[62] "Pençe"

---

[56] BOA. İ., RSM., Dosya No: 6/1314-R-2, 12 Rebiyülâhir 1314.; Aktaran: Ali Özuyar, "Osmanlı'da Sinemaya Dair Sansür Notları", *Sinematürk*, sy. 7 (Mayıs 2007), s. 22.

[57] Ayşe Osmanoğlu, *Babam Sultan Abdülhamit (Hatıralarım)*, Selçuk Yayınları, İstanbul 1960, s.75.

[58] BOA., Y. PRK. AZJ. Dosya No: 46/16, 29 Zilhicce 1320.; Aktaran: Özuyar, "Osmanlı'da Sinemaya Dair Sansür Notları", s.22.

[59] BOA, ZB. Dosya No: 328/6, 01 Tesrinisani 1334.; Aktaran: Özuyar, "Osmanlı'da Sinemaya Dair Sansür Notları", s.22-23.

[60] Erman Şener, "İlk Filmlerimiz", *Eskişehir Televizyonla Öğretim ve Eğitim Fakültesi Dergisi(Kurgu),* Eskişehir 1979 sy. 1, s. 83.

[61] Mahmut Tali Öngören, *Sinemada Kadın ve Cinsellik Sömürüsü,* Dayanışma Yayınları, Ankara 1982, s.42.

[62] Erman Şener, *Yeşilçam ve Türk Sineması*, s.13.

filminde kocasını aldatan Feride ve her önüne gelen erkekle düşüp kalkan Leman tipleri, Türk sinemasının ilk seksi kadın karakterleri olarak kabul edilmişlerdir.[63]

1919'da bitirilebilen üçüncü konulu Türk filmi sayılan "Mürebbiye"nin "Pençe"yi de aşan müstehcenliklere sahip olduğu görülmektedir.[64] O dönemin beğenisine uygun olarak balık etli yapısıyla, kolları ve göğsünün üst kısmını açıkta bırakan elbiseler giyen Rus asıllı Madam Kalitea, Dehri Efendi'nin konağında çalışırken, erkekleri baştan çıkarır. Bu filmdeki rolüyle Madam Kalitea Türk sinemasının ilk vamp kadın oyuncusu sayılmaktadır.[65] Bu film İstanbul işgal altındayken gösterime girmiş, o dönem İstanbul'daki Fransız işgal kuvvetlerinin komutanı General Franchet'in, sinemalarda, şehvet düşkünü, düşük ahlâklı bir Fransız'ı görmekten çok rahatsız olması ve "Fransızlar küçük düşürülüyor" gerekçesiyle filmin gösterilmesini yasaklaması dikkat çekicidir.[66]

1919'da Yusuf Ziya Ortaç'ın "Binnaz" adlı eserinden uyarlanıp, Ahmet Fehim tarafından yine Malul Gaziler Cemiyeti adına çekilen filmde, ilk defa bir göbek dansı sahnesi sinemamızda görülmüştür. 1919 yılında Osmanlı Donanma Cemiyeti adına çekilen üçüncü yerli film ise "Tombul Aşığın Dört Sevgilisi" olmuştur. Buradan yola çıkarak, müstehcenliğin Türk Sinema Tarihi ile özdeşleştiğini söylemek pek de yanlış bir iddia olmamaktadır."[67]

1922 yılına kadar çevrilen Türk filmlerinde kadın oyuncu ihtiyacını, çeşitli tiyatro topluluklarındaki gayrimüslim kadın oyuncular karşılamışlardır.[68] 1922 yılında Mösyö Anderes adındaki bir Fransızın yönettiği "Esrarengiz Şark" filminde ilk defa bir Türk kadın oyuncu- Nermin Hanım- rol almıştır. [69] Yabancı iki maceraperestin iki Türk kızıyla yaşadıkları aşkı anlatan film Beyoğlu'nda kapalı gişe oynamasının yanında; başta Fransa ve Almanya olmak üzere diğer ülke sinemalarında da 1923'ün sonlarına kadar gösterimde kalmıştır. [70]

Cumhuriyet Dönemi

---

[63] Salih Diriklik, age, C. 1, s.11.
[64] Salih Diriklik, age, C. 1, s.11.
[65] Mahmut Tali Öngören, age, s.60-61.
[66] Ali Özuyar, "Osmanlı'da Sinemaya Dair Sansür Notları", s.24.
[67] Salih Diriklik, age, C. 1, s. 11.
[68] Burçak Evren, "Sinemamızın İlk Türk Müslüman Kadınları", s.24.
[69] Sabahat Hanım, Neyyire Neyyir ve Bedia Muvahhit'i de ilk Türk kadın oyuncu olarak kabul edenler vardır. Bkz: Burçak Evren, "İddia ve Gerçek", *Sonsuzkare*, sy. 5, (Haziran 2004), s.4.
[70] Ali Özuyar, "Osmanlı'da Sinemaya Dair Sansür Notları", s.18. Bu konudaki farklı görüşler için Bkz: Agah Özgüç, *Kronolojik Türk Sinema Tarihi*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988, s.11.

Tiyatrocular Dönemi

İlk adımlarını tiyatrocuların önderliğinde atan Türk sineması uzun yıllar bu durumun sıkıntısını çekmiştir. Türk sinemasını 1922'den 1939'a kadar tek başına çekip çeviren dönemin tek temelli ve önemli tiyatro topluluğu olan "Dar-ül Bedayi"nin (sonradan İstanbul Belediyesi Şehir Tiyatrosu) başındaki Muhsin Ertuğrul'dur. Böylelikle yönetmeni, senaryocusu, oyuncu kadrosu ve "repertuvarı"yla bir tiyatronun on yedi yıl bir sinema üzerinde egemenlik kurması ve bu egemenliği aynı tiyatrodan yeni yetişenler eliyle daha sonra da sürdürmesi gibi sinema tarihinde benzeri görülmemiş bir durum ortaya çıkmıştır.[71]

Muhsin Ertuğrul sansasyon yaratarak "iş yapan" film çevirme düşüncesinde olan bir yönetmendir.[72] Halktan kopuk ve kışkırtıcı tavrından dolayı Türk sinemasında bir filmin çekilmesine yönelik ilk saldırı ve baskın olayları (İstanbul'da Bir Facia-i Aşk-1922) Muhsin Ertuğrul'un filmlerine karşı gerçekleştirilmiştir.[73] Bu sansasyon düşüncesiyle ele aldığı filmlerden biri de "Boğaziçi Esrarı" adlı film olmuştur. Yakup Kadri'nin "Nur Baba" romanından uyarlanan film bir Bektaşi Şeyhi'nin kadın müritleriyle olan uygunsuz ilişkilerini konu edinmektedir. Ancak film –belki Ertuğrul'un da umduğu gibi- halktan büyük bir tepki almıştır. Eyüp Camii avlusunda çekim yaparlarken saldırıya uğradıkları için film polis gözetiminde tamamlanmıştır. İlk adı Nur Baba olan film "dinci çevrelerin tepkilerinden kurtarmak amacıyla"[74] Boğaziçi Esrarı adıyla gösterime girmiştir. 1932 yılında çektiği "Bir Millet Uyanıyor" filmindeki "Molla Said" karakteri ise işgalci güçlerle işbirliği yapan hain bir din adamı olarak sunulmuştur.[75]

Muhsin Ertuğrul'a göre; sinema, halkı hem eğlendiren hem de eğiten, izlenmesi daha kolay ama aynı zamanda tam da bu kolaylıktan dolayı toplumsal kodların değiştirilmesinde/modernleştirilmesinde daha pratik yollar içeren işlevsel bir sanattır. Etruğrul'un Türk toplumunun değerlerine aykırı filmlerinin fikri arka planında bu gibi düşüncelerin yer aldığını söylemek mümkündür. "Karım Beni Aldatırsa" ve "Söz Bir Allah Bir" bu konudaki ilginç iki örnektir. İki filmde de kahramanlar modern karakterlerdir; görünümleri, ilgi alanları, yaşadıkları mekanlar vb. itibariyle, yeni Türkiye'nin hedeflenen Batılı yüzünü temsil ederler. Ancak aralarındaki kadın erkek ilişkileri 1930'lar Türkiye'sinin en modern kesimleri için bile "aşırı serbest"

---

[71] Nijat Özön, agm, s. 271.
[72] Efdal Sevinçli, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Sinemadan Tiyatroya Muhsin Ertuğrul*, Broy Yayınları, İstanbul 1987, s. 169.
[73] Agah Özgüç, *Türk Sinemasında İlk'ler*, Yılmaz Yayınları, İstanbul 1990 s.30-31.
[74] Muhsin Ertuğrul, *Benden Sonra Tufan Olmasın (Anılar),* Dr. N. Eczacıbaşı Vakfı Yayınları, İstanbul 1989, s. 301.
[75] Alim Şerif Onaran, *Muhsin Ertuğrul Sineması*, s.197-206.

ilişkilerdir. Bir deniz sporları dershanesinde kürek hocası ile kadınlar arasında yaşanan ilişkiler, arkadaşının karısını, sevgilisini ayartan erkekler ve kocasını, nişanlısını aldatan kadın karakterler, dekolte giysilerle dans eden revü kızları[76] günümüzde bile hoş karşılanmayan durumlardır.

"Ertuğrul 1933 yılında çektiği 'Karım Beni Aldatırsa' filminde ilk kez mayolu Türk kızlarını perdeye yansıtmıştır."[77] Seyircinin gösterdiği tepkiyi, Enis Olcayto şöyle belirtmektedir. "O günlerde ilk defa tek parçalı kısa mayolu genç kızlar yan yana dizilip bacaklarını Can Can dansözleri gibi sağa sola sallayıp sonra havaya kaldırdıkları zaman, birçok sinema seyircisi başını önüne eğmiş ve 'Aman başımıza taş yağacak. Bu çıplak kızların bembeyaz bacaklarını dibine kadar açmak sadece ayıp değil, günah, günah.'" diyerek bağırmışlardır. Film müstehcen olduğu için salonu terk edenler olmuş, fakat sinemadan tepki göstererek ayrılan kişilerden çok daha fazlası birbirlerini iterek filmi izlemeye çalışmıştır.[78]

Ertuğrul Türk toplumunun gerçeklerine yabancı filmlerinde Batılılaşma fikrine yardım ettiği için aslında Tek parti'nin resmi sinemacısı kimliğini taşır. "'Ulusal bilinç', 'Cumhuriyet etrafında bir araya gelme' düşüncesiyle çekilen bu dönem filmlerinin en önemli özelliği; 'devletin resmî ideolojisini hakim kılmak adına, eski düzenin kötülenmesi, saltanat ve hilafetle dinin ve müesseselerinin yerilmesidir. Nitekim bu filmlere bakıldığında devrin politikası ile 'ideolojik bir polemik' şeklinde ortaya konan filmlerin vermek istediği mesajlar arasında büyük bir uyum olduğu görülmektedir."[79]

Ertuğrul filmlerindeki müstehcenliğin 1938 yılından sonra arttığı gözlenmektedir.[80] "Aynaroz Kadısı' (1938) ve 'Bir Kavuk Devrildi' (1939) filmlerinde Osmanlı adalet kurumu ve bu kurumu temsil eden din adamları hicvedilmiştir."[81] Aynaroz Kadısı, Nur Baba'dan sonra Ertuğrul'un dinle cinselliği aykırı biçimde buluşturduğu ikinci filmdir. Ertuğrul, belki de dinle cinselliği örtüştürerek kamuoyunda peşinen gürültü koparacağı bir konuyu o yıllara özgü reklam aracı olarak değerlendirmiştir.[82]

---

[76] Hilmi Maktav, "Cumhuriyetin Sinemacısı Muhsin Ertuğrul", *Tarih ve Toplum*, C. 38, sy. 227, (Kasım 2002), s. 317.
[77] Salih Diriklik, age, C. 1, s.13.
[78] Mahmut Tali Öngören, age, s.67-68.
[79] Ömer Menekşe, "Türk Sinemasında Din ve Din Adamı İmajı", *II. Uluslar Arası Dinî Yayınlar Kongresi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 05-07 Kasım 2005, s.46.
[80] Salih Diriklik, age, C. 1, s.13-14.
[81] Ömer Menekşe, agb, s.47.
[82] Burçak Evren, *Türk Sinemasında Cinsellik ve Erotizm,* Ad Yayıncılık, İstanbul 1995, s.13.

"Geçmişin kötülenmesi adına, Muhsin Ertuğrul tarafından çekilen, Musahipzade Celal'in aynı adlı eserinden sinemaya uyarlanan "Aynaroz Kadısı" filminde kadı rolündeki Hazım Körmükçü, henüz rüşte erişmemiş yetim bir Rus kızının mirasını, Manastır ele geçirmeden hile yaparak ve kitabına uydurarak, elde eden kişidir. Ayrıca Şeyhülİslâm'ın başkanlık ettiği Yüce Divan'da açılan davada, hileli yollarla haklı çıkarılan dalavereci bir kadıyı canlandırmıştır.[83]

"Bir Kavuk Devrildi" filminde ise, padişahın saksoncubaşısı (köpek terbiyecisi) olan bir saray yanaşmasının, sadrazam olduktan sonra, tutarsız uygulamalarıyla yeniçerilerin ayaklanmasına neden oluşu ve başına gelen felaketlerden akrabası ve dünürü olan bir Kapalı Çarşı esnafı tarafından kurtarılışı anlatılmıştır.[84] "İki filmde de izleyici sayısını artırmak amacıyla gereksiz açık sahnelere yer verilmiş ve bu açık sahnelere tepki yine büyük olmuştur."[85]

Muhsin Ertuğrul, Türk sinemasının ilk yıllarında bu tip filmlerle sinemamızdaki birçok olumsuzluğu başlatan ya da yaygınlaştıran kişi olmuştur. Olumsuz dindar imajı, Türk toplumunun gerçeklerine aykırı yaşayışlar, Batılı filmlerin kötü taklitleri vs. onun sinemamızı uzun yıllar etkileyecek klişelerinden bazılarıdır.

1928 yılında asker emeklisi Tüccar Naci adlı bir işletmeci-ithalatçının Milletvekili Mahmut Bey'e gönderdiği bir raporda, açık saçık kadınların bulunduğu filmlerle, Yahudilik ve Hıristiyanlık propagandası yapan çok sayıda filmin bin türlü hilelerle Türkiye'ye sokulduğu ifade edilmiştir. Naci Bey'in uzun raporunun bir bölümünde şöyle denilmektedir:

Yahudi propagandasını ve Hıristiyanlık fikirlerini neşir ve tâmim eden birçok filmler bin türlü hîlelerle Türkiyemize getirilmekte ve ehemmiyetle zikredeceğiz ki, Avrupa devletlerinin azamet ve haşmet propagandasını yapan birçok filmler de kalplerimizi rencîde edebildiği hâlde bile memleketimize sokulmaktadır. Senelerden beri Türk unsûrunun fikirlerini öldürmeğe, zehirlemeğe çalışan, hattâ bu zehirler mukabilinde Türk'ün hazîneleriyle paralarını çalmağa muvaffak olan bu gayrı Türk filmciler ve sinemacılar, o kadar vâsi bir program dâhilinde çalışmış ve bu mesâileri o kadar kök salmıştır ki, bunların arasında birkaç Türk'ün bulunması muvâzene-i hâzıraya hiçbir tesir yapmamaktadır.[86]

"Tiyatrocular Dönemi" sona ererken, meydana gelen olumlu bir gelişme de "filmlerin denetlenmesi düzenlemeleri"dir. Halkın beklentileri yanında bu düzenlemeleri çabuklaştıran etkenlerden biri de Muhsin Ertuğrul'un "Aynaroz Kadısı" adlı filminin yarattığı sansasyon olmuştur. Nitekim, 1939 yılı bütçesi, Büyük

83 Alim Şerif Onaran, *Türk Sineması*, C. 1, Kitle Yayınları, Ankara 1999, s.30.
84 Alim Şerif Onaran, *Türk Sineması*, C. 1, s.30.
85 Mahmut Tali Öngören, age, s.68.
86 Necip Sarıcı, "'Naci Bey'in Raporu'nu Sunuş", *Sonsuzkare*, sy. 9, (Ocak 2006), s.6.

Millet Meclisi'nin Bütçe Komisyonu'nda görüşülürken, kimi komisyon üyeleri bu filmin, halkın ar ve hayâ duygularını incittiğinden bahsedip, hazırlanmakta olan tüzüğün bir an önce yürürlüğe konulması gerektiğini belirtmişlerdir. "Özellikle bu filmdeki Aynaroz Kadısı Yakup Efendi'nin Afroditi adlı bir Rum dilberine şarap içirerek güya 'ergen olup olmadığını' anlamak üzere yaptığı deneme dolayısıyla gösterilen sahne, onun kötü niyetlerinin ortaya çıkmasına yol açtığı için, gerek sarf edilen sözler, gerekse Rum kızı rolündeki oyuncunun (Şevkiye May) giysileri ve tavrının genel ahlâka aykırı olduğu, yeni tüzükte bu gibi durumların önlenmesi talep edilmiştir."[87]

Muhafazakar kitlenin yayın organları ilk defa 1940'lı yıllarda sinemayla ilgilenmeye başlamıştır. Necip Fazıl Kısakürek, 17 Eylül 1943 tarihli Büyük Doğu dergisinde "Beyaz Perde" başlıklı yazısında sinema ile ilgili görüşlerini şöyle özetlemiştir: "Sinema, fikir ve ruhun emrine geçtiği takdirde şüphesiz ki azametli bir imkân ve inşa planı… Fakat bugün bu planı dolduran cevher, bütün hüneri, körkütük nefsleri lif lif cezbetmekten ibaret bacak ve vücut hazretleridir. Gerisi, sadece bu (hüdayi nabit) kıymetin etrafında, bir yüzüğün ana taşını halkalayan kırıntı mücevherler gibi bir şey..."[88]

"Necip Fazıl'ın bu yazısı milli sinema akımının ilk kıvılcımı olmuştur. Ülkemizdeki milli sinema arayışları Necip Fazıl'ın bu cümlelerinden sonraki dönemde başlamıştır.[89] "Büyük Doğu" dergisi kısa süre sonra kapatıldığı için buna benzer yazıların arkası gelmemiş olsa da çok partili hayata geçildikten sonra oluşan demokratik ortamda milli sinemanın temelini oluşturabilecek yazılar yeniden yayınlanmaya başlanmıştır.

Bu dönemde yapılan filmlerden bazıları olumsuz dindar imajı bakımından Muhsin Ertuğrul'u hatırlatmaktadır. 1949'dan başlayarak dinin "kötü adamları" da devreye girmiştir. Lütfü Ö. Akad'ın *Vurun Kahbeye* adlı filminde Aliye Öğretmen'i bir iftira sonucu taş ve sopalarla linç ettiren yobaz bir din adamı[90] kurgulanmıştır.

"Vurun Kahpeye" filminde din adamı da dindar da, Anadolu insanı da iftiraya uğramış, toplumdaki saygın yeri zedelenmek istenmiştir. Filme göre din adamı düşmanla işbirliği yapan yenilik karşıtı bağnaz, ahlâksız bir kişiliktir. Anadolu insanı ise sürekli etkilere açık, her söylentiye inanan kaypak bir topluluktan ibarettir. Ayrıca filmde düşman (Yunan) açık seçik belirtilmemiştir.[91] Filmin esas düşmanı ülkeye

[87] Alim Şerif Onaran, *Türk Sineması*, C. 1, s.31.
[88] Salih Diriklik, age, C. 1, s.17.
[89] M. Nedim Hazar, "Milli Sinemanın Serüveni", *Antrakt*, sy. 72, (Eylül 2003), s.14.
[90] Özgüç, *Türlerle Türk Sineması*, Dünya Aktüel Yayınları, İstanbul 2005, s.187.
[91] İştar Gözaydın-Savaşır, "Tarih Yaratma Aracı Olarak Sinema", *Tarih ve Toplum*, C. 38, sy. 227, s. 282-283.

giren Yunanlılardan ziyade ülkenin sahibi Müslüman halk gibi görünmektedir. Bu sebeplerle film "Din ağır ve yalan iftiralarla sinemalarda rezil ediliyor" sözlerine muhatap olarak ciddi tepkiler almıştır.[92]

Muharrem Gürses'in 1952 yılında çektiği ve Menemen Vakası'nı konu edinen "Kubilay" filmi de din adamı karakterinin olumsuz olarak çizildiği filmlerden biridir. Filmde "gericilerin" isyanını bastırmaya çalışan öğretmen-subay Kubilay, kafası kesilerek vahşice öldürülmektedir. Bu vahşi saldırının baş eylemcisi "yobaz din adamı" Mehmet Derviş'tir.[93]

1960 darbesinden sonra ortaya çıkan Toplumsal gerçekçi akımının filmlerinde Türk halkının toplumsal gerçeklerine, örf, adet ve inançlarına aykırı birçok karakter de çizilmiştir. Filmlerde, yaşayan kişiler yerine zihinlerdeki hayali kişilikler öne çıkarılmıştır. "Bitmeyen Yol"daki karakterlerden biri misafir olduğu evin hanımına el uzatmış, "Susuz Yaz"daki bir karakter de kardeşinin karısına göz dikmiştir.

Bu akımın tepki toplayan filmlerinden biri de "Haremde Dört Kadın" olmuştur. Film padişaha sadakatiyle lüks bir hayat elde eden Sadık Paşa'nın konağında geçen entrikaları ele almıştır. Filme göre Paşa, üç karısıyla yetinemediği için konağında büyüttüğü yeğeni Ruhşan'a aşık olur ve evlenir. Ruhşan ise paşanın yeğeni Cemal ile sevişmektedir. Paşanın büyük karısı Şevkidil ve Ortanca karısı Mihrengiz lezbiyen ilişki içerisindedir. Paşanın diğer yeğeni Rüştü ise paşanın bütün eşleriyle birlikte olmaktadır.

Bunca rezalete rağmen "hepsi dini bütün kimseler olarak" takdim edilmektedirler. "Örtünmek ve namaz kılmak konusunda üzerlerine düşeni yaparlar." sözleriyle Refiğ'in "dini bütün olma" ve "ahlâklı olma" arasındaki farka işaret ettiği görülmektedir. Böylece Refiğ, "gerçek dindarların imanlarını yüreklerinde sakladıkları" fikrini seküler sistemin temeli yapmaya çalışan Kemalist düşünceyi desteklemektedir.[94]

Film, Osmanlı'nın yozlaşmış, çürümüş değerler sistemine sahip olduğu ve bu "gerici" toplumsal düzenin sona ermesi gerektiğini söylemekte ve ahlâk abidesi olarak sunduğu Cemal'i (Jön Türkler) de ilerici bir çözüm olarak sunmaktadır.

Film halk tarafından ilgi görmeyerek büyük bir ticari başarısızlığa uğradığı gibi 3. Antalya film festivali'nde yuhalanmış, salonlar terk edilmiştir. Yıllar sonra filmin TRT'de gösterilmesine de tepkiler gelmiş, TBMM'de soruşturma açılması istenmiştir.

Ulusal sinema akımı yönetmenlerinden Halit Refiğ'in yönettiği "Fatma Bacı" filminde ise Türk insanına daha gerçekçi bir yaklaşım görülmektedir. Fatma Bacı ailesini tek başına ayakta tutmaya çalışan dindar bir kapıcıdır. Büyük kızı batı tarzı bir

[92] Özgüç, *Türlerle Türk Sineması*, s.187.
[93] Özgüç, *Türlerle Türk Sineması*, s.187.
[94] Aslı Daldal, "Haremde Dört Kadın", *Tarih ve Toplum*, C. 38, sy. 227, s. 288

hayata hayranlık duyduğundan ailesinden utanır. Küçük kız ise daha zengin bir hayat için yaşlı bir fabrikatöre metres olur. Oğlu ise babasının katilini öldürmek için gün saymaktadır. Fatma bacı oğlunu da kaybetmemek için onu bu intikamdan vazgeçirmeye çalışır. Başaramayınca da kocasının katilini kendisi öldürür. Filmin sonunda üç çocukta annelerinin kıymetini anlarlar. Fatma Bacı Allah'a olan sevgisi, ibadete olan sadakati, para ve mülke karşı olan kanaatkârlığı, evlatlarına olan fedakârlığı ile o güne kadar çizilmiş en geniş görüşlü ve en güzel, en doğru Türk kadınıdır.[95]

Manevi değerleri hedef alan sinema akımlarından biri de Devrimci sinemadır. "Devrimci sinema"nın en önde gelen ismi hiç şüphesiz Yılmaz Güney'dir. Yılmaz Güney'in 1970 yılında çektiği "Umut" filmi "Türk Sinemasının en ileri, en cüretli devrimci, eylemci eseri olmuştur."[96] "Umut", faytoncu Cabbar'ın fakirlikle imtihanını anlatır. Cabbar'ın tek geçim kaynağı faytonudur. Bununla da geçimini zor sağlamaktadır. Bu yüzden piyango bileti alır. Fakat hiçbir şey elde edemez. Cabbar'ın talihsizliği bununla da bitmez. Hırsızlar parasını çalmaya çalışır, faytonuna bir araba çarpar. Karakolda araba sahibi haklı çıkartılır. O da son çare olarak cahil bir imama baş vurur. İmam fala bakarak ona bir hazinenin yerini söyler. Cabbar her şeyini satarak hazinenin peşine düşer. Günlerce kazarlar ama hiçbir şey bulamazlar. Cabbar da isyan eder. Dinden de umduğunu bulamaz.

Umut filmi her şeyi maddi açıdan değerlendiren bir filmdir. Filmde manevi değerlerin –özellikle dinin- "saçmalığı" anlatılmak istenmiştir. Ayrıca kapitalist sistemin yetersiziği, bozukluğu sergilenir. Bu düzende kanunlar ve yöneticiler parası olandan yanadır. Neticede bu düzen yetersizdir, değiştirilmesi gerekir.[97]

Filmdeki hoca karakteri, ailenin küçük çocuğundan, içi su ile doldurulmuş bir tasa bakarak, definenin yerini onlara söylemesini ister. Hoca, daha sonra, definenin altında bulunduğunu düşündükleri kuru ağacın yanına geldiklerinde yanındakilere: "Irmağa girip, temizlenip, abdest alalım. Sonra 101 tane beyaz taş toplayıp getirin bana." der. Definenin bulunduğu zannedilen yerin etrafına daire şeklinde dizilen taşlara ve kişilerin tırnaklarına Arapça ifadeler yazılır. Hoca, defineyi bulmak için kazı yapan Cabbar ve arkadaşına "Dikkat etmek lazım oğul. Define her kılığa girip kaçabilir. Karınca olur, böcek olur, yılan olur, kuş olur… Defineyi kaçarken fark edip de, ona dokunursan derhal altına keser. Aslı neyse ona döner." diye seslenir. Filmde çizilen bu "hoca" tiplemesinin, şüphesiz İslâm dininin öngördüğü din adamı tipiyle uzaktan yakından bir benzerliği yoktur.[98]

---

[95] Mesut Uçakan, age, s. 62
[96] Salih Gökmen, *Bugünkü Türk Sineması*, Fetih Yayınevi, İstanbul 1973, s.122.
[97] Mesut Uçakan, age, s. 96.
[98] Yalçın Lüleci, agt, s. 63.

"Umut"un dini ele alırken de reel (gerçek) davrandığı söylenemez. Din temsilcisi olarak gösterdiği tipler, bizzat İslâm'ı içinden yozlaştıran, dinin düşmanı kişiler oldukları gibi, dini motifler olarak gösterdiği fala bakma, gaipten haber verme gibi davranışlar da, bilakis İslâm Dini'nin şiddetle reddettiği fiillerdir.[99]

Türk sinemasında 1950'lerin ortalarında başlayan, 1970'lere kadar süren ve çeşitli dini karakterlerin filmlere konu edilmesinden dolayı adı "Hazretli Filmler Akımı" olarak anılan furya çerçevesinde yapılan filmlerle, dindar kesim sinemaya karşı, önceki döneme nazaran daha yoğun bir ilgi göstermeye başlamıştır.[100]

"müstehcenlik ağırlıklı filmler sebebiyle sinemadan uzak kalan aile seyircisini kapmayı amaçlayan bu ticari akım, İslâmi konulardaki pek çok hatalarına rağmen halk arasında belli bir ilgi görmüştür."[101] Daha önce benzer filmler çekilmesine rağmen "Hazretli Filmler" furyasının başlangıcı olarak "Hz. Ömer'in Adaleti" (Nejat Saydam 1961) ve "Hz. İbrahim" (Asaf Tengiz 1964) filmlerini gösterilmektedir. Bu furya 1969 yılında son örneklerini vermişse de yeni müstehcen filmler furyasına paralel olarak 1972 yılında ve yine Hz İbrahim (Asaf Tengiz 1972) filmiyle beyaz perdeyi işgal etmiştir.

Dini bilgilerden yoksun ekipler tarafından hazırlanan bu filmler, genellikle halkın dini duygularını sömürerek ticari kazanç elde etmeyi amaçlamışlardır. Örneğin "Hac Yolu" (1952) isimli belgesel filmin yapımcıları, seyirciye, filmi yedi defa seyrettikleri takdirde hacı olacaklarını söylemiş ve her seyrediş için ayrıca bilet kesmişlerdir. Bunun yanında seyirciler, sinemanın etrafında yalınayak dolaştırılmış, aralarda gülsuyu dağıtılmış ve seyirciden filmi abdestli olarak seyretmeleri istenmiştir.[102] Yapılan bu reklamlar, geri kalmış yörelerde etkisini göstermiştir. Gerçekten de seyirci "çağrı"ya uymuş, abdestini alarak filme gitmiştir. Bu arada uyanık yapımcının kasasına haftalar boyu para akmıştır.[103] Yapımcıların dindar kitleyi sinema salonlarına çekme çabaları sonucu, o döneme kadar sinemaya hiç gitmemiş insanlar da sinemaya gitmişlerdir.[104]

Bu dönemin filmlerinde film ekibine çekimden önce namaz kıldırmak, seyirciye gülsuyu dağıtmak[105] gibi -aslında reklam için- hassasiyetler bulunmaktadır. Fakat aynı hassasiyet senaryo, dekor, kostüm, dini ve tarihi gerçekler gibi filmin asli unsurlarında gösterilmemiştir. Örneğin "Hz. İbrahim"(Asaf Tengiz 1964) filminin,

[99] Mesut Uçakan, age, s.97.
[100] Yalçın Lüleci, agt, s.47
[101] Salih Diriklik, age, C. 1, s. 29
[102] Özden Candemir, *Türk Sinemasında Dini Filmler,* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Anadolu Üniversitesi SBE, Eskişehir 1986), s.18.
[103] Özgüç, *Türlerle Türk Sineması*, s.187.
[104] Orhan Ünser, "Din ve Sinema", *Antrakt*, sy. 72, (Eylül 2003), s.20.
[105] Özgüç, *Türlerle Türk Sineması*, s.189.

oyuncu kadrosu, özellikle figüran kadrosu oldukça yetersiz bir performans sergilemişlerdir. Kostümler baştan savma bir şekilde hazırlanmıştır. Öyle ki farklı dönemlere ait pek çok giysi bir arada kullanılmıştır. Örneğin, müşrikler, özellikle bunların askerleri Roma askeri giysileri içinde gösterilmişlerdir. Mekan olarak çadır ve mağaraların kullanıldığı filmde bolca çöl ve deve görüntüsüne de yer verilmiştir. "Filmde müşrikler ile Hırıstiyanlar birbirine karıştırılmıştır. Putperestlerin tapınmaları sırasında duyulan müzik ve sesler kilise müziklerini andırmaktadır."[106] "1972 yılında çekilen "Hz. İbrahim" (Asaf Tengiz 1972) filminin afişinde de kurban getiren melek kanatlı ve sarı saçlı bir kadın şeklinde tasvir edilmiştir."[107]

1963-1964 yıllarından sonra az sayıdaki sinema yazılarında bir endişe olarak beliren, 1960'ların ortalarında Yücel Çakmaklı tarafından ortaya atılan Milli Sinema kavramı, 1970 yılında "Birleşen Yollar" filmiyle sinemada ilk ürününü vermiştir.[108] Milli Sinema, 1970'li yıllarda sinema çevrelerinde, Devrimci Sinema ve Ulusal Sinema ile birlikte, adı en fazla dile getirilen ve üzerinde en fazla tartışılan kavramlardan biri olmuştur.[109] Milli sinema milli kültürün yanında bu kültüre kaynaklık eden İslâm'ı da filmlerinde merkez edinmiştir.[110]

Yücel Çakmaklı'nın çektiği "Birleşen Yollar" filmi, dinsel sömürü dışında, Türk insanını İslâmi değerler içinde alan yeni bir sinema anlayışını başlatmıştır. Bu, özünü Batı'da değil, kendi içinde, İslâm'da arayan bir milli sinema olmuştur. "Oğlum Osman", "Kızım Ayşe" ve "Memleketim" filmleri 1974 yılına dek sürdürülen Milli Sinema anlayışının ilk ürünleri olmuşlar ve Çakmaklı, bu anlayış doğrultusunda Batı kültürü karşısında yolunu şaşırıp sonra da kendi öz kaynaklarına dönen, huzura kavuşan Müslüman gençlerin değişim öykülerini sergilemiştir.[111]

1971 yılında milli sinema akımının en önemli kurumu olan MTTB Sinema Kulübü kurulmuştur. Kulüp, teorik ve pratik alanda Milli Sinema akımını geliştirmiş, birçok yönetmen, senarist ve teknik eleman yetiştirmiştir. Ayrıca düzenlediği açıkoturumlar ve film gösterimleri ile Türk sinema kurumları arasında da önemli bir yere sahip olmuştur.

Sur Film "İlenç", Orhun Film ise "Güneş Ne Zaman Doğacak" filmleriyle ilk eserlerini vermişlerdir. Bunlardan "Güneş Ne Zaman Doğacak", sol grupların stüdyoyu basıp filmi yakmaya çalışmalarına, sloganlar atıp seyirciyi rahatsız

---

[106] Özden Candemir, agt, s.73.
[107] Salih Diriklik, age, C. 1, s. 30
[108] Mesut Uçakan, age, s.137.
[109] Salih Diriklik, "Milli Sinemanın 'İnanç'la Yamulması", *Sonsuzkare*, sy. 4, (Mart 2004), s.7.
[110] Nigar Pösteki, "Sinema ve muhafazakarlık İlişkisi Üzerine Bir Deneme", *Karizma Dergisi*, C. 5, sy. 17, s.72.
[111] Özgüç, *Türlerle Türk Sineması*, s.189.

etmelerine, afişleri yırtmalarına rağmen büyük bir ilgi görmüştür. Ancak gösterim sırasında Beşiktaş'taki Yumurcak Sineması sahnesine atılan bir bomba, filmin İstanbul gösteriminin iptal edilmesine sebep olmuş, Anadolu'daki gösterimler ise Adana ve Maraş'taki bombalama olaylarına kadar beklenenin üstünde bir ilgiyle devam etmiştir. Kahramanmaraş'ın Çiçek Sineması'nda gösterime giren film sol grupların sinemaya bomba koymaları ile sabote edilmiş, bu yüzden başlayan çatışma 104 kişinin öldüğü, 130 kişinin yaralandığı, birçok ev ve dükkanın yakıldığı Maraş Olayları'na sebep olmuştur.[112]

İzleyiciler kendi manevî değer ve kültürüne bağlı filmler görmek özlemiyle salonlar kurmuşlar ve 'Minyeli Abdullah' filmi gösterildiğinde salonları doldurmuşlardır. 1989-90, 1990-91 sezonlarında bütün Amerikan filmleri de dahil olmak üzere en çok izlenen film "Minyeli Abdullah" olmuştur."[113]

"Şubat ayında vizyona giren "Minyeli Abdullah 1" filmi beklenenin üstünde ilgi görmüş, Haziran ayına kadar Türkiye çapında 107 sinemada gösterilen film 400 bin kişi tarafından seyredilmiş ve 982 milyon TL hâsılat elde etmiştir."[114] "Minyeli Abdullah 2" filmi ise ilkinin yarısı kadar seyirciye (190 bin) ulaşabilmiştir. Bu dönemde çekilen diğer film ise "Yalnız Değilsiniz" olmuş, başörtüsü yasağı'nın işlendiği film de 250 bin seyirciye ulaşmıştır.

Mehmet Tanrısever'in ilk yönetmenlik denemesi olan "Sürgün" İtalya'da yapılan 45. Salerno Film Festivali'nde ikincilik ödülü kazanmıştır. Finale kalan 19 film arasından sıyrılarak İtalya Cumhurbaşkanlığı Gümüş Plaketi'ni alan "Sürgün" bir hafta sonra Taşkent'te yapılan 11. Taşkent Film Festivali'nde de ikincilik (Gümüş Simurg) ve "İlk Filmini Yapan En İyi Yönetmen" ödülünü kazanarak ilk başarısının tesadüf olmadığını ortaya koymuştur.[115] Sürgün bundan bir yıl sonra, 16. Philadelphia Uluslararası Film Festivali'ne de katılarak 124 film arasından birinci seçilmiştir.

19-24 Ekim 1992 tarihleri arasında yapılan 29. Antalya Altın Portakal Film Festivali'ne 15 film katılırken bunlardan beş tanesinin milli sinemacılar tarafından çekilmesi dikkat çekmiştir. Bişr-i Hafi (Yücel Çakmaklı), Çizme (İsmail Güneş), Sevdaların Ölümü (Mesut Uçakan), Sürgün (Mehmet Tanrısever) ve Kapıları Açmak (Osman Sınav) filmlerinin katıldığı[116] şaibeli festivalde sadece Kapıları Açmak filmine üçüncülük ödülü verilmiştir. Yurtdışında birçok ödül alan "Sürgün" filminin görmezden gelinmesi jürinin yanlı davrandığı söylentilerini kuvvetlendirmiştir.

---

[112] Salih Diriklik, age, C. 1, s.214-216.
[113] Tuba Özden, "'Millî Sinema' Dönüyor", http://www.aksiyon.com.tr/aksiyon/news-13667-millî-sinema-donuyor.html ; Erişim: 24.01.2010.
[114] Salih Diriklik, age, C. 2, s. 56
[115] Salih Diriklik, age, C. 2, s. 203.
[116] Salih Diriklik, age, C. 2, s. 207

Çakmaklı'ya göre, ancak 2002'den sonra film yapılabilecek ortam doğmuştur. Bu zaman diliminde bir platform oluşturulmuştur. Mesut Uçakan, Yücel Çakmaklı, İhsan Kabil, Ali Osman Emirosmanğlu'nun da içinde yer aldığı platform, üç yıl boyunca hukukî sorunların giderilmesi için çalışmalar yapmıştır.[117]

2002 yılında AK Partinin iktidara gelmesi ve demokratikleşme çalışmalarına hız verilmesiyle 28 Şubat şokunu üzerinden atan milli sinemacılar hem yeni filmler yapmaya hem de söylemlerini yumuşatmaya başlamışlardır. Mesut Uçakan "Söylem biçimleri değişti. İdeolojik rüzgarlar geride kaldı. İnsanlar artık kendi hakikatinin peşinde. Evrenin varoluş sırlarını kurcalıyor. Dünya sinemasında da, Türkiye sinemalarında da esen rüzgar bu."[118] sözleriyle bu durumu ortaya koymaktadır.

2005 yılında Mesut Uçakan "Anne Ya Da Leyla", İsmail Güneş "The İmam" filmiyle sinemaya dönüş yapmışlardır. Mesut Uçakan'ın 9 Kasım 2007'de gösterime giren[119] filmi "Anka Kuşu" da seyirciden ilgi görmeyen bir yapım olmuştur.

Başlangıcından beri Türk sineması dinî motifleri göstermeye çok da hevesli olmamıştır. Yeşilçam'da din imajı daha çok bir hoca tiplemesine sıkıştırılmış, hiç de sempatik bir portre çizilmemiştir. Din adamları, kara kaşların gölgesinde fırıl fırıl dönen bir çift göz, karışmış takma sakalın altında sağa sola eğrilen ağız ve koca göbeğin üzerinde buluşup ovuşturulan ellerle tanımlanmıştır. Genelde halkı ayaklandıran, menfaatinin peşinde koşan, fitne fücur bir kişi olarak ya da 'yalan yanlış' resmedilen bir cenazede, nikâh töreninde kullanılmışlardır.[120]

Türk Sineması yıllarca dine beyaz perdede yer vermemeyi, verdiğinde de yanlış ve olumsuz bir şekilde göstermeyi tercih etmiş, yeri geldiğinde hakaret etmiş, yeri geldiğinde hazretli filmlerle ticaretine alet etmiştir.

Son dönemlerde hemen her hafta vizyona yeni bir Türk filmi girmektedir. Korku sinemasından aksiyona, fantastikten tarihî örneklere kadar her çeşit film mevcuttur. Bu filmlere bakıldığında 'dinî temalara' rağbetin arttığı görülmektedir. 'Girdap', 'Takva', "Adem'in Trenleri" ya da 'Semum' gibi dini konuları merkeze alanların yanında 'Beş Vakit', 'Dabbe' gibi çıkışında dinden beslenenler de bulunmaktadır. Bunun yanında 'Araf', 'Kader' gibi isim konusunda dinden esinlenenler, 'Polis' veya 'Kurtlar Vadisi Irak'taki gibi senaryoda dinî motiflere yer verenler, 'Yumurta', 'Sıfır

---

[117]Tuba Özden, "'Millî Sinema' Dönüyor", http://www.aksiyon.com.tr/aksiyon/news-13667-millî-sinema-donuyor.html ; Erişim: 24.01.2010.

[118] Mesut Uçakan, "Her Dönüş Bir Rüzgâra Gebe", *Sonsuzkare*, Ömer Çakkal (röp), sy. 6, (Eylül 2004), s.8.

[119] Anka Kuşu, http://www.imdb.com/title/tt0426899/ ; Erişim: 15.01.2010.

[120] Tuba Özden Deniz, "Türk Sinemasının Dinle İmtihanı", http://www.aksiyon.com.tr/detay.php?id=29814; Erişim: 17.03.2008.

Dediğimde' gibi daha derin bir üslup seçenler, Ulak'taki gibi İslâmiyet, Hıristiyanlık ve diğer dinlerden, tabiri caizse 'küresel' bir din tasvir edenler de bulunmaktadır.[121]

Bu filmlerden bir kısmının samimi bir şekilde dini öğelere yer verdiği söylenebilir. Bu gruba "Kurtlar Vadisi Irak", "Yumurta", "Sıfır Dediğimde" gibi filmleri örnek gösterebiliriz. Diğerleri için ise bu samimiyetten bahsetmek mümkün değildir. "Takva", "Girdap", "Ulak" gibi filmlerde dine ya da dindara karşı takınılan saldırgan tavır gizli bir şekilde mevcuttur. Yıllardır Türk sinemasının kullandığı çirkin dindar tiplemeleri artık inandırıcılığını yitirdiği için bu sefer üstü kapalı saldırılarla aynı tavır devam ettirilmektedir.

Yukarıdaki iki gruba "Türk-İslâm Korku Motifi"ni oluşturmaya çalıştığı iddia edilen korku filmlerini de ekleyebiliriz. "Dabbe" ve "Semum" filmlerinin yönetmeni Hasan Karacadağ, eserlerinde Kur'ân-ı Kerîm'den yola çıktığını söylese de[122] ele alınan kavramlara zorlama yorumlar getirmiştir. Ayrıca bu tür filmlerin çocuklar ve gençler üzerinde ciddi etkiler bıraktığı için de faydasından çok zararı olmaktadır.

Amacı ne olursa olsun son yıllarda çekilen filmlerde din konusunda daha titiz davranıldığını söylemek mümkündür. Böylece Türk sineması yıllar boyu kendine küstürdüğü seyircisiyle barışmaya çalışmaktadır. "Eskiden dine küfretmeyi maharet sayan filmler vardı; Vurun Kahpeye, Yılanı Öldürseler… Fakat halk bundan rahatsız ve kimse artık buna cesaret edemez." diyen Hazar'a göre ortaya çıkan tablo umut vericidir. Sinema çevresi, kendi toplumuyla kaynaşırken halk da sinemayla barışmaya başlamıştır. Bazı yönetmen ve senaristlerin, dinî hassasiyetleri görmezden gelerek Türk halkının canını kamerayla acıtmaktan vazgeçmesi önümüzdeki yıllarda verimli bir döneme girileceğinin de habercisidir.[123]

---

[121] Tuba Özden Deniz, "Türk Sinemasının Dinle İmtihanı", http://www.aksiyon.com.tr/detay.php?id=29814; Erişim: 17.03.2008.

[122] Büşra Gülcan, "Türk Korku Filmleri Kıyametinin Alameti Olan Film: Dabbe", *Hayal Perdesi*, sy. 8, (Mart-Nisan 2006), s.57

[123] Tuba Özden Deniz, "Türk Sinemasının Dinle İmtihanı", http://www.aksiyon.com.tr/detay.php?id=29814 ; Erişim: 17.03.2008.

MORALI NË MARRËDHËNIET NDËRKOMBËTARE

MORALITY IN THE INTERNATIONAL RELATIONS

Bledar Komini
bkomini@yahoo.com

"Mendo gjithnjë mirë, ky është parimi bazë i moralit"
- Blaise Pascal

I. Hyrje

Fjalë kyçe: *revolucion permanent; utopizëm; etika e luftës; propaganda.*

Periudha pas viteve '90-të, veçanërisht për Evropën, përbën një periudhë cilësisht të re. Që nga viti 1917, kur në Rusi triumfoi Revolucioni Bolshevik e deri në vitin 1989, kur socializmi u shpërbë dhe u përmbys, Evropa ka qenë arenë e luftës midis dy sistemeve të kundërta. Veçanërisht pas krijimit të kampit socialist pas Luftës së Dytë Botërore, kjo ndeshje mori përmasa të gjera dhe të shumanshme. Për rrjedhojë, edhe marrëdhëniet ndërkombëtare të kësaj periudhe në mënyrë të natyrshme do të pasqyronin këtë ndeshje gjigantësh, siç ishin dy kampet. Rrjedhojë e kontradiktave të ashpra midis dy sistemeve ka qenë dhe lindja e zgjidhja e konflikteve të ndryshme në gjirin e marrëdhënieve ndërkombëtare. Për 50 vjet bota jetoi me frikën e luftës bërthamore. Morali i luftës u përligj me terma të tillë si: liri, demokraci, socializëm, revolucion permanent, utopizëm, etj.

Kriza kubane e çoi botën buzë greminës së kasaphanes përgjithshme. Në krye të dy kampeve qëndronin Shtetet e Bashkuara të Amerikës dhe Bashkimi Sovjetik. Veçori e periudhës së kontradikatave midis tyre është fakti se ata për 50 vjet nuk u ndeshën asnjëherë ballë për ballë, por gjithmonë në periferi. Ishin vendet e vogla ato që u bënë fusha eksperimentimi dhe ndeshjesh midis tyre. Vietnami, Afganistani, Angola, Kili, Iraku, Palestina etj., janë disa nga fushëbetejat ku të mëdhenjtë provuan për 50 vjet forcën dhe armët e tyre. Përmbysja e socializmit dhe përpjekjet për krijimin e një tipi të ri marrëdhëniesh ngjallën dhe vazhdojnë akoma të ngjallin tek miliona njerëz dhe popuj shpresa të mëdha për krijimin e një bote të re pa konflikte, mosmarrëveshje, ku të sundojë harmonia dhe konsensusi i përgjithshëm. Këto shpresa kanë qenë dhe janë të mëdha veçanërisht tek popujt dhe shtetet e vegjël dhe të pazhvilluar.

Krahas kësaj, periudha e viteve 1990-2001 është ndeshur dhe me ngjarje e dukuri në marrëdhëniet ndërkombëtare, që janë shoqëruar me zhgënjime tek miliona njerëz. Ka qenë dhe është propaganda ajo që deri tani e ka minimizuar domethënien dhe thelbin e këtyre ngjarjeve. Esenca e kësaj propagande, këto ngjarje, i ka paraqitur si pasoja të Luftës së Ftohtë, si mbeturina të të menduarit komunist, si kalimtare etj. Sipas Walter Lippmanit propaganda, që ai e quante "një revolucion në artin e demokracisë", do të shërbente për të prodhuar pëlqimin social mbi ato gjëra që më parë publiku nuk donte.[1] *Po ashtu edhe ngjarjet e fillimit të shekullit të XXI, e vendosën moralin ndërkombëtar përballë luftës për "përhapjen e demokracisë dhe lirisë" fillimisht në Afganistan dhe më pas në Irak. Shumë politologë e kanë quajtur këtë kohë edhe si një despotizëm të demokracisë.*

I. Morali i shteteve përballë marrëdhënieve ndërkombëtare

Marrëdhëniet Ndërkombëtare gjithnjë janë parë si produkt i shteteve, organizatave ndërkombëtare, personaliteteve me influencë apo organizatave joqeveritare.[2] Kur flasim për moralin e marrëdhënieve ndërkombëtare i referohemi më shumë moralit të parimeve dhe rregullave të përcaktuar qartë pas Luftës së Dytë Botërore nga këto institucione, si dhe pas ngjarjeve të rëndësishme që kanë vendosur rrjedhën e historisë globale. Morali i marrëdhënieve ndërkombëtare në këtë kuptim është morali i shteteve, institucioneve ndërkombëtare, organizatave, politikanëve si dhe ngjarjeve të rëndësishme, të cilat së bashku gjatë këtyre dekadave i kanë dhënë formë rendit botëror. Pikërisht ky rend, është ai i cili shërben dhe si "manual" për marrëdhëniet ndërmjet këtyre aktorëve.

Për aq kohë sa bota ishte e ndarë në dy ideologji, këndvështrimet dhe objektivat e fuqive kryesore orientoheshin sipas parimeve ideologjike mbi të cilat funksiononin marrëdhëniet brenda kampeve por dhe jashtë tyre. Pas rënies së Bashkimit Sovietik, rendi botëror u orientua drejt dominimit të një fuqie të vetme, e cila në të njëjtën kohë i dha formë edhe "moralit" dhe rregullave sipas së cilave do të orientoheshin aktorët kryesorë të marrëdhënieve ndërkombëtare. Të paktë ishin ata aktorë që nuk iu bindën rendit të ri, përgjithësisht edhe ata që nuk u bindën, u detyruan të përshtaten me konceptet demokraci, kapitalizëm, ekonomi tregu, liberalizëm, pluralizëm etj. Shtetet që ngelën jashtë këtij rendi u quajtën "shtete mistrec" (Venezuela, Kuba, Koreja e Veriut, Irani, Kina, Iraku) të cilët Berry Buzan në një analizë të tij të botuar në "International Affairs" më 1991 i nxjerr jashtë skemës së tij ndërmjet Veriut dhe Perëndimit të fuqishëm dhe Jugut e Lindjes së dobët.[3] Sipas H. Kissingerit krisja e hegjemonisë së rendit që përcakton dhe moralin ekzistues, do të ndodhë atëherë kur një nga këto shtete apo ndonjë fuqi e re botërore do të sfidojë fuqinë kryesore. Ndërsa

[1] Chomsky, N., *Media Control, The Spectacular Achievements of Propaganda*, Seven Stories Press, NY, 1997, f. 11.

[2] Vukadinovic, R., "Teoritë e Marrëdhënieve Ndërkombëtare politike", *Trendi Global*, Revistë Shkencore, Prishtinë 2009, fq. 21-32

[3] Buzan, B., "New Patterns of Global Security in the Twenty-First Century", *International Affairs*, Vol. 67, Nr. 3, Jul, 1991, 431-435.

sipas Z. Brzezinskit do të ndodh atëherë kur në arenën botërore do të shtrohet për diskutim çështja: *Dominim global, apo udhëheqje globale?*[4]

Sipas këndvështrimit të Michael Walzerit shtetet janë si individët, ata kanë të drejtat dhe detyrat e tyre, morali i shteteve qendron pikërisht në mënyrën sesi ata sillen në arenën ndërkombëtare. Për ta kuptuar këtë, ai thekson se ekziston një komunitet ndërkombëtar i shteteve të pavarura, ku secili prej tyre ka integritetin, territorin dhe sovranitetin e tij politik. Çfarëdo kanosje apo përdorim i dhunës i një shteti ndaj një shteti tjetër do të përbënte një agresion kriminal dhe do të justifikonte rezistencën e plotë ndaj këtij sulmi dhe dënimin e agresorit. Rëndësia e pradigmës që përdor Walzeri qendron pikërisht në thjeshtësinë mbi të cilën ai justifikon moralin e ndalimit absolut të përdorimit të dhunës në marrëdhëniet ndërkombëtare.[5] Po ashtu një tjetër dilemë ngrihet, ajo ka të bëjë me faktin se sa e moralshme apo e obligueshme është ndërhyrja e shteteve në çështjet e brendshme të shteteve të tjera, kur kemi të bëjmë me shkeljen ekstreme të të drejtave të njeriut. Studiuesit e marrëdhënieve ndërkombëtare e kanë parë të arsyeshme, legjitime dhe të moralshme ndërhyrjen në rastin e një krize humane apo në rastin e shkeljes së të drejtave të njeriut. Lista e akteve në të cilat shpeshherë kërkohet një ndërhyrje përfshin: skllavërimin apo nënshtrimin e popullsisë me dhunë, gjenocidin, masakrat, shpërnguljet masive etj. Lidhur me këtë, gjatë dekadës së fundit, Bashkimi Evropian e ka rritur rolin e tij në menaxhimin e krizave, si në nivel rajonal ashtu dhe në atë global. Me krijimin dhe zgjerimin e një ideje për sigurimin dhe mbrojtjen evropiane, BE ka përvetësuar dhe ngritur një grup instrumentesh dhe institucionesh në nivel operativ për menaxhimin e krizave. Duke filluar që nga viti 2003 (me EUPM[6] në Bosnje-Hercegovinë), vit në të cilin u krijua edhe institucioni i Politikave të Sigurisë dhe Mbrojtjes së Përbashkët (*European Security and Defence Policy*), BE është angazhuar në 25 konflikte, 17 prej të cilave kanë qenë civile dhe civile e ushtarake bashkë - prej tyre 12 ndërhyrje kanë qenë vetëm në vitin 2006.[7]

Një pyetje e rëndësishme që shtrohet sa herë që ndeshemi me ndryshimin e rendit ekzistues është, nëse morali përcaktohet prej dominimit apo prej rrethanave. Filozofia klasike që është marrë me studimin e marrëdhënieve ndërkombëtare, pjesës së parë të kësaj pyetje i ka dhënë përgjigje me kohë. Sipas këndvështrimit liberal dhe konservator të marrëdhënieve ndërkombëtare, është fituesi apo fuqia dominuese që përcakton edhe rregullat e marrëdhënieve; kështu kanë bërë për shumë shekuj me radhë Perandoria Romake, ajo Bizantine, Osmane, Kineze, perandorët e fuqishëm si

---

[4] Brzezinski, Z., *Zgjedhja Dominim global apo udhëheqje globale*, Zenith, Prishtinë, 2006.

[5] Dopplet, G., "Walzer's Theory of Morality in International Relations", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 8. Nr. 1. Autumm, 1978, f. 4-5.

[6] European Union Police Mission

[7] Dr. Annika S. Hansen, *Against all Odss – The Evolution of Planning for ESDP Operations – Civilian Crisis Management from EUPM onwards*, Zentrum für Internationale Friedenseinsätze · Center for International Peace Operations, September 2006, Berlin, f. 2

Karli i Madh, Luigji i XIV, Elisabeta I, Napoleoni etj. Në të njëjtën kohë këtë mendim ndanin edhe diktatorët si Stalini, Hitleri, Musolini, Pinocheti, Pol Poti etj.

Përsa i përket rrethanave, ato nuk janë diskutuar asnjëherë me vete, por janë parë gjithnjë të lidhura me dominimin dhe rendin botëror. Në fakt ngjarjet e dekadave të fundit si dhe ndryshimet globale po tregojnë se rrethanat po kthehen në faktorë më determinat se sa "përcaktimi i fuqisë" në marrëdhëniet ndërkombëtare. Luftërat e së ardhmes si duket do të jenë më shumë për burime, energji, demografi (shpërthime demografike). Ato do të ndikohen nga rënia e institucioneve ndërkombëtare, ndryshimet klimaterike si dhe rritja e ndikimeve fetare. Të gjitha këto do të jenë përcaktuese për shtetarët dhe politikëbërësit në një të ardhme të afërt. Prandaj qasja ndaj këtyre fenomeneve ka ndryshuar edhe konceptin e marrëdhënieve dhe mendohet që do të ndryshoje edhe konceptin e një rendi tashmë të ri që po shfaqet. Teori të reja në marrëdhëniet ndërkombëtare si ajo e kibernetikës, e kaosit, e burimeve përtej planetit tokë si dhe shoqërisë globale, po ndryshojnë fytyrën e këtij shekulli të ri në të cilin sapo jemi futur.

Një faktor i rëndësishëm që ndikon në moralin e marrëdhënieve ndërkombëtare sipas Jerome Slater dhe Terry Nardin është edhe ai që lidhet me "ndihmën ekonomike" që shtetet e pasura u japin vendeve në zhvillim apo siç njihen ndryshe, vendeve të Botës së Tretë (Morality and Foreign Aid). Përtej faktit se shtetet e pasura mundohen të ndihmojnë vendet e varfëra, në mënyrë që ato të mos bëhen edhe më të varfëra se ç'janë, përsëri ekziston një vijë e qartë ndarëse dhe krejtësisht e dallueshme, se limiti i ndihmës që shetet e pasura u japin këtyre vendeve është shumë i vogël dhe nuk i ndihmon ato aspak që të zhvillohen. Me pak fjalë mund të thuhet se ndihma ekonomike që i jepet këtyre vendeve vërtet është e nevojshme për t'i nxjerrë ato nga kriza, por duhet pasur shumë kujdes që të mos kalohet drejt varësisë dhe humbej së sovranitetit në këmbim të ndihmës.[8]

Sipas një raporti të bërë prej National Intelligence Council në bashkëpunim me Qeverinë e SHBA, i quajtur "Global Trends 2025: A Transformed World", thuhet se: *"Sistemi i vendosur nga Fuqitë e Mëdha pas Luftës së Dytë Botërore do të jetë pothuajse i papranueshëm aty nga viti 2025, si rezultat i fuqive të reja në rritje, ekonomisë globale, kalimit të mirëqënies dhe fuqisë nga Perëndimi në Lindje, si dhe nga rritja e ndikimit të aktorëve joshtetërorë. Deri në vitin 2025, sistemi ndërkombëtar do të kthehet në një sistem multipolar me hapësira që do të vijnë drejt ngushtimit, ndërmjet shteteve të zhvilluara dhe shteteve në zhvillim. Konkurrenca dhe balanca e fuqisë ndërmjet shteteve (si dhe duke pasur parasysh fuqinë relative të aktorëve jo shtetërorë si bizneset ndërkombëtare, tributë në disa rajone, organizatat fetare dhe rrjetin kriminal) do të vijë duke u rritur dhe duke ndryshuar kah. Lojtarët po ndryshojnë, gjithashtu edhe qëllimet e hapësirat e çështjeve ndërkombëtare që kanë rëndësi për prosperitetin global. Popullsia në plakje e një bote të zhvilluar,*

[8] Slater, J.,T. Nardin, Nonintervention and Human Rights, *The Journal of Politics*, Vol. 48, Nr. 1, Feb. 1986, f. 86-96.

konsumi i energjisë, ushqimi, problemet e ujit të pijshëm, si dhe shqetësimet në lidhje me ndryshimet klimaterike, do të shkojnë gjithnjë drejt kufizimit dhe zhdukjes…".[9]

Ndryshimi i një sistemi apo rendi si dhe moralit që e përfaqëson atë në marrëdhëniet ndërkombëtare nuk është vënë në rrezik vetëm prej luftërave të mëdha, por ai është vënë në dyshim edhe prej ideologjive të reja. Kështu Marksi në "Manifestin Komunist" nuk sulmoi vetëm kapitalizmin, por ai sulmoi edhe sistemin botëror të marrëdhënieve ndërkombëtare, imperializmin e skajshëm të shteteve evropiane ndaj kolonive të tyre si dhe skllavërinë ekonomike që ata aplikonin ndaj fiseve e tribuve në Afrikë, Azi, Oqeani dhe Amerikën Latine. Të njëjtën gjë bënë edhe Hitleri e Musolini kur erdhën në pushtet, i vetmi ndryshim ndërmjet tyre dhe Marksit në aspektin ideologjik, ishte se ata nuk sulmuan sistemin kapitalist, por synuan të sillnin një rend të ri botëror me frymë kapitaliste. Historikisht lindja dhe ngritja e sistemeve multipolare në marrëdhëniet ndërkombëtare ka qenë më e paqëndrueshme sesa ajo e sistemeve unipolare. Pavarësisht këtij fakti, është e qartë se deri nga mesi i këtij shekulli ne nuk do të kemi një rrëzim të plotë sistemi, ashtu siç ndodhi në vitet 1914-1918 ose të pjesshëm si ai i viteve 1989-1990. Sidoqoftë tranzicioni do të jetë i mbushur me rreziqe, rivalitete në tregti, investime, shpikje teknologjike dhe armatime. Nëse do t'i referoheshim Francis Fukuyamas, dy janë sipas tij elementët më të rëndësishëm që e shtyjnë historinë njerëzore përpara: e para është ajo që ai e quan "logjika e shkencës moderne" (the logic of modern science), e cila e shpuri njerëzimin drejt përmbushjes së nevojave të tij dhe më pas dëshirave, në të njëjtën kohë i hapi edhe horizonte të reja; ndërsa e dyta është ajo që ai e quan "lufta për njohje" (the struggle for recognition), e cila ka shërbyer si një motorr i fuqishëm për ta lëvizur historinë njerëzore përpara.[10]

Samuel Huntington tek "Përplasja e Qytetërimeve"[11], mendon se rendi i ri botëror do të përcaktohet në një të ardhme prej qytetërimeve dominante, si në aspektin kulturor ashtu dhe në aspektin fetar, duke pasur si shtysë zhvillimin e tyre ekonomik dhe teknologjik. Edhe pse kjo teori mund të duket tërheqëse, problemet që lindin me të kuptuarin e saj, fillojnë që në momentin kur ne shohim shtete të tilla "hibride", si Turqia, Brazili, India e Kina, të cilat prej vitesh kanë përvetësuar teknologjinë moderne, por kanë ruajtur shpirtin e tyre kulturor tradicional. Nga këtu mund të dalim në një përgjithësim, të cilin e shohim qartë edhe në Raportin e përmendur mësipër të National Intelligence Council, ku del se sfidat e së ardhmes nuk do të jenë ideologjike, por ato do të jenë të lidhura ngushtësisht me rrethanat, burimet, ekonominë dhe teknologjinë që shtetet do të zotërojnë. Sidoqoft një sfidë e rëndësishme do të mbetet edhe ajo ndërmjet vendeve arabo-islame që po përjetojnë

[9] *Global Trends 2025: A Transformed World*, National Intelligence Coucil, Nëntor 2008, Executive Summary (VI).

[10] Fukuyama, F., *The End Of History and the Last Man*, The Free Press, Macmillan, NY, 1992, Shiko "By way of an introduction" dhe f. 135.

[11] Huntington, S., *Përplasja e qytetërimeve dhe ribërja e rendit botëror*, Logos-A, Shkup, 2004. f. 17-31.

një rritje ekonomike dhe demografike dhe atyre Perëndimore të mbetura tashmë në një stanjacion ekonomik dhe demografik.

Morali i marrëdhënieve ndërkombëtare duket se do të hyjë në krizë së bashku me krizën e sistemit politik që do të shoqërojë botën në dhjetëvjeçarët e ardhshëm. Trendi global do të orientohet nga nevojat që do të ketë shoqëria dhe nga zgjidhjet që do t'i jepen problemeve që do të lindin.

II. Morali i fabulës së "Armikut brenda shtetit"[12]

Një ndër elementet më të rëndësishëm në një shoqëri demokratike është informimi i shoqërisë dhe roli i medias në procesin e krijimit të opinionit publik. Ky rol në ditët e sotme nuk mbetet thjesht një medium i kufizuar brenda një shteti por ai tashmë është kthyer në një medium global. Roli i medias në politikën bashkëkohore na çon drejt një pyetje, se në çfarë bote dhe shoqërie do donim të jetonim në të ardhmen? Në një shoqëri ku ka liri informacioni, apo në atë shoqëri ku informacioni duhet kontrolluar, sipas nocionit "për të mirën e demokracisë"?! Noam Chomsky e ka përcaktuar edhe më qartë këtë dilemë në librin e tij "Media Control, The Spectacular Achivements of Propaganda", ku sipas tij çështja shtrohet, nëse ne duam të jetojmë në një shoqëri të lirë apo në atë që mund të përcaktohet si "totalitarizëm i vetpërcaktuar nga shoqëria".

N. Chomski si një analist i regjur me kritikat ndaj Bushit e më pas ndaj Obamës, nuk sheh asnjë ndryshim rrënjësor në politikën e jashtme amerikane. Mbyllja e Guantanamos dhe largimi i trupave nga Iraku, sipas tij ishin një nevojë e domosdoshme. E para, sepse u diskretitua shumë dhe u kompromentua në lidhje me atë se çfarë bëhej brenda saj, ndërsa e dyta, sepse plani i ri i Obamës për ndryshimin rrënjësor të Sigurimeve Shëndetësore në SHBA, kërkonte fonde të mëdha. Tërheqja e trupave amerikane do t'i krijonte mundësi ekonomike administratës Obama të fokusohej edhe më shumë në politikat e brendshme në një situatë krize globale. Por asnjëra nga të dyja nuk erdhi si shkak i një politike të re, apo i një vizioni të ri në marrëdhëniet ndërkombëtare. Shumë amerikanë apo edhe evropianë, si dhe shumë qytetarë të tjerë në vendet arabe, prisnin që pas ekzekutimit të Bin Ladenit, lufta ndaj terrorizmit të merrte një kthesë tjetër, por asnjëra nuk ndodhi.

Njëherazi N. Chomski së bashku me gazetarin Chris Hedes (ish gazetar i New York Times) pak kohë më parë hapën një proces gjyqësor ndaj Presidentit amerikan dhe sekretarit të Mbrojtjes Leon Panetta, pikërisht për shkeljen e të drejtave të njeriut, të cilat po kanoseshin nga firmosja e Aktit për Autorizimin e Mbrotjes Kombëtare (NDAA - National Defense Authorization Act). Si rezultat i këtij Akti, lufta ndaj terrorizmit është kthyer në një "luftë brenda shtëpisë", duke e kërkuar "armikun" brenda vendit dhe jo jashtë tij.[13] Sipas N. Chomskit[14] dhe David L. Altheide,

[12] Komina, B., "Armiku brenda shtetit", *Tirana Observer*, e datës 10.04.2012, f. 9.

[13] Sipas Aktit, çdo amerikan mund të arrestohet pa akuza apo gjykim, "kudo, në çdo kohë, përgjithmonë".

[14] Barsamian, D., *Imperial Ambitions – Conversations whith Noam Chomsky on the post 9/11 World*, Penguin Books, London, 2005, f. 2-18.

precedenti i shkeljes së të drejtave amerikane ka nisur që me Bushin, ndërkohë ajo për të cilën populli amerikan është dëshmitarë në ditët e sotme, nuk është gjë tjetër vetëm se një "Diktaturë ushtarake", ndryshe nga ajo e një "Diktature policore" në kohën e Bushit; dhe e gjithë kjo nisi me Patriotic Act (Aktin Patriotik) të vitit 2001.[15] Analistë të tjerë e kanë parë këtë gjë, njësoj si aktet e nxjerra nga Hitleri pas djegies së Rajshtagut më 27 shkurt të 1933. Menjëherë pas stisjes dhe realizimit të planit, Hitleri nëpërmjet një "akti të tillë patriotik", filloi përndjekjen e armiqve të brendshëm komunistë, dhe jo vetëm komunistë.

Kjo gjë na shtron përpara një problem, atë të rrëzimit të vlerave kombëtare të një shteti lider në politikën globale, gjë e cila rrjedhimisht do të sillte të njëjtën qasje edhe në shumë shtete të tjerë. Sot nuk ka vend të flasim për një tirani apo hegjemoni të SHBA në marrëdhëniet ndërkombëtare, apo për një diktaturë të saj ushtarake si brenda vendit ashtu dhe në arenën botërore, të gjitha këto që u thanë më sipër janë tendenca, prej të cilave duhet të ruhemi dhe në të njëjtën kohë të ruajmë edhe demokracinë. Këto tendenca shfaqen pikërisht atëherë kur erozioni brenda marrëdhënieve ndërkombëtare ka bërë punën e tij dhe kur vlerat nuk marrin peshën që kanë. Të gjendur përballë një situate të tillë, mund të themi se morali i marrëdhënieve ndërkombëtare do të mbetet i paprekshëm për aq kohë sa SHBA dhe aleatët (duke përfshirë edhe institucionet e ngritura prej tyre) do të garantojnë paprekshmërinë e rendit dhe sistemit të ngritur pas viteve '90 të shekullit të kaluar.

Bibliografia

Annika S. Hansen, *Against all Odss – The Evolution of Planning for ESDP Operations – Civilian Crisis Management from EUPM onwards*, Zentrum für Internationale Friedenseinsätze · Center for International Peace Operations, Berlin, September 2006.

Altheide, D., *Terrorism and the Politics of Fear*, Altamira Press, Oxford, 2006.

Barsamian, D., *Imperial Ambitions – Conversations whith Noam Chomsky on the post 9/11 World*, Penguin Books, London, 2005.

Brzezinski, Z., *Zgjedhja Dominim global apo udhëheqje globale*, Zenith, Prishtinë, 2006.

Buzan, B., "New Patterns of Global Security in the Twenty-First Century", *International Affairs*, Vol. 67, Nr. 3, Jul, 1991.

Chomsky, N., *Media Control, The Spectacular Achievements of Propaganda*, Seven Stories Press, NY, 1997.

Dopplet, G., "Walzer's Theory of Morality in International Relations", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 8. Nr. 1. Autumm, 1978.

Fukuyama, F., *The End Of History and the Last Man*, The Free Press, Macmillan, NY, 1992.

Global Trends 2025: A Transformed World, National Intelligence Coucil, Nëntor 2008, Executive Summary (VI).

[15] Altheide, D., *Terrorism and the Politics of Fear*, Altamira Press, Oxford, 2006, f. 18.

Huntington, S., *Përplasja e qytetërimeve dhe ribërja e rendit botëror*, Logos-A, Shkup, 2004.

Slater, J.,T. Nardin, Nonintervention and Human Rights, *The Journal of Politics*, Vol. 48, Nr. 1, Feb. 1986.

Komina, B., "Armiku brenda shtetit", *Tirana Observer*, e datës 10.04.2012.

Vukadinovic, R., "Teoritë e Marrëdhënieve Ndërkombëtare politike", *Trendi Global*, Revistë Shkencore, Prishtinë 2009.

PERANDORIA OSMANE DHE ISLAMI, NJË SIMBIOZË E DETYRUAR

OTTOMAN EMPIRE AND ISLAM, A FORCED SYMBIOSIS

Blerim Balla

Pas një rënieje të shkaktuar sa nga tensionet e brendshme mes grupimeve të ndryshme sociale, aq edhe nga lufta për pushtet mes të mëdhenjve, bota islame do të fitonte në fund të shekullit IX një qendër tjetër graviteti, në Azinë e Vogël, përveç asaj të Gadishullit Arabik. Ajo u shndërrua kësisoj për mjaft kohë në bipolare. Islami, në terma të strukturave parashtetërore e shtetërore, me shtrirjen e tij hapësinore mjaft të madhe që shkoi nga Kina dhe India në lindje deri në Spanjë dhe brigjet e Afrikës Veriore, me larminë e popujve, racave e kulturave që përfshiu brenda vetes, por edhe falë formulës së gjetur për shpërblimin e meritave "të djeshme" u dha mundësi pinjojve më të zot të këtyre popujve t'i realizonin ambiciet e tyre për plaçkë dhe lavdi. Në këtë kuptim duket se është ligj i fatit të Islamit të tërheqë, të përdorë popujt primitivë që e rrethojnë, ose presin territoret e tij, por edhe të bjerë nën peshën e dhunës së tyre. Pastaj gjithçka zë vend sërish dhe zë kore. Luftëtari primitiv, rezultativ zhduket në jetën e gjithëpushtetshme urbane të Islamit.[1] Një nga këta popuj që u ngrit falë tij, por edhe që do ta pësonte po për këtë shkak në kohë më të vona qenë ata që njihen si turqit otomanë.

Për shumë kohë viset e gjera të Turkmenisë i pati pllakosur thatësira dhe fiset turke u zhvendosën më në lindje në kërkim të vendbanimeve të tjera më të përshtatshme. Bizanti kishte pasur kontakte me turqit e Azisë Qendrore që në shekullin VI. Shumë syresh u kishin shërbyer perandorëve si mercenarë, prandaj ata për t'i shpërblyer u dhanë leje të nguleshin brenda kufijve të perandorisë e, veçanërisht, në Anadoll, ku përqafuan fenë e krishterë. Por pjesa më e gjallë e fiseve turke do të merrte rrugën drejt Persisë, duke u vënë në shërbim të Kalifatit Arab. Në ushtrinë e kalifit, njësoj si në atë të perandorit kishte regjimente turqish të cilët u kthyen në myslimanë. Edhe sipas Fernand Braudelit, që nga shekulli X mercenarët turq formonin shtyllën kurrizore të ushtrive të kalifëve të Bagdadit, duke mbetur

[1] Fernand Braudel, *Gramatikë e qytetërimeve*, SHLK, Tiranë, 2005, f. 89.

ushtarë të mrekullueshëm, harkëtarë, kalorës të jashtëzakonshëm.[2] Me kalimin kohës autoriteti i kalifit nisi të binte dhe kështu nisën të mëkëmbeshin vasalët turq. Aty nga mesi i shekullit XI, njëri nga prijësit e tyre, njëfarë Tugril beu, ia doli të ngrinte një mbretëri të vetën, e cila përfshinte Persinë dhe Korasanin. Madje thuhet se ky qe ftuar edhe prej kalifit Abasid në Bagdad që të administronte për ca kohë vendin e tij. Një ftesë e tillë që në pamje të parë ngjan fort e çuditshme buronte ca nga fuqia e oguzëve, prijës i të cilëve qe Tugril beu, dhe ca nga rreziku që i vinte Kalifatit Abasid prej fatimidëve të Egjiptit dhe marrëdhënieve miqësore që këta të fundit kishin me bizantinët. Pasardhësit e Tugril beut do të fuqizoheshin edhe më, çka do t'u lejonte të hidheshin kundër fatimidëve, si dhe t'i bënin karshillëk Bizantit, duke i nxitur njerëzit e vet të bënin plaçkë në territoret e Perandorisë Bizantine. Si shpallje e luftës mund të konsiderohet pushtimi i kryeqytetit të vjetër armen, Anit, prej nipit të Tugril beut, Alp Arsllanit. Pas kësaj perandori i atëhershëm bizantin, Roman Diogjeni, do të reagonte duke pushtuar edhe principatën e fundit të lirë armene, por nuk kishte aq forca sa t'i bënte zap plaçkitësit e vijës kufitare. Megjithatë ai ndërmori një ekspeditë ndëshkimore me një ushtri që më së shumti përbëhej nga mercenarë. Alp Arsllani ndodhej në Siri, ku luftonte kundër fatimidëve kur i mbërriti lajmi i ekspeditës. Ai mendoi se bëhej fjalë për një lëvizje të aleancës fatimido-bizantine, dhe u turr drejt veriut që t'u bënte ballë. Është e çuditshme se për këtë fushatë që do të ishte jetike për historinë e botës, secila palë këmbëngul se qe viktimë e një agresioni. Beteja vendimtare u zhvillua afër Manzikertit më 19 gusht 1071. Perandori Roman Diogjeni kujtohet si një burrë trim, por si një strateg i keq, kurse mercenarëve të tij zor se mund t'u zije besë. Ushtria perandorake u shpartallua dhe ai vetë u zu rob. Vendin e oguzëve të lavdishëm do ta zinin turqit selxhukë, të cilët arritën të ngrinin një tjetër dinasti, që për shumë historianë të Mesjetës përbën shtratin nga ku do të dalin më vonë otomanët. Dobësimi i Bizantit aty nga shekulli XII i dha mundësi mbretërisë selxhuke ta zgjeronte edhe më territorin e vet. Në gjysmën e parë të shekullit XIII sulltanët selxhukë të Rumelisë, siç thirreshin rëndom për shkak të zotërimeve të tyre në zemër të territoreve romane e bizantine, qenë figura të respektuara të botës myslimane. Ata i dhanë një shtysë të re jetës qytetare me gjallërimin e komunikacionit dhe inkurajimin e arteve e të shkencave. Është meritë e qeverisjes së tyre të urtë, nëse kalimi i Anadollit nga një vend kryesisht i krishterë në një vend me shumicë myslimane u bë aq paqësisht, sa askush nuk do të merrte mundimin t'i vinte re hollësitë.[3] Dyndjet mongole do t'i jepnin fund mbretërisë selxhuke. Kjo do të pasohej nga krijimi i një morie shtetthesh, nga të cilat më i famshmi do të bëhej ai që u ngrit prej njëfarë Ertogrulli në gjysmën e dytë të shekullit XIII. Ky do të pasohej nga i biri, Osmani, i cili mbahet si themeluesi i vërtetë i dinastisë së osmanëve, ose otomanëve, emra me të cilët njihen varësisht prej artikulimit në gjuhë të ndryshme pasardhësit e tij. Më 1299 Osmani nisi të veprojë në mënyrë të pavarur, pasi i sulltani i selxhukëve e kishte braktisur fronin. Kjo datë është marrë edhe si fillimi i formimit të shtetit të pavarur

[2] Fernand Braudel, *Gramatikë e qytetërimeve*, SHLK, Tiranë, 2005, f. 89.
[3] Steven Runciman, *Rënia e Kostandinopojës*, Ideart, Tiranë, 2006, f. 42.

osman. Perandoria homonime do të jetonte deri më 1923, datë në të cilën një asamble kombëtare turke e thirrur prej Mustafa Qemalit do të shpallte Republikën e Turqisë.[4]

Përparimi i turqve otomanë qe i shpejtë dhe i pandalshëm, ai do t'i ngjante më fort një vërshimi: në vitin 1354 ata do të kapërcenin ngushticën e Dardaneleve, më 1361 do të pushtonin Adrianopojën (që prej asaj kohe e njohur me emrin e turqizuar Edrene), ndërsa më 1389, pas betejës së Fushë-Kosovës, ku nën drejtimin e Muratit I mundën një ushtri të përzier ballkanikësh, të prirë nga princi Llazar i Serbisë, ku veç serbëve dhe boshnjakëve merrnin pjesë edhe vllahë e shqiptarë, pas së cilës osmanët do të rrëzonin Mbretërinë e Serbisë dhe do të nguleshin në Ballkan. Por sulltani vetë nuk arriti t'i gëzohej fitores meqë u vra, sipas disave, në shatorren e tij prej një luftëtari zënë rob, të quajtur Millosh Kopiliq, identiteti i të cilit edhe sot pas afro gjashtë shekujsh vazhdon të mbetet mollë sherri mes serbëve dhe shqiptarëve, ngaqë secila palë këmbëngul ta quajë të vetin. Në vitin 1393 otomanët pushtuan Mbretërinë e Bullgarisë, duke arritur kësisoj të kërcënonin edhe Hungarinë. Mbreti Zigizmund i Hungarisë u rrek t'i ndalonte, por u mund keqas në vitin 1396, në betejën e Nikopojës.

Fushatat e turqve osmanë në Ballkan nuk ishin thjesht një sulm i një perandorie për pushtime të reja. Islami me shpatën e pinjollëve të tij më të rinj, duke shfrytëzuar ambiciet dhe forcën e osmanëve po i kthente borxhin Krishterimit për kryqëzatat e shekujve XI - XII. Këto pushtime ishin konfirmim i një fakti të thjeshtë: Islami ishte rikthyer në skenën e historisë botërore për të qëndruar dhe për të luftuar fort mu në zemër të Krishterimit për t'i sunduar me dorë të hekurt të dyja botët, atë shpirtëroren, nëpërmjet fesë dhe atë materialen nëpërmjet një sistemi të ri politiko-ushtarak, në të cilin kreun e vendit do ta zërë sulltani si mbret i mbretërve dhe si mëkëmbës i profetit, titull që ai do ta merrte realisht pas vitit 1517.

Megjithatë përparimi i mëtejshëm i otomanëve u frenua për shkak të lindjes së një perandorie tjetër të stërmadhe, asaj të Timurlengut ose Timur Tartarit, i cili më 1402 i shpartalloi osmanët pranë Angorës (Ankarasë), duke kapur rob edhe sulltanin e tyre, Bajazitin I, të njohur ndryshe edhe si Bajaziti Rrufe. Ngjan si fatalitet e nuk është, së paku për ne që kemi shansin t'i gjykojmë këto ngjarje a posteriori, por historia na mëson se kur osmanët bëheshin gati t'u jepnin armiqve të tyre të mëdhenj colpo di grazia-n e keqja do t'u vinte prej "të vetëve", d.m.th. nga fise a popuj të së njëjtës familje. Me vdekjen e prijësit mongol më 1405 perandoria e tij nisi të shpërbëhej dhe otomanët arritën të rimëkëmbeshin ngadalë, gjatë një periudhe që njihet si tranzicioni. Pas kësaj periudhe osmanët i rifilluan fushatat e tyre pushtuese nën udhëheqjen e sulltan Muratit II, i cili në vitin 1444 mundi në Varnë një ushtri të përzier, të përbërë nga serbë polakë dhe hungarezë. Dhjetë vjet më vonë, pra më 1453, nën sulltanin Mehmeti II, i mbiquajtur Pushtuesi pikërisht për këtë arsye, otomanët do të pushtonin Kostandinopojën, duke i dhënë fund një herë e mirë Perandorisë emërmadhe Romake të Lindjes. Pas pushtimit Kostandinopoja do ta ndryshonte emrin në Stamboll dhe do të bëhej kryeqyteti i ri i perandorisë, me kishën ortodokse të Shën Sofisë të shndërruar në xhami. "...Ngjarjet e vitit 1453 do të ishin jetike së paku për dy popuj: turqit dhe grekët. Të parëve pushtimi i qytetit të vjetër perandorak u jepte jo

[4] Ferdinand Schevill, Ballkani, historia dhe qytetërimi, Uegen, Tiranë, 2002, f. 147.

vetëm një kryeqytet të ri për perandorinë e tyre, por u siguronte edhe një kryeurë për në Evropë. Ata nuk mund të ndiheshin të qetë për aq kohë sa nuk do ta shtinin në dorë qytetin e stërmadh, të vendosur siç qe mu në zemër të zotërimeve të tyre, në kryqëzimin e udhëve mes Azisë dhe Evropës. Nuk kishin arsye t'u trembeshin grekëve të vetëm, por një aleancë e krishterë që do të vepronte mbi këtë bazë, mund të çonte në rrënimin e tyre. Me marrjen e Kostandinopojës zhdukej çdo motiv për të pasur frikë. Edhe sot, në të vërtetë, pavarësisht prej zigzageve të historisë së tyre, turqit e zotërojnë ende Trakinë dhe vazhdojnë ta kenë njërën këmbë në Evropë. Për grekët rënia e qytetit ishte edhe më e rëndësishme, sepse për ta ajo shënon mbylljen e një kapitulli...".[5] Në një pikë tjetër vështrimi kjo ngjarje shënonte edhe një fitore në planin fetar, sepse Kostandinopoja ishte edhe kryeqendra e ortodoksisë. Prandaj fanatikët do të kishin një arsye më shumë për të besuar se pas saj e kishte radhën Roma.

Sidoqoftë, rezistenca e hungarezëve në rrethimin e Beogradit më 1456, por edhe ajo e shqiptarëve nën udhëheqjen e Gjergj Kastriotit - Skënderbeut e penguan për mjaft kohë ekspansionin otoman në drejtim të mbretërive të krishtera evropiane.

Një etapë tjetër të vërshimit osman shënon rrethimi i ishullit të Rodit dhe pushtimi i Otrantos më 1480. Ky hap do të ishte mjaft i rëndësishëm për realizimin e ëndrrës që kishin përkëdhelur në mendjet e tyre mjaft prej prijësve të botës islamike, së paku që nga kalifi i parë. Por vdekja e Mehmetit II, e ndjekur prej një konflikti dinastik mes dy bijve të tij, bëri të mundur që turqit të dëboheshin nga Otrantoja dhe që më në fund të hiqej rrethimi i ishullit të Rodit. Më pas otomanët do t'i kthenin sytë nga Lindja duke i zgjeruar zotërimet e tyre në vise të ndryshme të Azisë dhe të Afrikës Veriore, të prirë nga sulltanë të mëdhenj, si Selimi I, i cili mundi sulltanin mamluk të Sirisë e Egjiptit dhe pushtoi të gjitha vendet arabe të Lindjes së Afërme. Ishte ky sulltani që shtiu në dorë vendet e shenjta për myslimanët Mekën, Medinën dhe Jerusalemin. Zotërimi i këtyre vendeve "i dha" të drejtën të pretendonte edhe kalifatin, të cilin e mori më 1517 e, për më tepër, ta fuste atë në hullinë e trashëgimisë së dinastisë së osmanëve. Me marrjen e kalifatit Perandoria Osmane bëhet edhe de jure formacioni shtetëror lider i botës islamike, kurse sulltani otoman më i madhi mysliman që ecte mbi dy këmbë. Thamë de jure, sepse de facto Perandoria Osmane kishte kohë që e luante këtë rol, së paku që prej 1453-shit, vit në të cilin ai univers bipolar që zumë ngoje më sipër, në fillim të kësaj trajtese, u shndërrua sërish në njëpolar, por me një ndryshim të vogël - qendra e gravitetit u zhvendos nga Gadishulli Arabik në Stamboll. E kjo nuk ishte e vetmja ngjarje e madhe e kësaj kohe në lëmin fetar. Pak vjet më vonë, d.m.th. aty nga viti 1522, një tjetër sundimtar mysliman, shah Ismail Safavi, arriti ta shndërronte shiizmin në fe zyrtare të Persisë, vend që e qeveriste që prej vitit 1501. Kjo datë është mjaft e rëndësishme për faktin se skizma që zuri fill me Aliun, kalifin e katërt, arriti më në fund të zyrtarizohet duke dalë në sytë e të gjithëve, për t'u shndërruar kësisoj në një realitet të cilin duhet ta përfillnin të gjithë. Persia, edhe për këtë shkak, u kthye në një armike të betuar të Perandorisë Osmane. Kaq e vërtetë është kjo sa më 1523 shah Ismail Safavi në një letër që i

[5] Steven Runciman, *Rënia e Kostandinopojës*, Ideart, Tiranë, 2006, f. 45.

dërgonte perandorit Karlit V shprehte habinë në lidhje me faktin që fuqitë evropiane në vend që të bashkonin forcat kundër otomanëve, luftonin me njëra-tjetrën. Madje mund të themi pa drojën se po gabojmë, që përçarja mes shiitëve dhe sunitëve ishte aq e madhe sa palët në konflikt ishin të gatshme të lidheshin edhe me "të pafetë" e krishterë për të asgjësuar njëri-tjetrin.

Me Sulejmanin e Madhërishëm, i njohur edhe si Kanuniu ose Ligjvënësi, otomanët do ta rimerrnin rrugën e pushtimeve në Ballkan, duke u futur sërish në konflikt me mbretëritë evropiane për zotërimin e Mesdheut. Më 1521 pushtuan Beogradin, më 1522 Rodin, ndërsa në vitin 1526, në betejën e Mohaçit mundën mbretin e Hungarisë dhe të Bohemisë, Luigjin II, i cili u vra duke luftuar si ushtar. Në vitin 1529 ata do të rrethonin edhe Vjenën, por kryeqendra e Evropës Qendrore do të mbahej e nuk do të binte në duart e tyre. Mbërritja në dyert e Vjenës do të ishte pika më e lartë që do të mund të arrinte Islami përmes "instrumentit të tij" - Perandorisë Osmane. E kemi vendosur ndër thonjëza togfjalëshin e fundit për të lënë të kuptohet se ai nuk duhet lexuar ad literam. E kjo për arsyen e thjeshtë se nuk është fort e lehtë të përcaktosh drejt nëse Perandoria Osmane ishte instrument i Islamit apo e kundërta. Për hatër të së vërtetës duhet thënë se këto dy realitete që nga koha e formësimit të perandorisë përbënin gjithsesi një binom elementesh të dallueshme, paçka se shpesh herë janë identifikuar pa të drejtë me njëri-tjetrin. Mund të shtojmë gjithashtu se supershteti osman e përdori Islamin si bazë ideologjike për të përligjur pushtimet dhe nënshtrimin e popujve të tjerë, ndërsa Islami "e përdori" perandorinë për të arritur në ato vise ku nuk e kishte shpënë as fantazia e përndezur e fanatikëve. Sidoqoftë gjëmimet e topave osmanë e tronditën Perëndimin e krishterë dhe e bindën më në fund të bashkohej përballë këtij rreziku të madh, të përbashkët. Gjëma e Kostandinopojës ishte harruar, por kuja e saj u ndie në muret e Vjenës, prandaj armiqtë e deridjeshëm u ngutën të vëllazëroheshin. Një tjetër fat do të kishte kryeqyteti i hungarezëve Buda, i cili u shtrëngua të ndërronte flamur më 1541, pas një rrethimi të gjatë e të përgjakshëm. Me rënien e qyteteve më të mëdha hungareze si Beogradi, Pesti dhe Buda në duart e turqve, shumë prej shteteve danubiane do të pranonin vasalitetin ndaj Portës së Lartë (duke u zotuar të paguanin rregullisht haraçin) në këmbim të lirisë thuajse të plotë të veprimit. Kështu vepruan mes të tjerave Republika e Raguzës, Mali i Zi, Transilvania (trashëgimtarja e pavarësisë hungareze), Moldavia dhe Vllahia. Në vitin 1570 nën sulltan Selimin III otomanët pushtuan Qipron, një zotërim venedikas, duke shkaktuar në këtë mënyrë reagimin e botës së krishterë. Më 1571 flota e vendeve evropiane, bërthama e së cilës përbëhej nga flota e Venedikut, e komanduar prej Sebastiano Venierit, dogjit të tij të ardhshëm, ajo spanjolle e don Juanit të Austrisë (komandant i përgjithshëm i flotës së bashkuar), prej anijeve të Gjenovës, të prira nga Xhanandrea Doria, prej atyre të Kalorësve të Rodit, me Mjeshtrin e tyre të Madh, dhe nga flota papnore e udhëhequr nga Markantonio Kolona, do t'u shkaktonte otomanëve një disfatë të rëndë në Lepanto. Për fatin e tyre të keq, ndonëse në analet e tyre bëjnë fjalë për shpartallim, otomanët nuk e kuptuan se çfarë kishin humbur në Lepanto. Më mirë se çdo gjë tjetër këtë e tregon përgjigjja që veziri i madh, Sokollu Mehmed pasha, i jep sulltan Selimit II lidhur me kostot e rindërtimit të flotës. "Fuqia dhe pasuria e perandorisë sonë janë aq

të mëdha, sa, nëse dëshironi, mund ta pajisni mbarë flotën me spiranca të argjendta, ballamarë mëndafshi e vela atllasi".[6] Megjithatë, nuk mund të mos na habisë mosveprimi i perandorisë për t'i mbyllur a kallafatuar të çarat që zbuloi beteja e Lepantos në anijen e përbindshme otomane. E pra mjetet financiare dhe krahët e punës nuk i mungonin, madje i kishte me tepri. Duke e neveritur një shpjegim që do të fillonte me fjalën konspiracion, i mbahemi mendimit se ndodhemi përballë mendjelehtësisë së megalomanit që është mësuar të fitojë.

Nën kalifatin arab mesjetar, por më shumë nën dinastitë perse e turke "perandoria islamike" ishte rajoni më i pasur, më i fuqishëm, më novator i botës dhe për pjesën më të madhe të Mesjetës Krishterimi qe i shtrënguar të mbrohej. Në shekullin XV do të niste kundërsulmi i krishterë. Tartarët u dëbuan nga Rusia dhe maurët nga Spanja. Por në Evropën Juglindore, aty ku sulltani otoman gjendej përballë perandorit, në fillim atij bizantin e pastaj atij të Perandorisë së Shenjtë Romake, fuqia myslimane kishte epërsi dhe këto përmbysje do të konsideroheshin si dytësore e periferike.

Në vitin 1683 osmanët e rrethuan sërish Vjenën me shpresën se do ta bënin hi e pluhur Perandorinë e Habsburgëve. Por ata u thyen në betejën e Vjenës nga një koalicion i gjerë i vendeve të krishtera, i udhëhequr prej Xhovani Sobieskit III, mbretit të Polonisë dhe të Lituanisë. Kjo humbje e pësuar prej asaj që deri në atë kohë ishte fuqia më e madhe ushtarake e botës myslimane, do të ishte zanafilla e një 'sherri' të madh që në njëfarë kuptimi vazhdon edhe sot. Ai lindi nga gjiri i elitave ushtarake, politike e më vonë edhe intelektuale otomane për t'u gjetur nga një përgjigje këtyre pyetjeve: përse ushtritë otomane gjithnjë fitimtare një herë e një kohë, u mundën prej armikut të përçmuar të krishterë? Dhe, ç'është më e rëndësishmja, si do të mund ta rigjenin ato epërsinë e dikurshme? Me kohë ky 'sherr' do të kalonte nga elitat në qarqe më të gjera, nga Turqia në shumë vende të tjera, dhe do të implikonte një varg çështjesh. Dështimi përballë mureve të Vjenës ishte epilogu i ekspansionit osman. E gjithë struktura shtetërore dhe shoqërore i ndjeu pasojat, sepse pushtimet kishin përbërë prej shumë kohësh damarin më vital të perandorisë. Por duhet thënë që ndërsa mekanizmat e ngrehinës osmane ishin ndryshkur, Evropa e krishterë kishte ndryshuar dhe kishte dalë nga Mesjeta e saj. Koha kur ambasadorët e vendeve të krishtera zvarriteshin përpara sulltanëve kishte marrë fund. E ushqyer me pasuritë e kolonive të saj, e armatosur me armë nga më modernet dhe motivuar nga dëshira për të mbrojtur shtëpinë e vet nga të pafetë, Evropa e krishterë ishte e gatshme të luftonte.[7] Por për të fituar nuk mjafton vetëm patriotizmi; Perandoria Osmane e kishte humbur prej kohësh peshën e saj të madhe në ekonominë e botës dhe kjo i detyrohet një vargu faktorësh që zënë fill që me zbulimet e mëdha gjeografike, zotërimin e rrugëve tregtare dhe me epërsinë e padyshimtë në det, çka ishte dëshmuar që në betejën detare të Lepantos. Tashmë fuqitë evropiane ishin të gatshme të merrnin revanshin.

Për pjesën më të madhe të historianëve, qofshin këta lindorë apo perëndimorë, data konvencionale e fillimit të historisë moderne në Lindjen e Mesme është 1798,

[6] Bernard Lewis, *Ku është gabuar?*, SHLK, Tiranë, 2004, f. 25.
[7] Bernard Lewis, *Ku është gabuar?*, SHLK, Tiranë, 2004, f. 28.

viti në të cilin Revolucioni Francez nën një gjeneral të ri me emrin Napoleon Bonaparti, zbarkoi në Egjipt. Për një kohë të shkurtër gjenerali Bonapart dhe trupa e tij e vogël e ekspeditës arriti të pushtojë vendin dhe të shtjerë në dorë qeverisjen. Kishte pasur edhe më parë sulme, tërheqje dhe humbje territoresh në kufijtë e largët, aty ku turqit e persët i bënin ballë Austrisë e Rusisë. Por pushtimi i një territori në zemër të Islamit nga ana e një ushtrie të vogël të krishterë, ishte një goditje e rëndë. Largimi i francezëve ishte edhe më traumatik. Ata u shtrënguan ta linin Egjiptin jo prej egjiptianëve, e as prej turqve, por prej një skuadre të vogël detare të marinës mbretërore britanike, e cila drejtohej nga një admiral i ri me emrin Nelson. Ky ishte mësimi i dytë i hidhur që duhet të merrnin myslimanët dhe kishte të bënte me faktin se jo vetëm që një fuqi perëndimore mund të zaptonte territore islame dhe t'i qeveriste sipas qejfit, por për fat të keq atë mund ta dëbonte vetëm një fuqi tjetër e krishterë.

Na duket me vend të theksojmë se deri në këtë kohë Perandorisë Osmane i ishte dashur të luftonte me ushtritë e vendeve armike, të vetme ose të grupuara në koalicione të ndryshme. Tash e mbrapa do t'i duhej t'i bënte llogaritë edhe me një armik të ri, ose thuajse të ri - me lëvizjet çlirimtare të popujve jomyslimanë që deri dje kishin qenë pjesë e perandorisë. Këta të dehur prej erërave të nacionalizmit që kishin nisur të frynin anekënd dhe të mbështetur nga fuqitë e mëdha nisën të zgjoheshin. "...Sistemi i mileteve, i përdorur nga Perandoria Osmane, i cili njihte gjysmautonominë dhe besimin kombëtar, i lejonte jomyslimanët që nën kontrollin e autoriteteve fetare përkatëse të ruanin identitetin etnik dhe atë fetar". Tanimë kishte ardhur koha që këto identitete etnike të krijonin shtetet e tyre kombëtare.

Më 1821 turqve iu desh të përballeshin me revolucionin grek. Në ndihmë të kryengritësve mbërritën ndihma nga shumë prej vendeve evropiane dhe më në fund, me Paqen e Adrianopojës, të vitit 1829, turqit u shtrënguan të njihnin pavarësinë e Greqisë. Në vitin 1830 perandoria e madhe që gjer atëherë pati qenë tmerri i botës, mori një goditje tjetër të rëndë me pushtimin e Algjerisë nga ana e Francës. Më 1839 sulltani shpalli Reformat e Tanzimatit, të cilat përfaqësojnë një përpjekje të dëshpëruar për ta riorganizuar dhe për ta bërë më efikas shtetin e tij. Këto reforma synonin një ndryshim rrënjësor të strukturës shtetërore të perandorisë. Ato ishin një rikthim i Reformave Nizam-i-Xhedit të ndërmarra nga Selimi III, në vitin 1808, i cili kërkonte strukturimin e ushtrisë osmane sipas modeleve perëndimore, por që përfunduan me prerjen e kokës së sulltanit që i inicioi. E reja e Reformave të Tanzimatit kishte të bënte me faktin se ato nuk preknin vetëm ushtrinë, por synonin transformimin e plotë të perandorisë në të gjitha fushat e jetës. Në aktin e Gjylhanesë garantohej barazia e të gjithë shtetasve të perandorisë përpara ligjit, pa dallim feje e nacionaliteti; parashikohej zgjerimi i Këshillit të Çështjeve Juridike, i cili do të hartonte ligjet e reja që do të jetësonin këtë program. Po ashtu në këtë akt bëhej fjalë për futjen e shërbimit të detyrueshëm ushtarak për të gjithë shtetasit dhe kufizohej kohëzgjatja e këtij shërbimi. Me të vendosej ndarja dhe mbledhja e rregullt e taksave dhe heqja e sistemit të sipërmarrjes. "Historianët turq Reformat e Tanzimatit kanë arritur t'i quajnë "një revolucion", "një kushtetutë" të vërtetë, "një fitore të qytetërimit

perëndimor"".[8] Njëri prej dimensioneve të këtyre reformave ishte edhe ai i ngritjes së kolegjeve ushtarake sipas modeleve perëndimore, ku do të përgatiteshin oficerët e karrierës që presupozohej ta ngrinin ushtrinë osmane në nivelet e ushtrive perëndimore. Tek forca e ushtrisë sulltanët shikonin mundësinë e vetme për ringritjen e perandorisë dhe njëkohësisht konsolidimin e pushtetit të tyre. Me gjithë reagimin e ashpër të ulemave, që kishin përqendruar në duart e tyre pushtetin gjyqësor dhe mësimdhënien, reformat në këto fusha ia hoqën dalëngadalë këtë ekskluzivitet. Çuditërisht këto reforma të frymëzuara edhe nga fuqitë e mëdha që kërkonin kufizimin e pushtetit të sulltanit dhe më shumë liri e të drejta për nënshtetasit jomyslimanë të perandorisë, sollën një përqendrim edhe më të madh të pushtetit autokratik të padishahut. Deri në këtë kohë ulematë kishin qenë garantueset e "kushtetutshmërisë" së dekreteve sulltanore, nga ana tjetër aleancat e tyre me jeniçerët kishin bërë të mundur kufizimin deri diku të autoritetit të sulltanit. Pas këtyre reformave këto dy forca të balancimit të pushtetit do ta humbnin peshën e vet. Shtënia në punë e telegrafit, një shpikje e Perëndimit, u mundësoi sulltanëve kontrollin absolut të forcave ushtarake edhe në qoshen më të largët të perandorisë brenda një kohe shumë të shkurtër, e kjo ishte një lehtësi që s'e kishin pasur as sulltanët më të fuqishëm. Ithtarët më të flaktë të reformave, të cilët punuan me idealizëm dhe përkushtim për zbatimin e tyre, nuk mund ta merrnin me mend se puna e tyre oksidentalizuese do të bënte efektin e kundërt. E kjo do të pasqyrohej edhe nga fatet e tyre vetjake; pas përplasjeve të para me sulltanët ata do të përfundonin ose në arrati, ose me kokë të prerë. Domethënës në këtë drejtim është edhe rasti i Mitat Pashës, hartuesi i kushtetutës së parë në historinë e Perandorisë Osmane, i cili u sulmua nga të dy krahët, nga konservatorët, të cilët e urrenin të gjithë programin e reformave, e po ashtu edhe nga liberalët, të udhëhequr nga Namik Qemali dhe Zijai, të cilët i konsideronin masat e marra prej tij krejtësisht të pamjaftueshme. Gjatë kësaj periudhe elitat e Perandorisë Osmane ndahen në dy rryma që synonin t'u jepnin zgjidhje problemeve të akumuluara prej shekujsh, si dhe të ndihmonin në ringritjen e saj përballë fuqive të krishtera që po bëheshin gati t'i hidheshin përsipër. Rryma islamiste pranonte idenë se shkenca dhe teknologjia mund të merreshin nga Perëndimi, Islami nuk përbënte asnjë pengesë ndaj adoptimit ose përparimit të tyre, por në formën qeverisëse, në drejtësi, në zakonet shoqërore, në arsim, në besnikërinë themelore, Islami duhej të mbetej sundues; ndërsa oksidentalizuesit e skajshëm shpreheshin nuk ka qytetërim të dytë, qytetërim do të thotë qytetërim evropian dhe i duhet të importohet si me trëndafilat, ashtu dhe me gjembat.

Me gjithë reformat e nisura e të lëna përgjysmë e, ca më keq akoma, edhe për shkak të tyre, gjatë shekullit XIX Perandoria Osmane u bë dëshmitare e mpakjes progresive të zotërimeve të saj në Evropë, me pavarësinë e Serbisë, të Rumanisë, me bashkimin e Moldavisë dhe Vllahisë, me shkëputjen e Malit të Zi dhe Bullgarisë, si dhe me zgjerimin e territoreve të këtyre shteteve dhe të Greqisë në kurriz të domeneve otomane. Ndryshimet në hartën politike të Evropës Juglindore u sanksionuan me Traktatin e Shën Stefanit dhe me Kongresin e Berlinit më 1878.

[8] Petrika Thëngjilli, *Historia e Perandorisë Osmane*, SHBLU, Tiranë, 2004, f. 200.

Në vitin 1908 perandoria tashmë në krizë, e pagëzuar prej kohësh me nofkën I sëmuri i Bosforit, u trondit prej revolucionit të Turqve të Rinj. Këta ishin ushtarakë dhe intelektualë të rinj, të cilët donin të transformonin perandorinë e prapambetur nga pikëpamja ekonomike dhe politike në një monarki moderne kushtetuese. Në verën e po atij viti krahu më radikal i xhonturqve, disa oficerë me kokë të nxehtë, marshuan me trupat e tyre drejt Stambollit dhe e detyruan sulltan Abdyl-Hamitin të pranonte kushtetutën. Regjimi i ri u rrek ta modernizonte vendin, por nuk ia doli ta zgjidhte problemin e marrëdhënieve me popujt evropianë që gjendeshin ende nën zgjedhën otomane e që do të bashkoheshin shumë shpejt kundër tyre. Një historian turk i revolucionit shkruan: "Të pakta janë lëvizjet në botë të afta të ngjallin aq shumë shpresa të mëdha, siç ngjalli revolucioni kushtetues otoman; gjithashtu ka shumë pak lëvizje shpresat e të cilave janë zhgënjyer aq shpejt dhe përfundimisht". Po ashtu ne besojmë se njëri prej shkaqeve që shpuri në dështimin e këtij revolucioni lidhet me faktin se turqit e rinj, njësoj si turqit e vjetër nuk u shkëputën dot nga ëndrrat perandorake, të cilat në një kohë kur u kishin rënë dhëmbët i zëvendësuan me panosmanizmin. Në bazë të kësaj ideje e gjithë popullsia e Perandorisë Osmane, pa dallim feje dhe kombësie, për shkak të barazisë që gjoja ekzistonte, përbënte "kombin e bashkuar osman". Kjo ide u bë vija zyrtare e turqve të rinj. Ajo i largoi popujt e shtypur prej tyre".

Në vitin 1911 perandorisë iu desh të luftonte me Italinë për zotërimin e Libisë. Një vit më vonë, perandoria që tashmë ishte në grahmat e fundit u detyrua të nënshkruante Paqen e Lozanës, me të cilën ia lëshonte territorin libian Italisë, duke ruajtur megjithatë një lloj sovraniteti fetar mbi popullsitë e atyre viseve. Po atë vit otomanët u ndeshën me një koalicion fuqish ballkanike të përbërë nga Serbia, Mali i Zi, Greqia dhe Bullgaria në atë që në histori ka hyrë me emrin Lufta e Parë Ballkanike. Ata u mundën në pak muaj dhe i humbën të gjitha territoret që mbanin ende në Evropë, me përjashtim të një brezi të ngushtë në Trakinë Lindore. Në vitin 1913, gjatë Luftës së Dytë Ballkanike, Perandoria Osmane bashkë me Greqinë, Serbinë e Rumaninë luftoi kundër Bullgarisë, dhe pas fitores mundi të rimerrte edhe një pjesë tjetër të Trakisë, me anën e së cilës qe në gjendje të ruante kontrollin mbi ngushticat e Bosforit dhe të Dardaneleve.

Në vigjilje të Luftës së Parë Botërore në Perandorinë Osmane u përvijuan dy qëndrime për radhitjen e saj në luftë, në krah të njërit ose të tjetrit bllok. Edhe nga fuqitë e mëdha Perandoria Osmane përfshihej në llogaritë e luftës, sepse ajo pavarësisht prej faktit se qe drobitur nga luftërat në Gadishullin Ballkanik, vazhdonte të kishte rëndësi strategjike. "Ajo shtrihej në toka të pamata, kontrollonte ngushticat e Dardaneleve dhe ushtria e saj, në përtëritje e sipër nuk ishte për t'u lënë pas dore. Përveç këtyre, sulltani kalif kishte në dorë një kartë të fortë. Ai gëzonte një prestigj të lartë moral me thelb fetar në të gjithë botën myslimane, duke përfshirë këtu edhe myslimanët e tokave që vareshin nga shtetet e mëdha koloniale". Franca dhe Anglia do të ishin të kënaqura edhe me një qëndrim asnjanës të saj, por qenia e Rusisë në koalicion me to dhe ideja e pushtimit të tokave të dikurshme të Perandorisë Osmane, gjithashtu dhe roli i madh i kapitalit gjerman, si dhe mbështetja që Gjermania i kishte dhënë perandorisë së sulltanëve në këtë periudhë bënë të mundur futjen e Perandorisë

Otomane në Bllokun Qendror. Humbja e luftës nga Blloku Qendror tërhoqi zvarrë ngrehinën e kalbur të kësaj perandorie,duke e shkatërruar plotësisht.

Megjithatë Sulltanati Otoman mbijetoi deri në nëntor të vitit 1922, kur u shemb përfundimisht nën peshën e disfatës së madhe dhe sulltani i fundit, Mehmeti VI, u dëbua nga vendi. Pas humbjes së luftës, e katandisur në një thelë kokoshi edhe prej Traktatit të Sevresit, Perandorisë Otomane iu desh të ndiente në zverk edhe peshën e zgjedhës së huaj, me Greqinë që pushtoi Izmirin dhe ushtritë anglo-franceze që kontrollonin zonat bregdetare. Në krye të lëvizjes indipendentiste doli një ish-gjeneral i ushtrisë otomane, Mustafa Qemali, i mbiquajtur më vonë Ataturku, i cili kishte shkëlqyer në betejën e Galipolit e kishte marrë pjesë edhe në revolucionin e Turqve të Rinj, ndonëse aty nuk kishte pasur ndonjë rol qendror. Britanikët dhe francezët u ngutën të largoheshin dhe grekëve iu desh të përballeshin të vetëm me turqit që patën marrë frerin ndër dhëmbë, sepse tani po luftonin për të mbrojtur gratë dhe fëmijët e tyre. Ushtritë greke u mundën disa herë me radhë dhe më në fund u detyruan ta linin edhe Izmirin. Në nëntor të vitit 1922 u zhbë Sulltanati dhe më 1923 u shpall Republika e Turqisë, presidenti i parë i së cilës qe vetë Ataturku. Kalifati mbijetoi edhe për pak kohë në personin e Abdyl-Mexhitit II, deri sa më 1924 një asamble kombëtare e thirrur nga Ataturku shpalli laicitetin e shtetit turk, duke e mbyllur de facto përvojën me Kalifatin, së paku në linjën dinastike të derës së Otomanëve. Ky akt, në një këndvështrim tjetër, sanksionon triumfin e rrymës oksidentalizuese që nis të përvijohet që me Reformat e Tanzimatit, ndaj asaj islamiste. Ndonëse në kohën për të cilën bëjmë fjalë armët e përdorura ishin të tjera (kujtojmë që vetë Ataturku asokohe përdorte si kalë beteje nacionalizmin turk), fusha e betejës dhe palët në konflikt ishin po ato. Turqia e sapolindur qemaliste, duke flakur tej lavdinë e dikurshme sulltanike e kalifale do t'i jepte Islamit një fytyrë të re, më afër atij shëmbëllimi që ia kishte ënda Evropës së krishterë, e prandaj më të pranueshëm.

Me rënien e Perandorisë Osmane, shndërrimi i Turqisë në shtet kombëtar modern realizohet me një varg etapash nga 1 marsi i vitit 1924 deri në 1 nëntor të vitit 1928. Akti i parë qe nxjerrja jashtë loje e ulemave dhe kalimi i të gjitha funksioneve të tyre civile e juridike te organizmat shtetërorë. U shkrinë "gjykatat" ku zbatohej sheriati, ligji islamik. Në vitin 1925 u shpërndanë urdhrat fetarë dhe shoqatat fetare me pretekstin se kishin mbështetur rebelimin kundër Republikës. Më 1926 miratohet ligji i martesës civile në zyrat e gjendjes civile. Kurse në vitin 1927 miratohet një ligj që ndalonte mbajtjen e mbishkrimeve me përmbajtje fetare në zyrat e shtetit. Më 1 nëntor 1928 nis përdorimi i alfabetit me bazë latine për shkrimin e turqishtes. Jemi përballë një procesi laicizimi të shtetit dhe të shoqërisë turke të nisur nga lart. Ishin akte që e fyenin dhe e lëndonin mentalitetin islamik dhe që e shkëpusnin Turqinë nga bota islamike në tërësinë e vet. Që prej vitit 1923 suret e Kuranit nisën të thuheshin në turqisht dhe jo në arabisht. Por ngjarja që do ta trondiste më thellë mbarë opinionin lidhej me zhbërjen e Kalifatit dhe me shkrirjen e tij, së paku formalisht, me strukturat e rendit të ri republikan. Neni i parë i ligjit të miratuar më 3 mars 1924 thotë: "Kalifi u rrëzua. Institucioni i Kalifatit u suprimua meqë atë e përmban në thelb ideja dhe koncepti i qeverisë dhe i Republikës". Ajo që e zemëronte "opinionin publik islamik" që nga Senegali deri në Indonezi, ishte pretendimi i Asamblesë Kombëtare Turke se

vazhdonte të përfaqësonte Kalifatin panislamik, çka buronte prej së drejtës perandorake otomane. Nuk kishte më një kalif në Turqi e, sipas ligjit të 3 marsit 1924, s'mund të kishte as gjetiu, ngaqë i vetmi kalif i vërtetë kishte qenë ai otoman. Republika Turke jo vetëm kishte shkelur ligjin dhe traditën islamike duke ua rrëmbyer nga duart njerëzve të fesë autoritetin juridik civil dhe atë në punë të mësimdhënies, por po rrekej ta shtrinte modelin e saj në të gjithë botën islame.

Shembja e Perandorisë Osmane dhe po ashtu edhe ajo e Kalifatit i dha një goditje të rëndë, pothuajse shkatërruese Islamit si strukturë shtetërore aktive. Duke e lidhur deri diku fatin e tij me Perandorinë Osmane ai (shteti islam, por jo vetëm) po paguante haraçin e një simbioze gati shtatëshekullore. Shpata më e mprehtë e Islamit, Mehmet Fatihu, arriti të bashkonte traditën klasike islame me atë turke dhe bizantine, duke i dhënë jetë një krijese të re politike, ushtarake e fetare që ishte Perandoria Osmane. Elementet e kësaj simbioze u alternuan gjatë gjithë ekzistencës së saj duke balancuar njëra-tjetrën, por pa e humbur mëvetësinë e tyre dhe pa u shkrirë përfundimisht. Prurjet në Islam prej kontakteve me popuj dhe qytetërime të tjera i ruajnë ende gjurmët e tyre, ndonëse nganjëherë është e vështirë të dallohet se ç'është mirëfilli islame, edhe në terma të dogmës, e çfarë jo. Një nga këto ndikime të cilin mund ta prekim edhe sot është hierarkia klerikale në Islam, "një peshqesh" prej kastave fetare të ortodoksisë bizantine. Nuk mund të mos jemi dakord me Bernard Lewis-in, i cili thotë se "... Për herë të parë në historinë e Islamit krijohet një strukturë institucionale, një hierarki e shkallëzuar profesionistësh të fesë, me funksione dhe kompetenca të njohura dhe të pranuara, të barasvlershëm, krahasimisht me priftërinjtë e krishterë ose me ata të perandorive të lashtësisë."[9] Thënia se në Islam nuk ka një profesion të mirëfilltë fetar, mbetet e vërtetë në kuptimin teologjik, në atë masë që në të nuk ka urdhërim, shenjtërim dhe as ndërmjetësim fetar midis besimtarit dhe Zotit…

[9] Bernard Lewis, *La crisi dell'Islam*, Mondadori, Milano, 2004, f. 54.

FROM CATHLEEN NÍ HOULIHAN TO CELTIC TIGER: 'SPIRITUALISM, MATERIALISM AND MODERNITY IN IRELAND'

Bryce Evans
Liverpool Hope University, U.K.

The recent European debt crisis has witnessed the abrupt end of Ireland's economic boom. The material wealth and national-cultural confidence of the 'Celtic Tiger' era has dissipated rapidly. Meanwhile, the Catholic Church - traditionally influential in Irish life - is also in downward spiral. This paper asks whether, given these conditions, spirituality still has a place in modern Ireland.

When applied in late modern and contemporary Ireland, the notion of modernity often connoted a wholesale rejection of a rural, parochial 'folk' identity. Instead, a metropolitan, urban 'forward-looking' national idiom grew up; one which rejected 'twee old Ireland' and placed its faith in a Western narrative of technocratic progress.

For Irish modernisers, it was case of out with the old and in with the new. No longer would Ireland be characterised as the poet WB Yeats's Cathleen Ní Houlihan: a sentimental, spiritual mother-Ireland. Rather, the modern incarnation of Ireland as the altogether more masculinist 'Celtic Tiger' loomed: an aggressively materialist and sharp-clawed beast bereft of the effete spiritualism of Ireland-past.

During the 'Celtic Tiger' economic miracle - a decade of sustained economic growth dating from 1995 to 2007 - the new, 'forward-looking' Irish identity was largely based around a dichotomy. On the one hand there was capitalist Ireland; on the other lay the rustic, ruralist, spiritual identity of Ireland past. Often, to align with the forces of progress and development was to rubbish all the trappings of spiritual Ireland.

In the popular consciousness, spiritual Ireland was most commonly associated with Éamon de Valera. The longest serving prime minister in Irish history, de Valera was the dominant political figure in twentieth century Ireland. He was born in New York City in 1882 to an Irish mother and a Spanish or Cuban father. His father's identity is still disputed and de Valera was, to his political rivals, 'the Spanish

bastard'. But he was also a devoutly spiritual man and on a number of occasions in his youth he seriously considered joining the priesthood.[1]

De Valera was the leader of Ireland for around thirty years. With small interruptions, he was prime minister between 1932 and 1959, and served as president between 1959 and 1973. When his role in Ireland's national revolution (the 1916 Easter Rising) is considered, it is fair to say that de Valera dominated Irish politics for almost sixty years of the twentieth century. He has been closely compared to Portugal's dictator Antonio Oliveira de Salazar, who ruled that country for a similarly long period.[2]

So what was the national vision of this political colossus? De Valera's spiritual vision for the Irish nation was encapsulated in his St Patrick's Day speech of 1943, where he addressed the nation on 'the Ireland we dreamed of'. This Ireland, said de Valera – quote -

"Would be the home of a people who valued material wealth only as a basis for right living …

Of a people who, satisfied with frugal comfort, devoted their leisure to the things of the spirit

A land whose countryside would be bright with cosy homesteads, whose fields and villages would be joyous with the sounds of industry,

With the romping of sturdy children, the contest of athletic youths and the laughter of happy maidens,

Whose firesides would be forums for the wisdom of serene old age.

The home, in short, of a people living the life that God desires that men should live."[3]

Amidst the mess of the Celtic Tiger's demise in the last few years, another famous de Valera-ism was often trotted out by Irish media commentators: "no man is worth more than one thousand pounds a year". This was seen as ironic given the inflated salaries - and inflated egos - of the Celtic Tiger years.

In his pomp, de Valera claimed - quote - "If I wish to know what the Irish want, I have only to look into my own heart" and, for many people post-independence, de Valera was the embodiment of this sort of Ireland: frugal, spiritually minded, Catholic, orderly, anti-materialistic.

But in the years following de Valera's death, in 1975, this titan of the national-spiritual revolution from British rule slowly became the subject of derision. The 1980s was a bleak decade for independent Ireland: overvalued currency; corruption; emigration and unemployment; political instability; and, in the north, the grim spectre of emaciated IRA hunger strikers.

---

[1] Diarmaid Ferriter, *Judging Dev: A Reassessment of the Life and Legacy of Eamon De Valera* (Dublin, 2007), 24.

[2] For a good contemporary link between the corporatist vision of the two countries see John J.M. Ryan, 'Is Portugal Totalitarian?', *Irish Monthly* 68 (1940), 1-9.

[3] Cited in Clair Wills, *That Neutral Island: A Cultural History of Ireland During the Second World War* (Dublin, 2007), 28.

As the 1980s became the 1990s, the liberalisation of Irish society coincided with the liberalisation of the economy. Twee old Ireland, protectionist and pure, appeared increasingly laughable. The pious, disciplined and folksy vision of de Valera was lampooned mercilessly: de Valera's Ireland was, to quote one of his biographers, 'a few comely maidens and the occasional athletic youth, full of 'asexual mothers of ten nodding approvingly, not an impure thought or an orgasm in sight.'[4]

As Ireland became a 'tiger' economy, de Valera's St Patrick's Day speech became an increasing irrelevancy. From the mid-90s onwards, with the support of the European Union and low taxation policies, Ireland's economy underwent sustained growth. Re-definitions of identity occurred. De Valera was no longer the pin-up boy of Irish history.

Instead Seán Lemass, the suave, urban Taoiseach who succeeded de Valera and is credited with opening Ireland up to global free trade, became the hero of this new Ireland. From the 1960s onwards the old Spiritual Ireland was regularly invoked by the Irish tourist industry, but at a policy level these sort of beliefs were seen as an inconvenient incursion upon pragmatic modernising Ireland. When the yankee dollar was at stake, spiritual Ireland was deployed; privately, however, it was shunned.

In the words of one historian, Ireland could now, finally, consign Yeats's Cathleen Ni Houlihan – 'the champion whiner of the western world, the princess of the begging bowl' to the dustbin of history.[5]

But the Celtic Tiger's roar, we now know, drowned out serious problems.

Critically, property developers, financiers and lawyers were often hand in glove. The corruption endemic in Irish capitalism ensured the business of the country came to resemble the materialist 'greasy till' condemned by Yeats, where the romantic heroes of Irish history are forgotten and, Yeats asks:

"Was it for this the wild geese spread
The grey wing upon every tide;
For this that all that blood was shed,
For this Edward Fitzgerald died,
And Robert Emmet and Wolfe Tone,
All that delirium of the brave?"[6]

While the Irish tourist industry continues to churn out romantic material, several recent court cases have exposed the rotten materialist heart of the recent Celtic Tiger economic boom.

De Valera's own party – Fianna Fáil, previously seen as a clean political brand, became synonymous with corruption. Solicitors' undertakings were misused to make multiple mortgages possible. Unscrupulous solicitors facilitated developer friends by racking up deficits in their client accounts. Fast-track property deals went through one-stop conveyance firms. Exemptions from planning permission were granted all too easily. The police fraud squad was pitifully under-resourced. The result is that

[4] See Bryce Evans, *Seán Lemass: Democratic Dictator* (Cork, 2011), 3.
[5] Evans, *Lemass*, 4.
[6] William Butler Yeats, *September 1913* (first published *Irish Times*, October 1913).

Ireland has been left with what the media has dubbed 'ghost estates': collectively a quarter of a million empty homes lacking amenities or a sense of community, many abandoned but for the few families, saddled with enormous mortgage debt, unlucky enough to reside in them.

The infamous Irish government guarantee on toxic bank liabilities in 2008 was not the beginning of the problem, then, rather it was the confirmation of it. Socially, people were encouraged by the political culture into spending more money on cars than on their children. The now familiar corporate criminals at Anglo-Irish and Irish Nationwide plc were reaping the rewards of the billions of euro in cheap credit coursing through the veins of Ireland Inc.

Meanwhile, the state had moved from the spiritual vision of de Valera to a punitive material remit. This was most evident in the locking up small-time debtors. Between 2003 and 2008, one and a half thousand people were jailed in the Republic for failing to repay debts. The state was boasting progress and modernity, while subjecting people to uncompassionate Victorian justice.

In an infamous case in 2009, a young woman appeared before Dublin's High Court for failing to repay a credit union loan. She freely admitted she had used the loan to support her chronic alcohol dependency. 'Were the borrowings used for anything else?' the judge gently asked her. A prolonged silence hung in the air before she whispered 'yes, my baby's headstone and funeral.'[7]

But if Celtic Tiger Ireland had lost its spiritual identity, how and when did this happen? While Ireland's political and economic 'modernisers' from the 1960s onwards were keen to displace what they regarded as backward-looking, superstitious cultural norms, they still paid lip service to the special place of spirituality in Irish national life.

Since the nineteenth century, the Catholic Church enjoyed an influential role in shaping Irish identity and a defining role in Irish spiritual existence. Critically, in the middle decades of the nineteenth century, when Europe was convulsed by revolutions, Ireland was significant because - in contrast to most other countries - the Church was perceived to be on the side of the people. With Ireland under British rule Catholics were subject to penal laws, reinforcing the view of the Church of Rome as representing popular identity against British colonial imposition.

With the partition of Ireland in 1922, 93% of the Free State's population were Catholic while 7% were Protestant. The Catholic Church's influence meant that when Ireland achieved independence in 1922, the Irish state conformed to conservative social policies, banning divorce, contraception, abortion, and women sitting on juries, as well as rigorously censoring any content deemed 'immoral' from books, newspapers and films.[8]

---

[7] For this and other tales of greed and corruption see Dearbhal McDonald, *Bust: How the Courts Exposed the Rotten Heart of the Irish economy* (Dublin, 2011).

[8] See Tom Inglis, *Moral Monopoly: The Rise and Fall of the Catholic Church in modern Ireland* (Dublin, 1998).

Whereas Britain moved closer to a state welfare system, in Ireland the Church remained largely in control of health care and education and, under the authoritarian prelate Archbishop John Charles McQuaid (in office between 1940 and 1972) the Catholic Church enjoyed a disproportionate influence on politics as well.

The strength of popular Catholicism added to the impression that twentieth century Ireland was a notable exception to the material depredations of the modern world. One of Ireland's most famous poets, WB Yeats, was a Protestant but shared a distaste (common among his fellow Catholics) for the empirical, materialist march of internationalist modernity. He defined Ireland, by contrast, as imaginative and spiritual. On discussing what he saw as the marrying of spiritualism and emotionalism with Irish nationalism, Yeats wrote of

We Irish, born into that ancient sect

But thrown upon this filthy modern tide[9]

The implication was that there was something distinctly alien to materialist modernity when applied to Ireland, that the Irish were victims of it.

While the spirit of entrepreneurism, the 'greasy till' if you like, now enjoys political hegemony and popularity in Ireland, it would be simplistic to attempt to scientifically chart the decline of spiritualism in Ireland or indeed to claim that it has occurred.

Although many would agree that the country was transformed by membership of the European economic community in the 1970s, thousands of people were still praying collectively at Marian shrines during the 1980s and 90s, claiming to have seen statues weep, or visions, or lights in the sky. For all the Americanisation of Ireland over the last decade or so, Irish people remain folkishly spiritual. People attend grottos of the Virgin mother to help cure their arthritis; people pray to Saint Anthony to help them recover lost items;

The country still witnesses outpourings of popular Catholic devotional culture, but what is interesting is that now - for the first time in modern Irish history - the state has distanced itself from the established church. In 2011, Irish Prime Minister Enda Kenny launched a scathing attack on the Catholic Church, signifying the worst rupture in church-state relations since independence in 1922. Condemning what he called "the dysfunction, the disconnection, the elitism that dominates the Vatican today", the prime minister claimed that "the rape and torture of children were downplayed by the Vatican (in favour of upholding) the primacy of the institution, its power, standing and reputation".[10]

Although the culture of capitalistic materialism has been damaged by Ireland's credit crunch, there has also been a notable decline in Catholic religious observance. In the wake of successive child abuse scandals, it also seems that Irish people are less willing to accept the authority of the Church with blind faith. But this shift away from Church authority does not necessarily indicate a decline in spiritualism in Irish society - although that is the way it is frequently reported – rather, I would argue, it raises

[9] See R. F. Foster, *W. B. Yeats: A Life* (two volumes, New York, 1997 and 2003).
[10] *Irish Times*, 20 July 2011.

intriguing questions about what direction popular faith will take as Ireland struggles to overcome its present difficulties.

"FİKRET'İN HEYKELİNİ Mİ DİKELİM, KİTAPLARINI MI YAKALIM?": MANEVİ ARAYIŞLAR BAĞLAMINDA TEVFİK FİKRET OKUMALARI

READING OF TEVFIK FIKRET IN THE CONTEXT OF SPIRITUAL QUEST: 'SHOULD WE ERECT HIS MANUMENT OR SHOULD WE BURN HIS BOOKS'

Deniz Aktan Küçük

Bahçeşehir University, Turkey
deniz.aktan@gmail.com

Anahtar Sözcükler: Tevfik Fikret, Türkiye Tarihinde Fikir Tartışmaları, Türkiye Tarihinde Manevi Arayışlar

1. Giriş

Yüz yıla yakın bir süredir farklı ideolojiler bağlamında yeniden ve yeniden tartışılanan, bu ideolojiler tarafından yeniden ve yeniden konumlandırılan Tevfik Fikret üzerine yazılanlar, 20. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti tarihinin belli dönemlerinde gerçekleşen fikir tartışmalarının izlenebileceği kaynaklar olarak alınabilir. Sadece bir şair olarak değil, bir dava adamı olarak da algılanan Tevfik Fikret, cumhuriyetin ilanının ardından özellikle Atatürk'ün de desteğini alan hatta Atatürk'ü "yaratan" bir fikir adamı olarak görülmüş; medeniyetçiliğin, inkilapçılığın, bilim üstüne kurulu laik, hür düşüncenin temsilcisi olarak adlandırılmıştır. Ancak yine de Fikret'in milliyetperver olup olmadığı ya da dinle kurduğu ilişkinin mahiyeti de Osmanlı'dan günümüze çeşitli polemiklere konu olmaya devam etmiştir.

Bu yazıda, 1939'da başlayan "Fikret'in heykelini mi dikmeli, kitaplarını mı yakmalı?" tartışması incelenecek; bu hararetli tartışma ortamında, kendi ideolojilerini görünür kılmak isteyen kesimlerin Fikret'i nasıl işlevselleştirdiğine işaret edilecektir. Bunun için, öncelikle Fikret'e dair bütünlüklü bir algı yaratması bakımından kurucu bir rol üstlenen erken dönem iki metne odaklanılacaktır. Bu metinler, Ziya Gökalp'in *Muallim* dergisinde 1917'de neşrettiği "Tevfik Fikret ve Rönesans" adlı makalesi ve

M. Fuad Köprülü'nün ilk kez 1918'de yayınladığı *Tevfik Fikret ve Ahlakı* adlı eseridir. Ardından 1939'a kadar geçen süre içinde Fikret'in nasıl algılandığını örnekleyen gazete yazıları ele alınacaktır. Bu yazılar, Cumhuriyet tarihinde Atatürk'ün ölümüne kadar olan dönemle, Atatürk'ün ölümünü izleyen dönemi karşılaştırma olanağı verecektir. Atatürk'ün ölümünün hemen ardından başlayan "Fikret'in heykelini mi dikmeli, kitaplarını mı yakmalı?" polemiği ise Fikret şiirinin, Türkiye Cumhuriyeti'nin ideolojisinin manevi arayışlar içinde yeniden tanımlanması gerektiğini düşünenlerle bu ideolojiyi yeniden üretenlerin fikirlerini çarpıştırdığı bir sembol haline gelmesi bağlamında tartışmaya açılacaktır.

2. Kurucu Metinler

Fikret üzerine tartışmalar daha da öncesine dayansa da Cumhuriyet dönemi için Fikret'e dair bütünlüklü bir algı yaratması bakımından kurucu bir rol üstlenen metinler Ziya Gökalp'in *Muallim* dergisinde 1917'de neşrettiği "Tevfik Fikret ve Rönesans" adlı makalesi ve M. Fuad Köprülü'nün ilk kez 1918'de yayınladığı *Tevfik Fikret ve Ahlakı* adlı eseridir. Ziya Gökalp'in *Muallim* dergisinde 1917'de neşrettiği "Tevfik Fikret ve Rönesans" adlı makalesi Tevfik Fikret'e Türk düşünce ve edebiyat tarihinde verdiği konum bağlamında diğer yerleştirme çabalarının da temelini oluşturur. Fikret'i milliyetçi ve medeniyetçi esaslar üzerine kurulu yeni ulus devlette anlamlandıran bakış açısı feyzini Gökalp'ten alır.

Gökalp'in "Tevfik Fikret ve Rönesans" makalesi, Türk edebiyatını tarihsel bir eksene oturtma girişimi olarak da okunabilir. İnsanlığın geçirmiş olduğu "içtimai safhalar"ı "aşiret devri", "kavim devri", "ümmet devri" ve "laik medeniyet devri" olarak sıralayan Gökalp'e göre, bir devri yıkarak başka bir devri açmak, amaçlanan nihai devre ulaşma açısından bu teleolojik çizgisellikte önemli bir başarıdır. Fikret şiirinin değeri de böyle bir başarı kaydetmesinden gelir. Ümmet ruhunun çözülmesiyle millet ruhunun oluşumu arasına yerleştirilen ve zaruri bir kozmopolitlik ve beynelmilliyetçiliğe dayanan "insancıllık" devresi, kendinde değerli olmasa da bir geçiş aşaması olarak değerlidir. Millet cereyanının hazırlayıcısı olarak alımlanan bu insancıllık, Türkiye'de Fikret şiiriyle beraber ümmet ruhuna darbe indirerek, milliyet bilincinin yolunu açmıştır.[1(ss361-363)]

Köprülü'nün ilk kez 1918'de yayınladığı *Tevfik Fikret ve Ahlakı* adlı eserine geçtiğimizde ise, olumlananların farklılaştığını görürüz. Fikret aleyhinde çıkan dinî bir risalenin kaba üslubu üzerine verilen bir cevap niteliği taşıyan metninde Köprülü, Fikret'in insancıllığını ahlakı açısından yorumlamayı seçer. Fikret'i masum ve lekesiz vicdanıyla bir fazilet heykeline benzeten Köprülü'ye göre, Fikret, gençliğe kutsiyet duyguları telkin etmeye çalışan bir ahlak mürşididir.[2(ss301-302)] Öyle ki, hayatıyla eseri arasında tam bir ahenk olan Fikret, samimiyetten ayrılmayan yapısıyla, kendi iyi

[1] Gökalp Ziya. Tevfik Fikret ve Rönesans. *Türk Basınında Tevfik Fikret 1924-1940* içinde. haz. Nuran Özlük. İstanbul: 3F Yayınevi, 2008. Orijinal kaynak için bkz. Gökalp Ziya. Tevfik Fikret ve Rönesans. *Yeni Adam*. 21 Birinci Kânun 1939; 260: 8-9.
[2] Köprülü Fuad. *Edebiyat Araştırmaları II*. İstanbul: Akçağ Yayınları, 2004.

ahlakını eserine de yansıtmıştır.[3(s303)] Ancak Fikret'i bir ahlak mürşidi ilan etmek için öncelikle onun hakkında verilen yargıları yeniden tartışmak, bedbinliği çerçevesinde değerlendirilen ferdiyetçiliğini masaya yatırmak gerekmektedir. Fikret'in bedbinliğini anlamaya çalışanlar Köprülü'ye göre, istibdad dönemine bakmalıdır. Bu anlamda Fikret'in özellikle *Rübab-ı Şikeste* dönemini "muhitinin tesiratına bigane bir mahsul" zannedenler büyük bir yanılgı içindedir. Fikret'in sosyal olanla alakası kesik, iç dünyaya dönmüş zannedilen şiirleri aslında döneminin ruhu boğan karanlığının bir yansımasıdır.[4(ss304-306)] Öyle ki, "bütün memleketin altı asırlık bir tarihin inhidam ve izmihlali karşısında sırf ferdi ihtiyaçlarını tatmin ederek yaşamak Fikret gibi bir idealist için kabil değildir."[5(s307)] Eserlerini telkin ve irşat maksadıyla yazan Fikret, Köprülü'ye göre, gençliğe vatan, insaniyet, fedakarlık, doğruluk gibi mefkureleri öğretmek için sanat yapıyordur.[6(s310)] Bunu yaparken de inancı tamdır: "Vatanın istikbali hakkında gençliğe nasıl bir ümit telkin ediyorsa, insanlığın atisi hakkında da aynı yüksek emellere mücehhezdi[r]."[7(s313)] Ancak Köprülü, Fikret'in Türk çocuğuna "mevhum bir insaniyet mefkuresi" aşılamasını da içinde bulundukları çağın şartları açısından onaylamamaktadır. İnsaniyet yerine aşılanması gereken asıl mefkure ona göre, Türk milletinin maddi manevi vahdeti olmalıdır. İmparatorlukların yıkıldığı, ulus devletlerin kurulduğu bu yeni çağda müşterek insaniyet telakkisi ancak milli devletler teşekkül ettikten sonra söz konusu edilmelidir. Kendini bu fikir ayrılığına rağmen Fikret'in fikirlerine karşı beslediği hürmetin azalmadığını da belirtmek zorunda hisseden Köprülü, hemen ardından Fikret'in ahlakına geçer.[8(s314)] Köprülü'nün öncelikle üzerinde durduğu nokta, bir filozof ya da ahlak amili olmayan Fikret'in muayyen bir ahlak sistemine de sahip olmadığıdır. Bu doğrultuda Köprülü'nün özellikle vurgulamak istediği Fikret'in "feveran" bir anında yazdığı "Tarih-i Kadim"e bakıp, buradan materyalist bir felsefe, bir dinsizlik telakkisi çıkarmanın yanlış olduğudur. Bu bağlamda, Fikret'e yöneltilebilecek tek eleştiri, gençliğin ruhunda kudsiyet duyguları uyandırmaya çalışırken "dini terbiye"nin önemini ve "materyalizm"in yıkıcılığını anlamamasıdır. Türk milliyetperveri olmadığı için bu anlayışsızlık Fikret için doğal bir durumdur. Bu anlamda, milliyetperverler bu tip meselelerde Fikret'ten ayrı yol tutma mecburiyetinde olsa da onun ahlak sahasındaki tesirlerini tanımalılardır.[9(s316)]

Tevfik Fikret ve Ahlakı bu anlamda, Gökalp'in kaygılarına koşut biçimde Fikret'in hangi bakımdan olumlanması gerektiği, ama ne açıdan da tehlikeli olduğunu değerlendiren bir metindir. Gökalp'in makalesinde bir geçiş aşamasının tezahürü olarak alımlanan Fikret, sadece yol açıcılığı bağlamında konumlandırılmış, bu anlamda Fikret'in insancıllığına ya da ferdçiliğine takılıp, milliyet mefkuresini idrak

[3] Köprülü Fuad. *Edebiyat Araştırmaları II*. İstanbul: Akçağ Yayınları, 2004.
[4] Köprülü Fuad. *Edebiyat Araştırmaları II*. İstanbul: Akçağ Yayınları, 2004.
[5] Köprülü Fuad. *Edebiyat Araştırmaları II*. İstanbul: Akçağ Yayınları, 2004.
[6] Köprülü Fuad. *Edebiyat Araştırmaları II*. İstanbul: Akçağ Yayınları, 2004.
[7] Köprülü Fuad. *Edebiyat Araştırmaları II*. İstanbul: Akçağ Yayınları, 2004.
[8] Köprülü Fuad. *Edebiyat Araştırmaları II*. İstanbul: Akçağ Yayınları, 2004.
[9] Köprülü Fuad. *Edebiyat Araştırmaları II*. İstanbul: Akçağ Yayınları, 2004.

edememenin tehlikesi de varsayılmıştır. Ancak Gökalp, bu mefkureyi de laik ve medeniyetçi bir devlet anlayışına bağlayarak, Fikret'in din üzerinden kendini temelleyen insan reddini değerli bulmuştur. Diğer yandan, Köprülü milliyetçi mefkureyi dini terbiyeyi de kapsayacak biçimde kurmuştur. Fikret'i yol açıcı bir vatansever olarak konumlandıran her iki metin de, Fikret'i olumlarken Fikret'in hangi yönlerini görmezden gelmemiz gerektiğinin de reçetesini çıkarmıştır. Bu iki metinden sonra Fikret'in dünya görüşü parçalanmış, herkes kendi ideolojisine göre bu parçalardan birini öne çıkarıp, Fikret'i oradan hareketle okumuştur.

3. Cumhuriyetin İlk On Beş Yılında Fikret Okumaları

Tevfik Fikret, Cumhuriyet döneminde de sadece bir şair olarak değil bilakis bir dava adamı olarak algılanır. Öyle ki, Fikret'in davası, yeni Cumhuriyetin davası olarak kabul edilir. Fikret, istabdadın karanlık günlerinden geleceğe seslenen bir kahin, yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin muştacısı olarak görülür. Bu anlamda Fikret, özellikle Cumhuriyetin ilk on beş yılında aydınlar için ulus-devlete yurttaş yaratma projesinin temel kaynaklarından biri olur.

"Ulus-devlete yurttaş yaratma" çabaları, Türkiye Cumhuriyeti'nin resmi ve kurucu ideolojisi olarak tanımlanan "Kemalizm" tarafından belirlenen reform ve düzenlemelerin merkezinde yer alır. Cumhuriyetçilik, laiklik, milliyetçilik, halkçılık, devletçilik ve inkılapçılık temel ilkeleri gözetilerek, ardı ardına yapılan reformlarla hayata geçirilmeye çalışılan toplumsal proje, yaratmayı amaçladığı sarsıcı değişimi, bu anlamda, yaratmaya çalıştığı yurttaş üzerinden kurgular. Özellikle laiklik ilkesi ile seküler bir toplum yaratma isteği net bir politikaya dönüştürülürken, yapılan reformlar, sadece devlet ve dinin ayrılmasını değil, dinin kamusal yaşamdaki belirleyiciliğinin önlenmesini de hedefler.[10(s264)]

Türkiye Cumhuriyeti'nin yönetici elitleri tarafından yürütülen bu toplumsal proje, "yukarıdan aşağıya modernleşme" eğilimiyle birlikte modern olanı milli olanla uzlaştırmaya dayanan laik, Batı yönelimli bir kültür politikası üzerine kuruludur.[11(s18)] Bu proje uyarınca, Batılılaşmaya dönük, modern, demokratik ve laik toplumu meydana getirecek yurttaşlar bütünü de laik, modern ve Batılı, yeni bir Türk kimliği üzerinden tasarlanır.

Füsun Üstel, modernlikle milliliği yan yana getiren bu uzlaşmacı bakış açısını, Cumhuriyet'in makbul yurttaş profilini oluşturan, iki eksen olarak yorumlar. Buna göre, yeni yurttaş kimliği, bir yandan "medenilik", diğer yandan da "yurtseverlik" eksenleri üzerinde inşa edilmek istenmiştir. Bu iki eksenin önerdiği davranışların arka planına egemen olansa, bu anlamda, cumhuriyetçi ve laik bir ahlâk anlayışıdır:

Bu ahlak anlayışı, yurttaşın yalnızca kamusal değil özel alanını da denetleyen bir sistematik sunar. Başka bir anlatımla yurttaşlık hak ve özellikle de görevler pratik ve söyleminin oluşturduğu bir toplumsal roller bütününün yanı sıra, "iyi yurttaş"ın

[10] Zürcher Erik Jan. *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.
[11] Bozdoğan Sibel. *Modernizm ve Ulusun İnşası: Erken Cumhuriyet Türkiyesi'nde Mimari Kültür*. İstanbul: Metis Yayınları, 2002.

varlığı için gerekli olduğu düşünülen ahlaki nitelikler/değerler bütününe de işaret eder.[12(s175)]

Sözü edilen bu ahlaki arka plan da göz önüne alındığında, bu kimlik inşa sürecinin "tarihi ve kültürel kaynaklarının tanımı devletin denetiminde olan bir insan türü"[13(s18)] ortaya çıkarmayı prensip olarak aldığını belirtmek gerekir. Böylelikle medeniyetçilik bağlamında hedeflenmesi gereken modern birey tasarımı, devlet tarafından düzenlenen yurttaş tasarımına dönüşmüş olur. Bu yurttaşlık hali ise, özgür ve özerk değil sosyal rolünü genel yarara uygun biçimde düzenleyen yurttaş tasarımıyla ifade edilir.[14(s280)]

Kendini genel yarara göre düzenleyen "iyi yurttaş"ın bir başka önemli özelliği ise kendini "yeni" vurgusu üzerinden kurması/denetlemesidir. Ancak yeni olanın makbullüğüne geçmeden önce, her ne kadar bütünsel bir modernleşme projesi benimsenmiş olsa da, yeniye yapılan bu vurgunun aşırılığa karşı duyulan bir korkuyu da barındırdığını belirtmek gerekir. Bu korkunun aşılması için başvurulan yöntemse, "Batıya rağmen Batılaşma" ilkesi uyarınca, yeni ile birlikte anılan modern olma durumunun yurtseverlik bağlamında denetlendiği uzlaşmacı modelin öne çıkarılması ve dengeli yurttaş fikrinin ön plana alınmasıdır.

"Yeni" vurgusuna geri dönersek, Sibel Bozdoğan'ın da belirttiği gibi, bu dönemde, "yeni" kelimesinin, "modern" ve "asri" kelimeleriyle birlikte, her şeyin istenir, olumlu olarak kodlanan niteliklerine karşılık gelecek biçimde kullanıldığı fark edilir. Bu niteliklerse, "neredeyse değişmez bir biçimde, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerindeki eski ya da geleneksel muadillerinin istenmeyen özelliklerinin karşıtı" olarak sunulur.[15(ss72-73)] Bu inşa sürecinin kendini tanımlarken ihtiyaç duyduğu "öteki" de, görüldüğü gibi, eski ile özdeş tutulan "Osmanlı" olarak kurgulanır. Bu anlam çerçevesi bağlamında kurulan tüm zıtlıklarsa, bu eğilimi destekler biçimde, eski ile yeni arasındaki zıtlıkla cisimleştirilir. Böylece, yeni, "sadece kendi içinde, bir ilerleme simgesi olarak değil, daha çok artık geri kalmışlığın işareti olarak gözden düşen zıt eski imgesiyle karşı karşıya konarak" [16(s76)] değerli bulunur. Bu eski imgesi ise, Avrupalıların yüzyıllardır kullandıkları şarkiyatçı mecazların yeniden üretilmesi

---

[12] Üstel Füsun. *"Makbul Vatandaş"ın Peşinde: II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

[13] İnsel Ahmet. Giriş. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*. der. Tanıl Bora, Murat Gültenkingil. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

[14] Üstel Füsun. Türkiye Cumhuriyeti'nde resmî yurttaş profilinin evrimi. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*. der. Tanıl Bora, Murat Gültenkingil. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

[15] Bozdoğan Sibel. *Modernizm ve Ulusun İnşası: Erken Cumhuriyet Türkiyesi'nde Mimari Kültür*. İstanbul: Metis Yayınları, 2002.

[16] Bozdoğan Sibel. *Modernizm ve Ulusun İnşası: Erken Cumhuriyet Türkiyesi'nde Mimari Kültür*. İstanbul: Metis Yayınları, 2002.

ile yaratılır. Ancak Bozdoğan'ın da ifade ettiği gibi, "bu kez amaç, onları [bu şarkiyatçı mecazları] kendi devrim ruhları içinde aşmaktır".[17(s95)]

Yeniye yapılan bu vurgu, aynı zamanda, Cumhuriyetçi elitlerin "ilerlemeci" zihniyetine de ışık tutar. Bu anlamda, çizilen yurttaş kimliğini kabul ederek, "yeni" olanı sınırlarıyla birlikte içselleştirebilen; önerilen seküler düzen içinde kendini dinsel/geleneksel kodlardan sıyırarak ifade edebilen ve sunulan kimliğin beraberinde getirdiği görevleri yerine getirmeye hazır modern yurttaşlar bütününün yönelmesi gereken nihai hedef de bir birlik havası içinde, "milletini muasır medeniyetler seviyesi"ne ulaştırmak olarak tasarlanır.

Yeniyle eski arasına çizilen bu çizgi, Fikret örneğinde, "eski"de yokluğu nedeniyle ümit edilenin "yeni"deki varlığı bağlamında, "yeni"nin değerinin yeniden ortaya koyulması anlamına gelir. Genel algıya göre, Fikret'in ilericiliği hem onu kendi döneminin insanı olmaktan çıkarmakta hem de Fikret'in dönemiyle 1923 sonrası karşılaştırıldıldığında Cumhuriyetin muvaffakkiyetlerini ortaya sermektedir. Diğer bir deyişle, eskiye ters düşen fikirleriyle Fikret hem eskinin olumsuzlanmasına hem de yeninin olumlanmasına hizmet etmektedir. 1923-1939 arası Tevfik Fikret'i ele alan yazılarda altı çizilen de Fikret'in içinde yaşadığı karanlıkta aydınlığı nasıl düşlediği, fikirleriyle yeni Cumhuriyeti nasıl hazırladığı, beşerî ahlakıyla maneviyatı nasıl düzenlediği ve laikliğin tohumlarını nasıl attığıdır.

Örneğin, Hatemi Senih, 1925'te Akşam gazetesinde çıkan yazısında, Fikret'in "fikir babalığı"nı "O, bize inkılap fikirleri verdi. Bugünkü laik teşekkül tarzına genç nesli ısındıranlar [arasında] Fikret yok mudur? Klerikal zihniyetle mücadele edenlerin başında şaire elbette şeref vereceğiz."[18(s34)] şeklinde ifade eder. Fikret'in laiklik vurgusuyla beraber "inkilap fikirleri", dönemin aydınları için kurucu mahiyette olur. Fikret'e atfedilen bu fikrî kuruculuk vasfı, diğer yandan, Atatürk'le bağı öne çıkarılarılarak pekiştirilir, değerli kılınır. Abdullah Cevdet, Fikret'le Atatürk arasındaki fikir bağını anlattığı, 1925'te İçtihat'ta çıkan "Tevfik Fikret Bey Merhum" yazısında, Fikret'in Aşiyan'daki evini dinî kavramları dünyevîleştirerek, sekülerleştirerek aktarır. Buna göre, "Tevfik Fikret'in Aşiyan'ı akıl ve muhakeme insanlarının kabesidir."[19(s36)] Bu kabenin ziyaretçilerinden biri de Mustafa Kemal'dir:

O, Aşiyan'da Türk'ün hissiyat ve efkârına yüce yüce tayaranlar imal olunmuştur. Orası bir mabettir. Ve mabet olmalıdır. İlk sene-i devriye-i vefatında Aşiyan'da toplanmıştık ve ilk defa büyük müceddit Gazi Paşamız'la orada tanışmıştık. Bir dostum bizi tanıştırdı. "Anafarta kahramanı Mustafa Kemal Paşa!" dedi. Orası büyük

---

[17] Bozdoğan Sibel. *Modernizm ve Ulusun İnşası: Erken Cumhuriyet Türkiyesi'nde Mimari Kültür*. İstanbul: Metis Yayınları, 2002.

[18] Hatemi Senih. Fikret ve çocuklarımız. *Türk Basınında Tevfik Fikret 1924-1940* içinde. haz. Nuran Özlük. İstanbul: 3F Yayınevi, 2008. Orijinal kaynak için bkz. Hatemi Senih. Fikret ve çocuklarımız. *Akşam*. 20 Ağustos 1342/1925; 2461: 3.

[19] Abdullah Cevdet. Tevfik Fikret Bey merhum. *Türk Basınında Tevfik Fikret 1924-1940* içinde. haz. Nuran Özlük. İstanbul: 3F Yayınevi, 2008. Orijinal kaynak için bkz. Abdullah Cevdet. Tevfik Fikret Bey merhum. *İçtihat.* 1 Eylül 1925; 187: 3701-3706.

bir kumandanın Aşiyan'ı değildi. Büyük bir askerin sene-i devriye-i vefatı tahattur olunmuyordu. Ben nişan koydum oz aman içimden dedimdi ki bu genç asker, yalnız iyi bir kumandan değil Aşiyan'ın yokuşunu tırmanarak Tevfik Fikret kabesini ziyarete gelen bu genç asker, bize Anafartalar'dan daha büyük şeyler müdafaa ve ihzar edecektir.[20(s36)]

Akıl ve muhakeme gücüne dayalı düşünme biçiminin yeni Cumhuriyet vatandaşının temel ilkesi olarak ortaya koyulması ve bu ilkenin Fikret'ten Atatürk'e geçen bir mücadele sonucunda benimsenmiş olması fikri dönemin diğer yazılarında da belirgin biçimde hissedilir. Hasan Âli, 1929'da Hayat'ta çıkan "Fikret'in Fikir Hayatımızdaki Tesiri" yazısında, dinin, imanın yeni yaşam düzenindeki konumunu değerlendirirken, vurgu yine Tevfik Fikret üzerindedir:

Fikret, saltanatların her türlüsünden müteneffirdi. Yerdeki istibdada asi olduğu kadar gökteki ceberruta da en korkusuz bir sesle bağırmıştı. *Tarih-i Kadim* bir mülhidin eseri değil bir müminin ancak seve seve inanılacak bir Allah'a iştiyakının şiiridir. O, zorla inanamazdı. *Tarih-i Kadim* ile zorla inanmamayı bize öğretti. Fikret nasıl inanamadığını anlatarak nasıl inanmak lazım geldiğini bize göstermiştir. Şüphe ve tetkik etmeden itikat edenlerin, yıkılıp çöken iman mabetleri enkazı üstüne kurduğumuz inkılap abidesinin temel taşlarından biri de Fikret'tir.[21(s90)]

Laikliğin taşıyıcısı olarak Fikret şiiri diğer yandan Avrupa medeniyetiyle ilişkisi bakımından da onaylanan bir konumda bulunur. Öyle ki, Fikret şiiri sadece akıl ve şüpheyi değil aynı zamanda ve daha sert biçimde iman edilenin sadece insan olabileceği bir düzenin imkânını da dile getirir. Bu imkân, bu dönemde Fikret üzerine çıkan yazılarda, açıkça ya da yumuşatılarak çokça dile getirilir. Örneğin İsmail Habip'in 1931'de Galatasaray'da çıkan "Fikret'in Şiir Mevzuunda Yaptığı Yenilikler" yazısında vurgu, Şarklılıktan çıkış ve en doğru dinin tabiat ve hayatın dini olması üzerinedir:

Fikret'in edebiyatımıza yaptığı en mühim bir hizmet de şiirimize "laik"liği getirmesidir. Tanzimat üstatları bile o zihniyetten hakkıyla kurtulmamışlardır. Fikret'tir ki Acem çeşnisi ve ümmet akidesini atarak nazmımızın çehresini Şarklılıktan tamamen çıkardı. O, bu hususta yalnız bizzat laik ve Garplı olmakla iktifa etmedi, kendi şiirini ümmetçilikten kurtarmakla vazifesini ifa etmiş telakki eylemedi

[20] Abdullah Cevdet. Tevfik Fikret Bey merhum. *Türk Basınında Tevfik Fikret 1924-1940* içinde. haz. Nuran Özlük. İstanbul: 3F Yayınevi, 2008. Orijinal kaynak için bkz. Abdullah Cevdet. Tevfik Fikret Bey merhum. *İçtihat.* 1 Eylül 1925; 187: 3701-3706.
[21] Hasan Âli. Fikret'in fikir hayatımızdaki tesiri. *Türk Basınında Tevfik Fikret 1924-1940* içinde. haz. Nuran Özlük. İstanbul: 3F Yayınevi, 2008. Orijinal kaynak için bkz. Hasan Âli. Fikret'in fikir hayatımızdaki tesiri. *Hayat.* 15 Ağustos 1929; 137: 13.

aynı zamanda o zihniyeti ve o zihniyete ait bütün akide mefhumlarını yıkmak için taarruza geçti. *Tarih-i Kadim* bu taarruzun mahsülüdür.[22(s181)]

İsmail Habip'e göre, "çöken, Şark'ın din namına yaptığı batıl itikattı[r]."[23(s182)] Fikret'in şiirleriyle ortaya koyduğu gerçek ise "beşerin taptığı Halikler[in] hakikatte mevcut olan varlıklar değil, insan muhayyilesinin yarattığı mahlûklar" olmalarıdır.[24(s182)] Fikret'in din yorumu, dönem aydını için yeni düzende tanrısal olanın da yeniden kavramsallaştırılması gerekliliği açısından yol gösterici olur. Eskiyle yeninin, Şarkla Garbın ayrılma sürecinde Tanrı da yeni bir tanrısallaştırılmaya tabi tutulur. İsmail Müştak'ın "Hitabe"si bu açıdan tipik bir örnek olarak alınabilir:

Fikret, kendi yaptığı puta kendisi tapan beşerin dalaltinden münezzehti. Fikret, meçhulatın asırlardan beri devam edip gelen müstebit tazyikine göğüs germiş ve kendi nur-ı zekâsı ile aydınlattığı makulat yolunda mesela bazen bir örümcek ağından istiane ederek hak dinini bulmuştu. Tevfik Fikret, bu dini bulduktan sonra korku ve riyaya istinat eden köhne bina-yı itikadı yıkmakta tereddüt etmemiş ve onun yerine hilkatin huzur-ı saffetinde kendi mabed-i vicdanını kurmuştu. Bu mabedin içinde iyiliğin duası ve güzelliğin senası ile geçen hayat-ı ibadet, nazirsiz bir numune-i ismettir.[25(s186)]

Rüştü Şardağ da Varlık'ta çıkan "Tevfik Fikret" yazısında, geçmişle gününü kıyaslayarak Fikret'in din yorumunun filizlenebileceği, anlaşılabileceği toprağa kavuştuğuna işaret eder. Çağının ilerisinde bir düşünür olarak konumlandırılan Fikret, "modernize bir deizmin" sözcülüğünü yapmaktadır:

O, ileri idi. Belki Dekart'a, Kant'a, Laypniç'e çıraklık etmemişti. Fakat Fikret'te modernize bir deizmi tam bir aşkla mısralaşmış görüyoruz. "Küllî bir kudret" işte, Allah'ın mahiyetini tayine bu kâfi değil midir? Fakat hani bu türlü Tanrı'ya inanan

---

[22] İsmail Habip. Fikret'in şiir mevzuunda yaptığı yenilikler. *Türk Basınında Tevfik Fikret 1924-1940* içinde. haz. Nuran Özlük. İstanbul: 3F Yayınevi, 2008. Orijinal kaynak için bkz. İsmail Habip. Fikret'in şiir mevzuunda yaptığı yenilikler. *Galatasaray*. 24 Kânunuevvel 1931; 11: 36-38.

[23] İsmail Habip. Fikret'in şiir mevzuunda yaptığı yenilikler. *Türk Basınında Tevfik Fikret 1924-1940* içinde. haz. Nuran Özlük. İstanbul: 3F Yayınevi, 2008. Orijinal kaynak için bkz. İsmail Habip. Fikret'in şiir mevzuunda yaptığı yenilikler. *Galatasaray*. 24 Kânunuevvel 1931; 11: 36-38.

[24] İsmail Habip. Fikret'in şiir mevzuunda yaptığı yenilikler. *Türk Basınında Tevfik Fikret 1924-1940* içinde. haz. Nuran Özlük. İstanbul: 3F Yayınevi, 2008. Orijinal kaynak için bkz. İsmail Habip. Fikret'in şiir mevzuunda yaptığı yenilikler. *Galatasaray*. 24 Kânunuevvel 1931; 11: 36-38.

[25]İsmail Müştak. Hitabe. *Türk Basınında Tevfik Fikret 1924-1940* içinde. haz. Nuran Özlük. İstanbul: 3F Yayınevi, 2008. Orijinal kaynak için bkz. İsmail Müştak. Hitabe. *Resimli Uyanış - Servet-i Fünun*. 7 Kânunusani 1932; 162/1847: 92-95.

cemiyet? Yüksek ve moral bir fazilet âlemi, dogmatizmin sarhoşluğu o günkü ufkun üzerinden mest edici örtüsünü kaldırmış mıdır?[26(s261)]

Garplılaşmayı ve medeniyetçiliği ilke edinmiş yeni Cumhuriyetin dinle kuracağı bağı tayin etmeye dair gayret, bu ilkeleri ya da diyer bir deyişle modernleşme gayretini tamamlar şekilde kurgulanmaya çalışılırken, Fikret şiiri "modernize deizmi" ile dönem aydınlarına bir model sunar. Fikret'in dönem aydını için edebî niteliklerinden ziyade fikirleriyle bir tartışma nesnesine dönmesi, diğer bir deyişle, bir şair olarak değil de daha çok bir fikir adamı olarak güncelliğini koruması da bu bağlamda düşünülmelidir.

4. "Fikret'in Heykelini mi Dikelim, Kitaplarını mı Yakalım?"

Milli Mücadele Dönemi'nin ardından, yeni Cumhuriyet'in devrimci altüst oluşlarla birlikte başlattığı yeniden yapılanma sürecinin ilk on beş yılı, sert bir "yukarıdan aşağıya modernleşme" anlayışını yansıtır. Sözü edilen devrimci havanın verdiği güvenle, bu yeni oluşuma istenilen şeklin verilebileceğine duyulan inanç, yönetici aydın elitleri tasarladıkları toplumsal projeyi gerçek kılmak adına tek sesli bir bütün olmaya iter. Muhalif seslerin, sertlik dereceleri değişen çeşitli müdahaleler, yasal düzenlemelerle kısıldığı, bastırıldığı "Tek Parti Dönemi" politikaları, Atatürk'ün ölümünün ardından, "Milli Şef" İsmet İnönü'nün cumhurbaşkanlığı süresince de devam ettirilir. Zürcher'in de ifade ettiği gibi, "Atatürk'ün ölümü esnasında, siyasada bir değişiklik olmayacağı ve Cumhuriyet'in devam edip etmeyeceğine dair spekülasyonlar yaygındı[r]. Ama kısa sürede anlaşıl[ır] ki İsmet İnönü selefinin temel siyasalarını sürdürmeye niyetli[dir]."[27(s269)]

"Fikret'in Heykelini mi Dikelim, Kitaplarını mı Yakalım?" polemiği, Atatürk'ün ölümünün hemen ardından, bu tip bir geçiş döneminde ve II. Dünya Savaşı atmosferinin sertleştirdiği söylemlerle ortaya çıkar. 1939'da Fikret'in Aşiyan'daki evinin satılığa çıkarılması ve Amerikan kolejinin eve talip olmasıyla başlayan tartışmalar, Fikret'e ve mirasına sahip çıkılması adına bir seferberlik ruhunun fitilini de ateşler. Aşiyan'ın satılmasına dair haberler gazete sayfalarını işgal ederken, *Yeni Sabah* gazetesi okuru Recep Kâni tarafından gazeteye gönderilen ve "Büyük Şair Tevfik Fikret'in Heykelini Ne Vakit Dikeceğiz"[28(ss267-269)] başlığıyla basılan mektup, sözü edilen seferberlik çağrısının heyecanını taşırken; mektuba, dolayısıyla da seferberlik çağrısına gelen yanıtlar, fikrî bakımdan Fikret'in herkes tarafından aynı şiddetle kabul edilmediğini gösterir. Fikret karşısında takınılan ikircikli tutumun

---

[26] Şardağ Rüştü. Tevfik Fikret. *Türk Basınında Tevfik Fikret 1924-1940* içinde. haz. Nuran Özlük. İstanbul: 3F Yayınevi, 2008. Orijinal kaynak için bkz. Şardağ Rüştü. Tevfik Fikret. *Varlık*. 1 Ağustos 1938; 122: 21-22.

[27] Zürcher Erik Jan. *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.

[28] Kâni Recep. Büyük şair Tevfik Fikret'in heykelini ne vakit dikeceğiz? *Türk Basınında Tevfik Fikret 1924-1940* içinde. haz. Nuran Özlük. İstanbul: 3F Yayınevi, 2008. Orijinal kaynak için bkz. Kâni Recep. Büyük şair Tevfik Fikret'in heykelini ne vakit dikeceğiz? *Yeni Sabah*. 5 İlk Teşrin 1939; 513: 1.

kendini ortaya koyma; kendi ifade alanını yaratıp, Fikret üzerinden örtük biçimde millî ve dinî hassasiyetlerini görünür kılma olanağı edindiği tartışmaları başlatan Recep Kanî'nin mektubunun hemen ardından gazete tarafından basılan, yine aynı gazetenin okuru Kâmuran Demir'in "Tevfik Fikret'in Heykelini Dikmek Değil Eserlerini Yakmak Lazımdır"[29(ss269-271)] başlıklı, seferberliğin değil ihtilafın fitilini ateşleyen mektubu olur. Taraflarını Recep Kâni ve Kâmuran Demir'in oluşturduğu tartışma, yapılan anketlerle gazete tarafından sadece gazete okuru vatandaşların değil aydınların da rengini belli etmesini talep eden daha büyük ölçekli bir polemiğe dönüştürülür. Bu polemikte ilgi çekici olansa asıl tartışılanın Tevfik Fikret değil bu geçiş döneminde rejimin ilkeleri olmasıdır.

Fikret'in kitaplarının yakılması talebine gelen itirazlar, rejimin ilkelerinin tehdit altında olduğu, Cumhuriyetle beraber eski ile yeni arasında açıldığı düşünülen uçurumun hiç de göründüğü kadar derin olmadığı fikrinin paylaşıldığını gösterir. Örneğin Vâ-Nû, "Tevfik Fikret'in Eserlerini Yakmalı İmiş" yazısında, sözü edilen talebi, "orijinal bir düşünce de değil. Bir çeyrek asır evvel büyük şairin semereli ağacına ne medrese çömezleri taş atmışlardı!" şeklinde değerlendirir.[30(s274)] Bu anlamda, bu talebin içinde yaşanılan döneme değil eski olarak kodlanan inkilap öncesi döneme aitliği üzerinden rejimin ilkeleriyle uyuşmazlığı ortaya koyulur. Özellikle kullanılan "medrese çömezleri" ifadesiyle, tehdit altında olduğu düşünülen ilkenin laiklik olduğu hissettirilir.

Tartışılanın gerçekten Tevfik Fikret mi olduğu yoksa Fikret vasıtasıyla tartışmaya açılmak istenenin özellikle laiklik ilkesi mi olduğu dönem gazetelerinde de ele alınır. Zekeriya Sertel'in Tan'da konu üzerine çıkan 10 Ekim 1939 tarihli yazısı, gazetenin daha sonra sertleşecek söyleminin de ilk işaretlerini verir:

Gazetelerimizden birisinde şayan-ı dikkat bir anket açıldı. Bu anketi yapanların muhataplarına sormakta bulundukları sual şudur:

"Şair Tevfik Fikret'in heykelini mi dikelim yoksa eserlerini mi yakalım?"

Biz, o meslektaşlara bu anketi ve bu garip sualleri ilham eden sebepleri tahmine bir türlü muvaffak olamadık.

Şu sırada, Tevfik Fikret'in eserlerini yakmak veya heykelini dikmek arzusu nereden doğuyor? Edebiyat mensupları arasında birisi Tevfik Fikret'in eserlerini yakmaya diğeri de heykelini dikmeye davranan iki zümre mi peydahlandı?

Bizce memlekette belki Tevfik Fikret'in heykelini dikmek arzusu gösterecek birçok vatandaşlar vardır.

---

[29] Demir Kâmuran. Şair Tevfik Fikret'in eserlerini yakmalı. *Türk Basınında Tevfik Fikret 1924-1940* içinde. haz. Nuran Özlük. İstanbul: 3F Yayınevi, 2008. Orijinal kaynak için bkz. Demir Kâmuran. Şair Tevfik Fikret'in eserlerini yakmalı. *Yeni Sabah*, 7 İlk Teşrin 1939; 515: 3.

[30] Vâ-Nû. Tevfik Fikret'in eserlerini yakmalı imiş. *Türk Basınında Tevfik Fikret 1924-1940* içinde. haz. Nuran Özlük. İstanbul: 3F Yayınevi, 2008. Orijinal kaynak için bkz. Vâ-Nû. Tevfik Fikret'in eserlerini yakmalı imiş. *Akşam*. 8 Teşrinievvel 1939; 7531: 5.

Fakat hiç sanmıyoruz ki, aramızda Garp tekniğini, Türk şiirine ilk defa sokan ve ilk Avrupai Türk şairi sayabileceğimiz büyük Tevfik Fikret'in bize kazandırdığı eserleri yakmak arzusu duyacaklar da bulunsun![31(s279)]

Sözü edilen anketin bir hizipleşme yaratmaya çalıştığı önermesini, rejimin ilkeleri üzerinde uzlaşmış olmaya duyulan inanç öne çıkararak orta koyan yazı, Garbı anarak Şarka da örtük bir göndermede bulunur. Fikret'in Garpla olan ilişkisi, Yunus Kâzım Köni'nin Yeni Adam'da çıkan "Tevfik Fikret ve Promete" yazısında ise insanın tanrının yerini aldığı bir düzenin sözcülüğünü yapma biçiminde aktarılır:

Haluk'un Amentüsü gayr-i İslami ve hür tefekkürün eski, ölü fikir ananelerine karşı kudretle, cesaretle savunulmuş bir ümit sayhasıdır. Bunda yeni devrin başlarındaki Garp tefekkürünün başlıca akideleri, evvela din cemaatlerinin üstünde büyük insanlığın dünyayı cennete çevirecek kudreti terennüm edilmektedir. (…) İşte, bu akide, şekil ve hatta lisan itibarıyla yakın mazisinin tradisyonlarını yıkarak tamamen Garplı olan bu şairin Amentü'sünden bir sayfa sonra Promete'yi, "Gökten deha-yı narı çalan kahramanı" terennüm etmesi tesadüf eseri değildir. Promete ilahlara, Allah'a, her türlü fatalizme karşı beşerî iradeyi hatta her türlü determinizme karşı insan hürriyetinin hudutsuz imkânlarını ifade eden bir semboldür.[32(s283)]

Fikret'in "dinsizliği" üzerine yürütülen tartışma, laiklik ilkesiyle birlikte vicdan hürriyetinin kapsamını yeniden değerlendirmenin de vasıtası olur. Peyami Safa'nın Cumhuriyet'te çıkan "Bayan Fikret'ten Dileğimiz" başlıklı yazısına Fikret'in eşi Nazıma Hanım'dan gelen yanıt, sözü edilen tartışmayı ortaya koyar niteliktedir. "Fikret'in bütün gençliğinde yılmadan, yorulmadan memlekette mücadele ettiği Abdülhamit istibdadı ve ona zahir olan iki kuvvet yani jurnalcilik bir de koyu softa zihniyeti"nin "hortlaması" olarak ele alınan polemik[33(s287)], vicdan hürriyetinin anayasanın teminatı altına alındığı bir toplumda yersiz bulunur:

Türk'ün sizce Türk diye vaftiz edilebilmesi için nasıl bir dine ve akideye salik olmasını istiyorsunuz? Bunun cevabını hepiniz bugünkü Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'muzda sarahaten bulursunuz. Laik Cumhuriyet Türkiye'sinde kimsenin vicdanına tahakküm edilemez, sinn-i rüşte eren her Türk istediği şeye inanır veyahut inanmaz, yeter ki cemaate bir zararı dokunmasın.[34(s288)]

---

[31] Sertel Zekeriya. Tevfik Fikret hakkında bir anket. *Türk Basınında Tevfik Fikret 1924-1940* içinde. haz. Nuran Özlük. İstanbul: 3F Yayınevi, 2008. Orijinal kaynak için bkz. Sertel Zekeriya. Tevfik Fikret hakkında bir anket. *Tan*. 10 İlk Teşrin 1939; 1507: 5.

[32] Köni Yunus Kâzım. Tevfik Fikret ve Promete. *Türk Basınında Tevfik Fikret 1924-1940* içinde. haz. Nuran Özlük. İstanbul: 3F Yayınevi, 2008. Orijinal kaynak için bkz. Köni Yunus Kâzım. Tevfik Fikret ve Promete. *Yeni Adam*. 12 Teşrinevvel 1939; 250: 10-13.

[33] Nâzıma Fikret. Mektup. *Türk Basınında Tevfik Fikret 1924-1940* içinde. haz. Nuran Özlük. İstanbul: 3F Yayınevi, 2008. Orijinal kaynak için bkz. Nâzıma Fikret. Mektup. *Akşam*. 12 Teşrinievvel 1939; 7535: 7.

[34] Nâzıma Fikret. Mektup. *Türk Basınında Tevfik Fikret 1924-1940* içinde. haz. Nuran Özlük. İstanbul: 3F Yayınevi, 2008. Orijinal kaynak için bkz. Nâzıma Fikret. Mektup. *Akşam*. 12 Teşrinievvel 1939; 7535: 7.

Diğer yandan, Fikret üzerine yürütülen tartışma, Akif-Fikret kavgası yeniden gündeme alınarak daha da çetrefilli bir duruma getirilir. Akif-Fikret kavgası açısından görüşüne başvurulan isimse Eşref Edip'tir. Eşref Edip, anket çerçevesinde Yeni Sabah'ta "Mehmet Akif'le Fikret'in araları nasıl açıldı?" sorusuna verdiği yanıtla, Mehmet Akif'i anarak, vicdan hürriyeti tartışmasına da yeni bir boyut getirir:

Fikret'in *Tarih-i Kadim*'i intişar ettikten sonra Akif ona hasım kesildi ve hücum etti: "Ahlak kürsüsünden cihana ahlak ve fazilet dersi veren bir adamın – ister inansın ister inanmasın – kalkıp da halkın ahlak mesnedi olan varlığa ulu orta sövmesi işte bu, akılların kabul edemeyeceği bir şeydir." diyordu.

Fikret'in arz ve semaya, halkın bütün mukaddesatına ateşler püsküren o mahut şiirine karşı Akif yalnız bir beyitle cevap verdi:

Şimdi Allah'a söver, sonra biraz bol para ver
Hiç utanmaz Protestanlara zangoçluk eder!

Fikret, bu zangoç kelimesinden çok meteessir olmuştu. Bu teessürü hayatının sonuna kadar devam etmiş, onun bu teessüründen Akif'e bahsettikleri zaman: "Tuhaf şey." diyordu.

"Kendisi koca bir milletin, milyonlarca halkın hissiyatına, bütün mukaddesatına tecavüz ediyor ve bunu caiz görüyor da sonra bir zangoç kelimesinden bu kadar müteessir oluyor!... Tecavüz edilenler gibi onun da tahammül etmesi lazım."[35(s303)]

Eşref Edip'in tartışmaya asıl katkısı, Serteller'in tartışmada daha etkin bir biçimde yer almalarının ardından yayınladığı *İnkılap Karsısında Âkif-Fikret, Gençlik-Tancılar* ve *Beş Cepheden Kırk Muharririn Tenkitleri* gibi eserleriyle olur. Özellikle ve *Beş Cepheden Kırk Muharririn Tenkitleri*'nde Eşref Edip'in derlediği aleyhte yorumlar, Fikret'in sanatının yaratıcılıktan uzak, yüzeysel, milletin hikayesine yabancı, Avrupa taklitçisi olduğuyla başlayıp, Fikret'in şahsi ahlakını da kindarlık, merhametsizlik, hırçınlık çerçevesinde değerlendirir. Yine bu doğrultuda, İngiliz sempatizanı, Amerikan hayranı, Ermeni dostu, savaş aleyhtarı biri olarak tanımlanan Fikret, kendi milliyetine yüz çevirmiş, milletinin vicdani fikriyatına, mukaddesatına tecavüz etmiş biri olarak ortaya koyulur.[36]

Akif-Fikret kavgasının özellikle 1940'tan sonra dindar kesimle marksist kesimin karşı karşıya geldiği bir tartışmaya dönüştürülmesinde Tan gazetesinin "Fikret'in Heykelini mi Dikelim, Kitaplarını mı Yakalım?" polemiği kapsamındaki çıkışları da belirleyici olur. Serteller, Tan'da çıkan "Fikret'i Bir İrticaa Bayrak mı Yapmak İstiyorlar?" başlıklı yazıda, Fikret aleyhtarlarını doğrudan ve açıkça "Cumhuriyeti'nin altı okundan birini teşkil eden laiklik" karşıtı olmakla ve ""Sebilü'l-Reşat"ın medrese zihniyetiyle yaptığı hücumları" tekrar ederek, "[H]alkın hissiyatını

[35] Büyük Anketimiz. *Türk Basınında Tevfik Fikret 1924-1940* içinde. haz. Nuran Özlük. İstanbul: 3F Yayınevi, 2008. Orijinal kaynak için bkz. (…) Büyük Anketimiz. *Yeni Sabah.* 17 İlk Teşrin 1939; 525: 3-7.

[36] Eşref Edip. *Beş Cepheden Kırk Muharririn Tenkitleri*. İstanbul: Asarı İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı, 1943.

rencide edecek şekilde bir Fikret numunesi ortaya koyarak başka davalar tazelenmek"le suçlarlar.[37(s309)]

Fikret'e karşı örgütlenen "gericiliğe ve faşizme" karşı bir mücadele başlatan Sabiha Sertel, gazete ve dergilerde yayınlanan yazılarına ek olarak Fikret'in dönemini, ideoloji ve felsefesini anlama çabasının ürünü olarak ortaya çıkan kitaplar da kaleme alır. Sabiha Sertel'in 1940'ta *Tevfik Fikret-Mehmet Akif Kavgası* adlı eseriyle başlayan bu dizi, 1945'te *Tevfik Fikret- İdeolojisi ve Felsefesi* ve bu eserin1960 sonrası *İlericilik-Gericilik Kavgasında Tevfik Fikret* adını alan yenilenen baskısıyla devam eder.

Sertel'e göre Fikret, bütün insanlara eşit insanlık ve vatandaşlık hakları veren ve akılla yönetilen bir toplumun yanlısı olarak, iktisadi ve siyasi bir maske taşıyan milliyetçiliğe ve düşünceyi baskı altına alan gericiliğe karşı cephe almış, yıpratılmaya çalışılsa da dogmalara geçit vermeyen serbest düşüncenin hakim olduğu bağımsız Türkiye idealinden vazgeçmemiştir. Bu anlamda, Fikret'in davası edebi bir dava değil ideolojik bir davadır. Sertel de Fikret'in ideolojisini ortaya dökerek, kitaplarıyla asıl çatışmaya ışık tutmak istemektedir.[38(ss9-14)]

Fikret'i öncelikle yıkılmakta olan bir İmparatorluk döneminin bir ürünü olarak ele alan Sertel, Fikret'i tarihselleştirme çabasını üstyapı – altyapı ilişkisi bağlamında şekillendirir. Osmanlı İmparatorluğu'nu ekonomik yapısı derebeylik sistemine dayanan, hukiki olarak da otokratik bir devlet olarak değerlendiren Sertel'e göre, Fikret böyle bir devletin mutlakiyetçi zulmüne karşı derebeyliğe, baskıya, dini bağnazlığa karşı uyanan nefretin tercümanıdır.[39(ss17-26)] İstibdad altında aşırı bir hassasiyete kapılarak kötümserliğe düşen Fikret, bu dönemde bile, Batı kültür ve uygarlığı ile temasa geçen, düşün yaşamında da yeni ışıklar saçan *Servet-i Fünun* dergisiyle Türk edebiyatının "ilerleme"sine yardım etmiştir. Bu doğrultuda, Sertel'e göre, Servet-i Fünun'a yöneltilen eleştiriler de aslında genel olarak "ilerlemeye" yöneltilen "gerici"eleştirilerdir.[40(s26)] İstibdad döneminde mutlakiyetçi güce savaş açan Fikret, 1908 devrimi ile bütün yaşamında özlediği rejime kavuştuğunu düşünmüştür. Ancak İttihat ve Terakki'nin yeni bir sömürü ve baskı düzeni kurması sonucu Fikret de hayal kırıklığına uğramış ve muhalefete geçmiştir.[41(ss55-59)] Fikret'in muhalefetinin bir yansıması olarak değerlendirilen "Tarih-i Kadim"e Mehmet Akif tarafından verilen karşılıksa, Sertel tarafından halkı uyuşturan afyon niteliğinde dinî bir edebiyatın savunuculuğu olarak yorumlanır. Fikret'in pozitivist ve materyalist

---

[37] Fikret'i bir irticaa bayrak mı yapmak istiyorlar? *Türk Basınında Tevfik Fikret 1924-1940* içinde. haz. Nuran Özlük. İstanbul: 3F Yayınevi, 2008. Orijinal kaynak için bkz. (…) Fikret'i bir irticaa bayrak mı yapmak istiyorlar? *Tan*. 18 İlk Teşrin 1939;1515: 15.

[38] Sertel Sabiha. *İlericilik-Gericilik Kavgasında Tevfik Fikret*. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2006.

[39] Sertel Sabiha. *İlericilik-Gericilik Kavgasında Tevfik Fikret*. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2006.

[40] Sertel Sabiha. *İlericilik-Gericilik Kavgasında Tevfik Fikret*. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2006.

[41] Sertel Sabiha. *İlericilik-Gericilik Kavgasında Tevfik Fikret*. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2006.

felsefesi bu anlamda Akif'in mistik ve metafizik görüşüyle çarpışmakta; bu çarpışmadan serbest düşünce yara almaktadır.[42(ss59-70)] Serbest düşünceyi gerçek anlamıyla oturtan, devrimcilik ve laikliği olumlayan düzene ise ancak Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra ulaşılmıştır. Cumhuriyet, her çeşit gericilik akımına karşı cephe alan yapısıyla dinin kültür üzerindeki saltanatını da yıkarak dini bir vicdan meselesi olarak tanımlamıştır. Bu anlamda, Cumhuriyet döneminde Fikret'i tanrıtanımazlığı, devrimci düşünceleri, insancıllığı üzerinden eleştirmek Atatürk ilke ve inkılaplarına da ters düşmek demektir. Fikret'i kendi döneminin ideolojik mücadeleleri çerçevesinde değerlendiren Sertel'e göre, Fikret'e yapılan saldırı Cumhuriyet'in ilericiliğine yapılan bir saldırı olarak okunmalı, tepki buna göre verilmelidir. Çünkü Fikret, aslında yaşadığı dönemin değil gelmesi kaçınılmaz olan bir devrin ideolojisini yapmıştır.[43(ss71-83)] Bu anlamda, Sertel'e göre Fikret, sosyalist temayülleri olan, dünyaya tarihi materyalist görüşle bakan, natüralist ve aydınlanmacı bir devrimcidir.[44(ss145-166)]

5. Sonuç Yerine…

Tevfik Fikret, yüz yıla yakın bir süredir gündemde kalan, çeşitli vesilelerle sürekli anılan bir şair ve fikir adamı olmuştur. Fikret üzerine yazılanların sayıca çokluğu ilk bakışta insanın gözünü korkutsa da bu metinlerin biraz daha içine girildiğinde fark edilen aslında belli eğilimleri yansıttıkları ve belli ideolojilerin taşıyıcısı olduklarıdır. Fikret'e dair bir şeyler söylemek de bu anlamda farklı ideolojilerle hesaplaşmak, bu ideolojilerin çarpıştığı geç Osmanlı ve Türkiye tarihinden bir kesit sunmak demektir. Bu yazıda, Fikret'e dair yapılan tartışmalarda gözlemlenen ideolojik kamplaşmalar ortaya koyulmaya, öne çıkan çeşitli makale ve kitaplar değerlendirilmeye çalışılmıştır. Böylelikle, 19. yüzyıl sonu, 20. yüzyıl başında Fikret şiirini var eden düşünsel dönüşümün etkilerinin Cumhuriyet tarihindeki izleri tartışmaya açılmıştır. Öyle ki, aslında tüm tartışmanın temelini oluşturan bir yerinden etme ve yeniden inşa sürecine denk düşen modernliğin etkileri, Türk modernleşmesinin neyi yerinden etmeye "uğraştığı" ve yerinden ettiğini neyle doldurmaya çabaladığıdır. Nietzsche'nin izinden gidersek, Tanrı'nın yerine vicdanın, usun otoritesinin geçirildiği; duyuüstü dünyanın yerini tarihsel ilerleme fikrinin aldığı; ebedi mutluluk hedefinin çoğunluğun dünyadaki mutluluğuna dönüştüğü; dinsel tapınmaların bir kültür yaratma ya da uygarlığın yayılması idealleriyle korunduğu ya da Tanrı'ya özgü olan yaratıcılığın, insan eylemlerinin ayırıcı niteliğine dönüştüğü modernlik deneyiminin[45(s21)] Fikret'in işlevselleştirilmesi yoluyla nasıl tartışmaya

---

[42] Sertel Sabiha. *İlericilik-Gericilik Kavgasında Tevfik Fikret*. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2006.
[43] Sertel Sabiha. *İlericilik-Gericilik Kavgasında Tevfik Fikret*. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2006.
[44] Sertel Sabiha. *İlericilik-Gericilik Kavgasında Tevfik Fikret*. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2006.
[45] Heidegger Martin. *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*. Bursa: Asa Kitabevi, 2001.

açıldığına, modernleşme sürecinde ortaya çıkan manevi arayışların kendilerini Fikret vasıtasıyla nasıl ortaya koymaya çalıştıklarına odaklanılmıştır.

SPIRITUALITETI DHE MARRËDHËNIET E PUNËS NË SHQIPËRI

SPIRITUALITY AND LABOUR RELATIONS IN ALBANIA

Dorina Daja
Albania

Të gjithe ne shpenzojmë një pjesë të mirë të kohës ditore në punë, duke e shndërruar këtë të fundit në aktivitetin më jetësor tonin. Evoluimi i marrëdhënieve punëdhënës punëmarrës, ka shënuar hapa galopant, duke e rritur kompleksitetin e tyre dhe duke sjellë nevojën për përpunime të legjislacioneve përkatëse dhe teorive menaxheriale të biznesit. E ndërsa legjislacionet zhvillohen, duke synuar gjithnjë e më shumë të normojnë marrëdhëniet komplekse të punës, teorite menaxheriale të drejtimit të biznesit, kanë filluar të analizojnë dhe adaptojnë teori të cilat në fokusin e tyre kanë tashmë një komponent të ri, "Spiritualitetin".

Përshtypja e parë mbi këtë term sjell menjëherë nevojën për përkufizimin e tij dhe interpretime logjike, mbi atë se cili duhet të jetë raporti i konceptit spiritualitet me marrëdhëniet dhe vendin e punës. Ky punim synon të analizojë konceptin e Spiritualitetit në marrëdhëniet e punës, ndryshimin e tij me praktikat fetare, debatet e ndryshme mbi mundësinë ose jo të adaptimit të tij në vendin e punës, pikpamjet e ndryshme mbi spiritualitetin nën prizmin e ndyshimeve kulturore etj. Punimi ka si qëllim të analizojë nëse është i mundshëm dhe dobishëm adaptimi i spiritualitetit në vendin e punës dhe në kulturën shqiptare të biznesit. Dobia praktike mbi aplikimin e koncepteve spirituale në vendin e punës, për Shqipërinë, do të analizohet në mënyrë të veçantë, duke marrë në konsideratë natyrën e shoqërisë shqiptare, marrëdhëniet me aplikimin e praktikave fetare, dinamikën shoqërore gjatë periudhës së diktaturës komuniste dhe nevojën për sjellje dhe vendimarrje etike nga ana e punëdhënësve. Mendoj se kontributi në zhvillimin e teorive menaxheriale dhe legjislacionin e punës në Shqipëri, do të jetë domethënës.

Fjalë kyçe: Shqipëria, Spiritualiteti, vendimarrje, etikë

"Shtegu i rritjes shpirtërore është shtegu i të mësuarit përgjatë gjithë jetës"

M.Scott Peck[1]

I. HYRJE

Gjatë njëzetë viteve të fundit, Shqipëria është përpjekur shumë të ndryshojë imazhin historik të saj, nga një popull "dembel" në një popull me një forcë punëtore e aftë ta rigjenerojë tërësisht këtë shtet të vogël të Evropës Juglindore. Megjithatë, procesi kopleks i formësimit dhe edukimit qytetar, nuk ka kaluar rrjedhshëm dhe në mënyrë graduale, përkundrazi, historia dhe shekulli i XX nuk kanë qenë aspak të thjeshtë për shqiptarët. Por, pavarësisht metamorfozës së ashpër dhe të dhunshme që karakterizoi formësinë qytetare, identiteti i popullit shqiptar tashmë është shtresëzuar, dhe secila nga këto shtresa mbart grimcat e rrethanave politike dhe social-ekonomike në të cilat u zhvillua. Megjithatë, identifikimi i shqiptarit si qytetar nuk ishte arritja e vetme, pasi ky qytetar u zhvillua dhe kërkoi me domosdoshmëri dhe përmirësimin e nevojshëm të kushteve të tij të jetesës dhe të punës, por mbi të gjitha, kërkoi që t'i njihej dhe respektohej dimensioni shpirtëror, egërsisht i mohuar gjatë kohës së diktaturës komuniste, shfaqja e të cilit do ta ndihmonte atë të identifikohej dhe të ndjehej jo më si një qënie e mangët por e plotë. Si në çdo shoqëri tjetër edhe në Shqipëri, marrëdhëniet e punës shfaqen me tërë kompleksitetin e vet, dhe përbëjnë një numër jo të vogël të çështjeve drejtuar për zgjidhje gjykatës, brenda një organizmi. Në po të njëjtën gjendje informaliteti është zhytur dhe ekonomia shqiptare, karakteristike për vendet në tranzicion,[2] ku përveçse qëllimit për të fituar, nuk parashtrohet asnjë kërkesë etike mbi procesin e vendimarrjes në një organizëm, për aq sa përfitimet janë të larta.

Problemet ligjore me të cilat duhet detyrimisht të konfrontohet "spiritualiteti", qëndrojnë sa në prizmin personal të garantimit të të drejtave dhe lirive të individit/punonjësit ashtu dhe nën prizmin etik, në lidhje me natyrën e punës dhe përputhshmërinë e saj me parimet spiritual ose fetare të gjithësecilit nga ne.

II. PËRKUFIZIMI I SPIRITUALITETIT DHE SHPIRTIT NË PUNË

Spiritualiteti është një koncept shumë përmasor, përkufizimi i të cilit e ngushton kuptimin e tij, megjithatë mund të themi se "është shprehja e dëshirave për të gjetur kuptimin dhe qëllimin e jetës sonë, dhe pasi të jetë identifikuar se cili është, procesi i të jetuarit në përputhje me të."[3] Edhe pse duket shumë i përgjithshëm si përkufizim, thelbi i tij mbart nocionin e përmirësimit nëpërmjet rrugëtimit brenda vetes, e më pas shfaqes së vlerave me të mira individuale nga sfera e brendëshme shpirtërore në ambientin përreth nesh. Mundësia për të depërtuar thellë në vetëdijen tonë, bën që ne të kuptojmë më mirë se cilët jemi dhe çfarë duam të bëjmë me jetën tonë, por jo vetëm, përmes ndërgjegjësimit personal në arrijmë të perceptojmë mendimet tona më të thella të cilat detyrimisht ndikojnë në mënyrën sesi ne shfaqemi tek të tjerët. Çelësi i cili na mundëson kuptimin e vetvetes është spiritualiteti, i cili parë në këtë optikë

[1] http://www.quotes.net/quote/1495
[2] Eigen, P, "Rrjeti i Korrupsionit", Campus,Frankfurt/Mein 2003, Fq. 202
[3] Neck,P. C and Milliman. F J, "Thought self-lidership; Finde spiritual fullfillement in organization life", *Journal of Managerial Psichology,* 1994, MCB UP, Vol 6 fq 9

është "ndjesia bazë e të qenit në kontakt me plotësinë tonë, me të tjerët dhe me të gjithë universin"[4]. Spiritualiteti në punë ka të bëjë me njerëzit të cilët e perceptojnë veten e tyre si qenie shpirtërore, ku dëshirat dhe nevojat e shpirtit rigjenerohen nëpërmjet punës.[5]

Spiritualiteti në punë ose shpirti i punës është eksperienca e karakterizuar nga katër komponentë të cilët janë; të pëlqyerit e punës, dimensioni ndërpersonal, prezenca shpirtërore dhe komponenti mistik.[6] Vlerësimi ndaj punës duke u konsideruar si një aktivitet që të sjell mirëqënie, njëtrajtëson vlerat personale me punën. Dimensioni ndërpersonal përfaqëson marrëdhëniet e individit me koletivin, të qenit të bashkuar për një qëllim të vetëm. Prezenca shpirtërore i referohet lidhjes së diçkaje më të madhe se vetja. Elementi i katër i referohet komponentit mistik, ose asaj që Kinjerski dhe Skrypnek e quajnë "dimensioni i katërt", një gjendje energjie pozitive dhe gëzimi e hareje të plotë. [7]

III. SPIRITUALITETI DHE FEJA

Shpeshherë spiritualiteti njësohet me fenë në mënyre instiktive. Pavarësisht se ekzisojnë shumë debate në lidhje me këtë argument, kemi të bëjmë me dy fenomene të ndryshëm nga njëri-tjetri. Spiritualiteti nuk mund të izolohet nga feja,[8] por as nuk mund të njësohet me të. Ndërkohë që feja i referohet atij "entiteti" që qëndron jashtë qënies tonë, spiritualitetit i referohet asaj çka është brenda nesh.[9]

Feja konsiston në të besuarit, veprimet dhe institucionet të cilët hamendësojnë ekzistencën e entiteteve të mbinatyrshme me fuqi veprimi, me fuqi të pa përcaktuara ose procese me përmbajtje qëllimesh morale në to.[10] Fetë janë një tërësi praktikash dhe besimesh, të cilat janë krijuar bazuar në bekimet dhe mësimet e profetëve, shenjtorëve ose njerëzve të urtë.[11] Spiritualiteti në përgjithësi i referohet experiencës personale në marrëdhënie me hyjnoren.[12]

---

[4] Mitroff, I and Danton, A. E, *"*A study of spirituality in the workplace", *Sloan Management Review, 1999,40, fq 86*

[5] Marschke, E, Preziosi, R, Harrington W,"Professionals and Excecutives Support A Relationship Between Organizational Commitment and Spirituality in the Workplace", *Journal of Business & Economics Research,* August 2009, Vol 7, No 8, fq 1

[6] Kinjerski, V and Skrypnek, J. B, *"A human ecological Model of Spirit at Work", Journal of Management of Spirituality & Religion", 2006, 3, Fq 232-239, fq. 232*

[7] *Ibid*

[8] *Mc.Gehe, P and Grant, P, "*Spirituality and Ethical behaiver in the Workplace: Wishful Thinking or Authentic Reality", *Electronic Jornal of Bussines Ethics and Organization Studies, Vol 13, No.2 2008, fq 62,*

[9] Litzsey, C, "Spirituality in the Workplace and the implications for employees and Organizations", Southern Illinois University Carbondale, 2003, fq. 10

[10] Bruce, S," *Religion in the modern World*" Oxford, CT: Oxford Press, 1996, fq 7

[11] Janis, S,"Spirituality For Dummies", Whiley Publishing, 2nd Edition, Indiana, September 15, 2000, fq 12

[12] *Ibid*

Në 1976, makineria propagandistike komuniste, deklaroi domosdoshmërinë e luftimit të të gjitha zakoneve dhe besimeve të "prapambetura". Edukimi fetar është konsideruar gjithashtu pengues në rrugën e re (rruga e Partisë) që shoqëria shqiptare do të duhej të ndiqte[13]. Në këtë mënyre u hap një luftë e vërtetë kundër besimit. Propaganda shtetërore u përqëndrua më së shumti në nevojën për të edukuar "njeriun e ri socialist", në luftën e klasave, duke luftuar njëkohësisht dhe kundër "mentalitetit dhe traditave të vjetëruara".

Kushtetuta e vitit 1976, e shfuqizoi ushtrimin e fesë në publik dhe Shqipëria u shpall një vend ateist.[14]

Në 1990, në vendin tonë u shfuqizua ligji mbi ndalimin e propagandës fetare. Filloi e ashtuquajtura "Periudha e rigjenerimit të fesë dhe institucioneve fetare". Njerëzit tashmë ishin të lirë të ushtronin besimin e tyre.[15]

Në Shqipëri janë tre fe zyrtare (edhe pse Bektashizmi njhet si fe më vete), të cilat zënë përkatësisht përqindjen e tyre në popullsi, Muslimanët 70 % (Muslimanët Sunni dhe Muslimanët Bektashi), Katolikët Romanë 10 % dhe Katolikët Ortodoks 20 %.[16]

Duke qenë se spiritualiteti nuk është dhe aq i përhapura në vendin tonë, e gjejmë me vend të themi se praktikat fetare janë zhvilluar shumë herë më tepër në garancinë e parashikimeve kushtetuese të "lirisë së ndërgjegjes dhe fesë". Por, teksa jemi mësuar me bashkëjetesën e harmonizuar fetare në shoqërinë tonë, e kemi të vështirë të përceptojmë spiritualizmin, por jo të pamundur. Toleranca karakteristike e shqiptarit, mund t'i hapë shtigjet zhvillimit të spiritualitetit, por gjithmonë dhe pashmangshmërisht gërshetuar me parimet fetare, katolike, ortodokse dhe muslimane.

IV. SPIRITUALITETI DHE MARRËDHËNIET E PUNËS BRENDA ORGANIZMIT

Spiritualiteti në punë i referohet "një qartësie të konsiderueshme dhe të kuptuarit teorik të nocionit spiritualitet dhe si mund të aplikohet ai në punë sidosmos në termat e kënaqësisë personale, performancës personale dhe suksesit të përgjithshëm të biznesit, i cili në të njëjtën kohë mund të pasurojë komunitete, kulturën dhe Tokën (klima dhe ambjenti) në tërësi". [17]

Natyrshëm, të gjithë ne duam të shfaqim më të mirën e mundëshme me qëllim që të jemi sa më të pranueshëm dhe të arrijmë sukses duke u pozicionuar mirë në shoqëri dhe në punë. Por kjo duhet të arrihet në përputhje me një sistem të caktuar vlerash dhe jo me modele të gatshme të cilat mund të kopjohen lehtë dhe të garantojnë

[13]Pandelejmoni, E, "Religion and gender in Albania 1967-1990*", Religion in Eastern Europe XXXI*, 2, May 2011, 19-23, fq 21
[14] Ibid
[15] Pandelejmoni, E, "Religion and gender in Albania 1967-1990", *Religion in Eastern Europe XXXI*, 2, May 2011, 19-23, fq 22
[16] Pandelejmoni, E, "Religion and gender in Albania 1967-1990", *Religion in Eastern Europe XXXI*, 2, May 2011, 19-23, fq 21
[17] Butts, D, "Spirituality at work: An overview", *Journal of Organizational Change Management*, 12(4), 1999, 328-331, fq. 328

fare pak arritje personale. Nëse sistemi ynë ligjor dhe marrëdhëniet e punës stimulojnë këtë prirje, atëherë ne jemi duke ndjekur rrugën e gabuar.

Në Shqipëri, marrëdhëniet e punës bazohen përgjithësisht në një treg informal. Një pjesë e mirë e punonjësve punojnë "në të zezë", dhe nga ky fakt gjenden në një situatë pasigurie juridike për qëndrueshmërinë në atë vend pune. Arsyeja? Sepse është e thjeshtë të ndërpriten marrëdhëniet e punës me një punonjës të pasiguruar sipas skemës së sigurimeve shoqërore dhe shëndetësore [18], në kundërshtim të plotë me nenin 52 pika 1 të Kushtetutës së RSH[19], pasi nuk ka asnjë angazhim ligjor që t'i mbajë palët në një marrëdhënie transparence dhe bashkëpunimi të plotë. Një tjetër arsye mund të jetë, nevoja e organizimit për më shumë punonjës ndërkohë që është e pamundur t'u paguhen siguracione të gjithë punonjësve për shkak se organizmi nuk ka fitimet e nevojshme.

Por, problemi qëndron në ekzistencën e një pakti të heshtur ndërmjet punëmarrësit dhe punëdhënësit, e cila etikisht dhe ligjërisht është e gabuar. Nëse punonjësi, në ndryshim nga punëdhënësi, do të ishte një besimtar apo praktikues i spiritualitetit, nuk do të pranonte kurrsesi ndërtimin e marrëdhënieve të punës në të tilla kushte. Megjithatë në përballje me nevojën e ngutshme të krijimit të një klime të bazuar mbi vlerat dhe anën më të mirë tonën, qëndron nevoja edhe më e madhe për të garantuar mjetet e jetesës. Dikush mund të sigurohet sipas skemës vullnetare të sigurimeve, pavarësisht vullnetit të punëdhënësit, por vetë fakti i pranimit të punës "në të zezë" është problematike. Një justifikim i mundshëm do të ishte se, skema e sigurimeve në Shqipëri nuk funksionin". Pavarësisht kësaj është anagzhimi ynë si qytetarë që respektojnë ligjet e këtij vendi, të paguajmë të gjitha detyrimet tona me karakter fiskal. Dhe kjo vlen edhe për personat juridik.

Në tregun shqiptar nuk punohet në bazë të sistemit të referencës, pajtimi në punë bëhet nëpërmjet njohjeve dhe marrëdhënieve miqësore, dhe këtu përfshihen pa dallim si personat juridik publik ashtu dhe ata privatë. Aspektet negative të kësaj prirje i gjejmë të manifestuar në fenomene të tilla si "mungesa e produktivitetit në punë", "mangësi profesionale", "kronizëm"[20] etj. Ekzistenca e një parakushti të tillë në marrjen në punë, detyrimisht hedh gurin e themelit të një marrëdhënie aspak etike dhe haptaz pa vlerë, pasi kjo marrëdhënie pune nuk krijohet si rezultat i seleksionimit të "më të mirit", dhe ku secili trajtohet në mënyrë të barabartë. Seleksionimi mbi bazë vlerash është një vlerë e shtuar në organizëm dhe vjen si rezultat drejtëpërdrejtë i vendimarrjes së moralshme të drejtuesit/liderit.

Në Shqipëri ka pak shoqëri rekrutimi, të cilat edhe ato në vetvete operojnë në bazë të rekomandimeve të bëra nga "dikush", edhe pse në mënyrë më të rafinuar, pasi

[18] Ligji Nr. 7703 datë 11.05.1993 "Për sigurimet Shoqërore në Republikën e Shqipërisë" i ndryshuar

[19] Kushtetuta e Republikës së Shqipërisë, Botimi i Qëndrës për Publikime Zyrtare, Tiranë 2009, Fq13 ISBN 978-99956-729-4-2

[20] Martines, S. P, "Cronyism", *IZA* DP No. 5349, November 2010, fq2 http://www.iza.org

bëhet fjalë për drejtuesit e shoqërive kryesisht të huaja të cilat kërkojnë të shtrijnë aktivitetin e tyre në Shqipëri.

Marrëdhëniet e punës në vendin tonë ndërtohen në përputhje me parashikimet e Kodit të Punës[21], konkretisht sipas parashikimeve të nenit 12 e vijues, të këtij Kodi. Marrëveshja kontraktuale ndërmjet punëdhënësit dhe punëmarrësit përmban në thelb të drejtat dhe detyrimet për punëmarrësin dhe punëdhënësin, mund të lidhet në formë të shkruar por edhe verbale, edhe pse forma e parë mbart përparësi për fuqinë provuese të saj. Parashikimet ligjore janë frymëzuar dhe perceptuar në përputhje me parimet, qëllimet dhe synimet e akteve ndërkombëtare,[22] Kushtetuta jonë në Kapitullin IV të saj, të Lirive dhe të Drejtave Ekonomike e Social Kulturore, neni 49 e vijues[23] përshkruan të drejtën e njeriut për të punuar dhe për të nxjerrë përfitime nga puna e tij e ndershme, të zgjedhë lirisht profesionin që do, vendin e punës dhe sistemin e vet të kualifikimit. Gjithashtu parashikon të drejtën për sigurime shoqërore dhe shëndetësore. Në këto parashikime kushtetuese merr rëndësi ndërtimi i marrëdhënieve të rregullta të punës, ndërthurur me parashikimet e KEDNJ neni 4, për "Ndalimin e Punës së detyruar", duke theksuar rëndësinë që ka vullneti i njeriut për të zgjedhur se çfarë do të bëjë me jetën e tij. Por përveç lidhjes së marrëdhënieve të qëndrueshme të punës, dhe zgjedhjes, është i pashmangshëm refermi në katalogun e të lirive dhe të drejtave të njeriut, në Kushtetutë, sidomos e drejta e shprehjes dhe e fesë.

Në nenin 24, pika 2, Kushtetuta shprehet se "E drejta e ndërgjegjes dhe e fesë është e garantuar"[24]**.** Pika 3 e po të njëjtit nen thotë se: "Secili është i lirë të ndryshojë fenë ose bindjet, si dhe t'i shfaqë ato individualisht ose kolektivisht në publik ose në jetën private, nëpërmjet kultit, arsimimit, praktikave apo kryerjes së riteve". Këtu vërtetë gjejmë shtratin për ta zhvilluar spiritualitetin në marrëdhënie pune, nisur nga togëfjalëshi "…t'i shfaqë kolektivisht…"[25], dhe kjo mbart shumë vlera duke marrë parasysh dhe faktin se besimi dhe spiritualiteti janë fenomene social-psikologjike dhe shprehen në mënyrë tipike në grupe, të ashtuquajtura komunitete.

Në kuadër të diskutimit mbi shpirtin në punë[26], janë të gjitha premisat Kushtetuese për zhvillimin e e tij ne Shqipëri, por ka një problem, i cili ka të bëjë me ndërgjegjen dhe varfërinë e shqiptarëve, na mungojnë shumë vlera, por dhe nëse i kemi askush nuk do që ne t'i zhvillojmë ato në vendin e punës.

---

[21] Kodi i Punës i Republikës së Shqipërisë, Botim i Qëndrës për Publikime Zyrtare, Maj 2009, Tiranë, ISBN 978-99956-631-8-6, fq 15

[22] Sema, E, "Përgjegjësia ligjore e punëdhënësit në rastin e aksidenteve në punë dhe sëmundjeve profesionale sipas dispozitave të legjislacionit shqiptar", *Revista Shqiptare për Studime Ligjore*, Takimi IV, Instituti Alb-Shkenca, 2009, Tiranë, fq 1

[23] Kushtetuta e Republikës së Shqipërisë, Botimi i Qëndrës për Publikime Zyrtare, Tiranë 2009, ISBN 978-99956-729-4-2, fq 13

[24] Kushtetuta e Republikës së Shqipërisë, Botimi i Qëndrës për Publikime Zyrtare, Tiranë 2009, ISBN 978-99956-729-4-2, fq 9

[25] Ibid

[26] Kinjerski, V and Skrypnek, J. B, "A human ecological Model of Spirit at Work", *Journal of Management of Spirituality & Religion", 2006, 3, Fq 232-239*

Kodi i Punës sanksionon në nenin 8, pika e) e tij duke u shprehur se; "Ndalohet puna e detyruar si: masë diskriminimi raciale, shoqëror, kombëtar apo fetar." Kjo pikë shpreh qartazi trajtimin e marrëdhënive të punës nën garancitë e padiskutueshme të Kushtetutës dhe KEDNJ, konkretisht parashikimet në nenin 4 të tij" Ndalimi i punës së detyruar"[27]**.** Këto dispozita ngrejnë në një nivel tjetër vullnetin e individit i cili nëpërmjet zgjedhjes, i lejon vetes të ushtrojë një aktivitet jo vetëm fitimprurës por dhe të kënaqshëm. Të paturit mundësinë për të zgjedhur vetë punën, dhe më pas marrja e përfitimeve dhe kënaqësive nga ajo, është një tregues mbi kërkesat e një punonjësi në gjetjen e një vendi pune anëtarët e të cilit mbartin vlera, besime dhe personalitet të njëjtë me këtë të fundit, i cili vetëvetiu përthithet nga spiritualiteti i vendit të punës.[28] Kjo nuk është diçka e keqe, pasi të punuarit në një ambient ku ndahen qëllimet dhe vlerat e përbashkëta, është shumë më e thjeshtë sidomos në shfaqjen dhe përforcimin e dimensionit ndërpersonal, si pjesë integrale e "shpirtit në punë".[29]

Kodi i Punës bën një parashikim shumë interesant në nenin 54, pika 2 "Kushte Pune",[30] ku thuhet se: "Në qoftëse kryerja e punës kërkon një qëndrim në këmbë dhe të përkulur për një kohë të gjatë, duhet të parashikohen pushime të paguara, jo më pak se 20 minuta, për çdo katër orë pune". Pushimi i paguar mund të jepet edhe për nevojën për të medituar, për të normalizuar sasinë e stresit dhe rritur rendimentin në punë. Por nuk i referohemi meditimit në përgjithësi por atij në punë, ose më saktë në lidhje me aktivitetin e punës "….me vetë procesin fizik dhe mendor gjatë punëve të përditëshme me qëllimin e vetëm të të vepruarit me qartësi dhe mprehtësi."[31] Kjo është e vërtetë, por lind pyetja po nëse këta punonjës dhe pjesa tjetër që nuk kryejnë punë me përkulje ose për një kohë të gjatë në këmbë, kur mund të kenë hapsirën e tyre për të medituar?!

IV.1 *DREJTUESI I NJË ORGANIZMI*

Çfarë mund të sjellë në marrëdhënie pune një drejtues rreth 35-40 vjeç në një shoqëri tregtare shqiptare apo institucion publik? Kjo është një pyetje e vështirë, dhe fakti që diskutohet nën prizmin e kësaj moshe e bën edhe me të vështirë, pasi parashikojmë menaxherë ose drejtues të cilët përfaqësojnë figurën dhe prirjen e liderit për të paktën 20 vitet e ardhshme.

Edukimi dhe vlerat që do të përcillen në ambientin e punës janë esenciale për zhvillimin e "shpirtit në punë". Një lider inspirues, është faktor kyç në nxitjen e shpirtit të punës, i cili manisfeston vlerat e veta tek punonjësit duke garantuar

[27] Novicki, A. M,"Gurët Udhërrëfyes", Qëndra Evropiane e Universitetit të Varshavës, 1996, fq 78

[28] Moore, T. W, "Individual Differences and Workplace spirituality: The homogenization of the corporate culture", *Journal of Management and Marketing Research*, 2008, p 79-93, fq 82

[29] Kinjerski, V and Skrypnek, J. B, "A human ecological Model of Spirit at Work", *Journal of Management of Spirituality & Religion", 2006, 3, Fq 232-2*

[30] Kodi i Punës i Republikës së Shqipërisë, Botim i Qëndrës për Publikime Zyrtare, Maj 2009, Tiranë, ISBN 978-99956-631-8-6, fq 35

[31] Epstein, Ronald M "Minful Practice", *JAMA. September, 1999, 282(9):833-839, fq 833*

integritetin e organizatës dhe duke u kultivuar atyre vizionin dhe njëtrajtshmërinë ndërmjet misionit dhe punës organizative.[32] Por nëse do ti rikthehemi figurës së menaxherit ose liderit shqiptar, ai nuk reflekton cilësi jashtëzakonisht të mira, pasi kjo figurë mbart në vetvete një edukim të karakterit komunist, si rezultat i shkollimit në periudhën e regjimit diktatorial të Enver Hoxhës. Edukimi komunist nuk është një element i cili krijon një shtrat të qëndrueshëm për zhvillimin e shpirtit në punë, në fakt është krejt e kundërta. Identiteti i "proletarit" nuk ka të bëjë me identifikimin e individit në përputhje me vlerat e tij personale por ai duhet të jetë pjesë e masës e kolektivit. Nëpërmjet edukimit të marrë që në shkollën fillore dhe gjimnaze, synohej të zhvillohej në publik "njeriu i ri" parë nën sferën ideologjike.[33]

Ky "fëmijë" i edukuar në komunizëm tashmë është rritur dhe drejton një organizëm, duke mos qenë vetë i qartë se çfarë vlerash disponon dhe çfarë do të përcjellë tek punonjësit që ai drejton. Nëse menaxheri/lideri do të kërkojë nga punonjësit e tij kryerjen e një pune, e cila bie ndesh me parimet shpirtërore ose religjoze, ekzistojnë këto premisa: ose punonjësi do të ikë nga puna me vullnetin e tij, ose do ta pushojnë nga puna për kundërshtim të urdhërit të eprorit ose do ta bëj punën pavarësisht se ajo bie ndesh me sistemin e tij të vlerave.

Lidershipi spiritual ka për qëllim të krijojë vizionin dhe harmonizimin e vlerave përmes strategjive, fuqizimit të punës në grup, individit, dhe në fund të nxisë nivelin e lartë të angazhimit organizativ dhe produktivitetit.[34] Dilema e vërtetë qëndron tek "vlerat altruiste" dhe në faktin nëse lideri shqiptar i ka apo jo. Detyrimisht sistemi i tij i vlerave duhen patur parasysh në vlerësimin e karakteristikave të tij si një drejtues i përshatshëm apo jo. Nëse ka boshllëqe vlerash, ato duhet detyrimisht të kompensohen nëpërmjet edukimit të mëtejshëm të tij, duke përfshirë dhe ndjekje të kurseve ose trajnimeve mbi spiritualitetin dhe menaxhimin. Por edhe nëse lideri i ka këto vlera, a do të jetë ai në gjendje t'i verë në jetë ato, kur qëllimi për të rritur fitimet e organizmit tejkalon dëshirën për një ambient vlerash, të shëndetshëm dhe inspirues për punonjësit. Përgjigja është jo! Nëse lideri është i besimit mysliman, dhe kompania ku ai zgjedh të punojë, menaxhon një zinxhir pikash të lojrave të fatit, apo është një shoqëri e pozicionuar rishtazi në prodhimin e pijeve alkoolike, atëherë parimet dhe vlerat e tij, nën kuadër të besimit dhe spiritualitetit, do të vendoseshin në një provë të vërtetë.

V. *SPIRITUALITETI DHE MANIFESTIMI I TIJ JASHTË MARRËDHËNIEVE TË PUNËS*

[32] Kinjerski, V and Skrypnek, J. B, "A human ecological Model of Spirit at Work", *Journal of Management of Spirituality & Religion", 2006, 3, Fq 232-2*

[33] Lelaj, O, "Pedagogical citizenship; An ethnographic outline concept formation in socialist and postsocialist Albania", *Antropology of policies and ideology of capitalism in the EU*, En cours no.11,December 2009, Institut des Sciences de l'Homme, 14 Avenue Berthelot F69363 Lyon, 53-63, fq 54

[34] Fry.W. L, "Toward a theory of spiritual leadership", *The Leadership Quarterly*, 14 (2003) 693 – 727, fq. 693

A do të kish vlerë nëse shfaqja kolektive e ndërgjegjes dhe besimit do të pasohej nga vendimarrje të cilat janë haptaz të pamoralshme dhe pse jo antiligjore? Natyrisht që jo! Trajtimi i spiritualitetit dhe manifestimit të tij jashtë organizmit duhet detyrimisht të shihet në marrëdhënie me organet shetërore dhe me klientin/konsumatorin.

Problematika kryesore në marrëdhënien e organizmit me subjekteve shtetërore, qëndron kryesisht në prizmin financiar, konkretisht në fshehjen e të ardhurave financiare dhe mosdeklarimin e saktë të tyre. Në Kodin e Punës, konkretisht neni 26 pika 5, "Detyrimi i Besnikërisë"[35] "Punëmarrësi ka të drejtë të denoncojë në organet kompetente veprat penale, shkeljet e legjislacionit të punës ose të kontratës për të cilën ai ka dijeni." Kjo dispozitë është ndërtuar për individë me një ndjenjë të fortë qytetarie, por që në vendin tonë rrallë zbatohet. Vlen të përmendimin pozicionin e juristit të shoqërisë apo financierit, kërkesa e pozicionit të punë të të cilëve, imponon mungesën e karakteristikave spirituale.

Edhe reklamimi dhe marrëdhënia me klientin, është një pjesë e rëndësishme e aktivitetit të një organizmi, i cili synon të krijojë një përshtypje të caktuar tek konsumatori dhe publiku, me qëllim maksimizimin e fitimit dhe kënaqësinë e këtij të fundit nga përftimi i produktit. Reklamimi i produktit duhet të jetë sa me i përshtatshëm, nën prizmin etik dhe së dyti nuk duhet të përmbajë informacione të gënjeshtërta. Dëshira për të maksimizuar fitimet me çdo kusht, ka bërë që produktet e organizmave në vendin tonë të mos justifikojnë çmimin e tyre dhe nuk konstatohet një mënyrë reklamimi shumë e përshtatshme. Shpesh abuzohet me çmimin dhe skdencat e produkteve duke bërë që dhe vetë punonjësit të ndjehen keq që janë pjesë e strukturave të tilla. Në të tilla kushte kemi një boshllëk të transmetimit të vlerave dhe qëllimeve të përbashkëta në organizëm, duke filluar që nga drejtuesi/lideri e deri tek punjësi më i thjeshtë.

Spiritualiteti në punë, duke mos qenë i lidhur vetëm me vetëndërgjegjësimin për vlerat dhe qëllimet tona personale, detyrimisht imponon të jetuarit dhe të vepruarit në punë, duke sjellë sa me shume të mira edhe "… për vetë Tokën…"[36]. Aplikimi i energjisë së gjelbër apo dhe materialeve që nuk dëmtojnë ozonin, përveçse një mënyrë kursimi është njëkohësisht reklame shumë e mirë për organizmin por dhe dëshmon për një vendimarrje të karakterizuar nga vlerat dhe qëllimet më pozitive, në gjendje për të ndikuar dhe në psikikën e anëtarëve të organizmit. Por në vendin tonë jemi ende larg këtij vizioni, dhe në raport me ambjentin jashtë organizmit, spiritualiteti individual por dhe ai i organizmit nuk gjendet pothuajse fare, duke bërë që të mbizotërojë me tërë forcën e vet nocioni i "maksimizimit të fitimit me çdo kusht".

Duhet të mbajmë një qëndrim kritik, pasi nuk mjafton vetëm krijimi i kushteve të mira të punës që punonjësi të jetë i motivuar dhe të jetë sa më produktiv, por duket të ridimensionohet mënyra sesi organizmi do të zgjedhë të qaset, pasi nuk është vetëm

[35] *Kodi i Punës i Republikës së Shqipërisë, Botim i Qëndrës për Publikime Zyrtare, Maj 2009, Tiranë, ISBN 978-99956-631-8-6,* Fq 23

[36] Butts, D, *" Spirituality at work: An overview. Journal of Organizational Change Management"*, 12(4), 1996, 328-331, fq. 328

fitimi qëllimi kryesor, dhe jo për këtë arsye "qëllimi duhet të justifikojë mjetin". Janë marrëdhëniet e individit me veten e tij dhe më pas me ambientin përqark, ato të cilat ndikojnë në pasurimin shpirtëror dhe në shtimin e dëshirës dhe vlerësimit për punën, si aktiviteti i vetëm që garanton përfitime dhe plotëson nevojat e jetesës.

KONKLUZIONET

Siç mund ta vëmë re, problemet ligjore vijnë nga vetë natyra e vetë ligjit, abstrakte dhe pozitive.[37] Ligji mund t'i përgjigjet fare mirë garantimit të mos cënimit të dinjitetit dhe të drejtave e lirive themelore të njeriut, por nuk mund të ofrojë shumë alternative në zhvillimin e shpirtit në punë, e as të ndikojë në mënyrë të tepruar tek lideri duke imponuar adaptimin e klimës shpirtërore. Shpirtërorja është mbi të gjitha karakteristikë e njeriut, dhe jo e organizimave.

1. Nuk mund të perceptohet përfshirja e spiritualitetit lehtësisht në marrëdhëniet e punës në Shqipëri. Ka nevojë për reformim në mendësinë e të ndërtuarit të një organizmi
2. Është e nevojshme edukimi i brezave të rinj, nëpërmjet përmirësimit të kurrikulave shkollore, duke i dhënë një dimension të ri edukimit në shkollë dhe nocionit sekular të tij.
3. Parashikimet ligjore përcaktojnë një farë baze për të zhvilluar më tej "shpirtin e punës" por është bërthama e organizatës ajo brenda së cilës ridimensionohet dhe përshtatet njeriu dhe ndërveprimi i tij me të tjerët në kuadër të mirëqënies shpirtërore dhe fizike.
4. Adoptimi i kulturave perëndimore në drejtimin e organizmave, duke parashikuar dhe trajnime mbi mirëqënien që duhet të krijohet në punë, nga ekspertë të fushës, me synimin të kuptuarit të rëndësisë së shpirtit në punë.
5. Pavarësisht parashikimeve ligjore, një pjesë e mirë e shtytjes lidhet drejtëpërsëdrejti me figurën e liderit dhe vlerave që ai përcjell në organizëm.[38]
6. Në Shqipëri kemi ligjë të mira, dhe kjo si rezultat pershtatjes me kërkesat e kuadrit ligjor ndërkombëtar, por ajo që duhet përmirësuar është qëndrimi dhe intepretimin tyre në funksionin e zhvillimit të mirëqënies shpirtërore.

<u>Bibliografia</u>;

1. Bruce, S. "Religion in the modern World", Oxford, *CT: Oxford Press*, 1996, fq 7
2. Butts, D. "Spirituality at Work: An overview", *Journal of Organizational Change Management*, 12(4), 1999328-331p. 328
3. Epstein, M. R, "Mindful Practice", *JAMA. 1999, 282(9):833-839*
4. Eigen, P, *"Rrjeti i Korrupsionit",* Campus,Frankfurt/Mein 2003, Fq. 202

[37] Hart , H.L.A., *"The Concept of Law",* (Oxford: Wlarendon Press, 1961), fq. 268
[38] Kinjerski, V and Skrypnek, J. B, "A human ecological Model of Spirit at Work", *Journal of Management of Spirituality & Religion", 2006, 3, Fq 232-2*

5. Fry. W. L, "Toward a theory of spiritual leadership", *The Leadership Quarterly 14* (2003) 693 – 727, fq. 693

6. Hart, H.L.A,*"The Concept of Law",* Oxford: Clarendon Press, 1961, p. 268

7. *(*http://www.quotes.net/quote/1495

8. Janis, S,"*Spirituality For Dummies",* September 15, 2000,Whiley Publishing, 2nd Edition, Indiana

9. Kushtetuta e Republikës së Shqipërisë, Botimi i Qëndrës për Publikime Zyrtare, Tiranë 2009, ISBN 978-99956-729-4-2

10. Kodi i Punës i Republikës së Shqipërisë, Botim i Qëndrës për Publikime Zyrtare, Maj 2009, Tiranë, ISBN 978-99956-631-8-6

11. Kinjerski, V and Skrypnek, J. B, "A human ewological Model of Spirit at Work", *Journal of Management of Spirituality & Religion, 2006, 3, Fq 232-239*

12. Lelaj, O, "Pedagogical citizenship; An ethnographic outline concept formation in socialist and post socialist Albania", *Antropology of policies and ideology of capitalism in the EU"*, En course no.11 , Institut des Sciences de l'Homme, 14 Avenue Berthelot F69363 Lyon, December 2009

13. Ligji Nr. 7703 datë 11.05.1993 *"Për sigurimet Shoqërore në Republikën e Shqipërisë"* i ndryshuar

14. Litzsey, C, "Spirituality in the workplace and the implications for employees and Organizations", Southern Illinois University Carbondale, 2003, fq. 10

15. Marschke, E, Preziosi, R, and Harrington,W ,"Professionals and Excecutives Support A Relationship Between Organizational Commitment and Spirituality in the Workplace", *Journal of Business & Economics Research*, August 2009, Vol 7, No 8, fq 1

16. Martines, S. P, "Cronyism", *IZA* DP No. 5349, November 2010, fq2

17. *Mc. Gehe, P, and Grant, P,* "Spirituality and Ethical behaiver in the Workplace: Wishful Thinking or Authentic Reality",*Electronic Jornal of Bussines Ethics and Organization Studies, Vol 13, No.2 2008, fq 62*

18. Mitroff, I, and Danton, A. E, "A study of spirituality in the workplace", *Sloan Management Review, 1999,40, fq 86*

19. Moore, T. W, "Individual Differences and Workplace spirituality: The homogenization of the Corporate Culture", *Journal of Management and Marketing Research*, 2008, p 79-93

20. Neck, P. C,and Milliman, F. J, "Thought self-lidership; Finde spiritual fullfillement in organization life", *Journal of Managerial Psichology*, 1994, MWB UP, Vol 6 fq 9

21. Novicki, A. M, *"Gurët Udhërrëfyes"*, Qëndra Evropiane e Universitetit të Varshavës, 1996, fq 78

22. Pandelejmoni, E, "Religion and gender in Albania 1967-1990", *Religion in Eastern Europe XXXI*, 2, May 2011, 19-23,

23. Sema, E,"Përgjegjësia ligjore e punëdhënësit në rastin e aksidenteve në punë dhe sëmundjeve profesionale sipas dispozitave të legjislacionit shqiptar", *Revista Shqiptare për Studime Ligjore*, Takimi IV, Instituti Alb-Shkenca, 2009, Tiranë

IMMINENT OF A PLANETAR NEW MODEL EDUCATIONAL

Emilian M. Dobrescu

dobrescu@acad.ro
Edith Mihaela Dobre
edithdobre@gmail.com
Romanian Academy, Romania

Abstract

Education is a social effect of millenary human action, stemming from the human experience throughout its existence, but also scientific and technical knowledge, who put their mark on human evolution and society. Sociology of education, scientific discipline border, studying the social effects on the development of education, has taken great theoretical and practical connotations of centuries XIX and XX century and we now consider the early Millennium III , an important scientific discipline, scientific accumulation products through all this time, the disciplines of Humanities and Nature, accumulations which sums up their brilliant education. We appreciate that, as human society, but nations have better access to knowledge and scientific information, education in general, exerted on the human individual through classical or modern methods, the development of education is more important for that society . The more advanced a society is an educational and scientific, so it is better to plan social activities. Knowledge society, the current type of planetary human society needs a new model for education, including some cases that the old educational models, whose viability has been demonstrated from antiquity to the present in historical periods, locations and areas geographical. Never been more important that education for human society in this period. Knowledge by all members of society the full set of information accumulated by mankind over time and how they are used for positive conduct of all human activities on the planet is very important. This finding generates the particular importance of the role of education in human progress.

Key words: JEL Clasification: education, new educational model, knowledge society, lifelong learning, education throughout life.

Introduction

Like all human experiences, accumulated and transmitted from generation to generation, education is part of the overall social system. The purpose of education is done in society, both within the family as the primary purpose entity for the transmission of accumulated knowledge in the education system (institutional social system of education), in its various stages, but above all the lifelong the individual, through continuing education. All three sequences - stage of education as a subsystem of the overall social system are directly dependent on the economic stage of development of each society and are influenced by all the accumulated knowledge, ideas and doctrines of specific historical periods, which put their stamp on education in each type of company to lower the level of individual and institutional entities in society.

Education is specific to each individual development of characteristic periods (childhood, adulthood, old age) but also historical periods experienced by each individual. Education is thus an epoch of spirit and quintessence of all that mankind has created valuable so far.

Perennial elements of social ideal educational

Social ideal represented in each historical period covered the peak of humanity, a dream, a higher standard every time another, higher quality than previous standards, by which the most enlightened people turned using all his skills and knowledge. Similarly, education was and is ideal for each type of society, everything is better and more valuable time in thinking that the accumulations removed from reality, spiritual. There is a mutual inter-relationship between social and educational ideal - the first tangible achievement of all interpersonal factors and social effects, the second illustration of the knowledge and thinking of these achievements materials.

General functions of education are to: transfer of knowledge acquired by mankind through the work of each generation, development and training of professional training, specialization of each person able to work in a profession or occupation. Special functions are related to creative adaptation, continuous enrichment of knowledge gained by each of us in the learning process and their daily application. General and special functions is done through institutional social system of education. Both the social system of institutional education (nurseries, kindergartens, schools, colleges, continuing education system, improving the training system) and across all other social organizations and institutions provides a

intermingling between the transmission of knowledge and information gained overall, individual and specific. If education achieved by the education system is considered vital and most important to education offered by other social institutions we can consider special education, appropriate institutions. We believe that human societies most productive and efficient, so that there was a long period of time as, are those members of those societies in which education takes place in a constructive manner in all types of organizations and social institutions, primarily schools.

The evolution of human society so far has shown that education and its efficient transmission to those members of society, is the primary factor, the principle of its operation at the highest settings. Social factors exert educational instructors in all institutions of society are those that ensure the positive development of all persons, taken individually or for overall level of human society in question. Ongoing renewal of education and teaching content is dictated by the constant accumulation of knowledge and human achievement, which is the basis of human society these future developments. Peoples who, for various reasons, are not accumulations of material and spiritual knowledge were, are and will be removed from history. On this basis the ongoing development of a society, renewal must be continuous adaptation to new needs of the education system and education.Everything is found, the catalog and apply from the sciences and humanities is contained implicitly in education and training of the company. Applies to any human society, especially for the Romanian society in the last hundred years, which gave special attention to acquisition, learning and applying knowledge of natural sciences and humanities.

Throughout the historical development, all human societies have known and adopted, sooner or later, changes imposed by scientific thought and progress. These changes are reflected in particular in content professionals in occupational and social mobility, which stresses the need for lifelong learning. If education as socio-cultural phenomenon, can be addressed both from a historical perspective, but also ontogenetic perspective (access to education for every person in its progress), lifelong learning is a necessity of modern man, forced to cope with change inherent in education itself, due to dynamic developments in existing knowledge in the bottom of his time. While education is a historical phenomenon, scientific and socio-cultural, lifelong learning is only a scientific and socio-cultural phenomenon of the contemporary world. It is a concept and a trial of topical, illustrating the work of the integrator of all acts and forms of education, in a space-time continuum. Acknowledging that education includes ideas and knowledge about what mankind has created valuable during its millenary existence and passing the spiritual quintessence from generation to generation, man is merely to perpetuate their own physical and spiritual existence. Scientists have not yet managed to determine the existence of the human genome and to isolate the gene responsible to a person with education (self-education, lifelong learning, education throughout life). This means that education, as a social phenomenon multipolar record was not yet in our chromosome structure, because it continues to be exercised since the first and last moments of life to that person. A special place in exercise of the phenomenon of lifelong education is the socialization of the young generation person. Achieved in ways unique in space and

time, subject in particular economic, education has a decisive contribution to the formation of the human individual, then, by repeating them by each individual, the phenomenon of breeding of education, its influence throughout society. Science has shown that hereditary factors and social risk factors are equally important in the life of each individual. Numerous cases of feral children and people discovered, measured and evaluated, showing that man can not form the man, without education in family and society, remain at or just slightly beyond the stage of animality.

All historical periods and all human societies have used education to control those people development and manifestations. The great religious systems of mankind are not only the essence of education millennial respective peoples, found in the everyday life of human societies in question. Spirit that always found time for the range of representations to the economic and ideological education merely represent what is allowed and what is forbidden members of that society.

As a form of social control, education became a means of social control and underlies all the changes that happen in society. We might call this „vicious circle" of education, is a system that creates norms and values imposed on them and modify them according to the stage reached by the science, technology and knowledge, there is a danger that at some point to experiments worldwide out of control. So every society and every human being are the result of education who knew her. Education effects and generate results that should be higher, exceeding the previous level of knowledge.

The evolution of modern societies has a strong impact on education. All the phenomena of economic, social, political and cultural relations with the countries concerned or the entire planet is facing, shall be without prejudice, directly or indirectly on multiple and complex phenomenon of learning. Education is itself sui generis synthesis of these phenomena of the contemporary world. Therefore, it would be desirable for countries in the world and the planet itself should be subject only to such phenomena and positive influences, unfortunately prevails appreciate phenomena and negative influences, leading to negative structuring educational phenomenon on the planet. Such negative influences are generated to the physiological minimum coverage for most of the planet's inhabitants, who live in poor countries and very poor (out of 178 UN member states, about 150 are large and very large problems caused by endemic poverty and lack of resources for education), the major economic and social problems these countries face (economic underdevelopment, quality of life below acceptable standards, etc.).

At the beginning of this new century and millennium, education is profoundly marked by the phenomenon of hyper media: media attention tends to exceed, for most people, the focus of education. Although the media should be made at least part of educating children, youth and adults, reality shows that, except some sporadic positive initiatives, among which lies open and distance learning (ODL), hyper-media harmful influences, being humans, education and personality. Numerous studies and examples demonstrate this. Furthermore, an objective self-analysis as each of us emphasize the negative consequences they endure because of hyper-media phenomenon.

Paramount importance on the education of the future or the future of education have a system of values and norms, evolving and transforming in step with changes in economic, social, political and cultural. Obviously, as has happened over time, changes in national and international value systems will make its mark in the future of education understood in its most general meaning, as a social activity aimed at sending individuals to the collective heritage society in which they are inserted.

American model of education is no longer current

„Consume, consume ! You have no money? Give you credit. You can not afford credit? We have the solution: another loan to pay by credit first! You just need to consume, we take care of the rest. And the rest is history, even today is History[1], including us, romanian."

Mr Samuel Whybrow, head of the Institute of Neurological and Behavioral Sciences at UCLA Semel, has stated, argued, a theory on how justified, so disturbing. In fact, man is incapable of biologically, to live the American dream ..."We was taught" says Whybrow, that: „happiness comes at the end of a rolling road after an accumulation of material goods, which have been handled we want them to". The title of his book - *American Mania*: *When More Is Not Enough* - said almost all. Primary human behavioral tendencies produced by millions of years of evolution driven by poverty, the place no longer fit the modern world that we built. In this context, our nervous system, based on the dopamine reward became addicted to immediate gratification. This led to the destruction of the natural balance between past and future.

We stuffed with junk food, rich in cholesterol and E's using credit cards to purchase goods which, in fact, normally we could not allow us. And then, exhausted by work, sleepless and chase, us sick with anxiety and depression. Get to sleep that anesthesic vigilance. Actually, the credit means that you put a slave in a utopia, since after you bought everything you wanted - mortgage your future - find that it is actually happy. Markets ... we place no limit excesses, but rather encourages them. That sounds something like: „eat more and more, can give credit to others that he consumed more and more. Instinctive brain is well ahead of the intellectual" ... What would be the solution? ... One of them caught my particular attention: „People should be able to teach children to live modestly and to correctly identify needs".

American or European consumer model of „general welfare state" live their last moments (days, weeks, even several years ...). The more „moments" will be shorter, the mankind will recover faster in a direction that has never been an evolution in a direction that would allow the return of deep and there is no formal scale and becoming perennial. And, for this is the need for a new education from the earliest age and up to the largest, a new way of conceiving the existence of each of us, as we have not done so now some (very few, initiates this new thinking and action) or others (the

[1] Cristian Crisbăşan, *Mortgage the Future*, The newspaper of Sunday, November 7, 2008, p. 8

many, not only to think of physical competence, which unfortunately fail to reach all ...).

Poor education - the real cause of recurrence of seizures

Despide, in support of the above, the issue of financial education on the agenda was the European Commission and Member States well before the credit crunch since summer 2007, but was not sufficiently disseminated and raised. Thus, European policies were formulated in order to achieve closer targets, such as better communication and consumer financial information and better protect them. Instead, there not have been too much for long-term educational goals, the EU in this area because the power is, in fact, quite limited. Although the subject has clear financial implications and a direct impact on the common market, education is still a matter of national competence.

European Commission noted the key role of education in a number of documents since 2005, supporting Member States to adopt effective measures to improve financial skills. On two occasions in 2006 and 2007, EU Ecofin Council stressed "the importance of supporting financial education and consumer awareness of Member States". Introduction of new pension systems in different Member States, which employees more responsible investing autonomous part of their pension funds, the issue has particular importance of financial education. Many observers argue that the lack of financial understanding among American consumers has fueled the crisis. Informed consumers could avoid purchasing hazardous products offered by managers tend to assume certain risks. Thus, a weak consumer information and essentially uncontrolled sale of complex and risky products gave rise to the maximum downside of the financial crisis of September-October 2008.

Consumer organizations also stresses the importance of financial education. Under European rules, banks must properly inform their customers when selling financial products and to warn of the risks assumed. And consumers should be able to easily compare different banking products whose characteristics make them aware. European Council of Ministers in April 2008 approved a revised directive on consumer credit, which has sought increased protection and harmonization of European citizens who are borrowing. Directive seeks standardization of information to be released to facilitate comparison of different loan offers to consumers.

Crisis is the real cause of recurrence in individual and social reality EDUCATION defective. It must therefore change the way people are educated throughout their lives. Albert Einstein, one of the largest earth spirits, said about the crisis: "The crisis is the most blessed event which may occur for countries and people, for it entails progress. Who is exceeded crisis than himself, but still exceeded. The real crisis is the crisis of incompetence. Problem people and countries in crisis are laziness and indifference to find solutions and output from such situations. Without is no value crisis. Blooms during the crisis better what each ... If we talk about crisis - promote. Instead, however, work better. The only crisis is a tragedy not wants to struggle to overcome the crisis."

At the beginning of the last decade of November 2009, MEP Lothar Bisky (EUL / NGL, Germany) asked if the Commission President was ready "to learn the lesson that the new Commission false market economy". Barroso stressed that the focus will be on education, training, worker mobility and combat social exclusion and poverty.

Conclusions

I thought that required a new educational model, the following principles, methods, means and measures for its realization:

Principles

1. Explain the meaning and the meaning „knowledge society"
2. Greater importance of innovation and discovery to acquire knowledge and mechanical repetition.
3. Adequacy of educational policies with a company through the period.
4. Education planning and predictability.
5. „Extending critical"distance education.
6. Primacy of practice before theory.
7. Evaluation and quantification of effects.

Methods

1. Individual energies to education.
2. Promoting learning through discovery.
3. Develop programs and clear responsibilities for implementation.
4. Time-bound plans for implementation.
5. Permanent and continuing education.
6. Promoting learning through visits to nature or objective.
7. Applying classification and evaluation systems.

Routes

1.Allocation of at least 3 percent of GDP for education.
2. A new education law, as comprehensive.
3. Curriculum related teaching practice, not theory.
4.Designing the educational activity through media and information and communication technologies.
5. Encourage and support institutions that promote effective educational instrument.
6. Using the experience of NGO's in education.
7. Promoting competition and rankings in education.

Policy makers and individuals directly involved in the globalization race is concerned, directly or indirectly, of thinking and application of measures affecting education and educational effects on individuals from different countries of the planet. In the process of globalization, the devastating nature of the planet and human beings,

the most urgent necessary measures to be taken on line education in each country to propose the following [2]:

1. Deep involvement, thorough and professional societies prognosis, as the new Society of Mathematics, Physics Society, Chemical Society, Biology Society, the educational process.
2. Increased education on practical training phenomenon, the formation of skills through laboratory experiments (even demonstration, where there is the material basis). A special concern should be given to equipping the minimum standard of school laboratories.
3. School on its various levels, providing access and opportunities to all, but to cultivate and elites. There special programs for gifted students and - reciprocally - for students with difficulties.
4. Teacher manual and computer must support and exploited each other in the modern education. Computer and Informatics Communication Technologies (ICT) should be seen as part of the educational process and not as a substitute for formal textbook or teacher.
5. Computer to be used as a tool for teaching and learning, not be an end in itself. Using the computer to be dynamic and teacher to verify hypotheses by computer, in an attempt to justify theoretically, but not just to read text on screen to present a documentary film or make simple comments.
6. Printing a trial basis in humanities teaching, but especially those belonging to natural sciences. Understanding of sciences and education, especially in mathematics - mainly middle to form the major powers of modern man: the possibility of correct thinking and logical reasoning in situations of any kind.
7. Using deeper exploratory nature of science to training the ability to switch from private to general. Enhancing the role of experiments to analytical thinking as subjects and not only to cultivate their practical skills
8. Develop educational programs with less detail than is currently loaded, which rely more on private crossings in the general and the appeal to intuition, experiment and critically. Abandoning the educational process focusing on memorization and transmission of information or the automatic playing their review processes / evaluation. Elimination of all, whatever that school levels, the test subjects and pre-published solutions and switching solutions, in the latter case, the trials with random allocation (computer) covering all relevant educational programs.
9. Acquisition of key skills in natural sciences and the Humanities, such as practical skills, learning skills throughout life, digital skills, the handling of computer or laptop.
10. Focusing on the needs expressed by business and the demands of the labor market, the study and acquisition of business needs in curriculum design.

[2] *apud * * *, Report summarizing the public hearing from October 28. 2009, on skills training: a necessity for the XXI century society? (Selective) website* www.Sinteza_SAR_AA_Siveco_11091752.pdf, visited on the day of 17 December 2009

11. Introducing innovative education, jump to pedagogy based on inquiry and discovery, observation, analysis and synthesis. Developing reasoning ability of the subject, understanding the phenomena and not saving their deployment.

12. Develop skills to act in a given situation based on information and previously acquired skills, education must be trained actor to independently judge the real problem, to form an opinion and find an answer.

REFERENCES :

– * * *, *European Association for Quality Assurance* 2000, website www. ena.be / eua / index.jsp

– Gillees Ferreol et al., A *Dictionary of Sociology, and Science and Technical* Polirom, 1998, the concept of education, p. 62

– * *, *Quality education manual, guide, Institute of Education Sciences*, Bucharest, 2006

– * * *, *Management de la Qualite en Education, Lignes directrices pour l'application de l'ISO 9001:2000 dans l'education*;

QUR'AN'S RESPONSE TO SPIRITUAL SEARCH

Faruk Tuncer
Marmara University, Turkey

PREAMBLE

This article will focus on spiritual search of both the individuals and society, and Qur'an' response to that. The implementation of moral values will be assessed and a kind of religiosity will be suggested as proposed by the Qur'an which places the emphasis on social functions of the religion.

*Key Words**: The Qur'an, morality**, values, spirituality, mentality, religiosity.*

In the surah of Al-Furqan the Prophet's complaint is expressed as; *"And the Messenger has said, "O my Lord, indeed my people have taken this Qur'an as [a thing] abandoned"*[1] and this complaint is very important. So in this study we will have some connotations of this Qur'anic expression.

Two views have been proposed on the derivation of the word "*mahjur*" of the original Arabic verse :

1. The word is derived from "*hijran*" which means " They didn't believe in him, accept him as he is and turned away from the message of the Qur'an.

2. It refers to a person about whom "people are gossiping". It basically refers to their claims (*hejr*) about the Qur'an which imply it is sorcery, poem, merely a lie or nonsense and these are serious claims.

The pagans' coming against the Prophet (pbuh) and laying baseless claims and false accusations sadden him so the Prophet (pbuh) sends his complaints to Allah.[2]

Some interpreters, like Taberi[3], project a different approach to these complaints. They say the Prophet (pbuh) will have his complaints on the Judgment Day.

Furthermore, from the context of the expression we understand that the people about whom the Prophet complains are a specific group, who reject his Prophethood and do not follow the message of the Qur'an. So he complains about those pagans, not about the whole *ummah* or even his own tribe as a whole.

---

[1] Al-**Furqan, 25/30.**
[2] Razî, Fahreddin, *Mefatihül Ğayb*, Tahran, XXIV, 77
[3] Taberi, Muhammed b. Cerir, el-*Camiül Beyan An Te'velil-Kur'an*, Mısır, 1955, XIX, 9

Because of the word "*mahjuran*" in the verse and its root meaning, the related part has been understood as "…They left believing the Qur'an, never accepted it. They didn't even bother listening to it." The scholars (interpreters of the Qur'an) like Sayyid Qutb interpret the verse as "they boycotted the verse"[4]. The attitudes of these people here is more like a lack of interest, so in the translation, "they left" looks more reasonable. But since the word "*mahjuran*" also means (in its root meaning) "making fun of it" and "delirium and talking nonsense" the complaint of the Prophet (pbuh) could also be understood as "O God, my people made fun of it (the Qur'an)" or "They talked nonsense about the Qur'an and laid absurd claims".[5] In the final analysis, the attitudes of polytheists are pictured as being based on mere denial and rejection in all three interpretations.[6]

Enes ibn Malik quoted from the Prophet (pbuh); ' If anyone learns the Qur'an and just hangs it on the wall without any interest or contemplation, the Qur'an will come down on him/her on the Judgment Day and says; O the Lord of Universes, your servant left me, so You be the judge between him/her and me'. Then Allah relieves his Prophet (pbuh) and gives him power and says; "So We made enemies from sinners to every Prophet". So The Prophet (Muhammad) would learn from the lives of other Prophets and endure the hardships that He receives from His people.[7]

The Holy Qur'an sets s system of belief which regulates the relations between man and God. It is a kind of Divine Law that states whoever believes in the existence and the unity of God as the Creator of everything and follows His commandments will be led to happiness (by his/her own free will). The commandments of the Qur'an are both for this world and the afterworld. It has two dimensions: The first one, as the Absolute Religion (Lord-servant relations) regulates the nature of relations between man and God. The second one emanates from the first dimension and regulates the relations of individuals with one another and society-religion relations which are focusing on the moral concerns, basically how to live your life.

The two dimensions of the Qur'an have connecting and separating points and the limits of these two dimensions are debatable. Allah commands[8] His servants to believe and worship Him and in parallel to that He doesn't need anything and in expressing this He places the emphasis on the dimension of the religion which focuses on the relations of humans with each other so be happy first in here, in this world. The verses of the Qur'an places equal weight in both aforementioned dimensions and keeps them parallel to each other. The following verses set a good example of this; *"And establish prayer and give zakah"*[9], "O you who have believed, when (the adhan)

---

[4] Qutb, Sayyid, *Fizilalil Kur'an,* Kahire, 1405/1985, VIII, 78
[5] Râzî, *ibid.*, XXIV, 77
[6] Karaman, Hayreddin (Ed. Mustafa Çağrıcı, İbrahim Kafi Dönmez, Sadreddin Gümüş), *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir,* Ankara, 2004, IV, 137-138.
[7] Râzî, İbid., XXIV, 77; Taberî, *ibid.*, XIX, 9
[8] Al-**Ankabut, 29/6, "Kestiğiniz kurbanların ne etleri ne de kanlan Allah'a ulaşmaz, fakat sizin takvanız O'na ulaşır.;.", Enfal, 22/37.**
[9] Al-**Baqara, 2/110**

is called for the prayer on the day of Jumu'ah (friday), then proceed to the remembrance of Allah and leave trade. That is better for you, you only knew. *And when the prayer has been concluded, disperse within the land and seek from the bounty of Allah"*[10] *" But when you come out of ihram, then [you may] hunt"*[11] *"do not forget your share of the world"*[12] *"And We did not create the heavens and earth and that between them in play"*[13], *"Who is it that would loan Allah a goodly loan"*[14]

We see the same approach in the words of the Prophet (pbuh) portraying the good Muslim. For example; "A Muslim is a person from whose hands and tongue feel safe"[15]. Likewise, " When the Prophet (pbuh) was informed about a woman who prayed at night and fasted in the daytime but irritates her neighbors with her talks. He responded, *there is no good in her (she is one of the people of the hell).* When He was informed about another woman who performed only the required prayers and donated every once in a while but irritates no one, He responded *'She is one of those in Heaven'*[16].

The Qur'an openly expresses that any prayer without any expected outcome will not do anything good fort he performer. Everything that is done for the sake of God, every prayer must have a society-related consequence and this is an inalienable part of believing in God and performing any kind of prayer. Because God loves humans and is not pleased with anything that hurts them He clearly says that anything that gives damage to humans will have consequences in the afterlife.[17] This point relates to the necessity of religion. Humans have a certain capability of founding a functioning social structure. Belief in God and the afterlife, a system of reward and punishment, justice demonstrates the value and necessity of religion.

The reason for humans being unique and privileged creatures is their mental capability; reasoning. This attribute is expressed in the Qur'an various times. Only the reasonable one can find the truth[18]. The risk for mind going astray is not about mind's capability of finding the truth; it is more about other human attributes that get involved in the processes simultaneously. It is a logical necessity for the mind that enables us believing in God doesn't contradict the Revelation. The negative impact of aforementioned human attributes can be reduced by only believing in God and the hereafter and and education of values. People do not only seek for material satisfaction they also look for spiritual utilities and pleasures. They even expect religious rewards for what they do as wordly affairs. In Islamic terminology this is

---

[10] Al-Jumu'ah**, 62/29**
[11] Al-**Mai'dah, 5/2**
[12] Al-Qasas, 28/77
[13] Duhan, 44/38
[14] Al-Baqara, 2/245
[15] Buhari, Muhammed b. İsmail, **Sahîh,** Beyrut, 1987, (Bab İman 3, H. no: 10).
[16] Hakim en-Neysaburi, **el-Müstedrek ala's-Sahihayn,** Thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Beyrut 1990, IV, 183 (H. no:7304). Buhari, Muhammed b. İsmail, **el-Edeb-ülMüfred, Thk.** Muhammed Fuat Abdulbaki, Beyrut, 1989, p. 54
[17] Al-Zalzalah, 99/8.
[18] Ar-Rum, 30/28, 30/38, 39/9

called good deeds and the result of good deeds is "sevap" and finally heaven. Islam sees this reasonable and promises relevant outcomes.[19]

The real complaint of today's people is about spiritual voids rather than material deprivations. The void here gives pain and makes individuals alone and it has a potential to spread all layers of life. In most Western countries people are trying to overcome this loneliness. It seems that this lonesliness and void are becoming the major fears of modern man and the modern man is becoming depressed. Trying to overcome this void with material gains and technological tools modern man obviously fails.

Multiple use of technology, pacifying effects of global culture on the very dynamics that keep people together and alienation of religion and spirituality from the daily life lead people to some soul searching. You might own a lot of things in this life; Money, a good career and a luxurious life. But all these do not compensate for the spiritual deprivations. Realizing the material gains' inability to sustain life people do search for other things and sometimes they end up going for entertainment and wasteful shopping, eastern religions, yoga and meditation. The search of Western man can be related to this feeling of void. But we are having hard times understanding similar search in Islamic culture. The Qur'an fills this void and educates the spiritual world of people as well as their senses. Putting the salah to the fore the Qur'an leads people to God and self-control. It convinces people about their responsibilities vis a vis their Creator. So for those who believe in Qur'an there can't be a void of meaning. The Qur'an commands people to act with responsibility and understand the very meaning of existence and pray five times a day doing all these.

The stories mentioned in the Qur'an present great importance on this issue. Getting to know and managing the feelings take great place in Divine principles. These stories[20] carry out an important duty here: With these stories the values are employed in life and human relations. The elements that represent a reality or have any connotations about it make an integral part of the reality itself. Tesbih, mecaz and tasvir talk to the emotional part of human conscience directly just like novels, cinema, poetry, songs, theatre and opera.[21] The Prophets and wise men won the hearts of people talking the language of feelings and using various kinds of stories.[22] The teachings they employed supported and consolidated the spiritual side of humans. They place the emphasis on both understanding the world and get over it; namely the transcendental side of humans which is open to infinity.

The history of humans resembles the story of any individual; like an individual human history goes through similar phases of development like childhood, youth and adulthood. Individuals learn about themselves and gain a kind of self awareness. At a time when human society mostly learned about itself Prophet Moses supported and

---

19 Ankebut, 29/58

20 Like Adem, İbrahim, Yusuf and Yunus Prophets of historyies.

21 Daniel Goleman, *Duygusal Zeka*, Transl. Banu Seçkin Yüksel, Varlık/Bilim, İstanbul 2000, p. 356

22 *Ibid*, p.366

consolidated this process. In the following process this self awareness even led to a self consciousness based on ethnic identity.[23] According to A. Draz; "One of the most significant aspects of Jewish ethics is this strong division between the Jews and Non-Jews. Any good deed of a Jewish individual, though not limited to national considerations does not exceed the boundaries of his/her country.[24] Within human history in a phase that can be called youth, while learning about the others, humans meet Jesus. Draz explains this process as; Christian ethics had the honorific job of destroying this division which separates people from one another. In Christian societies the virtue is between individuals rather than being directly societal. The very concept of love in Christianity takes away this racist approach and puts this universal concept of brotherhood.[25]

Supporting humans with its mature values in the age of adulthood of humanity Islam brings the concept of "us". Departing from the very first people the Qur'an sees the family of humanity as a continuous whole in the process of history and all the teachings support one another. The Qur'an places great importance to the previous books of Divine religions. The basic principles and knowledge of truth are regarded by the Qur'an as the revelations that were sent to previous peoples.[26]

When we look at the phases of teaching the value of justice at the time of self-conscience, at the time of Moses the dominant idea of justice is an eye for an eye and a tooth for a tooth. In Torah it is recommended that the killers would be killed by the same mentality and bad deeds would be responded likewise. In this dimension the main focus is that humans should know their self-worth and avoid bad deeds.

At the time of Jesus when the basic awareness was on the others, on "you" the value of justice combined with the value of love. Jesus recommended that the bad deeds would be forgiven and responded with the good ones. In this concept of justice love is so dominant that people move on having relations with the other side even when they get hurt. In the teachings of Prophet Muhammad (pbuh) which focuses on the concept of "us" we see a balanced view between love and justice. I am valuable as well as you are so let's not anyone get hurt is the main understanding here. While Jesus recommends to turn the other cheek when someone hits you and Moses recommends to hit him back Prophet Mohammad's teachings recommend to hold his hand when someone attempts to hit you; neither one of you must hit. The study of religious psychology examines spiritual values departing from the basic resources and focuses on the daily applications of them and puts them to the service of humanity.

The Qur'an exemplifies an ownership oriented life and says;

Know that the life of this world is but amusement and diversion and adornment and boasting to one another and competition in increase of wealth and children - like the example of a rain whose [resulting] plant growth pleases the tillers; then it dries and you see it turned yellow; then it becomes [scattered] debris. And in the Hereafter

[23] See. Leviller, XXV, 43-45.
[24] Abdullah Draz, *Kur'an'a Giris*, Çev: Salih Akdemir, Kitabiyat, Ankara 2000, p.77,78
[25] *Ibid*, p. 78.
[26] See. ibid, p.70

is severe punishment and forgiveness from Allah and approval. And what is the worldly life except the enjoyment of delusion.[27] Another verse pictured the existing situation and identified the target: *Beautified for people is the love of that which they desire - of women and sons, heaped-up sums of gold and silver, fine branded horses, and cattle and tilled land. That is the enjoyment of worldly life, but Allah has with Him the best return*.[28] The Prophet while passing through the same region eight years after the Battle of Uhud said (and He repeated the same in his sermon: "I don't fear for you to return to şdol worshipping. What I fear is that you plunge into the worldly affairs and idolize the material gains"[29] The Prophet obviously warns about ownership oriented life.

Conclusion

It is the values that make us real humans. The people living in line with these values, Qur'an says, make us dignified[30] humans who realize their true potential.[31] In fact values are the most familiar realities to humans. Because they are born from the very essence of humans. We humans live with the interpretations of these values.

In the last century humans turned their attention to the physical world. With the negative impact of positivism we alienated ourselves from metaphysical world and focused on the physical one. There were expressions like; "the heaven that the religions promise are in this world, this where we will the paradise". Humans are secularized with a related mindset. The result was humans with one side ignored. People overemphasized their physical appearances, luxurious lifestyles and welfare levels. This material development prevented the spiritual one. So the spiritual life was both ignored and underemphasized. We lost the right doses. Material life was on the rise while the spiritual one was continuously falling.

The rule of a balanced nature was holding them together; coexistence of material and spiritual ones. With Rumi's expressions; people have both the body and the soul. If you promote the body and press the soul you will ruin the balance. They must go hand in hand for a stable balance. It is possible though that the soul that is pressed under the carnal desires will shout and say "enough, I too exist" and this will start a search for a spiritual life. The search started in the West with the meditations and yoga centers. People were going against the idea that the heaven would be found in this world and this world was not enough for them. These words rose in the West first.

---

[27] Al-Hadid 20/57
[28] Al-Imran (3), 14.
[29] Ali Hikmet Berki - Osman Keskioğlu, *Hatemül Enbiya Hz Muhammed ve Hayatı*, DİB Yayınları, Ankara 1993, p.280, Zekai Konrapa, *Peygamberimiz*, Fatih Yayınları, İstanbul, p.418
[30] At-Tin, 95/4.
[31] Öznur Özdoğan, "Dindarlıkla İlgili Bazı Faktörlerin Kendini Gerçekleştirme Düzeyine Etkisi", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi*, Nisan 1996.

In our country a positivist generation had internalized atheism since the end of 19th century and the state apparatus was designed in such fashion.

The material satisfactions triggered spiritual hungers and the soul search became the main agenda. The satisfaction must be both the material and spiritual. An overemphasis in one of them will undermine the other and this will certainly ruin the balance. Even in the diets if a body is nourished always with same food this will be malnourishment and no satisfactory result will come out. A material satisfaction without a spiritual one may make us loose the interest in the material ones. This is why it is a cardinal value in Islam and Sufism not to be highly satisfied with the material blessings. The fasting, the *zakah* and the benevolence are all about keeping a certain amount of sensitivity towards material blessings.

RELIGIOUS FREEDOM FROM THE PERSPECTIVE OF FUNDAMENTAL HUMAN RIGHTS

Francesco Zannini

Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, Italy

Introduction

The "Universal Declaration of "Human Rights" proclaimed in 1948 by the UNO represents a milestone in the progress of human civilization and defines religious freedom as the individual's right[1] not only "*to change his religion or belief*" but also "*to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance only with the permission of the person and not by force*".

Every day, the issue of defending human rights and religious freedom is becoming more relevant in a world where people from different religions and cultures interact in both secular and religiously influenced countries where "apostasy" is still considered as a crime. In fact, a profound fidelity to each one's belief does not hamper the acceptance of a plurality of ways of seeing the world and diversity in matters of religion or belief cannot be considered superficially as a mere variety of external rites, but as ways of life that correspond to different views "on the ultimate meaning of life, on the existence or non-existence of a divine being, on how to achieve happiness for themselves and for their fellow humans and on countless other questions".[2] Each human being, in fact, gives shape to his/her life by answering crucial questions and has the right to find that answer in a system of thought as a result of a rational research, or a "revealed message" as it is expressed in the several religions.

[1] Universal Declaration of Human Rights, *Adopted and proclaimed by General Assembly resolution 217 A (III) of 10 December 1948*, Art. 18: "*Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance only with the permission of the person and not by force*".

[2] H. Bielefeldt, "Freedom of Religion or Belief - A Human Right under Pressure", in the *Oxford Journal of Law and Religion*, (2012), pp. 1–21

Since "freedom" is a main feature of human rights, the respect for human dignity, in individuals as well as communities, implies that each person should have the right to freely find his/her own ways in all fields of human life, and particularly in the field of religion, conscience and belief. This includes the freedom to adopt or change a religion, to try to persuade others including through missionary activities, to express one's belief in private or in public, to manifest their convictions, to educate their children in conformity with their beliefs and even to abandon a religious community altogether.[3] It is in fact part of *human nature,* an inner desire to overcome the barriers of a limited world and to find a global transcendent meaning in life as it may emerge in a religious system, as described by the Catholic Church in a document of the Second Vatican Council: "*Men expect from the various religions answers to the unsolved riddles of the human condition, which today, even as in former times, deeply stir the hearts of men: What is man? What is the meaning, the aim of our life? What is moral good, what sin? Whence suffering and what purpose does it serve? Which is the road to true happiness? What are death, judgment and retribution after death? What, finally, is that ultimate inexpressible mystery which encompasses our existence: whence do we come, and where are we going?*" [4] It is this natural desire to have such questions answered , which is present "*from ancient times down to the present*", "*among various peoples*",[5] that should be defended as basic human right in the form of religious freedom.

Human rights and "Natural law"

In order to properly approach this issue, there is a preliminary question about the universality of "human rights" and their grounding in the universal structure of human nature. In other words: can we speak of a "Natural Law"?

The issue has been the topic of lengthy discussions among jurists and philosophers and it is central to the debate among those who are trying to define a "universal ethic" which seems to be the basis of the *Universal declaration of human rights*, proclaimed in 1948, where, in the "Preamble" emerges that "some inalienable rights of human beings that transcend the positive laws of states and which should be kept as a reference and norm. Such rights are not simply granted by the legislator:

---

[3] on the subject see: T. J. Gunn, "The Complexity of Religion and the Definition of Religion in International Law" (2003) 16 *Harvard Human Rights Journal*, pp.189–214. W. Cole Durham and B. G. Scharffs, "Law and Religion. National, International, and Comparative Perspectives", Frederick 2010. M. Wiener, "The Mandate of the Special Rapporteur on Freedom of Religion or Belief - Institutional, Procedural and Substantive Legal Issues' *Religion and Human Rights* 14, pp. 3–17.

[4] *Declaration on the Relation the Church with non-Christians "NOSTRA AETATE",* promulgated by His Holiness Pope Paul V on October 28, 1965, n. 1

[5] "*From ancient times down to the present, there is found among various peoples a certain perception of that hidden power which hovers over the course of things and over the events of human history; at times some indeed have come to the recognition of a Supreme Being, or even of a Father. This perception and recognition penetrates their lives with a profound religious sense*" "*NOSTRA AETATE*", *op. cit.* n. 2

they are declared, that is, the objective existence that they already have, prior to the ruling of the legislator, is made manifest. In fact they derive from the acknowledgment of the dignity inherent in all the members of the human family" [6]. This seems to be a sort of "supra-national set of inherent and inalienable rights for every human being"[7] or "a natural law document which was put into paragraphs by representatives from all the world, from all regions and religions".[8] Consequently, the idea of universal human rights refers to the concept of humanity having a common law based on one human nature and known simply through human reason.[9] The idea that there is a natural law prior to all positive juridical determinations is already found in classic Greek culture. It then developed with Plato and Aristotle and through the Stoics for whom it became the key concept for a universal ethics. In the Roman legal context, Cicero states that the natural law is "*the supreme reason inserted in nature which enjoins on us what must be done and prohibits the contrary*".[10] Consequently, nature and reason constitute the two sources of our knowledge of the fundamental ethical law, which is of divine origin as expressed in the Middle Ages by Thomas Aquinas, who was able to critically refer to natural law as expressed by the Platonic, Aristotelian and Stoic traditions. For Thomas, natural law (*lex naturalis*) is the way to share the "Eternal Law" present in the mind of God: "*the natural law is nothing else than the rational creature's participation of the eternal law*."[11] A similar vision can be detected in Islam in the concept of "nature" (*fitra*), as expressed in the Qur'ân[12] and in the *Hadîth*,[13] as belonging to the human being even before his being a "*Muslim"*. This concept is connected with "the principles of *sharî'a*" or the "goals (*maqâsid*) of *sharî'a*", which are the universal intentions of the Divine Legislator. In fact the Muslim canonists of the Middle Ages distinguished between the "goals" and the "decisions of *sharî'a*". This allows the intention to be preserved, relativizing the implementation and finding a new way for sharing basic ethical and juridical principles with people of other religions.

---

[6] International Theological Commission, *The Search for Universal Ethics: A New Look at Natural Law* (translated by Joseph Bolin), Rome 2009, Introduction, n. 5, see in http://www.pathsoflove.com/universal-ethics-natural-law.htm

[7] see: J. Matlary "The Great Human Rights Spectacle: On Politicized Law and Juridified Politics in Europe", in *Conceptualization of the Person in Social Sciences*, the Proceedings of the Eleventh Plenary Session of the Pontifical Academy of Social Sciences 18-22 November 2005, pp. 170-188

[8] *Ibid.*p.182

[9] "This last statement is however at great odds with contemporary mentality, which is relativist and subjectivist, scorning the idea that human nature as such exists and even more so that it can be known through reason". *Ibid.* p. 182

[10] Cicero, *De legibus*, I, VI, 18: "*Lex est ratio summa insita in natura quae iubet ea quae facienda sunt prohibetque contraria*". See also: De re publica, III, 22, 33

[11] Thomas Aquinas *Summa Theologiae* I-II, Q. 91, a. 2.

[12] Q.30:30

[13] for the concept of *fitra* see: *Sahîh Muslim, Kitâb al-Qadr*, Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî ed., Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyya, al-Qâhira 1955, 2658 vol IV pp. 2047-2048.

Freedom of religions in different traditions

Religious freedom, as a natural right seems to find its roots in the Holy Books and traditions of the major world religions, where tolerance, freedom, and respect are the keywords for understanding this particular human right. This is part of the Christian tradition, where love for God and for each other[14] as well as clear distinction between the claims of God and the claims of the state[15] are part of the early Christian teachings. There is concern for the respect of this freedom in the writings of Tertullian (155-220 A.D.), who states *"we give offense to the Romans, as we are excluded from the rights and privileges of Romans, because we do not worship the Gods of Rome"*[16] and recurs in a text of a modern Christian philosopher John Locke (1632 -1704 A.D.), a strong supporter of religious *"toleration,"* who, in his "Letter concerning tolerance", wrote: "*The mutual tolerance of Christians in their different professions of religion, I esteem that tolerance to be the chief characteristic mark of the true church*" and particularly: "*If he be destitute of charity, meekness, and goodwill in general towards all mankind, even to those that are not Christians, he is certainly yet short of being a true Christian himself*" and "*No man can be a Christian without charity, and without that faith which works, not by force, but by love*".[17] Recently, this love and respect reemerges among Catholics when a positive attitude towards the followers of other religions becomes the basis for inter-religious dialogue, as promoted by the Second Vatican Council: "*In our time, when day by day mankind is being drawn closer together, and the ties between different peoples are becoming stronger, the Church examines more closely her relationship to non-Christian religions. In her task of promoting unity and love among men, indeed among nations, she considers above all in this declaration what men have in common and what draws them to fellowship*".[18] There will be no peace and welfare for humanity without respect for religious tolerance: "*This council greets with joy the first of these two facts as among the signs of the times. With sorrow, however, it denounces the other fact, as only to be deplored. The council exhorts Catholics, and it directs a plea to all men, most carefully to consider how greatly necessary religious freedom is, especially in the present condition of the human family. All nations are coming into even closer unity. Men of different cultures and religions are being brought together in closer relationships. There is a growing consciousness of the personal responsibility that every man has. All this is evident. Consequently, in order that relationships of peace and harmony be established and maintained within the whole of mankind, it is necessary that religious freedom be everywhere provided with an effective constitutional guarantee and that respect be shown for the high duty and right of man*

[14] *Matthew* 22:37-40.
[15] "*give to Caesar what is Caesar's, and to God what is God's*" Luke: 20:25.
[16] Tertullian, *Apology*, ch. 25
[17] John Locke in: "A Letter concerning tolerance", written in Amsterdam winter 1685/86
[18] *NOSTRA AETATE, op. cit.* n. 2

freely to lead his religious life in society".[19] In the Islamic tradition, the importance of accepting a pluralistic world is clearly expressed in the Qur'ân: "... *If Allah had so willed, He would have made you a single People, but His Plan is to test you in what He has given you. So strive as in a race in all virtues. The return of you all is to Allah; it is He that will show you the truth of the matters in which you dispute*".[20] It is also the Qu'rân that supports religious freedom: *"No compulsion is there in religion. Rectitude has become clear from error"*[21] and *"so let whosoever will believe, and let whosoever will disbelieve"*.[22] The emphasis on this fundamental right appears also in the "Universal Islamic Declaration of Human Rights", proclaimed in Paris in 1981: "*Every person has the right to express his thoughts and beliefs so long as he remains within the limits prescribed by the Law*" [23] and " *No one shall hold in contempt or ridicule the religious beliefs of others or incite public hostility against them; respect for the religious feelings of others is obligatory on all Muslims*".[24] Recently in the "al-Azhar Declaration on the Future of Egypt",[25] it is asked of future state institutions a "*full commitment .... to protecting and fully respecting places of worship of the followers of the three heavenly religions, to safeguarding the free and unrestricted practices of all religious rites, to respecting different worship practices without demeaning the people's culture and traditions*".[26] It is also relevant that in another "Declaration" by the same University it is stated that "*Freedom of belief and the right connected to it of full citizenship (muwâtana) for everyone, based [in turn] on absolute equality in rights and duties, is considered the cornerstone of the modern social order. This freedom is guaranteed by diriment and ever-valid religious texts and by explicit constitutional and juridical principles. ..... Each individual in society has the right to embrace the ideas he prefers, provided it does not harm the right of the society to preserve the heavenly faiths*". [27] The same attitude of respect for other religions is also present in the Chinese culture profoundly marked by Taoism, which underlines the importance of harmony with nature, indissolubly, material, and spiritual, and Confucianism where the perfect virtue of humanity is attained by self-control and by benevolence towards all others.[28] Tolerance and respect for other's beliefs is also part of the Buddhist tradition, where according to the Buddha, religion

---

[19] *Declaration on the Relation Religious freedom "DIGNITATIS HUMANAE",* promulgated by His Holiness Pope Paul V on December 7, 1965, n. 15

[20] Q. 5:51 see also in the *Sûra al-Hujurât* (Q. 49:13)

[21] Q. *2:256*

[22] Q. *18:29*

[23] "Universal Islamic Declaration of Human Rights" *21 Dhul Qaidah 1401* 19 September 1981 *Right to Freedom of Belief, Thought and Speech,* Art 12.a

[24] *Ibid.* Art 12.c

[25] *al-Azhar Declaration on the Future of Egypt,* Institution d'al-Azhar Bureau du Grand Imam d'al-Azhar, Rajab 1432 A.H. June 2011

[26] " *al-Azhar Declaration, op. cit.* n. 6

[27] *Declaration by al-Azhar and the intellectuals on the legal ordinances of fundamental freedoms,* S.E. Shaykh al-Azhar, Dr. Ahmad Muhammad at-Tayyeb *8/02/2012*., n.1

[28] see Confucius, *Entretiens* 15, 23 (tr. A. Cheng) Paris, 1981, p. 125.

should be left to one's own free choice and where relations among human beings and the entire universe should be based on an the attitude of non-violence, as well as friendly benevolence and compassion. He himself said: "*Accept the truth whenever it is available. Support everybody irrespective of their religions*". In the political realm, the Buddhist vision of religious freedom was stated by the edicts of king Ashoka (269-232 BC) where we read: "*All religions should reside everywhere, for all of them desire self-control and purity of heart*", and "*One should listen to and respect doctrines of other religions. King Ashoka desires all to be well-learned in the good doctrines of other religions*". In this context, a Buddhist scholar, Unno, shows the Buddhist contribution to the concept of human rights, by saying:" *The fact that the Buddhist tradition in its past history has had little to say about personal rights in the current sense of the term does not mean that Buddhists were not concerned with human well-being, with the dignity and autonomy of the spirit. In fact, throughout its long history, in spite of some dark and unsavory moments, Buddhism has taught the path whereby all forms of existence, animate or inanimate, would be able to radiate and shine in their own natural light*".[29] The respect for different religious traditions is part of the Hindu tradition as well, where a plurality of divinities and ceremonies has always lived side by side with greater respect for each other. Moreover, the Hindu concept of universal non-violence (*ahimsâ*), which is considered the highest achievement for the human being, leads to respect for every creature which should be considered as part of one's "own self" and treated consequently according to the principle "*You shall not do to another what you regard as harmful for yourself. This is in brief the rule of virtue.*" [30] and "*let him say what is true, let him say what is pleasing, let him utter no disagreeable truth, and let him utter no agreeable falsehood; that is the eternal law*".[31]

In fact, we are witnessing in these religions several movements involved in the process of promoting universal tolerance and a dialogical approach to different faiths and opinions. For instance, consider Fetullah Gülen in Islam, which has promoted several inter-religious encounters all over the world. In fact religious pluralism and tolerance seem to be two significant values of the movement whose founder strongly believes that followers of different religions should accept some basic values, such as love, respect, tolerance, forgiveness, mercy, human rights, peace, brotherhood, and freedom which are highlighted by the different world religions. For Fetullah Gülen the diversity of religions is like "*a symphony of God's blessing and mercy*" brought together in a collaborative unity. In fact, Fetullah Gülen believes that diversity is a

[29] Taitetsu Unno, "Personal Rights and Contemporary Buddhism," Human Rights and the World's Religions, ed. Leroy S. Rouner (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988), 129.

[30] *Mahābhārata, Anusasana parva*, 113, 3-9 (ed. Ishwar Chundra Sharma e O. N. Bimali; transl. according to M. N. Dutt, vol. IX, Delhi, Parimal Publications, 469).

[31] *Mānava dharmaśāstra*, 1, 108 (G. C. Haughton, *Mānava Dharma Śāstra or The Institutes of Manu*, Comprising the Indian System of Duties, Religious and Civil, ed. P. Percival, New Delhi, 1982 4, 138, p. 101

necessary and different beliefs, races, customs and traditions will continue to coexist in this global village. He sees love as the essence of tolerance, as he stated: "*Love is the most essential element of every being, and it is the most radiant light, and it is the greatest power; able to resist and overcome all else*".[32] For Fetullah Gülen, interfaith dialogue is the very nature of religion. Judaism, Christianity, Islam, Hinduism, Buddhism, as well as all the other world religions accept the same source for themselves and pursue the same goal. He states: "*as a Muslim, I accept all Prophets and Books sent to different peoples throughout history, and regard belief in them as an essential principle of being Muslim. A Muslim is a true follower of Abraham, Moses, David, Jesus, and all other Prophets. Not believing in one Prophet or Book means that one is not a Muslim. Thus we acknowledge the oneness and basic unity of religion, which is a symphony of God's blessings and mercy, and the universality of belief in religion. So, religion is a system of belief embracing all races and all beliefs, a road bringing everyone together in brotherhood*."[33] Fetullah Gülen frames his educational philosophy also in this sense: *"The Gülen schools are secular, but they try to maintain a balance between the needs of the individual and society. They stress the building of character and cultivating universal moral values, and at the same time, they provide an excellent education in order to prepare learners to become useful citizens of society...the schools foster social virtues such as respect, cooperation and tolerance; preparing learners to integrate into a pluralist democratic society."*[34]

Conclusion

There is no doubt that freedom of religion or belief is one of the main issues that humanity currently faces. Every day we hear news regarding persecution, imprisonment and torture of people all over the world on grounds of religion or belief. Dissenters or members of religious minorities are harassed; Churches, Mosques, and Temples are the target of attacks. So called "apostates" are sentenced to death, "blasphemy laws" are implemented and many religious groups suffer from different forms of discrimination. Indeed, religion becomes a reason for war and terrorism. It is only by the implementation of the right of religious freedom that peace may be reestablished in our society. Governments, parliaments, courts, civil society organizations, religious or belief communities, international organizations, scholars and the media should all be involved in this process of implementation of the basic

[32] Gülen, 2004: 1 in *Interfaith Dialogue and Religious Tolerance in Contemporary Islamic Thought: A Comparative Study of Fethullah Gülen and Abdul Karim Sorous*, hhttp://en.fgulen.com/conference-papers/peaceful-coexistence/2501-interfaith-dialogue-and-religious-tolerance-in-contemporary-islamic-thought-a-comparative-study-of-fethullah-gulen-and-abdul-karim-soroush

[33] Gülen, 2004: 376 in *Interfaith Dialogue,ibid.*

[34] *Yasien Mohamed,* "The Educational Theory of Fethullah Gülen and its Practice in South Africa"*in Muslim World in Transition: Contributions of the Gülen Movemen,* Ihsan Yilmaz et. al. eds., Leeds Metropolitan University Press 2007, p. 553.

human rights and values that have been proclaimed by the "Universal Declaration of Human Rights" of 1948. However to defend the right of "religious freedom" and to accept the important role different religions play in society does not mean to give way to a sort of "melting pot" where the faith and acts of worship of each believer should be limited and somehow put aside. On the contrary a deep fidelity to each one's belief does not hinder the acceptance of a plurality of ways of understanding and living the religious message. In the same way, to announce one's faith to others cannot be considered an attack on other beliefs, because the adherence to one religion or to another is a mystery where only God and the individual conscience play a substantial role. In fact, it is only through a deep adherence to his/her own faith that each human being will be able to respect and love others, irrespectively of their beliefs and convictions and build a world of harmony and peace together.

NJË VËSHTRIM SOCIOLOGJIKO-FILOZOFIK MBI DIALOGUN NDËRFETAR NË SHQIPËRI

A PHILOSOPHICO-SOCIOLOGICAL LOOK ON INTERFAITH DIALOGUE IN ALBANIA

Genti Kruja
Tirana University, Albania

Bashkëjetesa dhe harmonia ndërfetare tek shqiptarët, pikënisjen e vet historiko-sociologjike e përcakton thellë në histori, e pikërisht në sintezën e traditave dhe kulturave të ndryshme botërore, nga perëndimi dhe lindja, që dialoguan në trojet e vjetra shqiptare.

Shqiptarët kanë një rol të rëndësishëm në dialogun midis qytetërimeve, parë nga vetë aspekti historik, ku ata kanë dhënë shembullin e mrekullueshëm të bashkëjetesës ndërfetare, madje dhe ndëretnike e ndërkulturore.

Në studimet sociologjike shqiptare të viteve të fundit është argumentuar se krahas vlerës kulturore të besës dhe të mikpritjes, toleranca, ose më saktësisht, mirëkuptimi ndërfetar i shqiptarëve, përbënte një nga profilet më të spikatura të modelimit psikokulturor të tyre, në të kaluarën dhe në ditët tona. Çdo përpjekje për depërtimin në thelbin e një vlere të tillë komplekse, shumëfunksionale, për ta evidentuar atë përmes strukturave konceptuale sociologjike, ka rëndësi të veçantë teorike e praktike jo vetëm për shoqërinë shqiptare, por edhe më gjerë.

Modeli i shkëlqyer i harmonisë, tolerancës dhe bashkëjetesës fetare në Shqipëri përbën një aspekt shumë pozitiv të kulturës së shoqërisë shqiptare. Ai nuk ka pësuar ndryshime pavarësisht nga regjimet që kanë kaluar, izolimi i vendit, ndalimi i besimit apo hapja shumëplanëshe ndaj botës, apo thënë ndryshe globalizmi. Përkundrazi, ka qëndruar dhe është zhvilluar e forcuar, duke u shndërruar në një vlerë të çmuar identifikuese për shoqërinë dhe familjen shqiptare.

Bashkëjetesa ndërfetare në vendin tonë është një model për gjithë aspektet e elementet, aktorët e faktorët e shoqërisë shqiptare. Madje mesazhi që na përcjell bashkëjetesa normale e feve të ndryshme në Shqipëri, është në dobi dhe në funksion të zhvillimit të politikës shqiptare dhe të vlerave morale të njerëzve tanë.

Në fakt, bashkëjetesa prej shekujsh e myslimanëve dhe e të krishterëve tek populli shqiptar, ka bërë që harmonia ndërfetare të jetë një domosdoshmëri historike,

duke shërbyer kështu, si mjet dhe faktor, që ka siguruar unitetin kombëtar dhe ekzistencën tonë edhe si popull.

Parë nga këto aspekte aspekti global dhe bashkëkohor i dialogut dhe modeli i tij në teorikë dhe praktikë, përputhet shumë mirë me modelin e harmonisë, mirëkuptimit dhe bashkëjetesës ndërfetare në Shqipëri. Modelet e sotme i japin një dinamizëm të ri, të kompletuar dhe me eksperienca bashkëkohore dhe zhvilluese modelit shekullor të bashkëjetesës ndërfetare tek shqiptarët.

Gjykuar në pikëpamjen horizontale-sinkronike, shqiptarët janë një popull ku bashkëjetojnë të dyja fetë abrahamike, Krishtërimi dhe Islami. Secila nga të dyja fetë abrahamike ekzistojnë së bashku prej shekujsh me komunitetet e tyre përkatëse, kristiane dhe islame.

Sipas shumë studimeve, apo teorive si ato të Fukuyama-s dhe Hungtingtonit, në mjaft shoqëri më të urbanizuara, në rrjedhën e disa shekujve, madje edhe në ditët tona, konfliktet ndërfetare kanë qenë dhe vazhdojnë të mbeten një sfidë e rëndë problematike në shumë rrafshe, sociale e politike, fetare e psikokulturore, duke supozuar edhe përplasjen e tyre. Në këtë sfond ndërkombëtar, ku shihen dukshëm konfliktet ndërfetare, mirëkuptimi ndërfetar i shqiptarëve, ngjan si një gur i çmuar me rrezatim të veçantë për gjithë mozaikun.

Në fakt vlera kulturore e tolerancës dhe e mirëkuptimit ndërfetar të shqiptarëve është pak e studiuar dhe pak e argumentuar. Ndaj çdo përpjekje për depërtimin në thelbin e një vlere të tillë komplekse, shumëfunksionale, për ta evidentuar atë përmes strukturave konceptuale sociologjike, ka rëndësi të veçantë teorike e praktike, jo vetëm për shoqërinë shqiptare, por edhe më gjerë.[1]

Populli shqiptar me multifetarizmin e vet, ka qenë, është dhe duhet të jetë shembull i veçantë dhe simbol i harmonisë fetare në historinë e popujve të Ballkanit, madje edhe më tej. Myslimanët, ortodoksët dhe katolikët, kanë bashkëjetuar në harmoni dhe pa konfrontime përçarëse në mes vete, madje përkundrazi ata kanë plotësuar njëri-tjetrin. Vetë ekzistenca e objekteve të kultit, xhamive, kishave e teqeve, pranë njëra-tjetrës, simbolizon të kaluarën e vendit tonë.

Të gjithë ne duhet ta kuptojnë se realiteti dhe fati, jo vetëm i yni, por i gjithë botës, që nga fillimi deri në mbarim të saj, është larmi besimesh e bindjesh.

Kjo traditë e tolerancës ndërfetare tek shqiptarët, nuk është diçka e formuar në kohët moderne, por është një traditë që vjen nga thellësia e shekujve. Por sigurisht këto vlera nuk janë të përjetshme, por duhen ruajtur e trashëguar në mentalitetin e njerëzve.

Natyrshëm shtrohet pyetja:

-Cilat janë disa prej fakteve historike që hedhin dritë mbi harmoninë ndërfetare tek shqiptarët?

Kanë qenë pikërisht pyetje të tilla, që nxitën më shumë studiuesit e huaj se sa ata shqiptarë, për të kërkuar vlera të tilla, siç ishte kjo e bashkëjetesës ndërfetare.

[1]Dervishi, Z., "Fakte rrjedhëse të mirëkuptimit ndërfetar të shqiptarëve: një sprovë shpjegimore", Revista "Univers", 2008.

Shqipëria ka qenë zona ku takoheshin dhe ndaheshin dy perandoritë më të mëdha të mesjetës: Roma dhe Bizanti, e për rrjedhojë Shqipëria ishte vendi ku takohej dhe ndahej autoriteti i dy kishave: romano-katolike dhe bizantino-ortodokse. Dy perandoritë dhe dy kishat, megjithëse rivale dhe kundërshtare të forta të njëra-tjetrës, tek shqiptarët asnjëherë nuk u bënë shkak konflikti. "Vija e Teodosit" e ndau qysh në fundin e paleokrishtërimit hapësirën shqiptare në dy pjesë, njëra nën pushtetin politik e fetar roman dhe tjetra nën pushtetin politik dhe fetar bizantin. Por kjo ndarje asnjëherë nuk u kthye në kufi midis vetë shqiptarëve. Po ashtu Islami në Shqipëri bashkëjeton me Krishtërimin prej shekujsh dhe është një prej feve përbërëse të Evropës që në fillesat e veta.

Kështu në Shqipëri, ekziston një pluralizëm fetar, i cili ka treguar se i bart dozat e duhura të tolerancës së ndërsjellët, ashtu siç ekziston i konturuar mirë sfondi i një harmonie ndërfetare, e cila pjesërisht trashëgohet nga e kaluara dhe pjesërisht vazhdon të mbrohet tashmë edhe me projekte konkrete zyrtare shtetërore, si dhe nga ana e komuniteteve fetare për të ruajtur dhe zhvilluar vlerat e saj gati unike.

Nën çdo arsyetim, një komb që është në gjendje të sigurojë këtë lloj pasurie, siç është harmoninë ndërfetare, patjetër që është i aftë dhe ka autoritetin e nevojshëm të rrezatojë edhe tek të tjerët mesazhe paqeje, tolerance e mirëkuptimi. Harmonia ndërfetare e brendshme e një vendi, ka shumë pikë në procesin e vlerësimit të rolit të këtij vendi në bashkësi ndërkombëtare rajonale, kontinentale dhe botërore.

Mjaft studiues shqiptarë dhe të huaj kanë argumentuar se fetë në Shqipëri kanë luajtur edhe një rol të rëndësishëm kundërasimilues. Për shekuj me radhë patriotë të krishterë dhe myslimanë kanë qenë faktorë veprues kundër politikave pushtuese dhe shkombëtarizuese antishqiptare të fqinjëve. "Islamizmi i shqiptarëve, - argumenton studiuesi i shquar italian Roberto M. Roka, - ka qenë një pritë kundër trysnisë së huaj, ashtu sikurse, më parë, pranimi i katolicizmit kishte qenë një mbështetje kundër greqizimit bizantin".[2]

Kështu përkatësia multifetare e shqiptarëve e bën më të pasur dhe më të ndërlikuar identitetin kombëtar. Këtë e dëshmojnë të dhëna të panumërta të kulturës materiale dhe shpirtërore të popullit shqiptar.

Toleranca përbën gjithashtu edhe një tipar etnotipik të shqiptarëve. Ndoshta kjo cilësi është e lidhur edhe me pozitën gjeopolitike të Shqipërisë. Ndërsa Perëndimi e ka parë Ballkanin dhe portën e tij, Shqipërinë, si një Lindje ekzotike; përkundrazi, Lindja e ka parë atë si Perëndimin e saj. Në kryqëzim të dy botëve, shqiptarët kanë marrë e dhënë me të dyja, duke ruajtur thelbin e vet identifikues, duke shërbyer si urë kalimi ndikimesh dhe duke përvetësuar edhe vetë prej tyre. Kështu u formua tek shqiptarët bindja historike se dallimi, qoftë ky fetar, rajonal, racor, gjenetik, kombëtar, kulturor etj., nuk është rrezik, por pasuri. Një bindje e tillë ka formësuar tolerancën ndërfetare dhe më gjerë tek shqiptarët.

Pluralizmi paqësor fetar, ka shërbyer si element bashkues midis njerëzve, familjeve dhe grupeve të ndryshme në shoqëri. Komunitetet fetare mbeten besnike të frymëzimeve të tyre fillestare të së mirës dhe paqes, si dhe luajnë një rol të përbashkët

[2] Dervishi, Z., 2006:95.

në kapërcimin e problemeve sociale, forcimin e rolit të familjes, kulturës, etj. Me kontributin e tyre të veçantë Shqipëria përfaqëson edhe një nga rastet e rralla të një vendi me besime të ndryshme fetare, ku të gjithë faktorët politikë e shoqërisë, përfshirë edhe komunitetet fetare, janë përkrahës të fuqishëm të integrimit të vendit në Bashkimin Evropian. Në të njëjtën mënyrë është e nevojshme të shndërrohet kultura e dialogut midis besimeve dhe komuniteteve të ndryshme fetare, në urë komunikimi, shkëmbimi dhe lidhje më të fortë midis individëve dhe shoqërisë shqiptare.

Rruga e këmbimit të vlerave ndërmjet qytetërimeve është e pranishme edhe tek populli shqiptar. Për këtë tek shqiptarët mund të flasim për dy nivele të bashkëveprimit të kulturave: raportet e subkulturave shqiptare të ndikuara nga feja e krishterë e ajo islame dhe raportet e kulturës shqiptare me ato të popujve fqinjë, që fillojnë së bashku bashkëjetesën përbrenda popullit shqiptar, qysh nga shekulli XIV, të cilat janë të pranishme në jetën e shqiptarëve. Atë bashkëjetesë e gjejmë në art, në arkitekturë, në gjuhë, në besime, etj.

Kështu vetëm ekspertë të fushave përkatëse, p.sh. mund t'i studiojnë dhe t'i shpjegojnë si duhet ngjyrat e ndryshme që sundojnë në artin islam, figurat e ndryshme në artin bizantin; dekorimet e objekteve të kultit fetar, format e jashtme të objekteve për banim; stilin e ndërtimit të urave apo krojeve publike, objekteve për strehim të kalimtarëve të rastit. Vetëm syri i ekspertit përkatës do të hetojë dhe di t'i shpjegojë ilustrimet dekorative e arkitektonike në trojet shqiptare kryqin dhe gjysmëhënën bashkë, diellin, etj.

Kështu Edith Durham dëshmon vizatime në gurë varri më gjysmëhënë dhe me diell, gjysmëhënë në karriget e Dukagjinit, gjysmëhënë dhe diell të gdhendur në një shtëpi myslimane në Vuthaj dhe në tatuazhe tek katolikët e Shkodrës.[3] Është interesant se këto ilustrime Durham i ka hasur vetëm në Shqipëri.

Ilustrimet për të cilat flet Mark Tirtja në punimin e tij "Elemente të kulturës ilire te shqiptarët", flasin për një këmbim ose rastësi të qartë ndërmjet kulturës dhe qytetërimit ilir dhe kulturës dhe qytetërimit të popujve të Lindjes.[4]

Në këto ilustrime yllin gjashtëcepësh e gjejmë ne forma të ndryshme, të gdhendur në dru e në dyert e shtëpive, në Martanesh, Krujë, Postribë, etj. Kjo figurë ylli me gjashtë rrema e stilizuar është shumë e pranishme në Kërçovë.

Nga shekulli XV-XX populli shqiptar kultivoi kryesisht dualizmin fetar; të krishterë dhe Islam, por që edhe qytetërimi hebre është i pranishëm dhe është gjetur si element dekorativ, ku e hasim këtë yll me disa pika shtesë. Këtu kemi edhe diellin dhe gjysmëhënën. Dy besimet fetare tek shqiptarët gjatë kësaj periudhe janë zhvilluar

[3] Durham, *Some tribal...*, fq. 122, 130; shih dhe Dr. D. Statovci, *Motivi i xhamisë në kulturën materiale shqiptare të Kosovës*, "Feja, kultura dhe tradita islame ndër shqiptarët", Prishtinë, 1995; E. Salihu, *Motive astrale në monumentet mbivarrore të periudhës romake në Dardani dhe prania e tyre në kulturën popullore shqiptare*, "Studimi etnografik i ndryshimeve bashkëkohore në kulturën popullore Shqiptare", Prishtinë, 1990: 91.

[4] Tirtja, M., 1978: 267-288.

normalisht dhe të shprehura me një gjuhë, kanë qenë gjithmonë në një gojë për mbrojtjen e integritetit kombëtar shqiptar.

Dualizmi i shqiptarëve në kulturë dhe qytetërim është i pranishëm edhe në fushën e jurisprudencës. Njëlloj, sikur që ndodhte në Spanjë gjatë kohës së sundimit arab, kur në kontekstet që nuk lëndonin normat e ligjit bosht islam, në rastet kur paditësi dhe i padituri ishin të krishterë, i gjykonte gjykatësi i fesë së tyre, sipas ligjeve të tyre, kjo është e pranishme edhe tek shqiptarët, sepse edhe pse ishin nën sundimin osman, zbatonte kanunin e Lekë Dukagjinit në kontekste të ndryshme ndërmjet qytetarëve, madje edhe në rastet më të rënda, në gjakmarrje. Edhe kur deshi Perandoria Osmane që të reformonte kanunin e Lekë Dukagjinit, në vitin 1857, formoi komisionin i cili përbëhej vetëm nga paria shqiptare.[5]

Përfundimisht, duke u mbështetur në historinë dhe përvojën e deritashme të zhvillimit të qytetërimit dhe kulturës së popullit shqiptar, sidomos gjatë këtyre gjashtë shekujve të fundit, mund të themi se populli shqiptar ka kultivuar edhe subkultura të ndikuara nga fe të ndryshme. Kjo gatishmëri për dialog ndërmjet këtyre kulturave është treguar jo vetëm në mesin e popullit shqiptar që flet një gjuhë dhe i përket një kombi, por edhe në raport me popujt tjerë që kanë kulturë tjetër. Kultivimi i këtyre subkulturave, pa iluzione, pa injorime, pa përbuzje të njërit ose tjetrit cilido qoftë, garantojnë ardhmëri të ndritshme jo vetëm për popullin shqiptar, por për të gjithë rajonin, madje dhe më gjerë.

Sipas disa analistëve, Shqipëria në një farë kuptimi, pikërisht në sajë të ekzistencës së saj në një pikë gjeopolitike e kulturore, që ka përbërë edhe një udhëkryq qytetërimesh, është një miniaturë e problematikës globale. Habermasi, duke e trajtuar këtë problematikë në shkallë botërore, thotë se, globalizimi ekonomik dhe lëvizjet migratore, po krijojnë një "shoqëri globale" të përbërë nga "qytetërime" të ndryshme, që reagojnë në mënyra të ndryshme ndaj të njëjtave sfida, që u vë përpara dinamika homologuese e modernizimit ekonomik.

Shqipëria ka diskurs ndërkulturor, por kjo larmi është pasuri që duhet ruajtur dhe jo rrezik, që duhet eliminuar.[6] Ajo sikurse dihet, është vend multifetar për shkak të ekzistencës së katër komuniteteve kryesore, që kanë besimtarë të moshave dhe krahinave të ndryshme, por edhe për faktin se ekzistojnë variante kultesh, që kanë hyrë rishtazi tek ne dhe kanë edhe ato, disa komunitete numerikisht të vogla besimtarësh.

Shoqëritë multifetare sikurse është edhe jona, kanë brenda edhe bukurinë e një larushie nënkulturash, besimesh, ritesh, që vijnë nga thellësitë e historisë, por përmbajnë edhe rrezikun e përçarjeve, apo ndarjeve komunitariste, që mund të marrin forma dhe shkallë të ndryshme mprehtësie.

Nga të dhënat sociologjike që janë mbledhur, gjykohet se në shoqërinë shqiptare përkatësitë fetare të besimtarëve të ndryshëm nuk i kanë mbyllur ata brenda një ndërgjegjeje dhe lidhjeje të ngushtë ekskluzive të përcaktuar nga feja e tyre.

---

[5] Sinani, Sh., 2002:153-157.

[6] Lubonja, F., Feja dhe shqiptaria në ditët e sotme, revista Përpjekja dhe gazeta Korrieri, 18 maj 2008.

Për arsye nga më të ndryshmet, të cilat mund të debatohen, konstatohet se lidhja shoqërore e përgjithshme ndërindividuale sot tek shqiptarët, nuk mbetet e fragmentuar brenda afiniteteve të caktuara shpirtërore dhe fetare, që individë të ndryshëm kanë me njëri-tjetrin. Nga personat e anketuar, rezulton se vetëm 13,7 % e tyre me banim në periferitë urbane dhe 8,7 % e atyre me banim në qendrat qytetare të marra në konsideratë, pohojnë se kanë marrëdhënie të dobëta ose të rralla me individë që iu takojnë besimeve të tjera fetare.[7] Të tjerët gjykojnë se pavarësisht besimeve që kanë, bashkëpunimi i tyre profesional, miqësor, fqinjësor, etj, nuk mbyllet brenda një rrethi të ngushtë komunitarist.

Nga pikëpamja filozofike, sikurse na argumentojnë filozofë të ndryshëm perëndimorë, si filozofi amerikan Riçard Rorty ose kulturologu italian Umberto Ecco, urat e dialogut ndërfetar mund të hidhen të shëndosha veçse nëse pranohet se leximi i çdo teksti, rregulli moral të shkruar, pra edhe i atyre të shenjta, sikurse edhe i librave filozofikë klasikë, i ligjeve, apo i çdo norme të kodifikuar sipas parametrave ligjërues të ndryshëm, lejon vend për interpretime të ndryshme.[8]

Nisur prej këtej, një nga përfaqësuesit e sotëm më të njohur të shkollës së dialogut ndërkombëtar, Fet'hullah Gylen, shprehet se: "Dialogu ndërfetar sot shtrohet si një detyrë dhe hapi i parë për ta vendosur atë, është të braktisen argumentet polemike dhe t'iu jepet përparësi pikave të përbashkëta, të cilat janë disa herë më të shumta sesa pikat e dallimeve."[9]

J. Barns, shkruan: *"Një tolerancë për t'u pasur zili karakterizon në të gjitha drejtimet e tjera marrëdhëniet ndërmjet myslimanëve dhe të krishterëve në Shqipëri"*.[10] Papa Gjon Pali i II, në vizitën e prillit 1993, e theksoi harmoninë fetare shqiptare si një shembull për gjithë opinionin fetar.

Në krijimin e një fryme tolerante, krahas feve dhe përfaqësuesve të tyre ndër vite, ka ndikuar edhe trashëgimia socio-antropologjike e shqiptarëve, sistemi shoqëror tradicional dhe ai i vlerave. Toleranca fetare ka kaluar nga përbërës i rëndësishëm i modelimit psikokulturor të shqiptarëve, drejt një vetëdije kombëtare për këtë vlerë. *"Mungesa e fanatizmit fetar duhet trajtuar si një tipar etnokulturor",* thotë Karaman Ulqini.[11] Autori me tolerancë në këtë kontekst ka parasysh *"mendësinë e shqiptarëve, të cilët e pranonin njëri-tjetrin pavarësisht nga besimi fetar".*[12]

Në fakt shembujt janë të shumtë në lidhje me tolerancën fetare ndër shqiptarët përgjatë shekujve, por këtu mund të përmendim disa të tillë, të cilët përbëjnë një vërtetësi historike të kësaj çështjeje, sa të rëndësishme, aq edhe delikate për kombin tonë.

Gjatë sundimit osman banesat shqiptare filluan kryesisht t'i përkisnin tipit oriental, pom ashtu edhe mënyra e jetesës. Shtëpia shkodrane me çardak, të tërë

[7] Fuga, Artan, gazeta `Metropol`, Fati i dialogut ndërfetar 13.12.2006.
[8] Krasniqi, M., simpozium, referat, 26.05.2007.
[9] Gylen, F., "Drejt një qytetërimi me dashuri e tolerancë", Prizmi, Tiranë, 2005:23
[10] Hysi, Sh., "Histori e komuniteteve fetare shqiptare", Tiranë, 2006:228.
[11] Ulqini, K., 1999:25
[12] Po aty, 26.

elementët e saj i kishte njëlloj, pavarësisht nga përkatësia fetare e banuesve: akshihane (vend gatimi), vatër, enë, odat me musandra, me mindere, me trapazanë e me sergji; po kështu edhe banesa përdhese, *jerevia*. Gratë qytetare të krishtera e myslimane dilnin në rrugë të mbuluara. Pak a shumë të njëjtë janë ndikimet orientale në veshje: xhamadan, shallvare, fes, xhybe, etj. Deri priftërinj e ipeshkvinj mbanin në kokë fesin me tufë.[13] Këto tregojnë në fakt bashkëjetesën ndërfetare midis shqiptare, një nivel ky shumë më i lartë se toleranca.

Shembuj të shumtë janë edhe në regjistrat e dokumenteve historike shqiptare. Frang Bardhi përmend ndihmën që i kishin dhënë myslimanët shqiptarë në rindërtimin e kishës së shembur të Kabashit![14]

Kështu qëndrimi i ndërmjetëm midis Perëndimit e Lindjes, i bashkuar me ruajtjen e ngulur të natyrës së vet etnike, i ka gdhendur Shqipërisë përgjithmonë fytyrën e saj të veçantë.[15]

Një misionar katolik kishte vënë re se sipas botëkuptimit të malësorëve "t'tanat fenat i ka qitë Zoti".[16] Ishte një parim i shkëlqyeshëm i cili çimentonte themelet e bashkëjetesës ndërfetare, i trashëguar nga shekujt tek një popull impulsiv e krenar, një gjetje e lakmueshme edhe për sot. Të njëjtin kuptim leksikor kishte Zoti (Dio) i të krishterit e Allahu tek myslimani, që në shqip thirren Zot ose Perëndi nga të dy palët pa dallim. Toleranca ndërfetare tek shqiptarët nuk e ka përjashtuar, nuk e ka mohuar devotshmërinë fetare dhe as devotshmëria nuk i ka zhytur në intolerancë e fanatizëm, qoftë edhe më të përkushtuarit.[17]

Toleranca ndërfetare zë fill edhe në jetën familjare. Në disa krahina pati familje të përziera fetarisht, katolike, ortodokse dhe myslimane, që së bashku gjallonin në harmoni me njëri-tjetrin.

Një misionar jezuit dëshmonte më 1896 se me rastin e Krishtlindjes myslimanët e qytetit të Shkodrës shkonin t'i uronin katolikët "për shumë mot".[18]

Kështu studiuesi Karaman Ulqini shprehet në librin e tij "Faktorë kulturorë e fetarë", se në vitet pesëdhjetë (të shek. XX[19]) në Mat kishte shumë kisha të braktisura prej qindra vitesh, të cilat u lanë ashtu, e askush nuk prekte një gur. "Janë vakuf", thonin banorët.[20]

Sipas traditës miku i panjohur mund të pyetej për gjithçka, por jo për përkatësinë fetare. Të krishterët nuk nxirrnin mish derri për miqtë myslimanë dhe ruanin enë e lugë të veçanta për t'i përdorur kur ata të vinin. Një misionar shkruante se "shpesh i kishte qëlluar të përshëndeste myslimanët e Iballes: "kjoftë lëvdue Jezu Krishti!", -

[13] Ulqini, K., "Faktorë kulturorë e fetarë", Shkodër 1999: 18.
[14] Zamputi, I., 1965, II, Dok. 24:71.
[15] Çabej, E., Për gjenezën e literatures shqipe, Shkodër, 1939: 18, 25.
[16] Disa ndodhi historike ose çka qilloj nder Misione t'Shqypnisë (dorëshkrim në Arkivin e Muzeut të Shkodrës, fq. 38-39).
[17] Ulqini, K., "Faktorë kulturorë e fetarë", Shkodër 1999: 26; shih: Koliqi, E., L'Islam e il Cristianesimo nella literatura albanese, "Shejzat", 1-2, 1963: 51.
[18] Lettere edificanti delle Provincia Veneta, serie IX, Venezia, 1898: 19.
[19] Shënim i imi G. K.
[20] Ulqini, K., "Faktorë kulturorë e fetarë", Shkodër 1999: 29.

duke i kujtuar për të krishterë e ata pa u treguar aspak të fyer përgjigjeshin: "gjithmonë qoftë lëvdue".[21] F. Nopça tregonte rastin kur një prift katolik ishte kumar i një myslimani të shquar. Kurse Ndoc Preka nga Shoshi (Dukagjin) nuk e kishte penguar përkatësia fetare të bënte kumari me Sulejman Memën, i cili ishte mysliman.[22]

Konsulli austro-hungarez në Durrës shkruante më 13 korrik 1881 se në atë qytet, në Kavajë e në Tiranë ishte zakon i vjetër, që edhe myslimanët të merrnin pjesë në varrimet e të krishterëve, Faik Konica kujtonte shpeshherë se kur i vdiq e ëma, të krishterët u ranë kambanave në shenjë zie.[23]

Kur Gruda po ngrinte kishën në Llofkë, për të kontribuan njëlloj si katolikët dhe myslimanët e Dinoshës.[24] Shtëpia e vetme myslimane në Selcë (Kelmend), ajo e Bajram Muçës, i fali famullitarit të Malit Kolaj vendin për ndërtimin e qelës.[25]

Në gjysmën e dytë të shek. XIX bajraku i Shkrelit donte të ndërtonte kishën, por katër fshatrat e tij nuk ranë në një mendje për vendin ku do të ngrihej. Për një kohë çështja u zvarrit, deri sa kuvendi i bajrakut vendosi që themelet e kishës të hapeshin aty ku do ta shihnin të arsyeshme myslimanët e fisit dhe ashtu u bë.[26]

Gjithashtu edhe amaneti i lënë për çështje fetare nga një besimtar i fesë tjetër, çohej deri në fund me këmbëngulje.

Në rrethanat e shek. XVIII kur vendi i gjendur në tri fe, trevat e të cilave pothuajse ishin veçuar nga ana gjeografike, si dhe pa pasur asnjë institucion fetar të përbashkët, emri etnik arbër u shndërrua në shqiptar pa u përjashtuar katoliku, ortodoksi e myslimani. Nga Novipazari në Prevezë, nga Durrësi në Shkup, trojet ku banonin shqiptarët, ku flitej shqipja, u thirrën Shqipëri. Me emrin shqiptar nuk u bë identifikimi etnik-fetar, por etnik gjuhësor. Pashko Vasa u përpoq ta shpjegojë me mjaft sukses për kohën (1879) këtë realitet shqiptar. "Sipas vështrimit tonë, popullsitë shqiptare, qofshin myslimanë, qofshin ortodoksë apo katolikë, janë e mbeten ashtu siç ishin këtu e tridhjetë shekuj më parë, d.m.th. populli më i lashtë i Evropës, fisi më pak i përzier se të gjitha fiset tjera-të njohura. Ky është një fis që si për çudi dhe për shkak të një dukurie që ne nuk e shpjegojmë dot, ka ditur t'i qëndrojë kohës, ka mundur të mbrojë gjuhën e vet, pa pasur letërsi të mirëfilltë dhe, çka peshon më shumë, ia ka dalë të ruajë tipin e vet origjinal e karakteristik, pa u treguar i ftohtë dhe pa refuzuar, në shfaqjet e veta të jashtme, besimin dhe ritet e atyre feve që ka përqafuar dora-dorës, të cilat janë shtrirë fitimtare përmes shtjellimit të shekujve".[27]

Bushatlinjtë dhe Ali Pashë Tepelena duke u siguruar të krishterëve liri fetare, i lanë Lëvizjes Kombëtare një trashëgim të vyer. Imzot Gjergj Engjëll Radovani i shkruante perandorit të Austrisë më 27 mars 1788 se, Karamahmuti ka qenë i prirur

[21] Po aty, 31.
[22] Taipi, K., Zana popullore, Shkodër, 1933: 187-189.
[23] Ulqini, K., "Faktorë kulturorë e fetarë", Shkodër 1999: 32.
[24] Po aty, 32; shih: Joviçeviç, A., Malesija, Beograd, 1923: 30.
[25] Gelasius, Fjalori toponamastik, "Hylli i dritës", nr. 9-12, 1943: 401.
[26] Ulqini, K., "Faktorë kulturorë e fetarë", Shkodër 1999: 34.
[27] Vasa, P., Vepra letrare I, Tiranë, 1987: 98.

ndaj katolikëve, i ka mbrojtur, u ka dhënë liri të plotë fetare dhe i ka lejuar të rindërtonin kishat e shkatërruara nga pashallarët e tjerë.[28]

Fan Noli kërkonte të mos ndryshohej asgjë, e kundërta do të ishte prishja e kombit. "Priftërinjtë e hoxhallarët do të ndihmonin Shqipërinë duke punuar secili në ndriçimin e fesë së tij"[29], - do të thoshte ai. Pra të njihej liria e ndërgjegjes fetare, e secili të ndiqte kultin që i pëlqente.

Rilindësit u bënin thirrje shqiptarëve të bashkoheshin edhe në emër të Zotit. Sipas Çajupit, "të krishterë e myslimanë (Zoti) i gatoi nga një baltë".[30]

Në gjysmën e shek. XIX, në fshatra të varfra ishte e zakonshme që po e njëjta hapësirë, po i njëjti lokal shërbente të dielën si kishë, kurse në ditë feste si xhami.[31]

Gjithashtu, edhe *Urdhrat myslimane të dervishëve, si tarikatet e ndryshme dhe Bektashinjtë*, përfaqësonin një tolerancë shumë të përhapur ndaj jomyslimanëve, gjë që atyre iu siguroi një dashamirësi të caktuar nga ana e popullsisë së krishterë. Urdhri i dervishëve bektashinj ka dalë në fillim në Azinë e vogël, në një hapësirë ku me tolerancën e theksuar fetare të princërve selxhukë dhe osmanë, ekzistonin elemente të përbashkëta tek njëri-tjetri.[32]

Një eveniment i rëndësishëm në historinë e bashkëjetesës së shqiptarëve është edhe Lidhja e Prizrenit. Kështu në gjysmën e dytë të muajit maj të vitit 1878, u mblodhën në Prizren rreth 300 përfaqësues nga e gjithë Shqipëria, në shumicën e tyre myslimanë.[33] Mbledhja e parë u bë me 23 Maj në Xhaminë e Bajrakut (Bajrakli). Pra në xhami kishte edhe përfaqësues të krishterë. Kurse me 10 qershor 1878 mbledhja u zhvillua në Medresenë e Mehmed Pashës (sot muzeu, apo siç njihet si shtëpia e Lidhjes së Prizrenit[34]), ku morën pjesë edhe bejlerë nga Bosnja dhe Hercogovina. Për Shqipërinë e Jugut Abdyl Frashëri organizoi një mbledhje në Teqenë e Bektashinjve të Frashërit, që u deklarua solide në Lidhjen e Prizrenit. Kurse qendra e Lidhjes për Shqipërinë e Veriut ishte Shkodra, ku shqiptarët katolikë punonin bashkë me myslimanët. *"Ka po aq të krishterë në Lidhje sa dhe myslimanë"*, i thoshte një nga udhëheqësit e Lidhjes nga Shkodra udhëtarit anglez Knight.[35]

Në kohën kur At Anton Harapi hartonte memorandumin e famshëm të 1918-s drejtuar Fuqive të Mëdha, të nënshkruar nga të krishterë e myslimanë, kur Imzot Sereqi i shkruante Lidhjes së Kombeve se në Shqipërinë, që rrezikohej të zhbëhej, kristianë e muhamedanë janë vëllezër dhe duan të jetojnë në të njëjtin shtet, pikërisht në këtë kohë, në mitingun madhështor, organizuar në sheshin e Tiranës, kleriku dhe

[28] Arkivi i Institutit të Historisë, "Arkivi i Vjenës", Fk. 224-225, L. 657, filmi 822.
[29] Noli, F., ligjëratë, mbledhur nga L. Dilo, Tiranë, 1944: 29-30.
[30] Ulqini, K., "Faktorë kulturorë e fetarë", Shkodër 1999: 55.
[31] shih: Choublier, M., Les Bektashis et la Roumelie. Te Revue des Études Islamiques, 1927.
[32] Babinger, F., Islamizmi në Azinë e vogël, ZDMG, 1922: 126-152.
[33] shih: Vasiljeviça, Hadzi, Arnanska liga-arnautska kongra-i srpski narod u turskom carstvu, 1878-1882, Beograd, 1909: 39-40.
[34] shën. i imi G.K..
[35] Knight, Albania: A Narrative of Recent Travel, London, 1880: 139.

patrioti Vehbi Dibra (Agolli)[36], deklaronte: *"Jemi mbledhë këtu, që Kosova e Çamëria t'i ngjitet Shqipërisë plotësisht indipendente,...jemi të gjithë bij të një gjaku e të një trualli."*[37] Në pozitën e kryemyftiut, në Kongresin Mysliman Shqiptar, mbajtur më 1923, në fjalimin e mbajtur në momentin më të rëndësishëm të historisë kombëtare, prapë përsëriste me sinqeritetin e me seriozitetin më të madh: *"mysliman, katolik dhe ortodoks, në pikëpamje të kombësisë kemi një lidhje vëllazni të plotë e të patundshme, e nuk mund të thuhet e të kuptohet asnji send që e tund atë vllazni të plotë. Çështja e fesë asht nji çështje e posaçme e secili asht i lirë për me e sigurue forcimin e fesë së vet..."*[38] Ai ka qenë gjithashtu edhe pjesëmarrës në shpalljen e pavarësisë, si dhe në dokumentin e arkivuar në Arkivin e Shtetit, gjendet edhe fetvaja (ligjshmëria islame) e tij në lidhje më përdorimin e flamurit shqiptar me shqiponjë, si një simbol i bashkimit kombëtar.

Kurse At Anton Harapi, bashkëjetesën dhe tolerancën e shihte si mjet bashkimi kombëtar sa herë që atdheut i kanosej rreziku. Më 1944 ai nënvizonte: *"Bashkimi i tri klereve asht leva ma e fuqishme për të sigurue bashkimin e shpëtimin. Nuk shpëton, jo, as xhamia pa kishën, as kisha pa xhaminë, por as njena, as tjetra pa Shqipninë... me të gjithë atdhetarët...afrim, dashuri, vllaznim".*[39]

Në seancën e mbledhjes së Lidhjes së Kombeve të Bashkuara (sot OKB), më 17 dhjetor 1920, delegati i Indisë, duke miratuar dhe quajtur si vepër të mirë pranimin e Shqipërisë në Organizatën e Lidhjes së Kombeve, nënvizonte: *"Kur në botë zhvilloheshin ende luftëra ndërfetare, në Shqipëri, myslimanët, katolikët e ortodoksët, jetonin në harmoni dhe ishte fakt i shkëlqyeshëm për një vend me shumicën dërmuese të popullsisë myslimane të kishte këtu përfaqësues një të krishterë dhe një prift".*[40]

Mirëkuptimin ndërfetar në Shqipëri, e kanë konstatuar e konfirmuar në rrjedhën e shekujve shumë dijetarë, gjuhëtarë, historianë, etnografë, misionarë e diplomatë të huaj, që kanë vizituar trevat shqiptare, ose që kanë jetuar me muaj apo vite aty.

Kur më 28 Nëntor 1913 (në përvjetorin e parë të pavarësisë), u ngrit në Shkodër flamuri kombëtar, në mitingun madhështor ishin bashkuar vëllazërisht myslimanë e të krishterë dhe brohoritën njëzëri: "Rroftë Shqypnia". Atë natë kambanorja e kishës së Fretënve u lidh me minaren e xhamisë së fushës Çelës, nëpërmjet një teli ku valëvitej flamuri kombëtar ndërmjet rreshtit të gjatë të kandilave të kuq e zi (ngjyrat e flamurit kombëtar).

Të moshuarit në Shkodër tregojnë se në Pazar gjatë muajit të Ramazanit, tregtarët katolikë i mbyllnin dyqanet, sidomos pijetoret dhe gjellëtoret. A nuk tregon ky veprim fisnik respektin e ndërsjellët, vëllazërimin, tolerancën dhe harmoninë ndërfetare në mes të qytetarëve shkodranë, të krishterë e myslimanë? Fishta shkruan

[36] H. Vehbi Dibra (1867-1937)-Kryetari i parë i Parlamentit (Pleqënisë) më 1912, si dhe kryetari i parë i Komunitetit Mysliman të Shqipërisë (1923-1929).
[37] Hysa, M., 2000:185.
[38] Shih, Xhelili, Q., 2000:344-346.
[39] Dibra, V., fjalim në mitingun organizuar në Tiranë, 1918, shih Gazeta "Drita Islame", nr. 1 (50) janar 2004:4.
[40] Muja, H., 1991:3

tek "Hylli i Dritës": *"...Ndërmjet muhamedanëve dhe kristianëve të prefekturës së Shkodrës mbretnon një qetësi e plotë. Ktij mendimi asht edhe statuti e konvencioni, qi Shteti shqiptar ka me Lidhje të Komeve."*[41]

Më 7 prill 1858 në përurimin e fillimit të ndërtimit të Kishës së Madhe, gurthemeli i Katedrales u bekua nga arqipeshkvi Topich. Daut Efendi Boriçi, klerik mysliman, atdhetar i shquar, drejtor i arsimit në Shkodër mbajti fjalimin e rastit. Përurimin e fillimit të ndërtimit të katedrales ai e quajti një gëzim të madh për të gjithë shkodranët pa dallim feje.

Patrioti Filip Kraja me ndërmjetësinë e Bajram Currit i dërgoi një protestë qeverisë së Vjenës kundër reprezaljeve të Gjeneralit Trolman mbi malësorët myslimanë të Mbishkodrës. Nga kjo protestë e atdhetarit katolik Filip Kraja, u arrit që Trolman të largohej nga Shqipëria. Malësorët myslimanë u liruan dhe u kthyen në shtëpitë e tyre, duke falënderuar Filip Krajën.

Në rihapjen e kishës dhe xhamisë së parë në nëntor të vitit 1990, në Shkodër, pas ndalimit të gjatë gati një çerek shekulli, qenë shprehje e harmonisë dhe e vëllazërimit ndërfetar përballë regjimit komunist që ende ishte në fuqi. Kështu bashkëpunuan djemtë e rinj katolikë e myslimanë, si në përgatitjen e meshës në varrezat katolike, ashtu edhe në Xhaminë e Plumbit, për faljen e xhumasë së parë më 16 nëntor 1990.

Ja pra, kështu ka vazhduar për shekuj me radhë bashkëjetesa dhe harmonia ndërfetare mes shqiptarëve, e sot ka mbërritur tek ne nëpër shumë peripeci si një vlerë e madhe kombëtare e një populli të vogël. Por këtë vlerë të rrallë, duhet ta ruajmë, ta kultivojmë dhe ta promovojmë me të gjitha mënyrat, nëpërmjet arsimit, medias, etj., kudo qoftë, si brenda vendit ashtu edhe në arenën ndërkombëtare.

Tashmë shoqëritë tona po shkojnë në mënyrë të pashmangshme drejt globalizmit dhe integrimit, duke tentuar krijimin e një familje të madhe në të cilën ka vend për të gjitha vlerat dhe pasuritë e kombeve dhe popujve. Në botën globale vendet e vogla nuk pritet të konkurojnë me ekonomitë dhe pasuritë e tyre materiale. Megjithatë, me identitetin dhe vlerat më të çmuara të tyre, ato mund të kontribuojnë në pasurimin e shoqërisë globale, duke krijuar një mozaik të pasur vlerash, kulturash që njohin, respektojnë e zhvillojnë njëra-tjetrën.

Bashkëpunimi, që të bëhet shprehi qytetare demokratike, duhet të jetë një veprim i përsëritur, pasi konteksti shoqëror dhe faktorët që burojnë prej tij janë tashmë të ndryshëm nga Shqipëria tradicionale. Pra, dukshëm duhet të kapërcehet çdo lloj barriere për bashkëpunim, qofshin ato mendore apo psikologjike dhe të bëhen më shumë përpjekje nga njerëzit për të kuptuar njëri-tjetrin.

Gjithë ato që po ndodhin e po thuhen në fushë të feve e politikës ndaj saj dhe asaj kombëtare në përgjithësi vitet e fundit, na bëjnë që të mos harrojmë se, pozita gjeostrategjike e tokave në të cilat kemi jetuar e do të jetojmë dhe përbërja multifetare e popullit shqiptar, duhet të na bëjnë të mendojmë se fati i ynë historik është i paracaktuar për të sendërtuar zbutjen e kundërshtimeve mes Lindjes e Perëndimit dhe për të bërë sintezën e qytetërimeve të tyre?

[41] Revista "Hylli i Dritës", 1924:384.

Në këtë kontekst konceptet prodialogut ndërfetar, ndërkulturor dhe ndëretnik nëpër botë, përputhen shumë mirë me realitetin shqiptar në çështjen e harmonisë ndërfetare. Ky koncept sociologjiko-filozofik, shfaqet nën një pasuri sinonimike me përcaktorët "tolerancë", "dashuri", "falje", etj. Mendimtarë si Gyleni kërkojnë që njeriu bashkëkohor - qoftë ai i traditës së qytetërimit judeo-kristian, qoftë i qytetërimit islam, duhet të fitojë aftësinë e humbur, të mahnitet dhe të dashurohet me të bukurën, me fuqinë e dashurisë prekëse për çdo gjë pozitive.[42] Shoqëria shqiptare e tranzicionit, e cila sot përjeton një krizë vlerash, kryesisht në mospërputhjen e shpirtërores me fiziken, të mospërputhjes së kohërave, historisë, traditave, brezave dhe ndjenjës fetare, ka më shumë se kurrë nevojë për dashurinë dhe tolerancën në të gjitha aspektet e saj.[43]

Edhe ne nën shembullin e mendimtarëve të tillë besojmë se shekulli XXI do të bëhet dëshmitar i një dinamike të re moralo-shpirtërore që do t'i ringjallë vlerat e harruara prej kohësh, duke e parë atë si epokën kur do të sundojnë toleranca, mirëkuptimi dhe bashkëpunimi ndërkombëtar që, duke u mbështetur në dialogun ndërkulturor dhe ndarjen e vlerave të përbashkëta, do të rezultojnë, më në fund, një qytetërim nga i cili nuk do të rrijë larg askush.

[42] Kallulli, A., simpozium, Tiranë, 2006.

[43] Më gjerësisht, Gylen, *Drejt një qytetërimi botëror me Dashuri dhe Tolerancë,* "*Prizmi*", Tiranë 2005, 78, 296); Shih Thomas Michel, S.J., Parathënie, M. F.Gylen, *Drejt një qytetërimi botëror me Dashuri dhe Tolerancë,* "*Prizmi*", Tiranë 2005, 5-8.

MORALITETI DHE NDJESIA PRAPA KAMERAS

MORALITY AND THE FEELING BEHIND THE CAMERA

Ramadan Çipuri *
Hëna e Plotë-BEDËR University, Albania

Abstrakt

Etika dhe mbrojtja e interesave të publikut përbën një pjesë të rëndësishme në ushtrimin e profesionit të gazetarit. Teksa çdo individ që zgjedh "gazetarinë" si profesion, kërkon gjithmonë e më shumë të afirmohet me punën e tij, kjo nuk do të thotë që për një karierë të suksesshme të shkelen principet bazë të profesionit.

Gazetarët dhe profesionistët duhet të kuptojnë që humanizmi qëndron një shkallë më lartë se kariera. Kariera nuk mund të jetë shkak për shkeljen e vlerave humane dhe etikës profesionale.

Në fokus të këtij studimi do të jetë analizimi që ka ndikimi i ndjenjave humane tek gazetarët në ushtrimin e profesionit. "Karierë" apo "Humanizëm" ? Kjo është pyetja bazë që do të gjejë përgjigje pas analizimit të dy ngjarjeve të ndodhura tek dy gazetarë: Kevin Carter, foto-reporteri i njohur me fotografinë e vajzës 6 vjeçë në Sudan e cila priste të përfundonte nën kthetrat e korbit; dhe Burhan Demircioglu, reporteri i Agjensisë së Lajmeve Cihan në Turqi, i cili hodhi mënjanë kameran e xhirimit dhe aparatin fotografik dhe shpëtoi nga mbytja nënë e bir që kishin rënë në ujë.

Sa ndihmon ana shpirtrore në ushtrimin e profesionit? Cilat janë shkaqet e shkeljes së rregullave të etikës profesionale? Sa ndikon besimi në ushtrimin e profesionit? Këto janë disa nga pyetjet kryesore që do të gjejnë përgjigje në këtë studim.

Metodologjia e përdorur do të jetë së pari analizim i literaturës rreth vlerave të etikës profesionale. Së dyti, do të analizohen dy shembujt e studimit.

Si përfundim, pritet që rezultatet e studimit të nxjerrin në pah rëndësinë që ana shpirtërore ka në ushtrimin e profesionit.

Fjalët kuçe: moralitet, media, etikë, profesion, gazetarë

* PhD Cand. Hëna e Plotë-Bedër University, Department of Communication Sciences, rcipuri@beder.edu.al

Morality and the feeling behind the camera

Introduction

Every student since the first moments he sits in the university auditorium, along with the theoretical knowledge he/she bears in his/her consciousness the principles of morality and ethics which he/she will use for the profession that he/she choose for his/her future. This is the same for all kinds of professions, where the expert of a specific field pretend that the importance of the professional ethics and the moral norms in their field of job it is the most important one. Ethics and moral values should be considered as very important in every aspect of life itself whether it is during our individual or collective impact. In my paper I will be focusing in these professional values that people who transmit the information, members of the big media world, journalist, photo reporters, cameraman, opinion-formers or whoever is part of this big world and should have these professional values in their daily routine.

The medias world, supports what it offers career opportunities and professional satisfaction to journalists, but a lot of times this it would turn to a nightmare for many of them. The confrontation with different situations affects and forces you to take decisions that are affected by different factors. These different factors are driven by the human ego seeking more fame, career opportunities and why not attacking something that they might not have liked before. On the other hand, important factors in such dilemmas are also moral and ethical principles, that each of us should have while we make use of our profession. This situation seems that has to do with the sincerity and conscience of the journalist, in his/her inner and professional formal oath, that he/she could have sworn in the first steps toward this road.

The Moral- Ethical principles and the dilemmas in media decision-making

In general moral values are not synonyms of ethics. "Ethics is less a conflict between right and wrong and more a conflict between equal values and the choices we have to make between them."[1]

In these way of job, where the editor or the superior in the editorial office seeks the best, the most special and the most attractive, which would attract a lot of audience. Journalists in many cases are confronted with the situation to tell the truth or not to tell it and to be subjects of pressure, kneel to it and make the news more "interesting". By not separating the moral value from the ethical value and considering them as an important part of the profession, which fulfill each other, we realize that in this dilemma these values are found between two extremes, which in most of the cases match the concept of Aristotle about "The Golden Mean", whom

[1] Patterson Philip, Wilkins, Lee, Etika në Media – Çështje dhe raste, Shtëpia Botuese UFO Press, p.4, Tirana, January 2009,

based on the key to these situations is moderation. "In the ethical dilemmas the right behavior is found between doing a lot and doing few"[2]

In fact, everyone who practices a specific profession, in different moments faces situations that are not similar at all with each-other, where the ethical values that we have read or learned suggest different ways and contradictory actions. Not always we may find the perfect solution to every problem that we encounter, so that is why *The Golden Mean* is seen as the most practicable.

James and Stuart Rachels, as they comment these kinds of situations with bases of value and ethics, they also give a minimal conceptualization of morality. They say that: "Morality is at least, the attempt to conduct your behavior from reason – which means to choose, to do the one that the right reasons exists for– by valuing as equal the interests of each individual based on which their actions will have consequences."[3]

Based on all theories and conceptualizations, in many situations it seems that they are kept only as theoretical and not actually use them to take personal ethical decisions about what should or what shouldn't be included in the information content. Journalists often are obligated to take ethical decisions; decisions that one day may have an influence beyond the limits of an operator transmition, or the cover zone of a newspaper. "Thinking about ethics doesn't mean that now the solutions are easy. It is just that in practice, decisions are more stable, which means that ethics it is not something that we own, but more something that we use in practice."[4]

If we analyze it more as a theoretical aspect, between many of them, the most used model in individual ethical decision-making is the model of Ralph Potter:

"Facts → Values → Principles → Loyalties → Understanding values."[5]

Based on this model, first we need to define the situation and analyzing the facts; second we have to define the values which are included to go further with the applied ethics, our loyalty; in the end we have to define to whom is this moral obligation attributed to.

Moral values in communication based on different religions beliefs.

Moral and ethical principles in general seem to be more present in those people who are applicants or believers, without making any distinction here between different religions. Nourished by the word of God, all religions under normal conditions preach goodness; understanding and most importantly clean conscience for everyone.

---

[2] Dominick R., Joseph, Dinamika e Komunikimit Masiv – Media në periudhën digjitale, UET Press, p. 589, Tirana, 2010

[3] Rachels, James & Stuart, Elementët e Filozofisw Morale, Instituti i Studimeve Politike, Botimet Dita 2000, p. 30, Tirana, 2009

[4] Patterson Philip, Wilkins, Lee, Etika në Media – Çështje dhe raste, p. 4

[5] Dominick R., Joseph, Dinamika e Komunikimit Masiv – Media në periudhën digjitale, p. 592

Moral of communication in Islam

Morality in Islam is one of the key components that lead to the "creation" of a real educated Muslim and aware of the basis of Islam.

The divine source of Islam is the Holy Quran, which supports the concept of morality, love, compassion, dedication, sacrifice, tolerance and peace. In the Islamic literature, morality is defined as "A number of attitudes and qualities, which are embedded in the human soul, under the light of which the actions are described as good or bad to the people and based on this descriptions they choose to "join" or to "get away" from these concepts."

Described in details in several verses of Quran, it is given a big importance to morality, where God as he addresses to the Prophet Muhammad said: "Truly, you are with very high moral values!"[6] In the mean time when Prophet Muhammad was asked what religion is, he replied that "Religion is good moral values" or in another occasion when Prophet Muhammad was asked the question that "Which believers have the best beliefs?, he replied: The ones that have higher moral values."

As the Prophet Muhammad describes the importance of language in everyday communication, whether it is between individuals or specific professional environments, he says that people that makes a proper use of language earn the paradise, eternal happiness and in contrary people who fail to make a proper use of language will face hell .

Moral of communication in Judaism

In the "Old Testament", there are many descriptions that draw attention to the moral principles in communication. For example, the principle of objectivity in communication has a special significance to Jews. About this, in the Old Testament are passing these verses: Those who need to do are the following: Tell the truth to each other. At the gates of towns (court) judge righteously to achieve true peace. "[7]

According to the Hebrews, "God wants them to be righteous, not only in what they speak of, but also in the purposes and their inner feelings."[8]

To the Jews, there is a special attention in the devotion of being righteous, "Just as wrong and non- moral are considered 'lies'". Lies and forwarding non real words is strictly prohibited. But in the 'Old Testament' is noted that "Do not carry fake news. Do not protect and not protect the guilty people. "[9]

Moral of communication in Christians

According to the New Testament, "communication" should aim a purpose and should be based on "utility". Regarding this issues as we estimate that communication

[6] Kur'an, Kalem, 4
[7] Ezekel, 8:16.
[8] Üçal, Rev. Turgay dhe Malcolm, Derek, *Ahlâk Kutsal Kitab'a Göre Etik*, (Morality and ethics in the Holy Books) Istanbul 2003, p. 48
[9] Mısır'dan Çıkış (Exodus: Leaving Egypt), 23: 1-3

is considered very important and how it is being used in Christians. The holy Bible in its verses says: "Do not speak with your mouth any bad words, so that those who will hear you will benefit from your mouth only valuable things."[10] And "I tell you this people, for every useless word that you shall say, you will be judged in the judgment day. You will be justified by your words as you will be condemned by those"[11]

Language as an important communication tool, is paid a lot of attention in the New Testament. It is compared to the engines that put on motion and with the lightening that can burn down a forest. For the New Testament language is like a small organ of the body, which can lead it in different ways.

Objectivity and the truth in Christians has a special place. The opposite of it: the lie in the New Testament is considered non moral.[12]

Ethics of communication in Buddhism

In the 6-th century BC according to Buddha, founder of Buddhism, existence of humanity consists of evil, grievances, old age, and death. The causes of these difficulties are human wishes and desires. This leads to death and afterlife. In order to end this difficulty human being should give up from vain desires and works. The only way to salvation is Nirvana. To achieve this freedom, Nirvana, there are eight major highways: "1. True word, 2.Good behavior, 3.The right way of living, 4. Fair judgment, 5.True meditation, 6. Sympathy, 7. The right thinking, 8.The right aim."[13]. So every Buddhist should be based on the principles listed above where the first two 'True word,' and 'Good behavior' are mentioned. Another important principle of Buddhism has to do with the prohibition of lying, gossip, or swearing for no real issues.

As noted, Buddhism too is focused on the truth and right. According to Buddha, the truth is one of the main conditions of morality.

Ethics of communication in Confucianism

Confucianism is a Chinese national and local religion which took its name from Confucius(551-479 BC.) In fact Confucianism in an older Chinese religion based in a moral system. Cofucianism is based on five key pillars. They are goodness, truth, compassion, wisdom and trustworthness. So, also according to this belief, moral and his norms occupy an important place.

As we saw in all the above beliefs, almost each of them pays attention to ethics in communication. For example, among all 4 religions 'the truth' has a crucial importance while 'lies' are considered not wholesome. Also, a great similarity is seen in the other pillars of those religions.

---

[10] Efesliler (Ephesus – Translated from Turkish) 4:29
[11] Matta 12:36-37
[12] Matta 5:23
[13] Tümer, Günay, *"Budizm"*, *DIA*, VI, 353; Smith, Jo Durden, *Budizm Gizli Öğretisi*, (Translated from Turkish) Istanbul 2006, p.124

Case Studies

Case: Trophy for the photo of the child on the verge of death in Sudan

It's a much commented case among the theorists of ethic. Kevin Carter, born in Johannesburg South Africa in a family with strong catholic traditions, in 1994 succeeded to become one of the most famous photographers in the world after capturing the portrait of a small girl in Sudan, which bended of hunger was expecting to end at the grips of a predator bird that stood a few meters from her.

On May 23, 1994, 14 month after publishing the photo, Carter, in the premises of the Columbia University took Pulitzer Prize for the best photo of the year. The well-known photographer was introduced in many spots in the U.S and beyond. Many photo editors expressed the desire to meet and cooperate with the South African who brought to the attention of the world the hunger and greed that had conquered poor Sudan and the people living there. After the great success of his photo, Carter signed a deal with Sygma Photo Agency, among the most known in the world and the presenter of the 200 best photo reporters around the globe.

After the won trophy, Carter in a letter he sends to his parents, while expressing very exciting and enthusiastic, explains in this way the honor that was given to him: " I swear I got the biggest possible applauses. I can't wait to show you the trophy that I got. It was the most valuable and the largest honor that could be done toward me."[14]

[14] Scott MacLeod, The life and death of Kevin Carter, Time magazine, U.S., 12 September, 1994, http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,981431,00.html, Last visited on 11.03.2012

But Kevin Carter's fame would not last long. Just two months after receiving the Pulitzer Price, on July 27, 1994, he committed suicide in his house in Johannesburg. The carbon monoxide he had used, caused the death of the 33 years old well-known South African. In a note left on the seat of his car parked near a small river in which he often used to play when he was young, Carter would write: "I'm really very sorry. The pain of life violates joy to the point that joy doesn't exist"[15].

How could anyone with such a professional triumph end his life at a crucial moment of his career?

The photography published in the New York Times on 26 March 1993, added more and more the interest of the readers to what had happened to the girl who was photographed. The photo became an icon of the anxiety that had invaded distant Africa. Many newspapers gave a lot of space to the famous picture. Meanwhile, as Kevin Carter was faced with many difficulties in his daily life, many citizens placed in the center of criticism that instead of firing the photograph, he should have saved the little girl.

There are many interpretations that contradict each other in connection with this case. Some say that the girl was on her way at a food center, while Joao Silva, colleague of Carter said that the child was only a few feet away from her parents, who were taking food out of a plane.

There are people who support and congratulate the well known photographer for his photography which made the world realize that they should send aid to the poor and vulnerable areas.

Many citizens and especially many citizens from other countries posed the question of why did he have to waste time to take the photo when the girls life was at risk from hunger and also from the predator who was waiting to attack her.

Second case : The cameramen who risked himself to save others.

The second case has to do with the Turkish Cihan News Agency reporter, Burhan Demircioğlu, in a small town called Kadirli near the city of Osmanije. In a evening where there was a raining storm, as Demirciğolu was traveling to an organization demanded from the news agency that he worked at. He realized that a car went off the street and falls in the river. We the instinct of a professional he goes out of his car with the camera and realizes that the automobile was drowning in the river. Without thinking about the story, but for the lives in danger, he drops the camera and even though he couldn't swim he tries to reach the automobile to save the women who has driving the car and her little baby who was only 6 months old who were risking drowning.

As we was looking the car which was drowning, he approached it and after the failed tentative to open the door he broke the window of the door n start looking for the mother and the daughter. Demircioğlu explains the situation himself like this:

[15] Scott MacLeod, The life and death of Kevin Carter, Time magazine, U.S.

"Inside the car there was a women who was screaming and asking for help. Save my baby- she said. In the moon light i couldn't see the baby inside the car. I try to open the door and after I failed to do so i broke the window of the door. I was trying to find the baby but in that situation it was hard to find. About 40-50 seconds i thought and told myself that i had to find that baby no matter what. This was a feeling as a father myself and why not a human obligation. I saw on my right and on my left. Then i put my head inside the water which was blurry. Then I start to hear the baby's voice that was crying and this voice could not be heard all the time since it was covered from sounds of the water that was getting inside the car, and that's where I saw a piece of cloth. I caught it and pulled it toward me and then I realized that baby was only few months old.

I pulled the baby on the corner of the street. There was a bruise on the baby's face. I tried to give the first help. Artificial breathing and massage to the heart….about one minute later the baby start crying, breathing and the heart start beating again.

After this I went to help the lady who was trying to go out of the window that I had broken. With a lot of difficulties I pulled her out and start thinking how could I save the mother also. From there I pulled her and reunited daughter and mother once again under the heavy rain.

In that moment more than a journalist or a professional that had to find an important story, I felt as a citizen and as a human being that I had to help the people that were drowning in the water. It was me, my conscious and God. I didn't even think for a minute about the camera or the photo. The only thing I was thinking about was that i had to help and save the people who were still inside the drowning car. The only purpose was this, never the less the fact that I risked my life since there was a lot of water and mud and i didn't know how to swim plus it was dark and you couldn't see anything."[16]

Analyses of the cases

In the analyses of cases like these it is important the judgment should be based on strong logic and moral values and secondly without full objectivity and not protecting anyone's interests. As the second cases it is more acceptable for the majority of the audience, in the first cases we need a moral reasoning to analyze the situation and also the consequences that caused Kevin Carter depression with caused his death also.

Firstly we have a little girl who waits to end up as food for a predator, this through the art of photography would represent a very large reality, but in a small framework. We could not understand if the parents were there grabbing food from the airplane or that there even was an airplane. Every person has a reason to be angry at the photo reporter. Seen like this what we feel and what we see can interfere with what we are really trying to find out. "When we have strong attachments to a case, we

[16] The news was published in almost all the Turkish media on February 12, 2012. The story is taken from interviews that Cihan News Agency offered to local and foreign media.

are tempted to think that simply we know the truth, without even taking in consideration the opposite arguments. Nevertheless unfortunately we may not count on our feelings no matter how strong they may be. They can be irrational, product of prejudice, egoism or cultural limitation."[17]

As James & Stuart Rachels mentioned in their book "Elements of Moral Philosophy" if we want to find out the truth we have to let our feelings getting leaded as much as possible by the arguments that may be given.

At this kind of moments, the feelings fed by the photography overpass logic and the way people think. There were few people or social groups that could overpass their feelings. The well known photo reporter got nothing from the photography he took except fame and the end of his life, but this photography was the reason people start looking through a new reality and the beginning of an international awareness process, by helping and by contributing in aiding the poor inhabitants of this region. This can be an argument that can justify the dead photo reporters work. But anyway the argument that human life is sacred and overpass and supports the position of the majority in this matter.

Kevin Karter was introduced as a hero and a professional for what he brought, but his conscience start feeling different since the moment many critics were against him. It was this conscience that brought him to his fatal end.

For the second case there may not be many critics since it is about saving two lives, one of the daughter and one of the mother. Compared to the first case the only argument that could be acceptable as critic and would justify the dropping of the camera from the Turkish journalist would be the fact that he could raise the problematic of the lack of the protective side road equipment that could save the car from falling in the river. This would raise many discussions and critics from another moral subjective judgment.

Conclusions

"Conscience that kills" and "conscience that saves"

Working in the media is a profession that is overloaded by huge responsibilities, because it is you who can inform or uninformed on what happens. Some of the consequences of the journalist's work can cause negative reaction or can rise not right reasons.

As we saw in the two above cases, as ethics and morality are closely related to each other, another factor losses importance. This factor is related to the individual conscience.

The first treated case has to do with the "consciousness" of Kevin Carter, who after the saw the peoples reaction about his photo he decided to commit suicide and with the "conscience" of the Turkish journalist Burhan Demircioğlu who after was interviewed was expressed that it was just me and my conscience who saved the life of two people.

[17] Patterson Philip, Wilkins, Lee, Etika në Media – Çështje dhe raste, f.27

Beside the professional life, the spiritual dimension of every individual remains an important factor in everyone's moral and ethical applications. As seen in the above treatise, all religious sources of almost all religions suggest and keep as most important thing the moral principle and moral work. The need to feed with such moral values and noble feelings would make the society a better place to live in.

BIBLIOGRAPHY

Patterson Philip, Wilkins, Lee, Etika në Media – Çështje dhe raste, Shtëpia Botuese UFO Press, Tirana, January 2009,

Dominick R., Joseph, Dinamika e Komunikimit Masiv – Media në periudhën digjitale, UET Press, Tirana, 2010

Rachels, James & Stuart, Elementët e Filozofisw Morale, Instituti i Studimeve Politike, Botimet Dita 2000, Tirana, 2009

Kur'an, Kalem, 4

Ezekel, 8:16.

Üçal, Rev. Turgay dhe Malcolm, Derek, Ahlâk Kutsal Kitab'a Göre Etik, (Morality and ethics in the Holy Books) Istanbul 2003, p. 48

Mısır'dan Çıkış (Exodus: Leaving Egypt)

RELIGIOUS DIMENSIONS IN ALBANIA – CHALLENGES OF TRANSITION

Gentiana Skura *

In one of the lessons of the subject "Interreligious Dialogue and Media", when I was explaining to my students the topic of the day on relations between Islam and Christianity in Europe, they said they felt badly because so far they were almost uniformed about these topics, but also at school (undergraduate education), except for any lesson here and there in history textbooks, they had read very little about the topics we were discussing. Furthermore, while discussing we treated the issue of how important it is that Albanian students acquainted with religious beliefs and their relations throughout history until today.

Certainly, when talking about this issue, the feelings of Albanian society are various, primarily because it is not clearly defined or understood what it is about, secondly, it is the situation of Albania in about 5 decades, which leaves room for ignorance and thus the for doubts and prejudices. However, after 20 years of transition our country faces new realities, which require attention, but above all understanding of the challenges ahead.

The Albanian society came under a particular political pressure on the religious aspect during the period of monism. Education was another reason, among others that probably played a crucial role for reducing the religious faith to new generations. The process of education was not simply laic, but very likely against religion. Such a thing started in the first grades and reached the extreme point in secondary education, where the subject Marxism-Leninism was taught for four years and even more in higher education. Albanian modern man had to get fully rid and fight religious waste. Was it achieved? Here we would like to make a brief introduction about the religious feelings of Albanians to the subversion of the monism period to go further with the spiritual religious dimensions of the Albanian society.

The decline of monism emphasized a significant lack of the Albanians religious culture. We must not forget that the religion has found its place in the society, first and foremost as an instrument for the holy regulating of the men's behavior. As it is known, it draws the authority of God, to stabilize the population ethic values, society cultural traditions. That is why it appears at the same time as an instrument to

* Assoc.Prof.Dr., Hena e Plote Beder University, Department of Communmication Sciences, gentaskura@gmail.com

maintain for an extended period of time the traditions, the specific structure of national mentality .

Anthony Smith does not consider religion as a factor of national identity, while many others believe that religion is one of the elements of the national identity itself . We think that religion is an important factor for the creation of the national mentality and for ensuring stability in its development. This is also a major reason why APL considered religion as one of its main opponents. However, it is of interest to this paper to mention the key points of this nation relation with religions. Throughout their history, Albanians have gone in different occupations and thus strong impacts even religious one.

a) Albanian Christianity

In Albania, Christianity began to spread on the apostolic basis. According to the Roman Catholic historian Farlati, community in Durres is the oldest in Albania, formed by apostle Pal in the period of his preaches in Illyria and Epirus. Christian Gospel could be presented in Albania by Illyrian soldiers, who predominated in the Praetorian Guard. Pal is possible to have visited himself Southern Albania . In early mythology created by the Christian church it is not spoken about martyrs from Illyria or Northern Epirus. It seems surprising that the Illyrians were at the same time responsible of the systematic persecution of Christianity, and later of its recognition as the official religion of the empire (Constantine issued the famous decree of Milan in 313 which guaranteed religious freedom, fully controlled the empire and sanctioned Christianity as state religion). He established harmony in relations between the new state and Church; he recognized the autonomy of the Church with its ultimate authority on doctrinal issues, while the state had the duty to defend the Church and to preserve its unity.

Illyria situated between these two giant rivals and its dependence became the cause of a long hostility between Constantinople and Rome. A part of the blame of this is the relations between the Church and the state, created by Constantine and the unfair division of Illyria. According to this unfair organization, a part of the old Roman Illyria joined Rome, the rest Constantinople, and the areas between were "predator prey". To make worse the relations between the Church and the state, it was defined the church organization on political basis. For this reason, the two big dioceses, that of Macedonia and that of Dacia, which accounted for the Prefecture of Illyria, joined temporarily the possessions of Eastern Empire. But, although these provinces religiously were into the political dependence of Constantinople, they still remained under the jurisdiction of the Church of Rome.

This unfortunate discrepancy between political and ecclesiastical jurisdiction in the Prefecture of Illyria made it possible for the opponent bishops to express they growing rivalry between them, testing the strength. It is clear that this old religious division became an obstacle to the Albanian people in their efforts to confront the Ottoman invasion.

After several slavery under the Goths (489-535), in 535, thanks to Justinian, Illyria goes back to Byzantine Empire. He divided Illyria into two parts: in the

Western and Eastern part. With the desire to honor his hometown, he built the city of Ohrid. After he renamed it Justiniana Prima, he made it the administrative center of residence of the Archbishop of Illyria. Although Byzantine sources provide little or no information about the medieval Albanian civilization, the archaeological excavations unearth a wealth of data about economic, social, material and spiritual culture of Illyrians. In 861, the central and southern Albania fall under Bulgarian rule and then, over the years 892-927, Tsar Simeon invaded all Albania. During this time many settlements were established, in which even today survive some Bulgarian toponyms.

Obviously, Christianity in Albania came not only as a mass movement, but as a process of Byzantine princes. In many positions of Byzantium penetrated staff from Illyria. Such a thing gave to Christianity in Albania a more public, more hierarchical character, operation mechanisms associated with the government. Christianity in Albania was more authoritative in front of the population, but even more detached from it. This specifies the bilateral results of Christianity on the mentality of the Albanian people.

b) Islamization of Albanians

According to the Statistical Institute data of 2002, 70% of the population is Muslims, 30% Christians, 10% of which Catholics. The latter live in the northern part of the country. It is known that up to c.XIV population of Illyria and Albania later preached in the whole Christian religion.

In 1503 Albania fell eventually under the Turkish captivity. For four centuries it was isolated from Europe. In fact, history does not pay any attention to this period (over the last ten years we have some scientific papers, but also disputed by the historians). The only sources of information are the chronicles of any casual passenger or the reports of any clergyman. From such sources it is known something about the relations between the Muslim leaders and Christian Albanian population.

Wider information came later, around the c.XIX, when Albania was visited by British and French travelers. The opening of consular services and the presence of some Geographers became the cause that the world knew about the cultural and material damages in Albania over the centuries.

Indeed, which has been the Ottoman attitude towards Albanian Christianity?

The basic principle of the Ottomans was: "No violence on faith". The main purpose of Islamic Jihad was the spread of religion. This was stated by Kantemir, who, as a privileged hostage managed to learn Turkish, Arabic and Persian, and he based his views on the sources of the c. XVII. Such a thing is confirmed by Kudur, author of the Arabic literary work on justice, who had a great authority among the Muslims: "When Muslims break in a country, which belongs to those who disbelieve and when they surround a strong city or fortress, they must call on the besieged to accept Islam; if the latter agree, there is no war; if do not agree, then it must be said to them they must pay tribute (taxes). If they accept, they will enjoy a secure life as Muslims, while adhering to the peace would be the mutual obligation".

Anyway, today there are thesis and anti thesis about the Islamization of Albanians. Some claim that this process is developed accompanied by violence,

persecution, heavy taxation; other researchers agree that Albanians felt Islam as their own; they realized that it was this religion that fulfilled them spiritually.

The process of Islamization of Albanians lasted for centuries and therefore we need to emphasize that it is not excluded the thesis of the formers, especially for the decades of the first centuries of Ottoman occupation (conversion of churches into mosques is the phenomenon emerged during the early period after the Turkish invasion in Albania, take as an example Rozafa castle in Shkodra, where between the second and third wall there are still visible the walls of a mosque, which could be erected on the ruins of a church of the Mosque of Lead (Xhamia e Plumbit), where stands the yard and porch with the columns of an old church of "Saint Mark"), but it is not excluded the desire to return to Islam, over the centuries. Obviously, this is a very interesting topic and we can stop here longer, but it would be a deviation from the topic we are discussing.

The specific of the process of Islamization of Albanians, in a no small degree, is also affected by the development of the circumstances and events in the history of Albanian ethnos centuries before the Islamisation.

However in our point of view, the main factor, as noted above, is the Ottoman violence, provoked not so much by polyform religion of the Albanian population, or by "lower level" of Albanians, than the love for freedom and inflexibility of the early Albanians. Albanians who have changed their religion were three times more religious than Bulgarians, 35 times more than Greeks and 45 times more than Romanians. These figures urged travelers and authors to repeat the idea that Albanians are "non-believers".

However, Islam left serious marks in Albania. Islam restructured and elaborated the way of life of Albanian Muslim and had a strong impact on the mentality of the Albanian people.

However, the period of socialism would be the most difficult for Albanian believers. According statistics of 1945, 72.8% of the population was declared Muslim, introducing Albania as the first Muslim state in Europe; the other part, 17.1% as Orthodox Christians and 10.1% - as Catholics Christians. Albanians confirmed they were believers. After the communist victory, the attack against religion and religious institutions did not begin immediately because the Albanians saw religion as e legacy closely entwined with traditions, family and social customs.

The Constitution of 1946 gave guarantees to civil rights and religious freedom. Under Article 15 "All citizens are equal regardless of their nationality, race or religion. Any action against constitution, which limits or privileges the civil rights on basis of nationality, race or religion, will be punished according to the law. Any provocation that could cause hatred and conflicts between nationalities, races and religions is unconstitutional and will be punished according to the law". Under the Article 18: "All citizens are guaranteed freedom of conscience and religion. The church is separate from the state. All religious circles are free o their religion, and their external appearance. It is prohibited the use of the church and religion for political purposes".

These constitutional guarantees were modern and fully democratic. But, how much would they be respected in practice?

Attacks against religion and churches began in 1945. The reasons for such an attack were not ideological, but purely political. The Political Bureau and the government were simply afraid from the relationship of the Muslims with Turkey, of the Catholics with Vatican and Orthodox with Greece. They suspected that these relationships could be used to harm the security of the government in Albania. For this reason the attacks against the church started early and widely.

Agrarian reform in August 1945 took all the wealth of the Christian and Muslim institutions, leaving them without regular life resources. In the 1945-1946 school year, the religious subjects were excluded from the educational institutions. The young Albanian man had to be liberated from the old religious ideologies. At the same time, the Ministry of Education announced that the educational reform would restrict religious education in churches and mosques. All properties, homes for orphans, workshops, hospitals, publishing houses, and libraries were confiscated by the state. Furthermore, the government went so far and censored clerical speeches. Those opposed, were arrested and the most dangerous ones liquidated.

On November, 1946 was passed the law, primarily directed against the Catholic community, which read: "Religious communities, whose residences are abroad, have no right to open branches (missions, philanthropic institutions, etc) and the existing ones will be closed until the date of the month this law will take effect". At first, the regime organized attacks against high clergy. Once it stopped all aid, it started the war against them. The persecution of the Catholic clergy was the cruelest – perhaps because of their old-age connection with the Vatican and their high level of culture and education. After a short period of time, it began the period of executions. In May 1948 along with 18 clerics were executed a group of ordinary believers. In the same year they were executed 18 other clerics, condemned as "agents of Vatican and of Anglo-American intelligence". Many others were tortured for years in prisons and concentration camps. Three of the last Catholic bishops – Anton Fishta, Ernest Çoba and Nikolla Troshani were executed in 1974.

During May 1967, 2169 religious institutions left were destroyed or converted to other institutions. On November, 1067, the regime approved the 4337 decree. It completely stopped faith in Albania, declaring it as the only atheist country in the world. Many of the churches and mosques were turned into education centers, libraries, stores, cafes, public toilets, nursing homes, etc. The general trend of the four decades of socialism was the eradication of religious beliefs and embodiment of the new "modern" and "socialist" ideals.

The strong war against religion forced some people to respect it in secret. The regime occasionally admitted its failure to eradicate the religiosity. The newspaper "Bashkimi" wrote an article on July 21, 1973, where the emphasis was on "more effort on the war against religion". "Population Intelligence" in every village should mobilize the base "fighting against religious waste and foreign ideology". The newspaper divided people in groups, who were more or less religious and advised them how to be affected to eradicate the "conservative" and fanatic religious ideas, so

to be placed with the atheist ideas of the "new man". The newspaper claimed that in villages (in strict secrecy) were still celebrated the religious prohibited holidays; in those days the people left work. Old habits, pilgrimage continued to be carried out in the form of visits to friends, relatives or excursions.

In order to confine and disappear the religious waste, the Council of Ministers published the decree 5354 on November 11, 1975 to order "all citizens, whose names do not coincide with moral, ideological, and political norms of the state, must change them until 1976". Each municipality had a register, where new names were registered as eligible for the time such as Ylli, Fatos (child of socialism), Marenglen (abbreviation of the names Marks, Engels, and Lenin), Drita, Shpresa, etc. The parents, who wanted to call the children with a religious name, could not register the child and this became a problem in the neighborhood council. But they did not go so far because they knew the consequences of this. In September of the same year, the government issued the decree 225, according to which were changed the geographical names with religious content. For example, the village Shen Nikolla (St Nicholas) was renamed Ylli i Kuq. There changed the names of about 90 cities and villages, but this was just formally because the people continued to call the old names. Christmas were replaced by the New Year. There were three days holiday. 1st and 5th of May were holidays. It should be given attention also to the numerous marriages between Christians and Muslims and the party propaganda in this social aspect.

No other Eastern Europe country acted in such a radical way towards religion. Unfortunately there is a lack of studies on the situation of religious population in Albania. Even today, after so many years, there are no studies on this issue, which would give the opportunity for a much deeper and complete understanding of the processes in question. Despite the total prohibition of religion in Albania, we cannot say that it disappeared. On the contrary, a part of the population practiced it in secret. It was easier to preserve the religious traditions in villages. In the northern part of Albania, despite the numerous persecutions, the customs were stronger. Understandable, the elderly were more willing and able to respect the most religion. Generally speaking the problems are complicated by historical perspective.

In 2000, the Institute of Statistics declared that religion is back at the years immediately after World War II: 70% Muslims, 30% Christians, of which 10% Catholics (in October of 2011 was conducted the last population census in Albania, where one of the questions was about religious affiliation).

About the low level of religious faith in Albania like it was said a big part took place from the politic, which was very strong.

Education was another reason that maybe took place about the low level of religious faith in young ages. The process of education, which would be clearer in the other page was not a laic, but was against religious. This all begin from the first class and continued high school, in which they learned many languages and more and more in university. The Albanian modern humans should be more liberated and they should fight the religious trash.

In the Albanian transition, naturally, even though the religion faith of population had his revolutions. The religious institutions where not so important in this years.

The religious institutions in Albania as we said where inexistent, and need a lot of time for their reorganization. In XXI century the religious institutions are more active in their believes. Sociologist sounding made in 2005 - 2006 put out interesting things that had to do with the Albanian religious in this way, 1095 persons, 90% of them answered positively the question: "Do you believe in GOD?

Nr.	Group Ages	Questioners	Believe in GOD
1.	16 – 23 years	153 persons	90% of them
2.	24 – 30 years	193 persons	79.92% of them
3.	30 – 50 years	428 persons	76.92% of them
4.	50 – 65 years	240 persons	
5.	65 and above	81 persons	81.25% of them

Based on this table we see the highest percent of religious that has the youngest ages 16 – 23 years, the time of physic and mental development. Fatri Sinani in his studies "Particularly the religious faith in Albania society" he wants to say that "We are curious to know life secrets and to live it, the youth feel the necessity of knowledge of an authority, to help them in life, "to advice them" and to protect them". We sow the grown up of culture and religious in Albania and time after time the religious community in Albania had presented many requests any requests that will be economic and the building of religious school, and lastly in 25 April 2012 enter of religious lessons. This proposal was shown to Commission Education of Parliament and public information from the representative of religion like Teuta Bula – coordinator, Andon Merdani – Episcope of Kruja helper of Anastas - Orthodox Community, Ali Kurti president of "Brotherhood Evangelical of Albania", Bujar Spahiu vice header man of Islamic community of Albania.

Brotherhood Evangelical researched the possibility of some lessons: Knowledge about religion, in which are treated historical problems of religion in Albania towards 2000 years. The evangelical brotherhood mentioned that as in schools we learn the evolution theory from decades even though this theory is not confirmed yet is steel studied. Brotherhood Evangelical refers to the experience of many countries of West Europe (for example Germany which has some lessons that starts from the 6 -12 class called religion).

The Orthodox Church wanted some information's before university for example: which are the Albanians believes, their history, principles that offers an essential education.

Muscleman's community asked that all students that in private schools, and they In public school should know who they when did they from what is expected from them and how to give that information in general way one religion culture in one teaching subjects. This is for the good of our country because the religions community institutions feel good. The role is very important they are devoted to protect them in every case. You an d us don't want to fill bad we want to close this deep wounds and don't open anymore because our state is democratic and free, and it has all possibility to resolve every problem. Basically all communities equal and we feel proud for our nation.

As we know communities want that the education before university school have religious subject to give to the students and to learn it his history and development. As I mentioned before, this a concrete proposal that should be taken in considerate by the Ministry of Education (the minister Myqerem Tafaj supported this proposal).

However is a bit difficult with the Albanian public there are many debates in relation on this proposal, which in most of time is deformed from the word used, added here and the abusive from the laic state of Albania. Without to enter concretely to the media reflection, we must say why is important the religions knowledge, and mostly in pre university studies.

We thing that through this subject Albanian students could learn the basic knowledge about the history of religion their creation and the development of the religions through the years. This is necessary because through this knowledge the students will have the possibility to know more about cultures and different civilizations from the ancient until in contemporary.

Students will learn also about the development of religious in Albania, learning from Christianity, Islamism the religious faith during Albanian rebirth, time of Zog, the war toward religious during the communism and reality in now days. In this world where we live the children have information aces by entering in internet, but information and disinformation are uncontrolled and for this reason the subject in school will be more secure and trusted. It would be a big help that children and the youth to not be forced to create a stereotypes and not top prejudice every religion and it is bad to create wrong concepts from the missing of information therefore they will have their teacher could profit from them and is important to say loudly that their cultural formation will be more completed. Albanian society had always valuated the inter religious dialog and harmony we think that, this is the one of important values that we have as people. This is very good for the improvement of our image like a country and for integration of the Albania. This precious value should be saved and feed further, because this value indentified us in long efforts for Euro integration of Albania. So we think that this exactly this harmony and this dialog might be secure if the Albanian youth takes the knowledge on pre - universities level. Due to this they will be prepared to see themselves and the other, more communicative and this will affect the religious believes dimension of the future generations. Only through this education the Albanian Nation would have a stable future in harmony and on interfaith dialogue.

Bibliography:

Rrugë drejt dialogut ndërfetar në Shqipëri (Studime dhe reflektime). 2010. Grup autorësh. Fondacioni "Zgjidhja e Konflikteve dhe Pajtimi i Mosmarrëveshjeve": Tiranë

Jacques, Edwin. 1995. Historia e popullit shqiptar. Lajmi i mirë: Tiranë

Roberto Marocco della Roka. 1994. Kombi dhe feja në Shqipëri 1920-1944. Elena Gjika: Tiranë

Skura Gentiana. 2011. Përvojë në ndërtimin identitar shqiptar. SHBLU: Tiranë

Smith, Anthony. 1998. Nation and nationalism. Penguin Books

AN ATTEMPT TO COMPARE ISLAMIC LAW AND COMMON LAW

Haluk Songur

Vahdettin Aydın

Süleyman Demirel University, Turkey

Key words: Islamic Law, Common law, Comparative law, Law and religion

1. INTRODUCTION

"In the course of studying Islamic law in its everyday practice I have been increasingly struck with its similarities to the Common law form in which I have also trained in the United States", says Lawrence Rosen in his book titled as "*The Justice of Islam*".[1]

"The origins of the common law are shrouded in mystery. Created over centuries ago during the reign of King Henry II of England, to this day we don't know how some of its most distinctive institutions arose. For example where did we get the idea of contract transfers property ownership by words not by delivery or that possession in a form of property ownership? Even more importantly where did we get the idea of that every person is entitled to trial by a jury? Historian have suggested that the common law is product of many different influences, the most important being the civil law tradition of Roman and canon law. Yet as we shall see, the legal institutions of common law fit within a structural and functional pattern that is unique among western legal systems and certainly different from that of the civil law. The coherence of this pattern strongly suggests the dominating influences of a single preexisting legal tradition rather than a patchwork of influence from multiple legal systems overlaid on a Roman fabric. The only problem is that no one preexisting legal tradition has yet been found to fit the picture."[2]

We have to look beyond the borders of Europe and propose that the origins of the common law may be found in Islamic law.

[1] Rosen, Lawrence, (2002),The Justice of Islam, Comparative Perspective on Islamic Law and Society, Oxford University Press, New York, 39

[2] Makdisi, John A., (1999), "The Islamic Origins of The Common Law", *North Carolina Law Review*, 77 (5), 1637-1638.

"The Almoravid regime was closely linked with Malikite Jurists for whom jurisprudence meant knowledge of the details of law as applied in practice, that is, knowledge of what recognized authorities had decided",[3]

The institutions that are help to create the common law in the twelfth century by introducing revolutionary concepts that were totally out of character with existing European legal institutions. For the first time in the English history, (1) contract law permitted the **transfer of property ownership on the sole basis of offer and acceptance** (*icâb* and *qabûl- sıqah*) through the action of debt; (2) property law protected possesion as a form of property ownership through the **assize of novel disseisin** (*istihqaq*); and (3) the royal courts instituted a rational procedure for settling disputes through **trial by jury**. Three institutions

1. Transfer of property ownership on the sole basis of offer and acceptance,
2. Assize of novel disseisin,
3. Trial by jury.

It has to be explored the origins of these three institutions by tracing their unique characteristics to three analogous institutions in Islamic law.

The royal English contract protected by the action debt is identified with the Islamic *aqd*,

The English assize of novel disseisin is identified with the Islamic *istihqaq*,

And the English jury is identified with the Islamic *lafif*.

We want to give here as an example the trial by jury how it is resembling Islamic *lafif*

2. THE OPPORTUNITY FOR TRANSPLANTS THROUGH SICILY

Henry II created the common law in twelfth century, which resulted in the revolutionary changes in the English legal system, chief among which were the action of debt, the assize of novel disseisin, and trial by jury. The source of these three instituitons has long been ascribed to influences from other legal systems such as Roman law. But Prof. Makdisi has uncovered new evidence which suggests these institutions may trace their origins directly to Islamic legal institutions. The Islamic legal system was far superior to the primitive legal system of England before the birth of common law. It was natural for the more primitive system to look to the more sophisticated one as it developed three institutions that played major role in creating the common law. The action of debt, the assize of the novel disseisin, and the trial by the jury introduced mechanism for a more rational, sophisticated legal process that existed only in Islamic law at that time. Furthermore the study of the characteristics of the function and structure of Islamic law demonstrates its remarkable kinship with the common law in contrast to the civil law. Finally one can not forget the opportunity for the transplant of these mechanisms from Islam through Sicily to Norman England in twelfth century. Motive, method, and opportunity existed for King Henry II to adopt an Islamic approach to legal and administrative approach procedures. While it does

[3] Watt, Montgomory, (1965), *The Islmaic History of Spain*, Edinburg University Press, Edinburg, , 108

not require a tremendous stretch of the imagination to envision the Islamic origins of the common law, it does require a willingness to revise traditional historical notions.[4]

Since the publication of legal scholar John Makdisi's "The Islamic Origins of the Common Law" in the North Carolina Law Review in 1999,[5] there has been controversy over whether English common law was inspired by medieval Islamic law. It has been suggested by several scholars such as Professor John Makdisi, [6] Jamila Hussain and Lawrence Rosen[7] that several fundamental English common law institutions may have been derived or adapted from similar legal institutions in Islamic law and jurisprudence, and introduced to England after the Norman conquest of England by the Normans, who conquered and inherited the Islamic legal administration of the Emirate of Sicily and "through the close connection between the Norman kingdoms of Roger II in Sicily — ruling over a conquered Islamic administration — and Henry II in England." and also by Crusaders during the Crusades.

The Islama Hawala institution also influenced the development of the agency institution in English common law. Other English legal institutions such as the "scholastic method", the license to teach, "the law schools known as Inns of Court in England and Madrassas in Islam" may have also originated from Islamic law. These influences have led Makdisi to suggest that Islamic law may have laid the foundations for "the common law as an integrated whole.[8]

The precursor to the English jury trial was the Lafif trial in classical Maliki jurisprudence, which was developed between the 8th and 11th centuries in North Africa and Islamic Sicily, and shares a number of similarities with the later jury trials in English common law. Like the English jury, the Islamic Lafif was a body of twelve members drawn from the neighborhood and sworn to tell the truth, who were bound to give a unanimous verdict, about matters "which they had personally seen or heard, binding on the judge, to settle the truth concerning facts in a case, between ordinary people, and obtained as of right by the plaintiff." The only characteristic of the English jury which the Islamic Lafif lacked was the "judicial writ directing the jury to be summoned and directing the bailiff to hear its recognition." According to Professor John Makdisi, "no other institution in any legal institution studied to date shares all of these characteristics with the English jury." It is thus likely that the concept of the Lafif may have been introduced to England by the Normans and then evolved into the

[4] Makdisi,"The Islamic Origins", 1717.
[5] Makdisi "The Islamic Origins", 1635-1739.
[6] Makdisi, John A., "The Islamic Origins of The Common Law", *North Carolina Law Review*, 77 (5), 1635-1739.
[7] Rosen, Larence, (2002), *The Justice of Islam Comparative Perspective on Islamic Law and Society*, Oxford University Press, Oxford, UK.
[8] Makdisi, George, *İslam'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*, Klasik, 2007, İstanbul, 314-322

modern English jury. However, the hearing of trials before a body of citizens may have existed in courts before the Norman conquest.[9]

Roger II (died in Sicily) and Henry II are two key kings for influence of Islam from Sicily to England. One should keep in mind, the nfluence Of Islam on Roger II in Sicily. It can be followed by the following citation.

"The Muslims, who ruled Sicily over two hundred years before the arrival of the Normans, were enlightened rulers who had made the island "the center of an Arap civilization as splendid as that of Cordoba itself. Fortunately the advent of Normans did not destroy this culture; with a genius adaptation, the Normans integrated with their own. The Muslims continued to practice their religion freely and to be governed by their own judges and laws. They in turn provided a large number of infantry troops as mercenaries. The genius of Norman administration was to incorporate native elements of government and administration into their own government in order to preserve continuity and identity the peoples they governed. In thinking of Norman Sicily one keep in mind its close affilation with Ifriqiyya. The kingdom of Sicily, extending into the boot of Italy and measuring about four-fifths the size of England, was predominantly African and Muslim and maintained close contacts with North Africa. In fact, as noted above, for about twenty years during the Norman rule of Sicily, Roger II even occupied Ifriqiyya across the Mediterranean in North Africa. Palermo, which became the seat of Roger II's government, was a mere 250 miles to the northeast of both al-Qayrawan and al-Mahdiyya, which alternated as the seat of the Muslim government. It was the combined presence of the Muslims in Ifriqiyya and Sicily that influenced the work of Roger II[10].

The Norman arrival to Sicily and their tolerance with the Muslims are important elements in transplanting Islamic administrative and other institutions.

Roger II grew up imbued with Muslim culture. His father, Roger I, had been born of the house of Tancred and conquered Sicily between 1061 and 1091 after Roger I's brother, Robert Guiscard, 67 had started the conquest. Roger I incorporated many Muslims in his armies and these soldiers were loyal to him. When Anselm, Archbishop of Canterbury, had an occasion to meet Roger in front of the gates of Capua in 1098, he found him accompanied by a large force of Muslim soldiers who declared that they could not turn Christian if they wished because they would be punished severely by Roger I for abandoning their religion. But Roger I's interest was far from that of a mere aggressor. He was more concerned with commerce and the corn trade with Ifriqiyya when he rejected the request of King Baldwin of Jerusalem that he joins in the conquest of Muslim Africa. Roger I brought Sicily with its predominantly Muslim culture back into the mainstream of European politics just as his son was growing up. He died on June 22, 1101, at the age of seventy and was buried at Mileto, a town on the Calabrian coast near Reggio. Continuing in the steps of his father, Roger II maintained an intimate relationship with his Muslim subjects,

[9] Muhammed, H. Ali, (2009), *Laws and Politics in Islam*, A Ph.D. Thesis in International Affairs, Atlantic International University, Spring, 30-31.

[10] Makdisi,"The Origins", 1720-1721

delighting in the company of Muslim poets and scholars. His court resembled that of a Fatimite caliph with its harem and eunuchs. As Ahmad has noted, Roger's court was dominated by Arab influence in many ways: Roger assumed the Arabic title al-Mu'tazz bi-llah-a title that appeared on his coinage and inscriptions; the Fatimid coin remained in use and its Norman counterpart was minted with a similar shape and with the same intrinsic value; his documents and decrees were written as often in Arabic as in Greek or Latin; Arabic documents that he did not sign bore his 'alama (a distinguishing mark based on a Qur'anic verse) in Arabic-the same as other Muslim rulers; he wore the mantle of an oriental emir; his physicians and geographer were Arab; his court officials duplicated in many respects those of an Arab court; and the whole tenor of his life appears to have been oriental rather than western. Like his father, Roger II depended for his army on Muslim soldiers to a significant extent, and Muslims enjoyed full freedom of religion and the preservation of their local rights and customs. Roger II was adept at incorporating many Islamic elements into the government of Sicily, including the bureaucracy and fiscal arrangements established by the Muslims. A branch of the curia, known by the Arabic term diwan, acted as a central financial body for the kingdom. The registers used by the curia were known by the Arabic term daftars, and its officers and clerks were mostly Muslim.[11]

Many Roger II, had adapted many Islamic elements into the government of Sicily then by Henry II two England Through Sicily included bureauracy and fiscal elements. Accordingly recent studies showed us this kind of possibilities. New research should be focus on each of these elements such as, trial by Jury (*lafif*), curia (*diwan*) and others.

A recent study by Hiroshi Takayama has concluded that the duana de secretis, otherwise known in Arabic as the diwan at-tahqiq al-macmur, was developed from an Arabic tradition of registers of land and villeins. This system of registers gave the king a uniquely stable control of lands and inhabitants." The development of the office of the diwan was linked with George of Antioch. George of Antioch, who was a famous admiral during the reign of Roger II, had direct connections with the Islamic world. Before enlisting with Roger II in Sicily in 1112, George had served Temim, the Zirid prince of al-Mahdia, by whom he was charged with the administration of finances and under whom he became familiar with the seaports and the internal weaknesses of the Muslim states. George quickly rose in the favor of the king when he showed a genius for military and naval command, and he spent several years conquering the Muslims of North Africa in a naval department, the concept of which appears to have been borrowed wholesale from Islam. In addition to the Islamic influence seen in the financial and naval administrations of Sicily, there is also evidence that the judicial administration of the country was structured along Islamic lines. The greater towns appointed judges, but the judge was assisted by a jury of boni homines who were often influential Muslims of the vicinity. The judges decided property cases, witnessed sales and gifts, and disposed of small civil cases among the Christians in the same way as the qadis in Sicily continued to do for the Muslims. The

[11] Makdisi,"The Origins", 1721-1724.

*king's writing office also became a power in the land. It was developed in the 1140s during which time Roger II issued an edict requiring the confirmation of old privileges in writing. This office employed many notaries and instituted better office organization. Matthew stated that "[t]he review looks like an attempt by those experienced in established administrative traditions to scrutinise privileges issued in less punctilious times by less professional scribes. Who were the experienced scribes who performed this function if not the Muslim scribes whose notarial practice was well-known to be highly sophisticated? The influence of Islam on Roger II was significant in all aspects of his reign. His acceptance and adaptation of Islam for the needs of his kingdom in Sicily provided a major opportunity for transplants to the West. "Nowhere else," Haskins remarked, "did Latin, Greek, and Arabic civilization live side by side in peace and toleration, and nowhere else was the spirit of the renaissance more clearly expressed in the policy of the rulers." Now came the opportune moment for the Norman King Henry II-whose reign began in England in the same year that the Norman King Roger II died in Sicily-to expand the influence of Islam from Sicily to England."*12

Other possible influences of Islamic law on English common law include the concepts of a passive judge, impartial judge, res judicata, the judge as a blank slate, individual self-definition, justice rather than morality, the law above the state, individualism, freedom of contract, privilege against self-incrimination, fairness over truth, individual autonomy, untrained and transitory decision making, overlap in testimonial and adjudicative tasks, appeal, dissent, day in court, prosecution for perjury, oral testimony, and the judge as a moderator, supervisor, announcer and enforcer rather than an adjudicator.[13]

3. LEGAL TAXONOMIES

There is much different taxonomy from the different point of view.

The theory of 'legal families' seeks to provide the answers to several distinct questioning in comparative law. Can we divide the vast number of legal systems into just a few large groups (legal families)? How do we decide that what these groups should be? And supposing we know what the groups should be, how do we decide whether particular legal systems belong to one group rather than another? We make these grouping primarily for taxonomic purposes, so as to arrange the mass of the legal systems in a comprehensible order. One of the groupings of legal system as the following:

1. Romanistic family,
2. Germanic family,
3. Nordic family,
4. Common law family,
5. Socialist family
6. Far eastern systems,

[12] Makdisi,"The Origins", 1724-1727.
[13] Muhammed, *Laws*, 31

7. Islamic systems,
8. Hindu law. [14]

Comparison often rely on a taxonomy of legal systems to place any given legal order in relation to others, to assist in understanding the influences one system may have on another, and to specify some of the purposes or functions by which to characterize a particular legal regime in the firs place.

The classificatory system that has been proposed range from the historically imprecise to the patently useless. The usual scheme thus includes such categories as

Common law,
Civil law,
Socialist (or nowadays post-socialist) law,
Religious law,
Primitive law (with or without quote marks),
Traditional law,
But Lawrence Rosen made another grouping. It is;

1. Civil law systems: Civil law system are usually associated with continental Europe, its former colonies, and those nations that chose to fashion their laws after the codes or procedural systems of eighteenth- and nineteenth- century European nation-states. The features usually associated with civil law systems are those of elaborated legal codes (often modeled on the archetypal Justinian and Napoleonic Codes); the avoidance of precedent and case law in favor of reference to the code and scholarly opinion; and formation of professional judiciary, separated from the members of the bar, who conduct investigations by direct inquiry and are dependent for their advancement on the government-controlled bureaucracy.
2. Common law system,
3. Reciprocity-based legal systems.

SUMMARY OF LEGAL SYSTEMS APPROACHES TO POWER AND CULTURE[15]

Legal systems	Power	Culture
Common law	Indirect, disperse ocalized	Open-ended, movi lassicatory system
Civil law	Direct, centralized	Amalgamative, bsorptive, subject to leg eception
Reciprocity-based	Supports soci onventions, limited by que or social solutions	Articulates concep nscribed in convention ehavior

[14] Zweigert, K and Kötz, H., (1992), *An Introduction to Comparative Law*,(translated by Tony Weir), Clarendon Pres-Oxford, UK, 63-75
[15] Rosen, *The Justice*, 61.

4. COMPARASION OF AMERICAN AND ISLAMIC COMMON LAW

A number of the features of these two variants of common law-American and Islamic- may be summed up in following table made by Lawrence Rosen.[16]

1. American Common Law	2. Islamic common law
1. Assessment of *facts* through movi lassificatory concepts	Assessment of *persons* through movi lassificatory concepts
2. Reasoning by analogy favored	Reasoning by analogy (*qiyas*) as one of t ources (*usûl*) of law
3. Morality may be brought in by analog easoning	Moral precepts may be recognized fro espected sources unless clearly limited Quranic prescription
4. Cases or controversies have distin oundaries	The 'bounds of relevance' are situation ases are not necessarily to end disputes
5. Similar cases should be decid imilarly	No two people or situations are alike, so wo cases are alike
6. Justice means equality	Justice means equivalence
7. The goal is to establish rights and dutie	The goal is to return people to a negotiati ermissible relations amongst themselves
8. Custom may be accepted by the court he part of common law	Local custom is Islamic law unless iolates Quranic prescriptions.
9. Later judge determine the range of wh rior cases say	Prior cases decided by respected jud rovide insight but do not form the backdrop ach unique case
10. Judges are constrained by a pri ourt's construction of a statute more than actual situations	Judges are now constrained by appella tructure whereas traditionally no judge cou peak with final authority
11. Movement in the law is often n pparent or is justified obliquely, so that expli olicy does not appear to be made by the court	Judges may without acknowledging th ey are changing the law, look to public intere *maslaha*) in individual instances and to preferr pinions of scholars (*istihsan*) where codes or t Quran are silent
12. No elaborated set of principles needs e worked out in advance to guide later decisio	Future decisions depend on code and/ ndividual context for whose assessment t rocess is the principle
13. Judges are not behavioral scientists.	Judges bespeak local standards that set t erms by which relationships can be permissib ormed.

Common law contrary to civil law is created by decrees of the judges; it is called as 'precedent'. So that it was primary source of lawmaking. But in the civil law, law is created through lawmaker (parliament etc.). Decrees of judges in common are law resembling the opinion (*ictihad*) of jurists (*qadis*) in Islamıc law. In the history of common law in order to smooth the formalism of law, equity law is commenced. It is resembling Islamic *istihsan* (juristic preference) which is used generally to smooth legal formalism (the rigidness of the *qiyas*-analogical reasoning)

[16] Rosen, *The Justice*, 52-53..

Accordingly we need to explore and search on the basic features and history of Islamic law and common law so that we can compare the legal systems. It may be compared at the level of systems then at the level of institutions, such as equity with *istihsan*, trial by jury with *lafif*.

5. BASIC FEATURE OF ISLAMIC LAW AND COMMON LAW

Islam is a religion on the other hand it is the source and inspiration of Islamic law. Islamic civilization has so open behavior to others. Islam not only established a new civilization but also extended its patronage to other (old) civilizations. On one side it has good relations with these civilizations; on the other hand it provides them to make good relations amongst them. The very feature of Islamic civilization owes to Islamic *Fıqh* since Islamic law is an instrument of solving social, economical, political, legal problems on the macro and micro level. In the age of Islam in the world theoretical and normative basics of multi-cultural world ordinance built up by *Fıqh*. Andalusia and Indian are head of examples of these multi-civilizations and multi-cultural worlds. The new age we live in multi-culturalism stands as an unsolvable problem in front of mankind and it is claimed that the clash of civilizations is inevitable event. After all these *Fıqh* may be source of inspiration for mankind in globalized world by its civilization theory and fourteen centuries concrete historical application in a widened geography from Andalusia to India. It may be claimed that is why multi-culturalism in UK considerably more applicable than continental Europe like Germany and France. Because UK legal system resembling Islamic law and there is large room for custom and as well as religion.

Fıqh is; societly understanding and normative (ethical and legal) ordinance of Islamic civilization. Fıqh has directed the view of people (both as an individual and group) to the society fact, relation and institutions on conceptual plane and behavior of the people in the society in practical level in detail.

Subject matter of *Fıqh* is act of person or by classical expression it is the deed of Adam. *Fıqh* is a science which uses multi-polyvalent logic, based on multi-function being, methodology reality, meaning and sense of value and harbor for different opinions and open to alteration. Persons, non-Muslims are not sidelined in the civilization in direct contradiction drive benefit from immunity because they are person (*ademî*). The aim of *Fıqh* is to protect all civilizations without any discrimination. It can be realized that this successfully took place from east to west within three continent wich *Fıqh* covered. Whereupon it appears that

The science of *Fıqh* is an open science,

Fıqh civilization is an open civilization,

Fıqh society is an open society.

We enumerate the basic feature as the following:

-Islamic law divine law as regard as source but interpreted and understand by human being.

-Flexibility of Islamic law (Its alterability and immutability-stability and change).

-There is no theocracy in Islam. Shia and Sunni interpretation is different)

-Islamic law works with multi-valued logic.

Law: Legal-illegal

-Islamic Law: Obligatory, recommended, forbidden, disapproved, and permissible.

-In Islamic law normative Truth is not one, by its classical expression there are the truths not the truth only.

-Islamic law produces a pluralist law ordinance.

-Islamic law is open to exchange and variety.

-It has special auto-control system. Islamic law provides the ways to get over law.

It is embodied in classical slogan as *shariah*, *tarikah* and *hakikah* levels. In shariah; "this is yours that is mine; "there is not yours and mine all are common in *hakikah*; in real there is nothing belong us all is for Allah.

- Islamic law is open to benefit from other laws.[17]

ENGLISH COMMON LAW

-Common law is not written law, it is the case and precedent law. Recently some statute law has been created, but still it mostly unwritten law. Basic source is precedent and court decrees. Judges so efficient in the legal system.

-It is not static but it is dynamic.

-It is representing the general public opinion to which it belonged.

-The rule of law is basic principle in common law.

-Precedent is basically can not be overruled. Precedent basic source of the law.

One of the basic features of common law is trial by jury.

6. A SHORT DEFINITION AND TYPES OF ISTIHSAN

An examination of the works of Islamic jurists will show that, contrary to general academic opinion, *istihsan* is not reasoning from equity. ***Istihsan*** is the determination of a solution to a legal case based on either (1) a direct provision in the Koran, sunna or consensus, or (2) reasoning by analogy from one these three sources. The reason it is distinguish from *qiyas* (resoning by analogy) as a tecnique of a legal reasoning is the added factor that a solution by *istihsan* may be opposed to a solution which another act of analogical reasoning purports to draw for the same case. A rule of Quran, sunnah or consensus may be superior to a proposed solution by analogy or one act of analogical reasoning may be superior to another. The only reason for calling this process *istihsan* as opposed to reasoning from the Koran, sunnah, consensus or analogy is that it entails a "juristic preference" for one solution over the other.

7. COMPARATIVE ANALYSES BETWEEN ISTIHSAN AND EQUITY

[17] Şentürk, Recep, (2007), "Açık Medeniyet: Bir Fıkıh Medeniyeti Olarak İslam", Ay Vakti, Medeniyet Özel Sayısı, yıl:7 sayı:/82-83-84,31-51.

It is not our aim is to define and discus on the classical definition and types of *istihsan*. But generally basic function and aim of the istihsan is to smooth or overrule the rigidness of the law (fixed principle)

The notion of *istihsan* as a technique of legal reasoning stands in sharp contrast to the concept of equity. Equity is not an acceptable basis for determining law in Islam. Yet perhaps there is some basis for finding a resemblance between *istihsan* and equity. Both concepts incorporate the idea of a search for the good. The motivation for using either concept may stem initially from a mere feeling that an existing rule of law is not right. Once that feeling has motivated a search for the good, however, the resemblance stops here. **Equity** finds the basis for its legal authority in a set of preconceived norms existing apart from the legal system. ***Istihsan*** finds its basis in a determination of the causes underlying existing legal rules and its reconciling apparent conflicts between rules based on this determination. ***Istihsan*** is not a new source of law. It is not a concept which stems from the sole exercise of one's conscience. It may be motivated by an interest in promoting in public good, taking into consideration need, necessity, interest, convenience and ease, but it must be justified by a provision in the Koran, sunnah or consensus, or by a cause (*'illah*) found through a study of text from these sources. It is not sufficient to justfy *istihsan* as a subjective interpretation of vague general principles in the sprit of the law, such as the satisfaction of human interests.[18]

Is *istihsan* a rational element in Islamic law? In Weberian terms, Islamic law itself is irrational to the extend that it depends on divine sources without rational justification. The provisions of the Koran and sunnah need no further justification in Islamic law than that they divinely revealed. Yet, on the whole, these provisions are few and, for the most part, of a general nature. The rules of law which are derived from these sources through reasoning by analogy and modified through *istihsan*, use a process which is quite rational. Rules derived in this way compose the vast majority of rules in *corpus juris* of Islamic law. Contrary to the opinions of certain American scholars, the method of legal reasoning in Islam is not arbitrary, discretionary or unsystematic. In the form of *istihsan*, it compares very closely with American concept of reasoned distinction of precedent. If *istihsan* is to be given a translation within the context of American legal terminology, it mighty be called "reasoned distinction of *qiyas*" (reasoning by analogy).[19]

8. CONCLUSION

Roger II had adapted many Islamic elements into the government of Sicily then by Henry II two England Through Sicily included bureauracy and fiscal elements an so on. Accordingly recent studies showed us this kind of possibilities of transplant to English Common law through Scily.

---

[18] Makdisi, (2007), "John, Legal Logic and Equity in Islamic Law", *The American Journal of Comparative Law*, Vol:33, No:1 Winter, 63-92, 90-91; Kamali, Hashim Mohammad, (2005), *Equity and Fairness in Islam*, Cambridge.

[19] Makdisi, "Legal", 92.

The research need to be carrying on from many point of view. The comparison may be and should be macro and micro level. In the legal taxomonies Islamic law placed in common law traditions. As a macro comparasion common law and Islamic law may be compared. In second stage institutions of those two legal systems should be compared suc as; istihsan and equity, Islamic *aqd* and action of debt, İslamic *İstihqaq* and novel assize of disseisin. It is my hope this research as an introduction shed a light for further studies on this topic.

REFERENCES

-Cruz, P., (1993), *A Modern Approach to Compative Law*, Boston..

-Cruz, P., (1995), *Comparative Law in the Changing World*, Cavendish Publishing Limited,, London,

-Frederick Pollock and Frederick William Maitland, (1895), *The History of English Law Before the Time of Edward I.*volume:1, Cambridge University Press.

-Gamal Moursi Badr, (Spring, 1978), "Islamic Law: Its Relation to Other Legal Systems", *The American Journal of Comparative Law*, Vol. 26, No. 2, [Proceedings of an International Conference on Comparative Law, Salt Lake City, Utah. February 24-25, 1977], pp. 187-198

-George, J., (1985-86), "The Guilds of Law in Medieval Legal history. An Inquiry into Origins of Courts", 34, Cleveland State Law Review

-Glenn, H. Patrick, (2004),*Legal Traditions of the World Sustainable Diversity in Law*, Second edition, Oxford University Press, New York.

Glenn, H. Patrick, (2007), *On Common laws*, Oxford, University Press.

-Hallaq, B. Wael, "Legal Reasoning in Islamic Law and The Common Law: Logic and Method", *Clevelend State Law Review*, Vol.34:79, pp: 79-96

Hallaq, B. Wael, (2009), *An Introduction to Islamic Law*, Cambridge University Press.

-J. H. Baker, (1979), *An Introduction to English Legal History*, Second edition, Butterworths, London.

-K. Zweigert, H. Kötz, (1992), *An Introduction to Comparative Law*, translatet by Tony Weir, translated Tony weir, Clarendon Paperback- Oxford.

-Kamali, Hashim Mohammad, *Equity and Fairness in Islam*, Cambridge, 2005.

-Makdisi, John A., "Formal Rationality in Islamic Law and the Common Law", *Clevelend State Law Review*, Vol.34:97, pp97-112.

Makdisi, John A., (1999), "The Islamic Origins of the Common Law", North Carolina Law Review,vo:77(5).

Makdisi, John A., (1985/1986), *Conference on Comparative Links Between İslamic Law and Common Law, Cleveland State Law Review*. 34,pp. 1-144

-Rosen, Lawrence, (2002), *The Justice of Islam, Comparative Perspective on Islamic Law and Society*, Oxford University Press, New York.

-Schacht, Joseph, (2002), İslam Hukukuna Giriş, (çevirenler: Mehemet dağ, Abdülkadir Şener), AÜ, İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.

-Şentürk, Recep, (2002), "Açık Medeniyet: Bir Fıkıh Medeniyeti Olarak İslam", Ay Vakti, Medeniyet Özel Sayısı, yıl:7 sayı:/82-83-84,31-51.

HOXHË VOKA- DY FIGURA ATDHETARE, DY UDHËHEQËS SHPIRTËRORË NË LËVIZJEN KOMBËTARE SHQIPTARE

HOXHË VOKA- TWO PATRIOTIC AND SPIRITUAL LEADERS IN THE ALBANIAN NATIONAL MOVEMENT

Ilirjana Kaceli (Demirlika)
BEDËR University, Albania

Rilindja Kombëtare Shqiptare në historinë e popullit shqiptarë, ishte një lëvizje e gjerë politike, kulturore. Si e tillë si qëllim kryesor kishte realizimin e bashkimit të trojeve etnike të saj në një shtet të vetëm e të pavarur.

Lëvizja Kombëtare Shqiptare u zhvillua në përputhje me programin që u hartua nga rilindasit i cili synonte: çlirimin e trojeve amtare, mbrojtjen e tokave shqiptare nga rreziku i copëtimit, zhvillimin e gjuhës dhe të arsimit e të kulturës kombëtare. Kjo epokë historike filloi në gjysmën e parë të shekullit XIX (1830) dhe mbaron me shpalljen e pavarësisë.

Në dritën e lëvizjeve reformuese në fushën e arsimit që ndërmori Tanzimati, në Stamboll u krijuan shoqata shkencore, kulturore me veprimtarinë e tyre botuese.

Krahas intelektualëve dhe patriotëve shqiptarë që ushtronin veprimtarinë e tyre jashtë vendit, që prej fillimit të viteve 60' të shek. XIX-të filluan të shfaqen dhe intelektualë shqiptarë që aktivitetin e tyre e zhvillonin në Perandorinë Osmane.

Intelektualet shqiptarë[1] të cilët u ndikuan nga botimet e elementëve liberalë osmanë në Stamboll dhe vendosën që, paralelisht me veprat e Osmanllinjve të Rinj, të studiojnë kulturën, historinë, letersinë, gjuhën, alfabetin dhe folklorin shqiptar[2].

[1] Ne kete grup bejne pjese intelektuale te lindur dhe rritur ne Shqiperi si vëllëzërit Frashëri, Hoxha Tahsin, Ismail Qemali, Abedin Dino, Pashko Vasa etj.,te cilet njihnin shumë mirë jetën dhe kulturën shqiptare

[2] Si fryt i kësaj përpjekje për të bërë të njohur traditat shqiptare duhet parë edhe pjesa e shkruar nga Sami Frashëri me titullin "Besa" e cila u botua më 1875.

Me dëshirën që veprimtaritë e tyre t'i vendosnin brenda një kornize ligjore me 1871 një grup intelektualësh shqiptarë[3] u mblodhën në Stamboll dhe formuluan edhe njëherë kërkesat e tyre. Kryeministri Ali Pasha i priti mire këto kërkesa, dhe për pasojë u vendos që rektori i Universitetit të Stambollit Hoxha Tahsini dhe ish-kryeministri Mustafa pasha të takoheshin me Sulltanin. Por, qëndrimi negativ i divanit dhe i Patrikanës ortodokse bënë që këto takime të përfundojnë pa asnje rezultat. Veprimtaritë për zhvillimin e përhapjes së gjuhës dhe kulturës shqipe vazhduan edhe pse Porta e lartë dhe patrikana ishin kundër saj.

Objekti i parë i kësaj shtrese të arsimuar, me përvoje në burokracinë shtetërore dhe njohëse shumë e mirë e karakterit, traditave dhe kulturës shqiptare ishte shpëtimi i Shqipërisë nga hegjemonia politike dhe kulturore në dukje fetare e shteteve të krishtera dhe krijimi i një njësie të vetme kulturore.

Duke shfrytëzuar lirinë e mendimit dhe atë të krijimit të shoqatave që solli Tanzimati ato filluan të organizoheshin në shoqata kulturore, të cilat e intensifikuan veprimtarinë e tyre në shërbim të gjuhës, historisë dhe kulturës shqiptare, ndërsa pikëpamjet e tyre filluan t'i shprehin brenda një fjalori që ishte larg të qenit fetar. Një hap i tillë do të thoshte që të braktiseshin gjuhët latine, greke dhe turke, të cilat në shkolla reflektonin përkatësinë fetare dhe në vend të tyre përdorej gjuha shqipe. Këta intelektualë duke e pranuar realitetin fetar në Shqipëri dhe duke parë se ishte e pamundur ta ndryshonin ate, u përpoqën për të krijuar një harmoni kombëtare thekson Nexhip Alpan midis të tre komuniteteve fetare që bashkëjetonin në Shqipëri[4].

Në panteonin e figurave dhe personaliteve të cilët ishin veprimtarë dhe që kontribuan në Lëvizjen Kombëtare Shqiptare për mësimin dhe arsimimin në gjuhën shqipe, ishin edhe dy atdhetarë, mësues dhe udhëheqës shpirtërorë që njihen në histori me të njëjtin emër "Hoxhë Voka".

I pari është Said Najdeni ose Hoxhë Voka i Dibrës, ndërsa tjetri është Rexhep Voka (Tetova) ose i njohur si Hoxhë Voka i Tetovës. Ata punuan dhe dhanë mësim në shkollat e hapura prej tyre në Dibër dhe Tetovë. Pasi kishin kryer studimet e larta të teologjisë islame në Stamboll, të dy u shquan për rezultate shumë të mira dhe dije të thella në fushën e filozofisë islame. Duke e marrë në shqyrtim jetën dhe veprimtarinë e te dy *ulemave* në fund të kësaj kumtese do të përpiqem të jap të përbashkëtat që I lidhin këto dy personalitete dhe udhëheqës shpirtëror të popullsisë së vilajetit të Manastirit (krahinës) nga ishin dhe ku ata zhvilluan veprimtarinë e tyre.

Said Najdeni ose Hoxhë Voka i Dibrës (Vokrri) ishte një nga figurat e rëndësishme të Rilindjes Kombëtare. Ishte një dijetar me kulturë fetare, shkencore, filozofike e politike. Ai është një patriot, atdhetar dhe veprimtar i shquar i Lëvizjes Kombëtare Shqiptare. Ky patriot lindi në Dibër të Madhe në vitin 1864. Në qytetin e tij të lindjes kreu arsimin fillor dhe atë plotor (ruzhdije). Duke parë prirjet e tij dhe zellin për mësimet, familja e dërgoi të shkollohej në një nga shkollat *idadije* të Edirnesë.

---

[3] Nuray Bozbora, *"Shqipëria dhe nacionalizmi shqiptar në Perandorinë Osmane"*, Dituria, Tiranë, 2002, f.141

[4] Nexhip Alpan, Prizren Birligi ve Arnavutlar, Ankara, Cagdas, basimevi, 1978, f.24

Ndërsa më vonë arsimin e lartë e kreu në fushën e teologjisë islame në medresenë Fatih në qytetin e Stambollit[5]. Sipas statusit të përgatitur për medresetë në kompleksin e xhamisë Fatih, medresetë *Semânije* për bëheshin nga tetë medrese më të larta rreth Xhamisë Fatih dhe nga tetë medrese më të vogla pas tyre, që njihesin si *Tetimme*. Pra kishte gjitthsej 16 medrese në të dy anët e kësaj xhamie. Përvec këtyre, u ndërtua një *Dârüttâlim* (shkollë fillore) e cila e bënte më të plotë këtë kompleks edukativ ku aty mund të gjeje gjithcka[6]. Madje është theksuar këto shkolla I përngjanin kampuseve të Universiteteve Evropiane.

Gjatë kohës së studimeve në Stamboll, Saidi ishte njohur me Naim e Sami Frashërin, Ismail Qemalin, Dervish Himën të cilët i forcuan atij vendosmërinë për t'iu kushtuar me tërë energjinë dhe potencialin e tij intelektual çështjes së arsimit kombëtar[7]. Gjatë shkollimit të tij ai lidhi miqësi dhe me Hafiz Ibrahim Mitrovicën një student nga Kosova.

Në kohën kur jetonte në Stamboll Rilindasit bënë përpjekje të shumta për të nxjërrë nga Porta e lartë lejen e përdorimit të gjuhës amtare në shkollat e vendit, për botimin e librave shqip, për shpërndarjen e tyre në Shqipëri dhe për nxjerrjen e një organi periodik shqip, qoftë ky dhe me përmbajtje krejtëisht kulturore[8]. Kjo u arrit në 7 mars të 1887 kur u cel shkolla e parë shqipe ne Korçë e cila ishte një ngjarje e shënuar dhe një fitore për Lëvizjen Kombëtare Shqiptare. Në vitin 1888, Hoxhë Voka I Dibrës kreu studimet e larta dhe u kthye në vendlindjen e tij. Me vete ai solli një sasi të madhe abetaresh të Shoqërisë së Stambollit, dhe ato të Samiut me dëshirën e madhe për të hapur shkollën e parë shqipe në vendlindje. Ai çeli shkollën e parë shqipe nën mbrojtjen e Xhemal Pashë Zogut e të Sali beut[9]. Një bashkëkohës në kujtimet e tij do të shkruante se; "*Kjo shkollë ishte aq e mçeftë, sa klasat e saj ishin hizbet e errta të dyqaneve dhe odat e mçefta të shtëpive. Me këtë mënyrë, për pak kohë mundi me krye një rreth të fortë nacionalistash me disa dyzina nxanësish të cilët kur u erdhi koha u banë prisat e parë të Lëvizjes Kombëtare*"[10].

---

[5] Disa studiues shkruajnë se ai i kreu studimet për teologji në lagjen Fatih në medresnë Cërcër shkollë që ndryshe quhej klubi I shqiptarëve, në disa shkrime të tjera në medresenë Hajdar pasha.

[6] Aty gjeje një qendër të plotë edukativee një cilësie të lartë dhe si rezultata I kësaj mund tëgjendeshin menca, spital dhe bibliotekë për të furnizuar nxënësit me ushqim, pije, strehim dhe trajtim mjekësor.
Shih :Ekmeledin Ihsanoglu, *"Osmanli Medrese Tarihciligin Ilk Sahfasi (1916-1965)"- Keshif ve Tasarlama Donemi*", Belleten no. 64, nr.240 (Gusht 2000)

[7] Dr. Mahmut Hysa, *"Veprimtar dibran i Lëvizjes dhe Rilindjes Kombëtare",* mbajtur në simpoziumin shkencor (19-21 nëntor 1993), botuar në *" Dibra dhe etnokultura e saj",* Dibër1995,vëll. I, f.273

[8] *Historia e popullit shqiptar*, vëll II, (Akdemia e shkencave e Shqipërisë Instituti I Historisë, Botimet Toena , Tiranë 2002, f.249

[9] Ismail Strazimiri, *Lufta kundër pavarësimit të Shqipërisë* (Kujtime historike për Lëvizjen Kombëtare të qarkut të Dibrës), Shtëpia botuese "Naimi", Tiranë 2010, f.178

[10] Ismail Strazimiri, *Lufta kundër pavarësimit të Shqipërisë* (Kujtime historike për Lëvizjen Kombëtare të qarkut të Dibrës), Shtëpia botuese "Naimi", Tiranë 2010, f.178-9

Në këtë mënyrë filloi përhapja e arsimit dhe zhvillimi i idesë Kombëtare në Dibër, duke organizuar shoqëri të fshehta me anëtarë besnikë ku si statut të tyre kishin mësimet dhe këshillat e Hoxhë Vokës dhe filozofi librat e Naim Frashërit. Shkolla e parë shqipe në Dibër do të kishte një program modest me cikle mësimesh mbi disa tema historike, traditat, kulturën pak matematikë, dhe pak mësime feje. Duke qenë se kushtet për mësim nuk I kishte të përshtatshme ai u detyrua të largohet për në Stamboll ku do të përkrahej nga disa patriotë shqiptarë. Duke parë situatën politike përpjekjet që bënin shtetet fqinje për përhpjen dhe shtimin e shkollave në gjuhët e tyre, në vitin 1893 kthehet përsëri në Dibër, me idenë për të përhapur sa më shumë dijet në gjuhën shqipe. Ai planet dhe objektivin e tij kryesor për të hapur sa më shumë shkolla në këtë krahinë e realizoi. Rrjeti shkollor u zgjerua në Gollobordë, Maqellarë, Brezhdan, etj,.madje në këto përpjeke ai bashkëpunoi me një tjetër atdhetar të njohur Hoxhë Hasan Muglicën.

Hoxhë Voka, nëpërmjet Josif Bagerit që ishte nga Reka I Dibrës së Epërme, arriti të lidhet me Shoqërinë Kombëtare të Sofies. Nëpërmjet tij merrte librat e fletoret shqipe që shtypeshin në atë kohë dhe I transmetonte nëpër degët e tjera të komiteteve kombëtare. Në vitin 1894, në momentin kur ai ishte nisur drejt Stambollit për të informuar veprimtarët e shoqërisë së Stambollit mbi gjendjen politike dhe arsimore në rrethin e Dibrës, së bashku mne mikun e tij Hafiz Mitrovicën, ai u burgos nga autoritetet e kohës në Edirne ku edhe u dënua. Shkak I këtij burgimi ishin përpjekjet e vazhdueshme të tij për zhvillimin e arsimit në gjuhën shqipe, dhe propaganda që bënte ai kundër pushtetit perandorak.

Sipas historianes Nathalie Clayer, Hoxhë Voka ishte një ulema I pazakontë sepse zotëronte njohuri të gjuhës frënge. Në momentin që ai u burgos u lidh më shumë me nacionalzimin shqiptar sepse u ndikua drejtpërsëdrejti nga idetë e librave të sjella nga Shahin Kolonja. Ky patriot në vitin 1893, kishte filluar karrierën si mësues i *idadijes* së Edirnesë. më vonë do të zgjidhet deputet në parlamentin osman. Ai u kishte sjellë disa libra shqip dy ulemave të rinj, të burgosur. Ata ishin burgosur sepse kishin bërë propogandë xhonturke gjatë ramazanit[11]. Në burg ai u njoh me Haxhi Zekën, Hamdi Ohrin e shumë të tjerë. Klubi shqiptar i kolonisë së Bukureshtit i dërgoi një memorandum Portës së Lartë, ku kërkonte lirimin nga burgu të këtyre veprimtarëve të Lëvizjes Kombëtare[12].

Pas këtyre ngjarjeve qeveria osmane I liroi ato dhe Hoxhë Voka u nis të vizitonte qendrat e tjera të Lëvizjes Kombëtare për të përfituar dhe përcjellë përvojat e tij atdhetare. Ai vizitoi 4 vilajetet shqiptare të asaj kohe si: Shkodrën, Janinën, Kosovën e Manastirin dhe u njoh me personalitete dhe figura të tjera atdhetare të viseve shqiptare. Vizita në katër vilajetet e bëri më të fortë ku me fjalimet e tij dhe me kontaktet që pati ai parashtroi programin e tij individual që e bëri të njohur në të gjithë

[11] Nathalie Clarier, "*Në fillimet e Nacionalizmit shqiptar (Lindja e një kombi me shumicë myslimane në Evropë*)", Botime *Përpjekja* , Tiranë 2009, f.351,

[12] Dr. Mahmut Hysa, *"Veprimtar dibran i Lëvizjes dhe Rilindjes Kombëtare",* mbajtur në simpoziumin shkencor (19-21 nëntor 1993*)*, botuar në *" Dibra dhe etnokultura e saj",* Dibër1995,vëll. I, f.275

viset shqiptar. Pas kësaj ai ndërrmori një udhëtim drejt kolonive shqiptare të diasporës Bullgari, Rumani dhe Itali.

Në vitin 1897 mori një ftesë nga Ismail Qemali dhe Dervish Hima, dhe u nis për në Stamboll. Ai qëndroi në Stamboll gati dy vjet 1897-1899, pikërisht në momentin kur Lëvizja Kombëtare u ballafaqua me rrezikun serbo –bullgar. Lufta Greko-turke e vitit 1897, luftë e cila përfundoi me fitoren e perandorisë në të cilën morën pjesë edhe trupa *redife* shqiptare të mobilizuara, i nxiti patriotët shqiptarë të Bukureshtit të përpilonin një memorandum duke kërkuar autonominë administrative të Shqipërisë t'ia drejtonin Portës së lartë.[13] Duhet të theksohet se gjatë viteve 1896-1897 nga shoqëritë patriotike jashtë atdheut iu dërguan jo vetëm qeverisë osmane por edhe Fuqive të mëdha disa memorandume ku kërkohej kryesisht bashkimi I 4 vilajeteve shqiptare (I Shokdrës, I Kosovës, I Manastirit dhe I Janinës) në vilajet të vetëm autonom me një qeveritar të përgjithshëm në krye dhe me administratë shqiptare ku gjuha shqipe të ishte gjuhë zyrtare[14].

Në skenën Evropiane doli në këtë kohë "cështja e Maqedonisë. Pas "*Reformave në Rumeli*" që ndërmori qeveria osmane në vitin 1896 tokat shqiptare vecanërisht të vilajetit të Manastirit dhe të Kosovës u rrezikuan shumë. Ato u bënë të lakmueshme për shtetet fqinje. Menjëherë duke parë këtë rrezik patriotët shqiptarë bënë përpjekje për të realizuar një Lidhje të re si ajo e Prizrenit. Prandaj më 28-30 janar u mblodh në Pejë, Lidhja Shqiptare e Pejës e cila mori emrin Besa Besë. Hoxhë Voka duke qenë në kontakt me patriotët e Stambollit u zgjodh delegat I tyre për në këtë kuvend.

Gjatë rrugës ai u pengua nga autoritetet vendore të cilët duke e parë si person të rrezikshëm kishin marrë urdhër nga qeveria për burgosjen dhe ndalimin e veprimtarisë së tij.

Në vitin 1900 ai boton në Sofje dy vepra: *Abetare e gjuhë shqipe* (pa emër autori) dhe një *Ilmihal* të quajtur *Fe-rrëfenjësa e Myslimanëve.*

Ilmihal ishte vepra e parë fetare islamike e shkruar në shqip me shkronja latine. Por përmbajtja e saj nuk ishte thjesht fetare. Aty Said Nadjeni do të përfshinte disa pasazhe me përmbajtje shqiptare, në të cilat identiteti mysliman ndërlidhej me identitetin kombëtar: "*Kurani lavduron diturinë. Me dituni ruhet mëmëdheu, me dashuni të mëmëdheut shtëngohet feja. Andaj duhet njeriu ta don e të mendohet për mëmëdhenë e për kombësi.* I miri jon ka thanë[15] : *" Dashuni e mëmëdheut vjen nga Besa".* Ai shpjegonte po ashtu se arma kryesore e përdorur nga armiqtë tashmë ishte *"dija".* Këta të fundit kishin krijuar shkolla gjithëkund nëpër Shqipëri për të ndarë myslimanët nga patriotët e krishterë. Prandaj duhej që sot e tutje të veprohej për të përhapur dijen, dijen fetare, dijen tregtare dhe të zejeve. Përvec kësaj ai udhëzonte

[13] *Akte të Rilindjes Kombëtare Shqiptare 1878-1912*, (Memorandume, vendime, protesta, thirrje), (Përgatitur nga Stefanaq Pollo e Selami Pulaha), Tiranë 1878, f.129
[14] Ferit Duka , *Shekujt Osmanë në Hapësirën Shqiptare*"(Studime dhe dokumente), UET Press,2009, f.408
[15] Është fjala për profetin Muhamet

hoxhallarët që të përdorin gjuhën e kombit për të shkruar dhe për të përkthyer libra me qëllim që të kontribuohej për përhapjen e dijes[16].

Në kujtimet e tij Sejfi Vllamasi shkruante se në vitin 1900, kur ishte në Stamboll për të kryer studimet e larta në degën e veterinarisë. Në kryeqytetin osman ai frekuentoi "*patriotë"* të tjerë si Said Najdeni nga Dibra të cilin e kishte njohur me ndërmjetësinë e një kolonjari tjetër[17].

Në dokumentet austriake do të flitej për një lëvizje që do të fillonte për autonominë administrative të Shqipërisë. Fjala ishte për të krijuar një Shqipëri të madhe autonome, integriteti territorial i së cilës do të garantohej karshi bullgarëve dhe serbëve. Ky program dukej se u prit mirë në Dibër. Paria lokale do të dërgonte më pas pranë Ismail Qemalit Said Najdenin, I fshehur si dervish, për të mësuar më shumë në këtë cështje[18].

Një tjetër person që shkruajti për figurën e Hoxhë Vokës ishte Ismail Qemali. Në kujtimet e tij, ai do të shkruante se një nga miqtë e mi më të vjetër shqiptarë Said Efendiu, me rastin që do të shkonte në Tripoli, erdhi të konsultohej në Romë për të patur një marrëveshje me Marëshall Rexhep Pashën[19]. U kthye pas pak kohësh nga Tripoli I rëndurar nga një sëmundje që e shqetësonte prej kohësh. U bë një konsultë ne Romë por ajo ishte sëmundje e pashërueshme dhe pas pak kohësh ai ndërroi jetë në qytetin e tij të lindjes në një moshë të re. Idealin e tij të luftës për clrimin e atdheut ai e la pas.

Personaliteti tjetër me te njëjtin emër Hoxhë Voka (i Tetovës) është Rexhep Voka. Për jetën dhe veprën e Rexhep Vokës nga Tetova (Kalkandelen) dihen pak gjëra[20].

Rexhep Voka lindi në fshatin Shipkovicë të Tetovës më 1847. Arsimin fillor e mori nëpërmjet hoxhës së fshatit të lindjes. Ai mbaroi medresenë në qytetin e Tetovës, ndërsa arsimin e lartë fetar e kreu në Stamboll, ku mori ixhazetin (diplomën) e myderizit. Ai ishte vlerësuar me rezultatet të shkëlqyera ndaj u emërua edhe pedagog pranë fakultetit ku kishte kryer studimet e larta.

Më 1895 u kthye në vendlindje ku fitoi një reputacion të madh. Më 1903 emërohet myfti i vilajetit të Manastirit (Manastiri myftisi Kalkandelenli Recep Cudi Ibn Nurreddin Voka), i cili atë kohë kishte rreth 2 mijë fshatra shqiptarë. Si shumë patriotë të tjerë shqiptarë, edhe Rexhep Voka në fillim mbajti anën e Turqve të rinj. U aktivizua në tubimin e Bukureshtit të vitit 1906, përkrah Ismail Qemalit, ka marrë

[16] Hoxhë Voka, Fe-rrëfenjësa e Myslimanëvet , transkriboi dhë përgatiti për shtyp DR. Mahmud Hysa, Dibra Këshilli I Bashkësisë Islame

[17] Sejfi Vllamasi, *Ballafaqime politikenë Shqipëri (1897-1942,(Kujtime dhe vlerësime historike), Tiranë 1995*, f,23-33

[18] HH*StA*, *PA*.XXXVIII/379, Këiatkoëski, Durazzo, 19/9/1903: Pa XXXVIII/421, Ippen Scutari, 27/7/1903

[19] Bëhet fjalë për Rexhep Pashë Matin një gjeneral I fmashëm osman me orgjinë nga krahina e Matit,

[20] Shih: Hasan Kaleshi , *Prilog poznavanju arbansake knizhevnosti iz vremena preporoda*. Te Godishnjak balkanoloshki Institut I (1957), f.352-388

pjesë si përfaqësues i Tetovës në kuvendim e Ferizajt të vitit 1908, si dhe në Kongresin e Dibrës në 1909[21].

Rexhep Voka nuk kishte mësuar në gjuhën amtare sepse shkollat i kishte kryer në gjuhën osmane, por dëshira për të mësuar gjuhën e vendit të tij e kishte ndjekur vazhdimisht. Ai angazhohet me këmbëngulje që ta mësonte atë. Në dokumentat austriake në një letër drejtuar konsullit austriak në Manastir nga Gjergj Qiriazi, thuhet se: " *Në shkurt të vitit 1900, gjatë muajit të ramazanit, në dyqanin e tij kishte hyrë një hoxhë duke u ruajtur* e *kishte pyetur nëse kishte libra në shqip*; *ai mori ato që lejoheshin, ungjij psalme etj., dhe meqë ai kërkonte ndonjë gjë tjetër iu dha së fundmi me kujdes edhe një abetare- sepse ai mund të ishte një agjent sekret sic ndodh shpesh tani. Hoxha, pyeti nëse mundej që dikush t'i mësonte alfabetin dhe u gëzua kur u ftua që të vinte cdo ditë për të mësuar nga pak me vëllain e të zotit të dyqanit. Me një zell djaloshar ai iu fut punës dhe mësoi kaq mirë saqë pas disa leksionesh ai mundte që të lexonte shqip në mënyrë të mjaftueshme. Shumë shpejt ai zuri miqësi me patriotët lokalë dhe iku nga Manastiri me një pako të vogël me libra që në shumicë ishin fetarë dhe të krishterë. Ky njeri është hoxhë Rexhep Cudi nga Tetova (Kalkandelen) dhe është e lehtë që të merret me mend se cfarë do tu mësojë ai fillimisht nxënësve të medresesë së tij*[22].

Në Korrik të vitit 1908 në Ferizaj shqiptarët u mblodhën në një kuvend. Ky ishte Kuvedi më I madh I shqiptarëve pas Lidhjes Shqiptare të Prizrenit[23]. Në punimet e këtij kuvendi morën pjesë shumë udhëheqës të Lëvizjes Kombëtare si Isa Boletini, Nexhip Draga, Bajram Curri, Idriz Seferi, Ramadan Zaskoci, Sulejman Batusha, Rexhep Efendi Tetova, paria e Shkupit, paria e Prishtinës dhe Paria e Jeni Pazarit[24]. Sipas konsullit austriak në Shkup fjalën kryesore në këtë kuvend e kishin Rexhep Efendi Tetova dhe Sherif Efendiu nga Prizreni[25]. Nga ky tubim iu dërguan sulltan Abdyl Hamitit disa telegrame ku I'u kërkua vendosja e kushtetutës. Për të gjetur një zgjidhje të dëshirueshme Këshilli I Ministrave (Mecilis Vukela) u mblodh në prani të Sulltanit. Mbledhja vazhdoi gjithë ditën e 23 korrikut dhe deri vonë në mesnatë. Pas konsultimeve të shumta midis datës 23-24 korikk 1908, Sulltani shpalli iraden (dekretin) për vendosjen e Mesrutiyetit (Kushtetutës) të vitit 1786 të "*suspenduar përkohësisht*"[26]. Shpallja e kushtetutës apo *Hyrriyetit* , sic njihej në popull, u prit me një entuziasëm të madh në të gjitha viset e Perandorisë Osmane, veçanërisht në provincat evropiane të saj, në vilajetet shqiptare. Madje publicistja angleze Edit Durham do të shkruante se me lajmim e shpalljes së Kushtetutës, gjithë Shiqpëria e

[21] G. Shpuza "*Në vazhdën e gjurmimeve*", Botimet Toena, Tiranë 1997, f.187
[22] HHStA, PA (Arkivi I Vjenës)XXXVIII/390, Kral Manastir, 15/7/1900
[23] Ramiz Abdyli, " *Lëvizja Kombëtare Shqiptare 1908-1910*", Libri I parë, Prishtinë , 2004, f.24
[24] AIH (Arkivi I Institutit të Historisë), Vj(Vjenë)- 18-12-1273, raport I konsullit austro-hungarez nga Mitrovica, nr.45, dt.20 korrik 1908, dërguar Ministrisë së Punëve të Jashtme në Vjenë.
[25] Ramiz Abdyli, " *Lëvizja Kombëtare Shqiptare 1908-1910*", Libri I parë, Prishtinë , 2004, f.24
[26] Y.H. Bayur, *Turk Inkilabi Tarihi*, C.II, Ankara 1983, s.479

Veriut "luajti mendsh mga Gëzimi", njërëzit shkonin kudo duke bërtitur "Rroftë Kushtetuta"[27].

Pas shpalljes së Kushtetutës së vitit 1908 dhe rritjes së propagandës të bërë nga shtetet fqinje të gjithë patriotët shqiptarë u përpoqën të realizonin themelimin e shkollave me mësimdhënie në gjuhën shqipe. Të mësuarit e gjuhë shqipe u bë çështje nderi dhe detyrë patriotike[28].

Në mënyrë të vecantë një nga pikat mbi të cilat pothuajse të gjithë patriotët ishin të një mendjeje –ishte zhvillimi i përdorimit të gjuhës amtare në arsim. Kjo po bëhej tashmë delikate për aq kohë sa alfabetet e miratuara zyrtarisht nga veprimtarët e shqiptarizmit ishin me bazë latine.

Çështja e futjes së shqipes në shkollat qeveritare, dhe më shumë akoma ajo e alfabetit ndërthureshin me çështjet e lirisë, të centralizimit dhe decentralizimit por gjithashtu edhe me ruajtjen e tërësisë së perandorisë. Mirëpo për një pjesë të rëndësishme të anëtarëve të unionistëve, nuk mund të mendohej më besnikëria e elementëve jomyslimanë të Perandorisë dhe para së gjithash ishte e rëndësishme të sigurohej në këtë mënyrë solidaritetit midis myslimanëve. Lidhja e natyrshme që duhej forcuar ishte islami[29]. Pra nuk bëhej më fjalë që disa myslimanë të pranonin përdorimin e alfabetit latin. Kështu mbi këtë temë filloi të dalë në skenë një debat midis gazetave të Selanikut dhe të Stambollit. Kjo ishte politika e re e xhonturqve që I çoi ata të promovonin alfabetin arab[30].

Dy janë personazhet të cilat fillojnë të veprojnë në këtë drejtim . I pari ishte i riu nga Kumanova Arif Hikmeti dhe i dyti ishte Rexhep Voka nga Tetova. Ky person që luajti një rol të rëndësishëm në kuvendin e Ferizajt, u emërua nga regjimi I ri xhonturk në postin e myftiut të vilajetit të Manastirit. Duke patur këtë post jo pak të rëndësishëm në pjesën e Rumelisë, ai nuk ngurronte të deklaronte tek gazeta Bullgare Vesti e Stambollit se: " Duke përdorur shkronjat arabe, (ai) shqiptari do të mund të mësojë më lehtë gjuhën e administratës turke. Në këtë mënyrë nga njëra anë ne do të kemi më shumë shqiptarë në administratën e shtetit dhe nga ana tjetër do të mudn të eliminojmë më lehtë mendimet e këqija që ekzistojnë për ne mes turqve, si renegatë të Turqisë[31].

Rexhep efendiu I cili ishte pika kyçe e përhapjes së alfabetit arab, mbante një ligjërim shumë të afërt me atë të përhapjes së alfabetit latin, kur përshembull I përgjigjej një shqiptari të Shkodrës që mohonte dobësimin e mësimit të gjuhës shqipe

[27] Edith Durham, "*Brenga e Ballkanit dhe vepra të tjera për Shqipërinë dhe për Shqiptarët*", Tiranë 1990, f.368-369

[28] Stavro Skëndi, *Zgjimi Kombëtar Shqiptar 1878-1912*, Phoenix & Shtëpia e librit dhje komunikimit f.334

[29] Asan Kayali ka treguar se xhontuqit në politikën e tyre të centralizimit mbështesnin më shumë mbi islamin se sa një politikë "turqizmi", në të kundërt me atë që thonin kundërshtarët e tyre politikë

[30] Një nga anëtarët kryesorë të KGP-së Talat Beu ishte në mënyrë të qartë për ndjekjen e kësaj politike. Shih: N. Clayer , *vep. e pwrm*, f.561

[31] Hasan Kaleshi, *Prilog poznavanju arbansake knizhevnosti iz vremena preporoda*. Te Godishnjak balkanoloshki Institut I (1957), f.110-111

në kohën që mbahej Kongresi I Dibrës në korrik të vitit 1909: " *Të thuhet se gjuha kombëtare nuk është e nevojshme është të duash që ky komb(kavm) të zhduket nga faqja e dheut. Ky komb që prej shumë vitesh do ndërshmërinë guximin dhe trimërinë nuk mund të qëndrojë në gjendjen e tij të dikurshme në mes të risive të progresit që karakterizojnë këtë epokë: ai do të zhdukej nga sulmet e kulturës. Për këtë arsye, duhet t'i jepee një rëndësi e veçantë gjuhë, por unë propozoj dhe kërkoj që, për myslimanët, gjuha të mësohet njëherazi më fenë, që fillimisht të krijohen shkollat normale dhe që t'u tregohen qartë atyre që do të jenë mësuesit e ardhshëm misteret dhe pikat e holla të fesë islamike, me qëllim që nxënësve tanë tu shpjegohen qartë këto çështje"*[32].

Sipas Hasan Kaleshit në muajin mars të vitit 1910, tetovari Rexhep Xhudi i biri i Nuredin Voikës i paraqiti parisë së Janinës një trajtesë ku rekomandon alfabetin arab për shkrimin e gjuhës shqipe[33].

Në vijim të këtij qëndrimi ai hartoi 4 vepra [34]: më 1910 ai botoi një abetare në Stamboll të cilën e titulloi Elifbeja shqip" (Abc shqip) ai krijoi për gjuhën shqipe një alfabet të ri me germa arabe, që për çdo tingull edhe zanoret kishte një shenjë të vetë. Abetarja u botua në Stamboll më 1910, dhe kishte 20 faqe. Kjo tregon se akoma nuk ishte siguruar njohja e përgjithshme vendimeve të Kongresit të Manastirit. Më 1911 ai botoi edhe "*Gramatikën elementare shqipe*", si edhe një tekst mësimor fetar "*Ilmihali i hollësishëm shqip"* ku u trajtuan parime të fesë islame.

Në vitin 1911 boton në Stamboll " *Arnavudce myfessal ilmihal*" një lloj mësimi fetar për fëmijët. Në të njëjtin vit ai botoi gjithashtu në Stamboll një libërth të vogël prej 16 faqesh me titull "*Mendime"*[35].

Në ndarjen e tretë të kësaj broshure (të titulluar mësim) ai fliste për prapambetjen e shqiptarëve, të cilët prej kohësh janë tejkaluar nga popujt e tjerë të Ballkanit si dhe për nevojën që të hapen shkolla në gjuhën shipe. Sot në gjuhën shqipe shkruhet: "*Mejtepet duhet t'i hapim edhe po të mos mundemi të ngremë ndërtesa të mëdha, edhe kasolle mbuluar me kashtë, vec fëmijët t'I mbledhim dhe t'I mësojmë… Mos të rrimë, duarlidhur, por I madh dhe I vogël me nxitimtë mësojnë e të mësojnë e të mësojmë… Sot bota ka ndryshuar, nuk fitohet gjë vetëm më pushkë dhe me thikë, por duhet edhe lapsi e mësimi, fjala mendimi.*"[36]

---

[32] Ilikan, Faruk, "*Debre Kongresi*". Kitap Kokusu, 1, Istanbul , Simurg, Ekim 1999, s.213

[33] Hasan Kaleshi "Disa Aspkete te luftës për alfabetin shqip në Stamboll". Botuar në revistën: Gjurmime Alabanologjike , Prishtinë 1969, nr.1, f.110

[34] Peter Bartl, *Myslimanët Shqiptarë në lëvizjen për Pavarësi Kombëtare 1878-1912*, Dituria , Tiranë 2006, f.177

[35] Rexhep-Vokë Tetova, "Mendime –Myfti I Manastirit", Tetovë 1991/1412. Titulli I orighinalit "Mendime-Murettibi Manastri Myftisi-Kalkandelenli/Rexhep Xhevali Bin-Nuredin-din Voka/ Tabi-evvel, Matbai Ebu Zija 1327

[36] Hasan Kaleshi , *Prilog poznavanju arbansake knizhevnosti iz vremena preporoda*. Te Godishnjak balkanoloshki Institut I (1957, f.378

Shqiptarët duhet të ngrihen mbi dasitë fetare dhe të jenë të bashkuar: "*Të mos themi ky është mysliman dhe ai është I krishterë, jo toskë dhe jo gegë, sepse të gjithë jemi shqiptarë, jemi një fis e një farë*[37].

Sipas studiuesit Ramiz Zekaj, në faqet e shtypit shqiptar të Kosovës, si dhe të atij të Maqedonisë rrallë është diskutuar ndonjë figurë sa ajo e Rexhep Nuredinit ose Rexhep Vokës[38]. Në shumë libra përmendet emri tij por një vend të veçantë i kushtohet në librin "*Mësuesit për kombin shqiptar*". Rexhep Voka ishte edhe udhëheqës shpirtëror njëkohësisht edhe atdhetar I madh. Ai lëshoi kushtrimin dhe filloi ti bënte thirrje vëllezërve të tij të bashkohemi ti japim kombit dije edukim e arsim.

Duke parë sesi rrodhën ngjarjet ai nuk mbeti pas shokëve, ai e pa që bashkatdhetarët e tij po përplaseshin me dallgë të shumta të qëndresës dhe të formimit të shtetit të tyre, shkroi një sërë artikujsh ku shkruante se duhet të shkuhesh në gjuhën shqipe me gërma latine në mënyrë që të kishte përhapje të gjerë dhe ndikim pozitiv në përhapjen diturisë dhe arsimit në gjuhë amtare në të gjithë shtresat e popullsisë. Duhet theksuar se njëkohësisht luftoi për shkrimin dhe leximin në gjuhën shqipe larg ndikimit të shkollave sllave.

Kjo vinte nga që rreziku I copëtimit të vendit tonë ishte në derë dhe fqinjë tanë ishin të gatshëm nëpërmjet hapjes së shkollave në gjuhët e tyre të asimilonin popullsinë shqiptare në të gjitha trojet shqiptare dhe veçanërisht në ato treva që mbetën jashtë tokës mëmë pas copëtimit nga Konferenca e Ambasadorëve të Londrës të vitit 1912.

Sipas Peter Bartl, Hoxhë Voka i Tetovës është autor edhe I një shkrimi mbi Kongresin e Dibrës: "*Kujtimet e Kongresit të Dibres*", që është botuar më 1909, në Manastir[39]. Madje mund të themi se shumë nga pjesëtarët aktivë të saj si Kara Rexhep Vokë Tetova[40], Qenan Manastiri[41], Abdyl Ypi[42], Hafiz Ali Korca[43], Ismail Strazimiri[44] kanë lënë kujtimet e tyre. Nga ky këndvështrim del se pjesëmarrja e personaliteteve të klerit mysliman ka qenë shumë e rëndësishme. Shqiptarët kanë qenë një popull i vetëm në Turqinë evropiane ku myslimanët mesa duket bashkë me bashkatdhetarët e tyre të krishterë bën cështje të përbashkët idetë kombëtare kundër qeverisë xhonturke

[37] H.Kaleshi , *Prilog poznavanju arbansake knizhevnosti iz vremena preporoda*. Te Godishnjak balkanoloshki Institut I (1957), f.379: Peter Bartl, *Myslimanët Shqiptarë në lëvizjen për Pavarësi Kombëtare 1878-1912*, f.178

[38] Ramiz Zekaj, " *Zhvillimi I kulturës islame te Shqiptarët gjatë shekullit XX"*, Ribotim Tiranë 2002, f.274

[39] Peter Bartl *Myslimanët Shqiptarë në lëvizjen për Pavarësi Kombëtare 1878-1912*, f.177, për këtë kongres historiografia shqiptare ka shkruar gjerësisht .

[40] Rexhep Vokë Tetova, *Kujtimet të Kongresit Dibrës*. Ca këshilla për vëllazënit e dashun shqiptarë, Manastri , 1909/1325

[41] Manastirli Kennan, *Debre Kongresi*, Istanbul, 1912

[42] Abdyl Ypi, *Kongresi I Dibrës dhe H.Ali Korca*, 1918

[43] H.Ali Korca, *Shtatë ëndrrat e Shqipërisë*, Tiranë 1944

[44] Ismail Strazimiri, *Lufta kundër pavarësimit të Shqipërisë* (Kujtime historike për Lëvizjen Kombëtare të qarkut të Dibrës), Shtëpia botuese "Naimi", Tiranë 1931

në Stamboll. Jo vetëm të edukuarit në traditën liberale bektashi si Naimi, Samiu, Mithat Frashëri, por edhe ato që ishin të rritur në ambjentet të trevave të tjera të vendit tonë si Hoxhe Voka i Tetovës ashtu edhe ai i Dibrës dhe personalitete të tjera nuk iu shmangën ideve kombëtare që po lindin, por u bënë dhe zëdhënëse dhe eksponentë e pjesëmarrës të fortë udhëheqës shpirtërorë të Lëvizje Kombëtare Shqiptare. Në vitin 1911, Rexhep Voka deklaronte, siç kishte bërë një anëtar i rrymës kryesore të partizanëve të alfabetit latin: "*Të mos themi ky mysliman e ky I krishterë, jo toskë jo gegë se të gjithë që jemi shqiptarë jemi një fis e një farë".* Por këtij ligjërimi ai i shtonte një përbërëse fetare: *Sot për sot kemi mbatur pa këndim dhe pa arsim dhe më mbrapa nga të gjithë popujt. Ata nuk duan të na njohin dhe të na pranojnë se ende jetojmë, njëlloj si popujt që jetojnë brenda ashtu edhe ata që janë popuj evropianë. Sot bota ka ndryshuar nuk fitohet më me pushkë e thika por lypset shkrim e këndim fjala dhe mendimi. Tani, ne duhet medoemos të mësojmë si për mëmëdhenë ashtu edhe për mbretërinë. Ne duhet të mësojmë gjuhën tonë e në të njjtën kohë edhe turqishten sepse është një punë me mend. Asnjë popull në histori nuk ka përparuar dhe nuk është ngritur pa mësuar gjuhën e tij. Kjo detyrë do të kryhet sepse dijetarët e fesë dhe imamët kanë rënë në një mendje janë të gjithë të të njëjtit mendim. Askush nuk ka kundërshtuar të gjithë thonë se çdo komb duhet të kultivojë fenë në gjuhë e tij*[45].

Duke parë veprimtarinë e këtyre dy personaliteteve që spikatën me veprën e tyre mund të themi se ato patë shumë të përbashkëta: E para të dy janë personalitete që u shkolluan në një nga shkollat më të mira të perandorisë për kohën. E dyta të dy këto personalitete punuan për arsimimin e popullit. Said Najdeni theksonte se: "*Që Shqiptarët të shpëtojnë nga rreziku, ka vetëm një rrugë* : *me u zgjue kombi, me mësue gjuhën e tij, me i dalë zot vetes".* Ndërsa Rexhep Voka mbronte pikëpamjen që: "*Shkollat t'i hapim dhe në mos paçim mundësi të ndërtojmë ndërtesa të mëdha, në kolibe me kashtë ti tubojmë fëmijët që të mësojnë*.

Ata morën pjesë si përfaqësues të popullit shqiptar në Lidhjen e Pejës, dhe Kongresin e Dibrës dy ngjarje të mëdha të popullit tonë. Me veprat që shkruan u bënë pjesë ë publicistikës shqiptare për kohën.

Ndërsa e veçanta e tyre qëndron në pranimin e alfabetit te gjuhës shqipe. Said Najdeni ishte për shkrimin e shqipes dhe prononcohet duke mbrojtur alfabetin latin. Rexhep Voka ishte për shkrimin e shqipes me shkronja arabe madje hartoi edhe një abetare po me këto shkronja.

Kontributi i tyre në fushën e arsimit, është i madh për të mësuar bijtë e popullit si dhe për të zgjuar ndërgjegjen kombëtare tek nxënësit e tyre me ide patriotike. Ata u burgosën dhe u përndoqën nga autoritetet e kohës, duke sakrifikuar gjithçka madje edhe jetën në mënyrë që të realizonin objektivat madhore të popullit të tyre.

[45] Rexhep-Vokë Tetova, "Mendime –Myfti I Manastirit", Tetovë 1991/1412. Titulli I orighinalit "Mendime-Murettibi Manastri Myftisi-Kalkandelenli/Rexhep Xhevali Bin-Nuredin-din Voka/ Tabi-evvel, Matbai Ebu Zija 1327 (Voka tetovë 1995) f.

PËRSIATJET SHPIRTËRORE NË POEZINË E NAIM FRASHËRIT

SPIRITUALITY IN NAIM FRASHERI POEMS

Jolanda Lila
HENA E PLOTE BEDËR University, Albania

Abstrakti:

Punimi shkencore me temë "Përsiatjet shpirtërore në poezinë e Naim Frashërit" nxjerr në pah dimensionet shpirtërore të botëkuptimit poetik naimjan. Studimi ka në fokus vargjet e para të krijuara prej Naim Frashërit në persisht (1875), të cilat i përmblodhi më 1885 në librin "Tehajulat". Ky libër u përkthye në shqip me titullin "Ëndërrimet" prej orientologut Vexhi Buharaja.

Historia e poezisë dhe e tërë letërsisë përgjithësisht, është veç të tjerash, edhe një histori marrëdhëniesh e ndikimesh, që shpesh janë bërë një ndër shkaqet e lindjes së risive të gjera e të ndërlikuara, siç kanë qenë e janë, kudo e kurdoherë rrymat letrare. Në dritën e këtij arsyetimi, Prof. dr. Eqrem Çabeji, e konsideronte Naimin si fis me botën orientale. Ndikimi prej poezisë orientale, dëshmohet fare mirë vëllimi i tij "*Tehajulat"*, ku autori ka shfaqur botëkuptimin pwr shpirtin dhe jetën e njeriut përmes mesazheve poetike me një ligjërim të përsosur në gjuhën shqipe. Në këtë buqetë me lirika, dëshmohet ndikimi i autorit prej kulturës lindore, sepse përdoret simbolika e burimit kuranor për të paraqitur botën shpirtërore të njeriut. Para syve të një panteistit të vërtetë, siç është Naim Frashëri, spirituailizmi dhe materializimi janë si dy pasqyra me ngjyra të ndryshme në dukje, por që në esencë shërbejnë për reflektimin e jetës e të natyrës, të cilat burojnë prej një uniteti absolut. Gjithësia është shkolla e shfaqjes së këtij uniteti. Spinoza e barazon këtë unitet me qenien absolute, ndërsa Fichte-ja e barazon me shpirtin e thjeshtë, sepse organi me të cilin njeriu e njeh praninë e Zotit nuk është mendja, por është zemra. Si mjet për t'iu afruar Zotit është dashuria ndaj tij. Duke iu referuar koncepteve që përftohen nga vargjet, rezulton se vëllimi poetik "Tehajulat" është një vepër, ku ndodh shpërthimi botëkuptimor rreth shpirtit të njeriut.

Fjalët çelës: ***Shpirtëzimi, botëkuptimi, morali, Krijuesi*** **dhe** ***njeriu.***

Libri që shënon fazën e parë të krijimtarisë së poetit kombëtar shqiptar Naim Frashëri, është vëllimi poetik i shkruar në persisht me titullin "Tehajjulat". Ky libër u botua në Stamboll në vitin 1884 dhe rreth një shekull më vonë u përkthye mjeshtërisht në gjuhën shqipe nga orientologu Vexhi Buharaja.

Libri "Tehajjulat", ose siç ka ardhur në shqip me titullin "Ëndërrimet", është vepra që ka ndriçuar prirjet shpirtërore të Naim Frashërit, sepse secila poezi është ngjizur ose me një lëndë moralistike, ose mbi bazën e misticizmit, ose mbi të vërtetën e krijimit të botës e të jetës, ku të gjitha kanë një bosht të përbashkët, i cili është qëllimi për ta çuar njeriun drejt përsosmërisë së plotë.

Ndryshe nga praktikat krijuese të përbotshme, shembulli i Naim Frashërit është tejet i veçantë, sepse rrallë herë ndodh njësimi, apo barazimi mes autorit dhe heroit lirik. Ekzistenca e këtij njësimi dëshmohet me faktin se vetëm një njeri i madh moralisht, mund të bëjë vepra të mëdha në dobi të njerëzimit. I tillë ishte edhe autori Naim Frashëri, një njeri që tejkaloi fatkeqësitë individuale (vuajtjen nga sëmundja e turbekulozit dhe vdekjen e njerëzve të tij më të dashur si e bija, motra, vëllai etj.) dhe përqafoi një botëkuptim më të gjerë, pikërisht përhapjen e mesazheve shpresëdhënëse e paqësore. Edhe pse me shpirt të helmuar nga sprovat e jetës personale, ai arriti që në poezi të paraqesë virtytet më fisnike shpirtërore dhe elementet që duhet të drejtojnë jetën e çdo qenieje njerëzore. Ky qëndrim i tij në jetë dhe në letërsi ishte produkt i formimit kulturor e shpirtëror që kishte marrë, veçanërisht prej qytetërimit islam dhe autorëve persian si Rumiu, Saadiu etj. Ndikimi prej këtyre autorëve është kaq i madh, saqë shumë punime shkencore rreth krijimtarisë naimjane janë fokusuar pikërisht në metodën krahasuese mes poetit tonë dhe poetëve të ndryshëm persianë, ku padyshim janë gjetur shumë pikëtakime.[1]*

Në dritën e këtij arsyetimi, Prof. dr. Eqrem Çabeji, i konsideronte disa vepra të Naim Frashërit, si fis me botën orientale[2]. Që Naim *Frashëri* përshkonte me lehtësi hapësirat e poezisë orientale, këtë e dëshmon fare mirë vëllimi i tij "*Tehajjulat"*, ku autori ka mundur të përcjellë pjesë nga figuracioni dhe fjalori i poezisë lindore, duke i veshur me tisin e personalitetit të tij krijues. Në këtë buqetë me lirika, të stolisur me stilin e miniaturave liriko-filozofike, dëshmohet ndikimi i autorit prej kulturës lindore,

[1]*Mbi ndikimet e kulturës lindore në krijimtarinë e Naim Frashërit, vlen të veçohet punimi i studiuesit Jorgo Bulo, "*Tipologjia e lirikës së Naim Frashërit"*, Tiranë, 1999.
[2] Çabej, Eqrem. "*Shqiptarët midis perëndimit dhe lindjes",* Tiranë, 1994, f. 11.

sepse përdoret simbolika e burimit kuranor për të paraqitur botën shpirtërore të njeriut.

Para syve të një panteistit të vërtetë, siç është Naim Frashëri, spiritualizmi dhe materializimi janë si dy pasqyra me ngjyra të ndryshme në dukje, por që në esencë shërbejnë për reflektimin e jetës e të natyrës, të cilat burojnë prej një uniteti absolut. Gjithësia konsiderohet si shkolla e shfaqjes së këtij uniteti. Ndërsa organi me të cilin njeriu e njeh praninë e këtij uniteti absolut nuk është mendja, por është zemra.

Në vargjet e poezisë "Gjuha e zemrës" dëshmohet se mjeti dhe mënyra për t'iu afruar Zotit është vetëm dashuria ndaj tij:

Prandaj zemrës kjo gjuh' i është dhënë
Që t'i thotë asaj të fshehtën e pathënë.
Këtë gjuhë e dëgjojnë dijetarët,
rrugënjohësit e dijes, zbulimtarët.
(Poezia "Gjuha e zemrës", fq. 21)

Që në titullin e poezisë shenjohet "gjuha" si organi bazë i ndijimit organik të shijes, si dhe i artikulimit të tingujve, që përcjellin mendimet e njeriut. Gjuha paraqitet e bashkuar me zemrën, që është organi qendror i sistemit të qarkullimit të gjakut, por edhe vatra simbolike e ndjesive të ndryshme njerëzore.

Sintagma "gjuha e zemrës" njëson në një hulli të vetme perceptimin, ndijimin dhe mendimin, për shkak se përcillen ideja se vetëm njeriu i ditur është në gjendje të zotërojë njohjen përmes zemrës. "Naim Frashëri e shquan njohjen me anën e zemrës, sidomos kur përsiat për Zotin. Ai shfaq dyshimin në mundësinë e njohjes racionale të natyrës, jo pse nuk e pranon mundësinë e mendjes për të njohur botën sendësore, por sepse e përjashton mundësinë e njohjes racionale të Zotit. Sipas tij, nëse Zotin nuk mund ta njohim me mendje, mund ta ndjejmë dhe ta përvetësojmë me ndjenja".[3] Epërsia e rolit njohës të zemrës në raport me mendjen shpjegohet për dy arsye:

Së pari, Zoti është një qenie hyjnore, të cilin mendja njerëzore nuk është në gjendje që ta rrokë konkretisht, sepse ai nuk ka të ngjarë me asnjë nga krijesat e veta të universit. Kjo dëshmohet edhe në Kuranin e Madhërishëm, ku "Zoti përshkruhet si 'drita e qiejve dhe e tokës', që nuk mund të shihet me anë të syrit të trupit. Ai është i dukshëm vetëm me vështrimin e brendshëm të zemrës. Ndërsa 'shfaqja e zemrës' përcaktohet si 'tejvështrimi me zemër në dritën e sigurisë, e cila fshihet në botën e padukshme'. Drita e sigurisë intuitive, me të cilën zemra sheh Zotin, është një rreze po e kësaj drite hyjnore, që lëshohet prej Krijuesit në zemrën e njeriut, sepse nëse nuk do të funksiononte kështu nuk do të ishte i mundshëm asnjë vizion i Tij".[4] Njeriu ndjen praninë e tij kudo me zemër dhe më pas, me mendje arsyeton mbi porositë hyjnore: *Në çdo vend që hedh njeriu të zbehtin sy,/ Dritn' e Zotit të vërtetë sheh aty,/ Plotfuqi pa shëmbëllim e pa kufi*.

Së dyti, shpirti është i pavdekshëm për poetin, ndryshe nga trupi që është i përkohshëm e doemos pjesë e trupit është edhe mendja. Sipas kësaj filozofie, lidhja

[3] Qosja, Rexhep. "Historia e letërsisë shqipe", vëllimi III, Sh.B. TOENA, Tiranë, 2000, fq. 223.
[4] Nicholson, Reynold. "The Mystics of Islam", Word Wisdom Inc., Canada, 2002, p. 68.

dhe dashuria për Krijuesin është e pandërprerë në kohë dhe në hapësirë, sepse shpirti njerëzor është i përjetshëm.

Koncepti i përjetësisë së shpirtit shenjohet edhe përmes komunikimit me botën e përtejme kur heroi lirik këndon mbi varrin e motrës së vdekur, me fjalët: *krahë shpirti...i lip vdekjes pa pushim,/ Që të vij te ti, moj motër, fluturim,/Që të t'gjej në qiell të lumtur e të qetë/ Në mes të dritës, pranë Zotit të vërtetë*[5].

Sipas autorit, mënyra për të shkuar në botën e përtejme janë "krahët e shpirtit", krahë të cilët shestojnë të bëhen pjesë e hapësirës së dritës pranë Zotit. Kjo dëshirë që i lypet vdekjes pa pushim, nxjerr në pah edhe konceptin e përshkallëzimit të materies, ku njerëzit diferencohen në bazë të veprave të tyre dhe devotshmërisë ndaj Zotit. Kështu, përdorimi i foljes "lip" mbart jo vetëm dëshirën e heroit lirik për të takuar motrën e vdekur në botën e përtejme, por edhe dëshirën e tij për të qenë pranë Krijuesit, pikërisht në xhenet.

Gjithashtu, ripërtëritja e shpirtit pas vdekjes përcillet në mënyrë metaforike me ripërtëritjen e stinëve, bimëve dhe natyrës në përgjithësi. Edhe pse bimët vyshken e kalben, ata ripërtërihen sërish në pranverë:

Këta drurë që të plakur duken sot,
Çdo pranverë mbushen flet'e kokrra plot.

("Zemra e pikëlluar dhe e brengosur", fq. 62.)

Në këto vargje theksohet përkohshmëria e të gjitha qënieve të universit dhe pamundësia për të prekur amshueshmërinë. Pavarësisht se lulet vyshken dhe drurët thahen, pra e përfundojnë ciklin e tyre jetësor, sërish ato përsëriten me elemente të llojit të vet, që do të thotë se lënda mbetet.

Kjo ide zgjerohet më tej në poezinë "Qielli", ku autori deklaron: *Çdo gjë vdiret veç fytyrës së Atij*![6] . Pra, nëse çdo krijesë e gjithësisë e ka një fund, Krijuesi i Madhërishëm është i pafundmë dhe i pakohë. Në këto vargje demonstrohet edhe koncepti i emanacionit, që mbështet teorinë se bota rrjedh domosdoshmërisht nga Zoti dhe se ajo është krijuar me urdhrin e Zotit.

Ndjenja dhe *shpirti* ekzistojnë në çdo qelizë të vargjeve naimjane, si në pikëpamjen formale; në aliteracionin dhe muzikalitetin e ëmbël e ritmik vargor, ashtu edhe në pikëpamjen përmbajtjesore; në shpirtëzimin e elementeve të natyrës, elemente të cilat herë marrin trajta njerëzore; *si një vashë është bërë kjo natyra/ ta josh shpirtin me stolitë ngjyra-ngjyra*; e herë bëhen dëshmitarë të ndodhive të jetës së njerëzve, siç tregohet në poezinë "Hëna": *Ti ke parë gjithë ndodhitë e kësaj bote/ Gjithë punë dhe çuditë e kësaj Rrote*[7].

Në çdo element të natyrës e të jetës autori sheh dhe ndjen ekzistencën e Zotit. Soditja e qiellit, e hënës, e reve, e shiut, e erës, e stinëve të ndryshme dhe çdo shpërfaqje e jetës së kozmosit i jep qetësi e harmoni shpirtit të njeriut.

Përveç dimensionit filozofik të shpirtit, thelbi i të cilit gjendet pikërisht tek Krijuesi i gjithësisë, ku prej tij marrin jetë e formë të gjitha qeniet, tek Naim Frashëri

[5] Poezia "Mbi varrin e sime motër", "Ëndërrimet", Rumi-Tetovë, 1996, fq. 61.
[6] Poezia "Qielli", "Ëndërrimet", Rumi-Tetovë, 1996, fq. 17.
[7] Poezia "Hëna", "Ëndërrimet", Rumi-Tetovë, 1996, fq.31.

shfaqet edhe dimensioni praktik i shpirtit, ku autori rreket të shpalosë përbërësit që i japin qetësi e dobishmëri shpirtit të njeriut. Kjo frymë poetike i ka çuar shumë studiues shqiptarë në përkufizimin e poezisë së Naim Frashërit, si poezi moralistike.

Në vargjet e poezisë "Zoti", autori thekson se mirësia është e vetmja mbrojtje që e ruan njeriun nga plagët shpirtërore dhe me anë të mirësisë njeriu mund të arrijë fitoren më të vështirë: atë mbi vetveten. Nëse njeriu nuk u bën ballë fatkeqësive që i bien mbi krye, atëherë ai do të jetë i paaftë dhe i rrëmbyeshëm për të përmbushur një qëllim të caktuar, apo për të bërë një vepër të mirë. Liria e vërtetë e njeriut është kur ai është i zoti të kontrollojë vetveten. Njeriu që nuk mund t'i vërë fre pasioneve e dëshirave të këqija, nuk është i matur as në veprime, as në biseda, ai është një skllav i vërtetë. Ne duhet të zhdukim prej vetes sonë ligësinë, mërinë dhe zemërimin, sepse këto janë armiqtë më të këqij:

Ndaj hiq dorë o njeri prej ligësisë!
Nga e drejta rrugë kurrë mos u ndaj,
Të mos thuash:Ç'bëra unë, ah pastaj.

Pastrimi i shpirtit prej ligësisë është edhe mënyra për t'u afruar me Zotin, sepse autori këshillon:

Dlire shpirtin, o ti miku besëdëlirë,
Që kështu të gjesh pastaj të Zotit hirë!
Ndrite zemrën, mbaje larg nga ligësitë
Që të bjerë tek ajo e madhja dritë!...

Ne nuk mund të kemi mirësi në shpirt, nëse urrejmë, nëse mbajmë mëri, apo nëse u dëshirojmë të keqen të tjerëve. Shpirti që nuk është i pastër nuk mund të arrijë dritën e amshueshme, prandaj Naimi thekson se dashuria për njeriun është një ndjesi që të jep qetësi e stabilitet në këtë jetë dhe në tjetrën. Ai në shumë vargje të vëllimit "Tehajjulat" veçon porosinë profetike islame: Dëshiroji vëllait tënd, atë që ti i dëshiron vetes tënde!

Mëshira, dhembshuria, dashuria, shpresa dhe përballimi i sprovave të jetës me kurajo e qetësi janë çelësi i harmonisë dhe e jetës së lumtur. Porosia e Naimit është:

Bëhu shok e mik me gjithë njerëzinë!
Mërgo shtypjen, ligësinë dhe mërinë!

Në çdo shpirt njerëzor duhet të qëndrojë e ndezur një dritë që ndriçon të gjitha hallet e mjerimet dhe kjo është pikërisht shpresa.

Dozat e moralit në poezitë e Naim Frashërit janë të natyrës praktike dhe e bëjnë lexuesin të kuptojë se kushti themelor që e lartëson shpirtin e njeriut është morali njerëzor, ndërsa pasuria më e çmuar është dituria. "Dija nuk e lë njeriun të bjerë në varfëri, sepse vetëm njeriu i ditur, mund të jetë njeri i përsosur moralisht. (...) Sipas konceptit të poetit, njeriu e sheh botën me sy, e vlerëson me shpirt dhe e ndjen me zemër. Sytë e njerëzve do të shohin mirë, shpirti do të vlerësojë drejt, kurse zemra do të ndjejë pastër, në qoftë se janë njerëz të ditur."[8]

[8] Qosja, Rexhep. "Historia e Letërsisë Shqipe (Romantizmi-III)", Toena, Tiranë, 2000, fq. 186.

Pra, epiqendër e botëkuptimit të autorit është fakti se dituria, çlirimi prej veseve të këqija, mëshira ndaj të dobëtit dhe dashuria për të tjerët janë themelet që ndërtojnë shpirtin e njeriut, duke e bërë atë të pavdekshëm. Këto ide janë mbizotëruese jo vetëm në poezitë, por edhe në prozën e Naim Frashërit, megjithatë vëllimi poetik "Tehajulat" është një vepër ku ndodh shpërthimi botëkuptimor i autorit rreth shpirtit të njeriut.

Bibliografia:

1. Bulo, Jorgo. "*Tipologjia e lirikës së Naim Frashërit"*, Tiranë, 1999.
2. Çabej, Eqrem. "*Shqiptarët midis perëndimit dhe lindjes",* Tiranë, 1994.
3. Davies, Tony. "Humanism", Routledge, New York, USA, 2001.
4. Durusoj, Ali. "Njeriu në filozofinë e Avicenës dhe vendi i tij në gjithësi", Logos-A, Shkup, 2006.
5. Goodman, Lenn. "Islamic humanism", Oxford University Press, London, 2003.
6. Nicholson, Reynold. "The Mystics of Islam", Word Wisdom Inc., Canada, 2002.
7. Qosja, Rexhep. "Historia e letërsisë shqipe", vëllimi III, Sh.B. TOENA, Tiranë, 2000
8. Vinca, Agim. "Orët e poezisë", AAB RIINVEST (Institucion për edukim universitar), Prishtinë, 2010.

OSMANLI FETVÂ LİTERATÜRÜNDE MANEVÎ DEĞERLERE SAYGI

SOME FETVAS REGARDING THE RESPECT FOR THE SPRITUAL VALUES AND RELIGIOUS FREEDOMS DURING IN THE TIME OF OTTOMANS

M. Raşit Akpınar
Dicle University, Turkey
rasitakpinar@gmail.com

Giriş

Birey ve toplum hayatında bütünleşmeyi temin eden, sosyal istikrar ve iç huzurun sürekliliğini sağlayan, "kalabalık" ve "topluluk"ları ortak paydalarda buluşturup "toplum" haline dönüştüren bir takım manevî değerler vardır. Her toplum, beslendiği kültür kaynaklarına ve edindiği tarihî tecrübeye göre kendine özgü bir "değer anlayışı" geliştirmiştir. Bireylerin vicdanlarına hitap eden, maddi değerlerden daha köklü ve kalıcı olan bu değerler, o toplumun sosyal yaşantısının adeta pusulası niteliğindedir.

Çeşitli din, dil, ırk ve kültürlere mensup milletlerden oluşan Osmanlı toplumunun değerler sisteminde, bünyesindeki tüm unsurların değerlerine saygılı davranma ilkesi, önemli bir yer işgal eder. Esasında bu ilke, Osmanlı kültüründeki diğer manevî değerlerin de büyük ölçüde kaynağı olan ve devletin dînî anlayışını temsil eden İslâm'ın benimsediği bir prensiptir. Nitekim İslâm tarihi boyunca Müslüman hâkimiyetindeki coğrafyayı paylaşan insanların, din, ırk ve renk ayrımı gözetilmeksizin temel hak ve değerleri muhafaza edilmiştir.

Farklı din ve etnik kökenlere mensup tebaasının uzun yıllar huzur içinde yaşamasını temin edebilmiş Osmanlı Devleti'nin bu başarısında, toplumun değer yargılarına karşı takındığı saygılı ve hoşgörülü tavrın etkisi büyüktür. En büyük manevî değer kabul edilen "inanca" ve "inancın gereklerine" saygı, her zaman için devletin garantisi altında tutulmuştur. Bu bağlamda devlet, kendi tebaasının büyük bir

bölümünü teşkil eden Müslüman toplumun dînî yaşantısı ve manevî değerlerini koruma altına aldığı gibi, bünyesindeki diğer din mensuplarının değerlerini de korumaya çalışmıştır.

Çalışmamız, bu durumu Osmanlı fetvâ literatüründen tespit edebildiğimiz örneklerle ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Fetvâ kavramı ve Osmanlı Fetvâ Literatürü

"Yiğit, delikanlı, kuvvetli" anlamındaki "fetâ" kelimesinden türeyen "fetvâ" kavramı, sözlükte "*bir olaya karşılık verilen cevap*" anlamına gelir. Terim olarak ise "*fakih bir kişinin sorulan fıkhî bir meseleye yazılı veya sözlü olarak verdiği cevap*" şeklinde tanımlanmıştır.[1] Fetvâ veren kişiye müftî, fetvâ sorana ise müsteftî denir. İslâm'ın ilk yıllarında bizzat Hz. Peygamber'in tasarrufları arasında yer bulan fetvâ verme işlemi, muhtelif aşamalardan geçerek zaman içinde müesseseleşmiştir. Fetvâ müessesesinin Osmanlı Devleti'ndeki işleyişiyle ilgili olarak ise, kuruluş yıllarında Şeyh Edebâli'nin fetvâ vermekle görevlendirildiği, daha sonra bir müddet kaza işlerinden sorumlu kişilerin aynı zamanda fetvâ verme ile yetkili kılındığı, XV. yüzyıldan itibaren de Şeyhülislâmlık makamının bu görevi devraldığı bilinmektedir.[2]

Hukuk bilginlerine günlük hayatta ibadet, ahlak, muamelât ve sair meselelere dair yöneltilen sorular ile onların bu sorulara "olur" veya "olmaz" şeklinde verdikleri cevaplar bir araya getirilerek fetvâ kitapları oluşturulmuştur. Bu kitaplar, bazen bizzat fetvâyı veren müftîler tarafından telif edilmiş, bazense üçüncü şahıslar tarafından derlenmiştir. Osmanlı fetvâ geleneğinde, o döneme kadar telif edilmiş "fetâvâ", "vâkıat", "mesâil" ve "nevâzil" isimlerini taşıyan fetvâ mecmuâlarından yararlanılmış olmakla beraber, dönemin şeyhülislâmları ve müftîleri tarafından çok sayıda yeni fetvâ kitabı kaleme alınmıştır. Katip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn* isimli kitabında, alfabetik sırada 150 fetvâ kitabının ismine yer vermiş, Bursalı Tahir Bey de, Osmanlılar devrinde tertip ve tedvîn edilmiş fetvâ kitaplarının sayısını 89 olarak zikretmiştir. Başta şeyhülislâmlar olmak üzere, eyalet ve taşra müftîlerinin vermiş olduğu onbinlerce fetvânın büyük bir kısmı günümüze ulaşmış olup, bu fetvâlar çeşitli kütüphaneler ve Osmanlı Meşîhat Arşivindeki fetvâ mecmuâlarında kayıtlı bulunmaktadır. Fetvâ mecmuâları meselelerin fıkhî hükümlerini içermenin yanında, yazıldıkları dönemin sosyal durumu hakkında da geniş bilgi vermektedir.

Çalışmamızda manevî değerlere saygı anlamına gelebilecek fetvâ örnekleri, fetvâ mecmuâlarından taranarak tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışmamızın başlığındaki "Osmanlı Fetvâ Literatürü" tabiri ile yalnızca bu dönem içerisinde telif edilen fetvâ mecmuâları kastedilmiştir. Bu literatürün de tamamı büyük bir yekûn

[1] Atar, Fahrettin "Fetvâ", *DİA,* XII, s. 486.
[2] Atar, Fahrettin "Fetvâ", *DİA,* XII, s. 486.

tuttuğundan, örnek teşkil etmesi ve fikir vermesi bakımından farklı dönemlere ait ve şöhret bulmuş bazı kitaplar taramaya tabi tutulmuştur. Bizim inceleme fırsatı bulduğumuz bu kitaplar şunlardır: **Fetâvâ-yı Ebussuûd,** Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi(982/1574)**; Fetâvâ-yı Ali Efendi,** Çatalcalı Ali Efendi(1103/1692); **Fetâvâ-yı Feyziyye**, Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi(1115/1703); **Fetâvâ-yı Ataiyye,** Şeyhülislâm Muhamed Ataullah Efendi(1127/1715); **Fetâvâ-yı Abdurrahim,** Şeyhülislâm Menteşzâde Abdurrahim Efendi(1128/1716); **Behçetü'l-fetâvâ,** Şeyhülislâm Yenişehirli Abdullah Efendi(1156/1743); **Neticetü'l-fetâvâ**, Şeyhülsİslâm Dürrizâde Mehmed Arif Efendi(1215/1800); **Cerîde-i ilmiye fetvâları**.

Hukuk tarihçileri tarafından dile getirilen, "fetvâların bağlayıcılık ifade etmediği, bağlayıcı olan hükmün sadece mahkeme kadısının verdiği karar olduğu dolayısıyla fetvâlarda öngörülen müeyyidelerin infazının ancak bu kararlar doğrultusunda gerçekleşebileceği" şeklindeki eleştiriler, tebliğimize konu edilmemiştir. Ancak burada, çalışmamızda referans olarak zikrettiğimiz çok sayıda fetvânın içerdiği hükmün bir benzerine, İstanbul Kadı Sicilleri kayıtlarında da rastladığımızı belirtmemiz uygun düşecektir.

Müslüman Toplumun Manevî Değerlerine Saygı

Osmanlı toplumunun büyük bir bölümünü ve aslî unsurunu teşkil eden Müslümanların manevî değerleri, İslâm dininin öğretileri doğrultusunda şekillenmiştir. Müslüman toplum, bu öğretiler ışığında aile yaşantısını, eğitim anlayışını, sosyal faaliyetlerini, komşuluk ilişkilerini vb. dizayn etmiştir. İslâmî gelenek, manevî değerlerin aşağılanması veya hafife alınması karşısında ise asla müsamaha göstermemiştir. Bu bağlamda, istihzâ, tahfîf, şetm, inkâr, istihlal[3] kavramlarının çerçevesini oluşturduğu "küfür sözler (elfâz-ı küfür)" tabiri literatürde yer bulmuştur. Elfâz-ı küfür, Hz. Peygamber'in Allah'tan getirdiği kesin olarak bilinen vahiyleri ve bunlardan zorunlu olarak çıkan dinî hükümleri inkâr etme özelliği taşıyan bütün sözleri kapsamına alır. Söyleyeninin küfre düşme riskini içinde barındıran bu sözler, dinin esaslarından birini alaya almak, inanılması gereken ve zarurât-ı dîniyye denilen prensipleri küçümsemek, bir İslâmî hükmü açıkça inkâr etmek veya dince mukaddes olan şeylere küfretmek şeklinde tasnif edilmiştir.

Dini değerlerin yozlaşmasının engellenmesi, mukaddes değerleri koruma gayesi ve zarûrât-ı dîniyyeyi muhafaza etme düşüncesinden hareketle konu edinilen elfâz-ı

[3] İstihza: Bir şeyi, bir kimseyi gizli veyâ âşikar bir şekilde alay konusu yapmak; Tahfîf: Bir şeyi hafîfe almak, önemsiz bulmak, değer vermemek, hor görmek; Tahkir: Hakaret etmek, onur kırıcı ve aşağılayıcı kötü muameleye tabi tutmak; Şetm: Fena, kötü, çirkin, ayıp, yakışıksız sözler söylemek; İstihlâl: Yasak ve haram olan bir şeyi helal ve mübah saymak şeklinde tanımlanabilir. Bkz. Erdoğan, Mehmet, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

küfür bahislerinin, manevî değerlere gereken saygının gösterilmemesine karşılık bir yaptırım olarak takdim edildiği şüphesizdir. Doğurduğu sonuçlar bakımından fıkıh kitaplarının da konu edindiği ancak daha ziyade kelâmî konular arasında değerlendirilen ve dışlayıcı, öteleyici tekfîr mekanizmasının işletilmesiyle neticelendiği için eleştirilere[4] konu olan elfâz-ı küfür anlayışı, bu çalışmada manevî değerleri aşağılamaya cezâî bir müeyyide olarak öngörülmesi cihetiyle ele alınacaktır. Bu cezaların ne olduğu, ne kadar ağır olduğu ve ne gibi hukukî sonuçlar doğurduğu ise konumuz dışındadır.

"*Allah'ın âyetlerini şakaya almayın, eğlence konusu edinmeyin!*"[5], "*Allah'ın haram kıldığını helal saymış olurlar*"[6] gibi âyetlerden çıkarılan hükümlere paralel olarak, dinin kutsal saydığı değerleri hafife almanın veya bu şekilde anlaşılabilecek davranışlar sergilemenin fetvâlarda kesin bir surette yasaklandığı görülmektedir. Halkın kolaylıkla ulaşabileceği birçok ilmihal kitabının sonunda da yer alan bununla beraber müstakil fetvâ mecmuâlarına da konu olmuş elfâz-i küfür bahislerinden manevî değerler ile alakalı tespit edebildiğimiz örnekleri dini şeâire saygı, eğitime ve âlimlere saygı, salih kimselere saygı, şeriat ve dini kurallara saygı şeklinde tasnif etmemiz mümkündür.

Dînî Şiârlara Saygı

"Alâmet, işaret" anlamlarına gelen şiâr, dînî terminolojide hürmet edilmesi, saygı gösterilmesi gereken İslâm'a ait kaideler, alâmetler ve mukaddes şeyler manalarında anlaşılabilir. Fetvâ mecmuâlarında, "*Kim Allah'ın şeârini tazim ederse (onlara saygılı davranırsa) şüphesiz ki bu, kalplerin takvasındandır.*"[7] âyeti ile işaret edilen şeâir-i İslâm'a saygı gösterilmesini hükme bağlayan çok sayıda fetvâ örneği yer almıştır.

Her şeyden önce, nübüvvet ve âhiret inancı gibi temel dini değerler ile istihzâ etmenin yolu sıkı sıkıya kapatılmıştır. Çatalcalı Ali Efendi, "*Din-i İslâm'ın ana temeli Kur'ân-ı Kerim'dir. Kur'ân'ı tahkîr eden kâfir olur. Tecdîd-i iman ve tecdîd-i nikâh*

[4] İslâm tarihinde ilk defa Hâricîler tarafından başlatılan çeşitli görüş ve fiilleri sebebiyle kişileri veya grupları tekfir etme faaliyeti, daha sonraları farklı mezhepleri benimseyenlerin karşılıklı olarak birbirlerini tekfir etmeleriyle yaygınlık kazanmıştır. Bununla beraber, çeşitli sözler sarf etmesi sebebiyle kişileri tekfir etmenin basit bir olgu olmadığı da göz önüne alınmalıdır. Nitekim tekfîr faaliyeti, *tecdîd-i îman, tecdîd-i nikâh veya* bunlar kabul edilmediği takdirde *katil, sürgün* gibi hukukî bazı sonuçlar doğurmaktadır.
[5] Bakara, 2/231.
[6] Tevbe, 9/37.
[7] Hacc, 22/32.

lazım olur".[8] şeklindeki fetvâsında kutsal kitabın küçümsenmesinin cezasız kalmayacağını belirtmektedir. Behçetü'l-fetâvâ'da da benzer açıklamalara rastlamak mümkündür: "*Müslüman bir kimse taklit ederek Kur'ân-ı okusa âyetleri eğlenceye alarak okusa, namazı istihfaf ve istihzâ etse, bu mecliste bulunan Müslümanlar neşelenip kendi istekleri, arzuları ile gülseler, anılan Müslüman kimseye ve o gülen Müslüman kişilere tecdîd-i îman ve tecdîd-i nikâh lazım gelir, ayrıca şiddetli bir şekilde tâzir icab eder.*"[9]

Mukaddesata gereken saygının gösterilmemesinin fetvâlara yansıyan bir diğer örneği, Peygamberlere hakarete cezâî yaptırımın öngörüldüğü şu ifadelerdir: "*Zeyd-i zimmînin Rasûl-i Ekrem hazretlerine alenen sebbettiği sâbit olsa Zeyd'e ne lazım olur? –El-cevab: Bilâ te'hir mel'un katlonur."*[10]

Cezalarda, hakaret edilen peygamberler arasında herhangi bir ayrım yapılmadığı görülmektedir: *"Zeyd-i müslîm ile Amr-i zimmînin beyinlerinde müşâcere vakıa oldukda Amr Zeyd'e "Bana niçin eziyet edersin ben Hazreti İsa Peygamber ümmetindenim dedikde Zeyd Amr'a ve peygamberine cima lafzıyla şetmeylese, Zeyd Hazreti İsa aleyhissalatü ve's-selâma sebbetmiş olur mu? –El-cevab: Olur.*"[11]

Yine ayrım gözetilmeksizin hem zimmîlerden hem de diğer vatandaşlardan peygamberlere saygı beklenmektedir. "*Bekir-i Yahudi, Beşiri Nasrânîye "Sizin peygamberiniz İsa aleyhisselâm hâşa veled-i zinadır" dese Bekir'e ne lazım olur? –El-cevab: Enbiyaya salavatullahi teala aleyhim ve selâmühu alenen seb ile ehl-i küfür katlolunur.*"[12]

İslâm toplumunun en belirgin şiârlarından olan ezan, namaz ve Müslümanların kıblesi Kâbe'nin tahfîf edilmesi ile ilgili ise şu fetvâ örneklerini zikredebiliriz. "*Zeyd, Amr-ı müezzin ezan okurken "Bin kere çağırsan, bizden sana varır yoktur" dese Zeyd'e ne lâzım olur? –El-cevab: İstihzâdır, kâfir olur, avreti bâindir.*"[13] *Bir kimse bir kimseyi cemaatle namaz kılmaya davet etse, karşısındaki de "Ben yalnız kılacağım, çünkü Allah "innessalâte tenhâ" buyurur diyerek âyeti kerimeyle dalga geçse kâfir olur.*[14] *"Bir kimse Kâbe-i Mükerremeyi inkâr ve tahfîf etse, Haccın farziyyetini inkâr etse tecdîd-i iman ve tecdîd-i nikâh lazım olur. Kâbe'nin içine ortasına içine*

---

[8] Âşık Hüseyin, *Küfür Sözler*, s. 95.
[9] Âşık Hüseyin, *Küfür Sözler*, s. 356.
[10] Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziyye*, Haz. Süleyman Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2009, s. 128.
[11] Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziyye*, s. 129.
[12] Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziyye*, s. 128.
[13] Düzdağ, M. Ertuğrul, *Ebussuûd Efendi Fetvâları Işığında 16. Asır Türk Hayatı,* İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983, s. 113.
[14] Üstüvânî, Mehmed Efendi, *Fevâidü'l-kebîr*, Süleymaniye Kütüphanesi Fatih, 2770, vr, 201.

pisleyeyim dese kâfir olur. Tevbe etmezse katlolunur."[15] "*İmam olan bir kimse cemaatten bazı şahıslarla çekişip kavga ettiğinde onlara caminize ve namazınıza pisleyim dese tekfir olunur. Tecdîd-i iman ve nikâh lazım gelir.*"[16]

Mukaddesatın gereksiz yere yeminlere konu edilmesi ve vara yoğa ağza alınması da hoş karşılanmamıştır: "*Filan fiili işlersem sebb-i nebi etmişlerden olayım deyip işlese yemin olmak itikadında işledi ise kefaret; kâfir olmak itikadında işledi ise tecdîd-i iman ve nikâh lazım olur.*"[17] "*Kabeye taş atmışlardan olayım dese, hükmü kezalik.*" "*Filan fiili işlersem Cihâr-ı yârı Güzîne sebb etmişlerden olayım deyip işlese itikadına nazar olunur.*"[18]

Eğitime ve Bilim Adamlarına Saygı

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan "*De ki, "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Ancak akıl sahipleri öğüt alırlar*"[19], "*Kulları içinde Allah'tan en çok âlimler korkar.*"[20] meâlindeki âyetler ile "*Alimin âbide üstünlüğü, benim, sizden en basitinize olan üstünlüğüm gibidir*",[21] "*Kim ilim taleb ederse, bu işi, geçmişteki günahlarına kefaret olur*"[22] vb. çok sayıda hadis İslâm'ın ilme ve eğitime atfettiği önemi açıklar mahiyettedir. Buradan hareketle ilme ve ilim ehline gereken saygının gösterilmemesi, fetvâ mecmuâlarına konu edilmiş ve bir takım hükümlere bağlanmıştır: "*Zeyd, Amr'a "okuyana, okumağa heves edene ve okumayı îcad edene lanet olsun" dese, Zeyd'e ne lazım olur? –El-cevab: Tecdîd-i îman ve nikâh.*"[23] "*Zeyd ulemadan Amr'a "Haramzâde!" deyu şetmeylese Zeyd'e ne lazım olur? –El-cevab: tâzir.*"[24] "*Zeyd ulemadan Amr'a lanet sana ve ilmine dese Zeyd'e ne lazım olur? –El-cevab: Tecdîd-i iman ve nikâh.*"[25] "*Şabbi alim şeyhi cahil üzerine takdim olunur.*"[26] "*Bir kimse*

[15] Âşık Hüseyin, *Küfür Sözler*, s. 362.
[16] Âşık Hüseyin, *Küfür Sözler*, s. 362.
[17] Çeşmizade Muhammed Halis Efendi, *Hulasatü-l ecvibe*, 1325, İstanbul: Uhuvvet Matbaası, s. 97.
[18] Çeşmizade, *Hulasatü-l ecvibe*, s. 97.
[19] Zümer, 39/9.
[20] Fatır, 35/28.
[21] Tirmizi, İlim 19.
[22] Tirmizi, İlim 2.
[23] Ata'î Nev'î-zâde Mehmed Ata-Allâh b. Yahyâ, *Fetâvây-i Atâ'iye*, Diyarbakır Yazma Eserler Kütüphanesi, 1501, s. 42b.
[24] Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziyye*, s. 115.
[25] Ata'î Nev'î-zâde, *Fetâvây-i Atâ'iye*, s. 42b.
[26] Çeşmizade, *Hulasatü-l ecvibe*, s. 162.

okuldaki hocasını taklit etse istihzâ etmek için eline çubuk alıp arkadaşlarına hocası gibi vursa kâfir olur."[27]

"*Zeyd-i câhil, ehl-i ilmden Amra "behey mel'un, be hey kezzâb" dese şer'an ne lâzım olur? –El-cevab: Ke'y-i hâkim ile ta'zir olunur." "Amrın her zamanda âdeti, 'ulemâ-i dîni ve erbâb-i şerî'ati kadh edip, "kâdîlerin yedikleri ve içtikleri haramdır, ve müderrislerin dahi şüpheden hâlî değildir. Bunların ettikleri câhil etmez. Her ne fesâd olursa dânişmend taifesinden zuhur eder ve cehele haramdan artık ictinâb ederler" deyip ve 'ulemânın 'uyûbunu tecessüs edip, 'ale'd-devâm bunlara bu'z-ü adavet üzere, mecâliste mezemmetlerin etmeden hâlî olmayıp halka nefret verse ana ne lâzım olur? –El-cevab: Eğer 'ulemâ-i dîne ilimleri için bu'z-ü adaveti olup söylediği andan nâşi ise küfür lâzımdır. İsnât ettiği umura te'âti için bu'z ederse nesne lâzım olmaz, içlerinde bî-günâh olanlara iftira etmeyicek." "Zeyd-i şâir, ulemâ ve sulehâdan bazı kimseleri elfâz-i kabîha ile hicv etmek âdet edinse, şer'an Zeyde ne lâzım olur? –El-cevab: Ta'zir-i şedîdden sonra zindana ilkâ olunup, tevbe ve salâhı zahir olmayınca ihrâc olmamak lâzımdır."*[28]

Sâlih Kimselere Saygı

İslâm'ın, müminlere örnek olarak takdim ettiği ve içinde yer almayı açıkça hedef gösterdiği[29] "sâlih kimseler" zümresinin saygıyla anılmasının da fetvâ kitaplarında zorunluluk olarak hükme bağlandığını görmekteyiz. "*Zeyd sulehâdan Amr ile çekişdikte tehevvür edip Amr'ın sakalını çekip "Bre ırgad!" deyu şetmeylese Zeyd'e ne lazım olur? –El-cevab: tâzir.*"[30] "*Zeyd sulehâdan olan Amr ve Bekr'e "ağaca taparsınız" dese tâzir lazım olur."*[31] *"Suleha ve ulemaya şetm edenlere tâzir lazım olur.*"[32] gibi fetvâ örneklerinde salih kimselere yöneltilen hakaretlerin karşılıksız kalmayacağı açıkça görülmektedir.

Dînî Hüküm ve Kurallara Saygı

Dinin emir ve yasaklarını hafife alma veya inkâr etme, hukuk kitaplarındaki hükümlere paralel olarak fetvâ derlemelerinde de tecziye hükmüne bağlanmıştır. Gerek münferit olarak dinin bazı hükümlerine karşı gösterilen saygısızlıklar, gerekse

---

[27] Üstüvânî, *Fevâid*, vr. 198a; Üstüvânî Efendi, elfâz-ı küfürleri, *Hülasatu'l-fetâvâ, Muhît, Cevahiru'l-fetâvâ* isimli kitaplardan naklettiğini belirtmiştir.
[28] Düzdağ, *Ebussuûd Efendi Fetvâları*, s. 181.
[29] "Ey Rabbim! Bana ve ana babama ihsan ettiğin nimetlerine şükretmemi ve Senin hoşnut olacağın Salih amel işlememi ilham et. Benim neslimden gelenleri de Salih kimseler kıl." (Ahkaf, 15)
[30] Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziyye*, s. 115.
[31] Çeşmizade, *Hulasatü-l ecvibe*, s. 103.
[32] Çeşmizade, *Hulasatü-l ecvibe*, s. 106.

"şeriat", "şer", "fetvâ kavramı" ve "fetvâ makamları" gibi dini otoriteyi tahfîf edici davranışlar, fetvâlara şöyle yansımıştır: "*Zeyd Amr'a gel şeriata gidelim, dedikte, Amr "varmazım" dese ne lazım gelir? –El-cevab: Tecdîd-i iman lazımdır.*"[33] "*Zeyd'in Amr ile davası olup Zeyd Amr'a "Seinle davamı şerle görürüm, yedimde şeyhülislâmdan fetvâm vardır" deyip fetvâ-yı şerîfeyi Amr'a gösterdikde Amr "Fetvâyı ez de suyun içi" derse Amr'a ne lazım olur? –El-cevab: Tecdîd-i din.*"[34] "*Zeyd'in Amr-i müslîm ile bir hususa müteallika davası olmakla Zeyd Amr'ı şera davet ettikde Amr "Ben şer bilmem" dese Amr'a ne lazım olur? –El-cevab: Tecdîd-i imân ve nikâh lazım olur.*"[35] "*Zeyd'in bir hususta şeyhülislâmdan aldığı fetvâyı gösterdiği hasmı Amr, "fetvâ neymiş, ben fetvâ bilmem" dese kendisine ne lazım olur? –El-cevab: Tecdîd-i iman ve nikâh.*"[36] "*Zeyd'in Amr ile bir hususa müteallika davası olmakla Zeyd Amr'ı şer'a davet ettikde Amr şer'e cima lafzıyla şetmeylese Amr'a ne lazım olur? –El-cevab: Tecdîd-i iman ve nikâh.*"[37]

Fıkıh kitaplarında da yer alan ve dinin hükümlerinin açıkça ihlaline örnek teşkil eden Ramazan ayının hürmetinin ihlal edilmesine dair bir fetvâ ise şöyledir: "*Zeyd nehâr-i Ramazan'da bilâ özr ayânen müteammiden eklü şürb eylese Zeyd'in katli caiz olur mu? –El-cevab: Olur.*"[38]

Manevî Değerler Üzerinden Yapılan Şahsî Hakaretler

Esasında şahıs hukukunun konusunu teşkil eden, şahısların aralarındaki anlaşmazlıklarda birbirlerine yönelttikleri hakaretler, manevî değerleri ve mukaddesatı hedef aldığında, haklarında hükmolunan tecziyenin daha da ağırlaştığı görülmektedir. Bu bağlamda kişinin dinini, imanını veya mukaddesatını aşağılayarak yapılan hakaretlere ağır cezalar öngörülmüştür. Şimdi bu hakaretleri konu alan fetvâlara bakalım: "*Zeyd-i müslîm babası Amr-i Müslime "Bre din ve imanını falan ettiğim kâfir!" deyu cima lafzıyla şetmeylese Zeyd'e ne lazım olur? –El-cevab: Tecdîd-i iman ve nikâh lazım olur ve ta'zir olunur, ukûbunun cezasını ahrette görür.*"[39]

"*Zeyd zevcesi Hind-i müslimeye "Bre dinü imanını felan ettiğim!" deyu cima lafzıyla şetmeylese Hind Zeyd'den mübâne olur mu? –El-cevab: Olur.*"[40] "*Zeyd-i*

[33] Düzdağ, *Ebussuûd Efendi Fetvâları*, s. 113.
[34] Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziyye*, s. 131.
[35] Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziyye*, s. 131.
[36] Çatalcalı, Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Haz. Salih b. Ahmed el-Kefevî, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1312, I, 179.
[37] Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziyye*, s. 131.
[38] Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziyye*, s. 19.
[39] Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziyye*, s. 866.
[40] Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziyye*, s. 60.

Müslim, Amr-ı Müslime "Bre din ve imanını fülan ettiğim!" deyu cimâ lafzıyla şetm eylese Zeyd'e tecdîd-i iman ve nikâh ve tâzir olunmak lazım olur mu? –El-cevab: Olur."[41]

Fetvâ mecmuâlarında, manevî değerlerin korunmasına yönelik hassasiyet öyle bir noktaya ulaşmıştır ki, imanını ikrar ettiği ve Kur'ân lafızlarının çıktığı organ olduğu için mümin bir kimsenin ağzına sövülmesi de iman ve Kur'ân'a yapılan hakaretler statüsünde değerlendirilmiştir. Bu durum çok sayıda fetvâya konu olmuştur.[42] Bu fetvâlardan birkaç tanesini burada zikretmek mümkündür: "*Zeyd-i Müslim, Amr-i zimmînin ağzına ve dinine şetmeyleyse ne lâzım olur? –El-cevab: Tâzire müstehak olur.*"[43] "*Zeyd-i müslîm Amr-i müslimin hâşa cimâ lafzı ile dinine imanına ve ağzına söğse şeran ne lazım olur? –El-cevab: Kâfirdir, katli helaldir.*" *Bu surette Zeyd'in vech-i muharrer üzere sebbettiği huzur-i hakimde vech-i şerî üzere sabit osla Zeyd bilâ tehir katlolunur mu? –El-cevab: Olunur.*"[44]

İnsanlara yöneltilen hakaretler şöyle dursun, hayvanlara veya diğer mahlûkata sövülmesine bile rıza gösterilmemiştir. Bu duruma ilginç bir örnek teşkil eden, ağzı bozuk olan hayvan kasabının şahitliğinin kabul olmayacağını belirten fetvâ şöyledir: "*Sığır kasabı olup daima hayvanata şütûm-u ğaliza eden Zeyd'in şehadeti makbul olmaz.*"[45]

Fetvâ mecmuâlarında ölmüş kimselerin arkasından kötü konuşmanın da saygısızlık olarak telakki edildiği görülmektedir: *"Zeyd-i zimmî vefat eden Amr-ı müslîm için canına lanet olsun dese, Zeyd'e ne lazım gelir? –El-cevab: Tedib lazım olur.*"[46]

Gayrimüslimlerin Manevî Değerlerine Saygı

Barış anlamındaki "silm" kökünden türeyen İslâm, tüm insanların selâmete ermesi için evrensel öğretilerinin en geniş kitlelere ulaştırılması yolunda çaba gösterilmesini emreder. Tebliğ prensibi ve "topraktan ziyade gönül kazanma" olarak

---

[41] Cebeci, İsmail, *Cerîde-i İlmiyye Fetvâları*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2009, s. 305.

[42] Benzer nitelikte olduğu tespit edilen diğer fetvâlar şunlardır: *Zeyd-i zimmî Amr-i müslimin neûzü billah cima lafzı ile ağzına ve avretine şetm eylese şeran ne lazım olur? –El-cevab: tâzir-i şedîd ve habs-i medîd lâzımdır.* (Ebussuûd Efendi Fetvâları, s. 101) *Zeyd-i müslîm Amr-i Müslime cima lafzıyla "İmanını köpeklere falan ettiririm" dese Zeyd'e ne lazım olur? –El-cevab: Tecdîd-i iman ve nikâh lazım olur.* (Fetâvâ-yı Feyziye, s. 131.) *Zeyd zevcesi Hind-i müslimeye "Bre din ve imanını fülan ettiğim!" deyû cima lafzıyla şetm eylese Hind Zeyd'den mübâne olur mu? –El-cevab: Olur.* (Ceride-i İlmiyye Fetvâları, s. 158.)

[43] Düzdağ, *Ebussuûd Efendi Fetvâları*, s. 101.

[44] Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziyye*, s. 129.

[45] Çeşmizade, *Hulasatü-l ecvibe*, s. 41.

[46] Ata'î Nev'î-zâde, *Fetâvây-i Atâ'iye*, s. 37b.

formüle edilebilecek olan fetih anlayışının bu emirden beslendiğini söylemek mümkündür. Dinin öğretileri kendilerine ulaşan insanların bunları kabul edip etmeme hakkı ise "*De ki "Gerçek Rabbinizdendir." İsteyen inansın, isteyen inkâr etsin*"[47], "*Dinde zorlama yoktur*"[48], "*Sizin dininiz size, benim dinim banadır*"[49] âyetleri ile ortaya konmuştur. Bugünkü terminolojide "din ve vicdan hürriyeti" olarak isimlendirilen bu anlayış, İslâm'ın kuvvetle benimsediği ve savunduğu bir prensiptir. Bu âyetlerin pratik hayata tatbik edildiği ilk ve en önemli örnek ise, bizzat Hz. Peygamber @ tarafından hazırlanan "Medine Vesikası"dır. Gayrimüslimlerin yoğun olarak yaşadığı Medine şehrinde kendileriyle kurulabilecek ilişkilerin çerçevesini ele alan bu anlaşma, İslâm tarihinin gelişimine paralel olarak "zimmet akdi" prensibi ile son halini almıştır. Devlet ile gayrimüslim vatandaşlar arasında imzalanan anlaşmaya sadık kalındığı sürece bağlayıcılığı devam eden zimmet sözleşmesi, her iki tarafa da bazı hak ve sorumluluklar yüklemektedir. Zimmet akdi, zimmîlere can ve mal güvenliği, itibarlarının ve sosyal haklarının korunmasına dair bir güvence ve bazı durumlarda geçerli olmak üzere hukuki özerklik bahşetmesine karşılık[50] zimmîlerden de devletin hâkimiyetini tanımalarını ve kurallara riayet etmelerini bekler. Diğer bir ifadeyle devlet, değerlerine saygı göstermeyi tüm vatandaşları için zorunlu kılar.

1880 yılında Bursa'da Fransız Konsolos vekili olan diplomat-yazar Edmond Dutemple'nin seyahatnamesindeki tespitleri, bu gerçeği itiraf eder mahiyettedir. *"…Türkler Hristiyanlara karşı kıskançlık, can sıkıcılık ve hoşgörüsüzlük beslemezler. …Türk ne kiliselerden, ne açık alandaki Hristiyan merasimlerinden kaygı duyar, ne de mezhep kavgalarına karışır. …Ama kendi dini dışındaki dinlere karşı bu yüce umursamazlığı gösterirken de beklediği –nihayet hakkı da olan- bir şey vardır. Kendisine karşı da aynı tutumun gösterilmesi. Sinagogların, tapınakların, kiliselerin yapılmasına karşı çıkmaz, açık alandaki gösterileri yasaklamaz, kendini onların sataşmalarından uzak tutar, karşılığında da kendi camilerine minarelerine, ezan okuyan müezzinlerine saygı duyulmasını ve Kur'ân'da emredilen ibadetlerini herkesin önünde yaptığında alay edilmemesini ister.*"[51]

Bu ve benzeri tarihî kaynaklar, Osmanlı Devleti'nde hâkim olan hukuk anlayışının, yalnızca Müslümanların değil bu topraklarda yaşayan bütün tebaanın

---

[47] Kehf, 18/29.
[48] Bakara, 2/256.
[49] Kâfirûn, 109/6.
[50] Yiğit, Metin, "İslâm Toplumunda Gayrimüslimlerin Hukuki Statüsü", *Nebiler, Sahabiler, Azizler ve Krallar Kenti Diyarbakır 2 Sempozyumu,* Diyarbakır, 2011.
[51] Çetin, Osman, "Anadolu'da Birlikte Yaşama Tecrübesi (Selçuklu-Osmanlı Örneği)", *İslâm Medeniyetinde Bir Arada Yaşama Tecrübesi*, Ankara, 2008. Ayrıca bkz. Edmond Dutemple, "Bursa Kenti", çev. Cem Demirpençe, Bursa'da Yaşam, Olay Gazetesi Armağanı.

manevî değerlerinin garantörü olduğuna işaret etmektedir. 1326 yılında Bursa'nın fethinden sonra Bizans baskısından bunalan Yahudilerin buraya gelerek, Orhan Gazi'nin izniyle bir havra açmaları, Fatih Sultan Mehmed'in Sırbistan Kralı Brankoviç'e savaşı kazandığı takdirde her mescidin yanında bir de kilise bulunabileceği teminatını vermesi, İstanbul ve çevresi savaş ile alınmasına rağmen sulh yoluyla alınmış kabul edilerek eski kiliselerin bulundukları hal üzerine bırakılması[52], gayrimüslimlerin kendilerine ait vakıflar kurması ve bu vakıflar aracılığıyla dini işleri için yardımlar toplayabilmesi[53], ahalisi gayrimüslim olan köylerde yeni baştan kilise yapılabileceğine dair verilen fetvâlar Osmanlı hukukunda gayrimüslimlerin manevî değerlerinin saygı ile karşılandığının ve devlet garantisi altına alındığının bazı örnekleridir. İşte bu bölümde, Osmanlı Devleti'nde, inanç özgürlüğü ve manevî değerlerin titizlikle korunmasına dair müftîler veya şeyhülislâmlar tarafından verilmiş fetvâlar incelenecektir.

Din ve Vicdan Hürriyeti

İslâm devlet yönetimi geleneği, tebaasına hiçbir zaman İslâm'ı zorla benimsetme gayreti içinde olmamıştır. Osmanlı uygulamalarında da farklı bir durum söz konusu değildir. Zimmet anlaşması gereğince devlet, gayrimüslimlerin can ve mallarının güvenliğini sağlama konusunda diğer vatandaşlarının hakkını savunmada olduğu gibi titiz davranmıştır. Bu durum herhangi bir psikolojik baskıyla dahi karşılaşmaksızın gayrimüslimlerin istedikleri dini benimsemeleri veya istedikleri din üzerinde kalmalarını mümkün kılmıştır. Fetvâ mecmuâlarında zimmîlerin mallarına veya canlarına sırf Müslüman olmadıkları için herhangi bir zarar verildiğinde bu zararların tazminini ve zarar verenlerin tecziyesini öngören fetvâlar yer almıştır. "*Gayrimüslim Zeyd bir yerde dükkan açıp bakkallık etmek istediğinde o yerde bakkallık yapan Müslümanlar sırf zimmî olduğu içni "dükkan açamazsın" diyerek dükkanın açılmasına şerî/hukukî bir dayanağı olmaksızın mâni olmaya kadir olurlar mı? El-cevabp: Olmazlar.*"[54] "*Hürr ve kul ve müslîm ve zimmî ta'zirde beraber midir? el-Cevâb: Beraberdir. Asl-i tâ'zirde demektir. Keyfiyyet-i ta'zirde meratib ri'âyet olundugu ekser kütüb-i fetâvâda mesturdur.*"[55]

---

[52] Bakkal, Ali, "İnanç Özgürlüğü Açısından Mabetlere ve Manevî Değerlere Saygı", *İnsan Hakları ve Din Sempozyumu*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları, Çanakkale, 2010, s. 214.

[53] Çetin, Osman, *Sicillere Göre Bursa'da İhtida Hareketleri ve Sosyal Sonuçları,* Ankara, 1994.

[54] Çatalcalı, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I. 174.

[55] Düzenli, Pehlül, *Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları,* Selçuk Üniversitesi SBE Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, (Doktora), Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ahmet Yaman, 2007, s. 354.

Dinen sorumluluk yaşına gelmiş (akıl-baliğ olmuş) bir çocuğun, Müslüman olan babası tarafından Müslüman olmaya zorlanmayacağına dair kaydedilmiş bir fetvâ ise şöyledir: "*Zimmî Zeyd, Müslüman olduğunda bâliğ olan oğlu Amr'a sen de Müslüman ol diyerek cebr olunur mu? El-cevab: Olunmaz.*"[56]

Genel bir prensip olarak İslâm'ın açıkça yasakladığı bazı hükümler gayrimüslimler hakkında cari kılınmazken, Müslüman toplumu ifsâd etme tehlikesi sezildiğinde bazı yasaklamalara gidilmiş veya çeşitli sınırlamalar getirilmiştir. Zimmîlerin Müslüman toplumun değerleriyle çatışan, toplumun huzurunu kaçırabilecek nitelikteki davranışları değerlendirilirken ise, bu davranışların dinlerinin gereği olup olmadığı sorgulanmış ve bunlar hüküm vermede dikkate alınmıştır. Örneğin, aşağıdaki fetvâda, içki satışı ile ilgili bir yasaklamanın gerekçesi izah edilirken içkinin, gayrimüslimlerin dinlerinin olmazsa olmaz bir unsuru olmadığı zikrolunmuştur. "*Bilâd-ı islâmiyyede olan zimmîler şurb-i hamrdan ve birbirine hufyeten bey' etmekten zecr olunmak ile mabeynlerinde beyü şraların izhar ve ilan ettiklerinden sonra ..... ehl-i İslâma dahi bey eder olup, envâ-i fesad ve fücur şâyi olup nice defa evlerinde kendilerine kifayet miktarından ziyade hamr tutmayalar" deyu tenbih ve tekid ve tehdid olunduktan sonra dahi fesaddan halî olmayıp, umumen hamrları dökülmeyince feseka ile muameleleri münkatı olmasa, nefisleri için alıkodukları hamrları dahi küllen dökülüp, kendiler şurb-i hamrdan men olunsalar şeran hükkam âsim olurlar mı? –El-cevab: şurb-i hamr, ehl-i zimmetin dinlerinin vâcibâtından değildir ki nehy etmek ile ism lâzım ola.*"[57]

Zimmîlere yemin teklif edilirken kendi değerleri üzerine yemin etmelerinin mümkün olabileceği fetvâlara konu olmuştur. "*Zimmiye nice ant verilir? –El-cevab: Şeriyle İncil-i Hazret-i İsa'ya inzâl eden Hak Hazretine verilir.*"[58]

Din Adamlarına ve Dindarlara Pozitif Ayrımcılık

İslâmî gelenekte, gayrimüslimlerin inançları tasvip edilmese ve pek çok açıdan tenkide tabi tutulsa da, muhtelif inançları benimseyen vatandaşlarla komşuluk, dostluk vb. insani ilişkilerin geliştirilmesine müsaade etmiştir. Nitekim Osmanlı toplumunda da, zimmîler istedikleri takdirde Müslümanların yaşadığı mahallelerden mülk edinebilmekte, onların uğraştığı ticari işlerle ilgilenebilmekte ve onlar gibi sosyal örgütlenmeler (vakıf, yetimhane vb.) tesis edebilmekte idiler. Bir vatandaş olarak sorumluluklarını yerine getirdikleri takdirde zimmîlerle insani ilişkiler kurulmasının önü asla kapatılmamıştır. Buna ek olarak, Osmanlı uygulaması gayrimüslimlerin

[56] Çatalcalı, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I. 178.
[57] Düzdağ, *Ebussuûd Efendi Fetvâları*, s. 95-96.
[58] Düzdağ, *Ebussuûd Efendi Fetvâları*, s. 91.

dindar olanlarına veya dini işlerle uğraşanlarına yönelik bir takım ayrıcalıklar öngörmüştür.

Şöyle ki, zimmet anlaşması gereğince, zimmîlerin cizye isminde devlete ödemeleri gereken vergiden, insanlar arasında yaşamayan dolayısıyla herhangi bir kazancı olmayan gayrimüslim din adamları muaf tutulmuştur. Fetvâ mecmuâlarında bu durumla ilgili çok sayıda fetvâ bulunmaktadır: "*Kilise keşişlerinin fukaralarına haraç vermek lazım olur mu? –El-cevab: Asla halk ile muhâlataları yok ise olmaz.*"[59] "*Keşişlerden cizye ve ispençe mafuv mudur, yoksa alınır mı? –El-cevab: Asla, halk ile muhalataları yok ise alınmaz.*"[60] "*Bir manastırda sakin olup, nas ile ihtilat olmayan Zeyd-i zimmîden cizye alınır mı? –El-cevab: Alınmaz.*"[61]"*Şeyh-i fâni olan zeyd-i zimmîden cizye alınır mı? –El-cevab: Alınmaz.*"[62]

Burada cizye muafiyetinin, ticari bir gelir olmaması şartıyla din adamı kimliğine sahip olanlar veya kendilerini dînî işlere adayanlar için geçerli olduğunu, ticaretle uğraşan din adamlarının da aynı pozitif ayrımcılıktan yararlanma taleplerinin geri çevrildiğini görmekteyiz: "*Bir kenîsenin papası olan Zeyd-i zimmî nâs ile muhâlata edip kâr u kesb etmekle cizyedâr olan Amr Zeyd'den cizye talep ettikte Zeyd mücerred "Papas olmakla vermem" demeğe kâdir olur mu?" -El-cevâb: Olmaz.*"[63] Öyle ki, bu durum bazen suiistimallere neden olmuş ve vergiden muaf olmak için papazlık mesleğini seçen bir zümrenin doğmasına yol açmıştır.[64]

Yine devletin kiliselerde papazların verdiği vaazları bile denetlemediği, kiliselerin süslenmesine ve ayinlerin icrasına mahsus olan eşyanın ithalinin gümrük vergisinden muaf tutulduğu, çeşitli kaynaklarda ifade edilmiştir..[65]

Fetvâlarda, inançlarına bağlı olarak yaşayan zimmîlerin, inançlarını yerine getirmeyenlerden daha ayrıcalıklı bir konumda değerlendirildiği görülmektedir. Şu fetvâ örneğinde, kiliseye giderek ibadetlerini ifa eden zimmînin aleyhine, kiliseye gitmeyen zimmînin şahitliğinin kabul olmayacağı belirtilmiştir: "*Kiliseye varmayan kâfirin, kiliseye varan kâfir üzerine şehadeti makbul olur mu? –El-cevab: Olmaz.*"[66]

Benzer bir örnekte, dininin emirlerine muhalif davranan Müslüman'ın, zimmî vatandaş aleyhine şahitlik yapmasına müsaade edilmemiştir: "*Fâsık ve fâcir olan*

---

[59] Düzdağ, *Ebussuûd Efendi Fetvâları*, s. 103.
[60] Düzdağ, *Ebussuûd Efendi Fetvâları*, s. 103.
[61] Ata'î Nev'î-zâde, *Fetâvây-i Atâ'iye*, s. 36b.
[62] Ata'î Nev'î-zâde, *Fetâvây-i Atâ'iye*, s. 37a.
[63] Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziyye*, s. 124.
[64] Ayrıntılı bilgi için İstanbul Kadı Sicillerine bakılabilir.
[65] Akkündüz, Murat, "Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlere Tanınan İbadet Hürriyeti", *İslâm Medeniyetinde Birlikte Yaşama Tecrübesi*, Şanlıurfa, 2008, s. 153.
[66] Düzdağ, *Ebussuûd Efendi Fetvâları*, s. 98.

müslîmin, zimmî üzerine şehâdeti kabul olunur mu? –El-cevab: Fısk-u fücûru kat'i şâyi' ise olmaz."[67]

Tarihi kaynaklar, bazı idarecilerin kilise ayinine gitmeyen veya kilise nizamına aykırı davranan Hıristiyan tebaayı cezalandırdığından bahsetmektedir.[68] Bu durum idarecilerin, ibadet hürriyetlerinin engellenmesi şöyle dursun, zimmîlerin âyinlerinin titizlikle ifa edilebilmesi doğrultusunda bir çaba gösterdikleri şeklinde değerlendirilebilir.

İbadet Özgürlüğü

Zimmet akdinin gayrimüslimlere tanıdığı haklardan en önemlisi şüphesiz din ve inanç özgürlüğüdür. İstenilen dini seçme serbestîsi ile başlayan bu hak, bunun tabii sonucu olarak o dinin gereklerini korkusuzca yerine getirmeyi de beraberinde getirir. Bu bağlamda İslâm tarihindeki uygulamalara da paralel olarak Osmanlı uygulaması, gayrimüslimlere hiçbir devletin veya sistemin öngörmediği bir inanç ve ibadet özgürlüğü tanımıştır. Bu özgürlüğün tek istisnâî kısıtlaması, bazı dînî sembollerin izhar edilerek açıktan küfür propagandası yapıldığı zaman karşımıza çıkmaktadır. Zira zimmîlerin özgürlükleri temin edilirken, Müslüman vatandaşların rahatsız ve rencide edilmemesi prensibi göz ardı edilmemiştir. Örneğin şu fetvâda, yüksek sesle olmadığı takdirde, yani dışarıdaki insanları huzursuz etmemesi şartıyla kutsal kitapların okunması, okutulması ve dini eğitimin yapılması serbestîsi kayıt altına alınmıştır: "*Zeyd-i Yahudi, Yehûd taiefesinin sıbyânını menzilinde cem edip ref-i savt etmeksizin mezbûrlara talim-i Tevrat eder olsa Zeyd'e taarruz olunur mu? –El-cevab: Olunmaz*"[69] "*Zeydi zımmî bir kasabada vâki menzilinde âyini üzere ibadet edip ve rafı savt etmeksizin İncil okusa men olunur mu? –El-cevab: Olunmaz.*"[70]

Müslümanların rahatsız edilmemesinin talep edildiği şu fetvâlardan, buna riayet edildiği takdirde Müslüman mahallesinde bile âyinlerin icra edilebileceği anlaşılmaktadır: "*Bir kilise Müslümanlar mahallesinde vâki' olup, kâfirler nâkus(çan) yerine bir yufka tahtayı nice yerlerden delip ibadetleri zamanında ol tahtanın orta yerine tokmak ile darb edip, bir savt-ı acîb peydâ olup, Müslümanlar müteezzi olsalar, şer'an ref olunmaz caiz olur mu? –El-cevab: Vacibdir.*" "*Müslimin ve kefere muhallitan sakinler olup içinde cami şerîf olup mısr hükümden olan karye-i kebirenin keferesi karye-i mezbûre içinde olan kenîse-i kadîmelerinden taşraya işitilecek*

[67] Düzdağ, *Ebussuûd Efendi Fetvâları*, s. 98.
[68] Akkündüz, Murat, *Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlere Tanınan İbadet Hürriyeti*, s. 153.
[69] Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziyye*, s. 127.
[70] Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behçetü'l-fetâvâ*, İstanbul: Dârü't-tıbaati'l-âmire, 1266, *s. 166.*

mertebede nâkus darb eder olsalar hâkim kefereyi ol vech üzere nâkus darbından mene kadir olur mu? –El-cevab: Olur."[71]

Yapılan propagandadan etkilenme tehlikesinin bulunmadığı zamanlarda, bu kısıtlamaların da kalktığı görülmektedir: "*Bir dağ başında kadimi bir kilise olup, kâfirler üzerinde perhize çıkıp, çan çalıp ve etrafına kâfirler cem olup, ruhbanları âyîn-i batılları üzre vaz eyleyip kâfirler ağlaşıp griv eyleseler, Müslümanlar kiliseyi hedm eylemeğe adir olurlar mı? –El-cevab: Eğer etrafında asla şenlik yok ise taarruz olmaz. Eğer var ise şiar-ı küfrü bu miktar izhar etmekten men ve zecr olunmak lazımdır.*"[72] Prensip olarak çan çalınması veya diğer sembollerin kullanılmasına karşı olunmadığı, fıkıh kitaplarının bu çanların dışarıdaki insanlar tarafından duyulmayacak şekilde çalınabileceğine dair verdiği hükümlerden de anlaşılmaktadır.[73]

İbadethanelerin İnşa ve Tamir Edilmeleri

Zimmîlerin din ve inanç özgürlüğü, mevcudiyetini en belirgin şekilde mabetlerde hissettirmiştir. Barış yoluyla (sulhen) fethedilen yerlerde gayrimüslimlerin mabetlerinin bulundukları hal üzere kalması, yıkıldıkları zaman asıllarına uygun olarak tamir edilebilmesi, genel bir prensip olarak kabul görmüştür. Savaş yoluyla fethedilen yerlerdeki mabetler de yıkılmayıp, mabet olarak bırakılmaları sultan iznine tabi tutulmuştur. Sulhen fetholunan bölgelerde izin verilmeyen tek husus, yeni mabetlerin inşa (ihdâs) edilmesidir. Ancak yine sultan izni ile bu durum gayrimüslimlerin lehine bir hal alabilmiştir. Osmanlı medeniyet tecrübesinde bu özgürlüklerin daha da genişletilerek savaş yoluyla fethedildiği halde bazı beldelerdeki ibadethanelere sulhen fethedilmiş muamelesi yapıldığı görülmektedir. Bu durum aşağıdaki fetvâda şöyle izâh edilmiştir: "*Merhûm Sultan Mehmed Han Hazretleri mahrûsa-i İstanbul'u ve etrafında olan karyeleri anveten feth mi etmişlerdir? –El-cevab: Maruf olan anveten fetihtir. Amma kenâyis-i kadîme hali üzerine ibkâ olunmak sulhle fethe delalet eder…*"[74]

İçerisinde Müslümanların yaşamadığı ve şehir hükmünde olmayan uzak beldelerde ise gayrimüslimlerin ibadethane inşa etmelerine sıklıkla müsaade edilmiştir. "*Ahalisi zimmîler olan bir cezîrede kefereden bir taife izn-i sultaniyle sâkin olduklarında cezîre-i mezbûrede kenîse ihdâs etmek murâd eyleseler şer'an men*

[71] Çatalcalı, *Fetâvâ-yı Ali Efendi,* 172.
[72] Düzdağ, *Ebussuûd Efendi Fetvâları*, s. 96.
[73] Gaznevi, *Kitabu's-siyer*'inde bu durumu şöyle belirtmiştir: Zimmet ehlinin çan çalmaması gerekir, ancak kiliselerinde ve evlerinde sesi dışarıdan işitilmeyecek şekilde çalabilirler.
[74] Düzdağ, *Ebussuûd Efendi Fetvâları*, s. 104.

olunurlar mı? –El-cevab: Olunmazlar."[75] "*Biladi İslâmiye'den baîd olup etrafında ehl-i İslâm olmayub cümle ahâlisi zimmîler olan karye ahâlisi karye-i mezbûrede kenîse ihdâs etmek murad eyleseler mezbûreler men olunmak lazım mıdır? –El-cevab: Değildir.*"[76] "*Ahalisi cümleten zimmîler olup emsâr-i müslimînden baîd olan karyenin zimmîleri perişan olmalarıyla ol karyede olan kenîseleri bi'l-külliye harab olduktan sonra mezbûrlar yine yerlerinde avdet edip kenîse-i merkûmeyi ke'l-evvel tamir murad eyleseler mezburlar men olunmak lazım mıdır? - El-cevap: Değildir.*"[77] "*Ahalisi zimmîler olan bir karyede kefereden bir taife izn-i sultani ile sakin oldukları karye-i mezburede kenise ihdâs etmek murad etseler men olunmak lazım olur mu? –El-cevab: Allahu aleym olmaz.*"[78]

Müslümanlarla gayrimüslimlerin bir arada yaşadığı yerlerde prensip olarak yeni kiliseler inşa edilmesine izin verilmemesi, fetvâlara yansıdığı kadarı ile çeşitli şartlara bağlanmıştır. "*Müslümanlar ve zimmîler mahlût olan karyede zimmîler ihdâs ettği kiliseyi hakim-üş-şer yıktırmağa kâdir olur mu? –El-cevab: Mescid var ise olur.*"[79] Görüldüğü gibi bu fetvâda, mescit olması şartıyla yeni kilisenin yıkılmasının mümkün olabileceği zikredilmiştir. Bir başka fetvâda Cuma kılınmayan yerde ihdâs edilen kiliselere dokunulamayacağı belirtilmiştir.

Dini hükümler suiistimal edilip oldubittiye getirilerek gayrimüslimlerin ibadethanesine tecavüz anlamı taşıyan bir fiilin geçersizliğine hükmeden ve söz konusu ibadethaneyi muhafaza eden şu fetvâ da oldukça ilginçtir: "*Müslim ve kefere muhtelitan sâkin olan karyede vakıa kenîse-i kadîmede müslimînden Zeyd ezan okusa karye-i mezbûre keferesi kenîse-i merkûmede âyinlerini icra murad ettiklerinde ehl-i örf taifesinden Amr mücerred "Kenîse-i merkûmede ezan okunmakla bana şu kadar akçe vermeyince âyinlerini icra ettirmem" deyu mezbûrlardan nesne almağa kâdir olur mu? –El-cevab: Olmaz.*"[80] Burada Zeyd herhangi bir yetkili merciden izin almaksızın, mescit hükümlerine tabi olması maksadıyla kilisenin içinde ezan okumakta, Amr da sırf bu gerekçeden hareketle âyinin yapılmasına müsaade etmemektedir. Fetvâ yanlış olan bu fiillerin geçersizliğini kilise lehine açıkça hükme bağlamaktadır.

Bir kilisenin kıdemine veya sonradan inşa edildiğine dair gayrimüslimler ve Müslümanlar arasında bir anlaşmazlık söz konusu olup da sonradan ihdâs edildiğine dair deliller Müslümanlar tarafından ikame edilemediği takdirde hüküm kilise

[75] Çatalcalı, *Fetâvâ-yı Ali Efendi,* s. 170.
[76] Çatalcalı, *Fetâvâ-yı Ali Efendi,* s. 171.
[77] Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziyye*, s. 125.
[78] Mekkîzade Mustafa Asım Efendi'nin bu fetvâsı için bkz. Şeker, Mehmet, *Anadolu'da Bir Arada Yaşama Tecrübesi*, TDV, Ankara, 166.
[79] Düzdağ, *Ebussuûd Efendi Fetvâları*, s. 105.
[80] Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziyye*, s. 126.

sahipleri lehine o kilisenin kıdem üzere olduğu şeklinde verilmiştir. "*Bir şehir yandıkta keferenin kilisesi bile yanıp, badehu tamir etmek dilediklerinde Müslümanlar hüdusuna, kefere kıdemine beyine ikâmet eyleseler, şeran hangisi evladır? –El-cevab: Kıdem beyyinesi evlâdır, şehir sulhen feth olucak.*"[81] "*Bilâd-i İslâmiyeden bir beldede vakıa olup ehl-i zimmet yedlerinde olan kenîse için müslimînden birkaç kimesneler "Belde-i mezbûre anveten fetholunmakla kenîsei merkûmenin ibkâsı caiz değildir" deyu dava ettiklerinde kenîse-i merkûmeye mutasarrıf olan zimmîler "Belde-i mezbûre fetholunup kenîse-i merkûme ehl-i zimmet yedlerinde ibkâ olunmuşdur" deyip tetâvül-i ahd sebebiyle vakt-i fethi idrak eder kimesne olmamakla şehâdet mümkine olmayıp ve ulema yedlerinde anveten ya sulhen fetholunduğuna mevsûk-bih eser dahi olmasa ehl-i zimmet aslen mütemessik oldukları ecilden kavil yeminleriyle ehl-i zimmetin olup belde-i mezbûre arz-ı sulh ve kenîse-i merkûme zimmîler yedlerinde ibkâ kılınır mı? – El-cevab: Kılınır.*"[82] "*Bu surette belde-i mezbure şeran arz-ı sul kılındıktan sonra ehl-i İslâmdan bazı kimesneler "Kenîse-i merkûme belde-i mezbûre fetholunup emsâr-i müslimînden okdukdan sonra ihdâs olunmakla meni lazımdır" deyu dava edip zimmîler dahi "Kadîm olup hîn-i sulhde yedimizde ibkâ olunmuşdur" deseler kavil hangisinindir? – El-cevap: Kavil zimmîlerindir, bade'l-feth ihdâs olunduğuna beyine lazimedir. İkâmet olunursa men olunurlar, ikamet-i beyyineye imkan olmazsa zimmîler yedlerinde ibkâ olunur.*"[83]

Kilise hukuku ile ilgili olarak kiliselerin lehine hüküm verilmesi prensipte benimsenmiş ve bu durum Ebussuûd efendiye atfedilen bir fetvâya şöyle yansımıştır: "*Kıdem beyyinesinden hudus beyyinesi evlâdır. Sulhen feth beyyinesinden anveten feth beyyinesi evla oldugi gibi.*"[84]

Gayrimüslim cemaat tarafından Müslümanlara rahatsızlık verilmesi durumunda veya savaş yoluyla fethedilen ve Müslümanlar ile gayrimüslimlerin beraber yaşadığı yerlerde idari mercîlerden herhangi bir izin almaksızın sonradan ibadethane inşa edilmesi durumunda ise bu ibadethanelere müdahaleler söz konusu olmuştur. Şu fetvâlarda bu durumun örneklerini görmek mümkündür: "*Zeyd bir camii şerife onbeş zira yerde kurbunda Yahudi haneler bina edip, taklîl-i cemaat olduğundan gayri tâife-i Yahudi taş attıklarında bî huzur olup, tâife-i mezbûreyi evden çıkmasına hükm edicek, Müslümanlar şer'an çıkarmağa kâdir olurlar mı? –El-cevab: Olurlar, elbette çıkarmak lazımdır. Taş attıkları için taife-i mezbure tâzir-i şedid ve habs olunmak dahi lazımdır.*"[85] "*Ahalisi Müslüman ve kefere olan beldenin keferesi belde içinde*

[81] Düzdağ, *Ebussuûd Efendi Fetvâları*, s. 106.
[82] Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziyye*, s. 125-126.
[83] Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziyye*, s. 126.
[84] Düzenli, *Ebussuûd Efendi ve Fetvâları*, s. 247.
[85] Düzdağ, *Ebussuûd Efendi Fetvâları*, s. 14.

kenîse ihdâs eyleseler hâkim kenîse-i merkûmeyi hedme kâdir olur mu? –El-cevab: Olur."[86]

Tamamen harap olmuş veya bazı bölümleri yıkılmış ibadethanelerin aslına uygun olarak tamir edilme hakkı da zimmîlere bir güvence olarak verilmiştir. Eski kilise veya havraların tamiri konusu çok sayıda fetvâya konu olmuştur. "*Bir şehrin içinde, kâfirlerin kadimden kiliseleri hâliya üstü harab olsa tamir olunur mu? –El-cevab: Olunur.*"[87] "*Sulhen fetholunan bir beldede vâkı'a kenise-i kadîme muhterika olsa belde-i mezbûre zimmîleri kenîse-i merkûmeyi nesne zyâde etmeksizin vaz-ı kadîmi üzere ta'mir etmeğe mesağ-ı şer'î var mıdır? –El-cevap: Vardır.*"[88] "*Bilâd-i İslâmiyeden Edirne'de vakıa nasâra taifesinin kenîse-i kadîmeleri afet-i semaviye ile muhterka oldukda taife-i mezbûre kenîse-i merkûmeyi vaz-ı kadîmi üzere tamir etmekden men olunurlar mı? –El-cevab: Olunmazlar.*"[89] "*Ahalisi zimmîler olup içinde kenîse-i kadîme olan karyenin ahâlisi perişan olup karye-i mezbûrede ehl-i İslâm'dan bazı kimseler tavattun eyleseler ol kimseler kenîse-i merkûmeyi hedm ettirmeye kâdir olurlar mı? –El-cevab: Olmazlar.*"[90] *Kefere taifesinden olan kensieyi kadimenin bazı mevazıi mehdum olsa erbabı kelevvel iadeye kadir olurlar mı? –El-cevab: Olurlar.*[91]

Kilisenin yıkılan enkazı, eskisi gibi kilisenin tamir edilmesine imkân vermiyorsa, yetkili mercilerden alınacak izinle takviye malzemenin kullanılabileceği şu fetvâda belirtilmiştir: "*Bir kefere karyesinde olan kenîse-i kadime harap olup zimmîler emr-i sultani ile tamire mübaşeretlerinde kenisenin enkazı vaz-ı kadimi üzere tamir ve binaya kifayet etmemekle zimmîler miktar kifaye müceddeden kereste vesair levazımını taşradan getirip vaz-ı kadimi üzere bila tefî vela tevsi muktezayı şer üzere binaya kadir olurlar mı? –El-cevab: Olurlar.*" "*Bu surette ehl-i örf taifesi kenise tamirine hariçten kereste vesair levazım getirmek caiz değildir diye mezburları binadan mene yahut tercime kadir olurlar mı? –El-cevab: Olmazlar.*"[92]

İbadethanelerle birlikte, bunların müştemilatı kapsamında değerlendirilen görevli odaları, eğitim mekânları vb. yerler de güvence altındadır. "*Sulhen fetholunan bir beldede vaki kenîse-i kadimenin havlusu dâhilinde olan ruhban odaları harîkte muhterik olsa ruhbanlar ol odaları vaz-ı kadîmi üzere binadan men olunurlar mı? –El-cevab: Olunmazlar.*"[93]

---

[86] Çatalcalı, *Fetâvâ-yı Ali Efendi,* s. 171.
[87] Düzdağ, *Ebussuûd Efendi Fetvâları*, s. 106.
[88] Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziyye*, s. 125.
[89] Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziyye*, s. 126.
[90] Çatalcalı, *Fetâvâ-yı Ali Efendi,* s. 171.
[91] Ata'î Nev'î-zâde, *Fetâvây-i Atâ'iye*, s. 30b.
[92] Yenişehirli, *Behçetü'l-fetâvâ*, s. 165.
[93] Yenişehirli, *Behçetü'l-fetâvâ*, s. 165.

Zimmet akdinin gerektirdiği şartlara uyulduğu takdirde din ve ibadet özgürlüğünün keyfi müdahalelerle devlet makamları veya Müslüman vatandaşlarca engellenmesine müsaade edilmediği de fetvâlarda görülmektedir: "*Bir beldede olan kenîse-i kadîme harap oldukta keferesi ol kenîsei vaz-ı kadîmi üzere tamir edip nesne ziyade eylemeseler ehl-i örf taifesinden Zeyd mücerred tamir etmekle kenîse-i merkûmeyi hedm ederim demeğe kadir olur mu? –El-cevab: Olmaz.*"[94] "*Bir mahallede vaki kadim manastırın odaları tamire muhtaç olmakla ol manastırın rahipleri odaları vaz-ı kadimi üzere tamir edüb nesne ziyade eylemeseler ehl-i örf taifesinden Zeyd mücerred tamir etmekle odaları hedm ederim demeğe kadir olur mu? –El-cevab: Olmaz.*"[95] "*Bir beldede vaki kenîsei kadîme harabe ve meremmete muhtaç oldukta belde-i merkûme zimmîleri bâ fermanı ali ol keniseyi nesene ziyade etmeksizin vazı kadimi üzere tamire mübaşeretlerinde kenisei merkumenin duvarları eğilip inhidama müteveccih olup ikamet ve tamir mümkün olmamakla ol duvarları hedm edip bila tevsi vela terfî vazı kadimi üzere tecdîd etmek istediklerinde belde-i mezbûre kadısı yahut ehl-i örf taifesi mücerred kenîse-i merkûme münhedim olmayıp siz kendiniz hedm etmekle iade caiz olmaz diye biğayri vech mezburları mene kadir olur mu? –El-cevab: Olmazlar.*"[96] "*Bir kenise-i kadime haraba müşrif olup bâ emr-i sultani zimmîler tamir ettiklerinde kenisenin ahrabe olan gargîr kubbelerini yine ke'l-evvel gargîr etmeyip ağaç ile bina ettiklerinde halen bina ettikleri keyfiyet teşyîden ve ahkâmdan ve itibaren keyfiyet ulâdan dûn iken ehl-i örf taifesi mücerred tarz-ı kadimine muğayir ettiniz diye zimmîleri tecrîme kadir olurlar mı? –El-cevab: Olmazlar.*"[97] "*Bir kasabada vâki kenîse-i kadime harap olmağla kasaba-i mezbûre zimmîleri kenise-i markûmeyi vaz-ı kadîmi üzere tamir eyleseler ehli örf taifesi kenîseyi tamir ettiniz diye mezbûrlardan cerîme namına nesne almağa kadir olurlar mı? –El-cevab: Olmazlar.*"[98]

Kurallara aykırı olarak ibadethanelere ilaveler yapılması durumunda ise ibadethanelerin tamamına değil yalnızca bu ilavelerin yıkılmasına hükmolunmuştur. "*Bir belde keferesi ol belde içinde kenîse-i kadimeleri içinde bir kök müceddeden ve zulle namına müceddeden bir miktar bina dahi ihdâs edip ve kenisenin taşrasında keniseye muttasıl müceddeden duvar bina ihdâs eyleseler hakim vech-i muharrer üzere ihdâs olunan enbiyeyi hedme kadir olur mu? –El-cevab: Olur.*"[99] "*Bir beldede vakıa kenîse-i kadîme harab olmakla belde-i mezbûre zimmîleri kenîse-i merkûmede*

[94] Çatalacalı, *Fetâvây-ı Ali Efendi,* s. 171.
[95] Çatalacalı, *Fetâvây-ı Ali Efendi,* s. s. 171.
[96] Yenişehirli, *Behçetü'l-fetâvâ,* s. 164.-165.
[97] Yenişehirli, *Behçetü'l-fetâvâ,* s. 165.
[98] Çatalacalı, *Fetâvây-ı Ali Efendi,* s. 171.
[99] Çatalacalı, *Fetâvây-ı Ali Efendi,* s. 171-172.

vaz'ı kadîminden ziyade bina ihdâs eyleseler hakim ziyadeyi hedme kâdir olur mu? – El-cevab: Olur."[100]

Zimmet akdine bağlı kalan gayrimüslimlerin ibadethaneleri de, tıpkı can ve malları gibi her türlü tehlikeye, taarruza karşı devlet güvencesi altındadır. Burada ibadethanelere yöneltilen haksız taarruzların sadece Müslüman vatandaşlar veya idareciler tarafından gerçekleşmediği hatıra getirilmelidir. Zira zimmîlerin birbirlerinin mabetlerini hedef alan girişimlerinin engellendiğine dair fetvâlara rastlamak da mümkündür: "*Kadimden bir beldede sakin Rûm tâifesinin yedlerinde olan kenise-i kadîmelerini belde-i mezbûrede sâkin Ermeni keferesi tegallüben zabteyleseler taife-i mezbûre kenîselerini Ermenilerden almağa kadir olurlar mı? –El-cevab: Olurlar.*"[101] "*Bir beldede voyvoda olan Zeyd ol beldede sakin Yahudi taifesinden Amr'dan senin menziline bazı Yahudi gelip Tevrat okuyup âyinlerini icrâ ederlermiş diye Amr'ı itham edip cerîme namına Amr'dan nesne almaya yahut Amr'ın menzilini hedm etmeye kadir olur mu? –El-cevab: Olmaz.*"[102]

Değerler Üzerinden Diyalog Kurulması

Devletin zimmîlere vermiş olduğu güvencelerin yanında Osmanlı Müslüman toplumu, komşuluk, esnaflık vb. insani muamelelerde hiçbir ayrım ve sınırlamaya tabi tutmadığı gayrimüslim vatandaşlarla olan ilişkilerini, onların manevî değerlerine karşı gösterdiği saygılı tutum ile bir adım daha ileri taşımıştır. Ancak gösterilmesi gereken bu saygı ve hoşgörü, bu değerlerin tasvip ve tâ'zim edilmemesi şartı ile sınırlandırılmaya tabi tutulmuştur. Bu bağlamda Müslümanların gayrimüslimlerin ibadethanelerinin tamirine bile yardım etmeleri şu fetvâda olduğu gibi caiz görülmüştür. "*Keferenin kiliseyi tamirine muavenet eden Müslümanlara ne lazım olur? –El-cevab: Kıdemine mutekidler ise nesene lazım olmaz.*"[103]

Osmanlı Devleti'nin "Yılbaşı Yortusu" vb. dini bayram ve törenler için cemaatlere çeşitli yardımlar yaptığı kaynaklarda yer almaktadır. [104] Süleymaniye Camii inşaatında görev alan Hristiyanların Paskalya bayramlarına tesadüf eden günlerde izin alarak çalışmalara katılmadığı, yine Pazar günleri kiliseye gitmek

[100] Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziyye*, s. 126.
[101] Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziyye*, s. 395.
[102] Şeyhülislâm Dürrizâde Mehmed Arif Efendi, *Neticetü'l-fetâvâ*, İstanbul: Matbaa-i âmire, 1849, s. 135-136.
[103] Düzdağ, *Ebussuûd Efendi Fetvâları*, s.106.
[104] Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *Irade-i Hususiye Kataloğu 1318*. Genel No: 88, Hususî No: 29. Konu ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Güler, Ali, Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlerin Din-İbadet, Eğitim-Öğretim Hürriyetleri ve Bu Bakımdan "Kilise Defterleri"nin Kaynak Olarak Önemi (4 Numaralı Kilise Defteri'nden Örnek Fermanlar), s. 159.

isteyenlerin o gün izinli sayılabildiği kaynaklarda yer almaktadır.[105] Yine birçok fetvâda tazim için olmadığı sürece gayrimüslimlerle selâmlaşmak, onların bayramlarına saygılı davranmak ve karşılıklı olarak tebrikleşmek suretiyle o günkü mutluluklarına ortak olmak, komşuluk hakkının bir gereği olarak görülmüştür. "*Zeyd-i zimmî kefere bayramında Amr-i Müslime çörek ve kızıl yumurta verip, Amr dahi alıp kabul eylese, Amra şer'an nesne lazım olur mu? –El-cevab: Beis oktur. Eğer ol günü tazim için olmayıp komşuluk hakkını riayet için olacak.*"[106] "*Kâfire selâm verip selâm almak isteyicek, ne veçhile eylemek gerek? –El-cevap: İslâma gelmesi niyetine selâm vermede be'is yoktur, "es-selâmu aleyk" ve "aleyk-esselâm" demek dahi ma'kûldür.*" [107] "*Kefere paskalyada eşrafi müsliminden birine kırmızı yumurta ve çörek verip ol dahi kiramen ve mürüvveten ahz eylese beis yoktur.*"[108]

Müslümanların zimmîlere tasaddukta bulunmasında ve bazı şartlarda kurban etlerini yakınlarına dağıtmalarında bir sakınca görülmemiştir: "*Zeyd-i müslim, Amr kardeşi zimmîye sadaka ve kurban eti vermek caiz olur mu? –El-cevap: Zekât olmayıp, kurban nezren olmayıcak olur.*" "*Zeydin anası ve atası ve akrabası kâfir olup, fakîrü'l-hâl olsa, Zeyd sadaka bir miktar akça verse sadaka yerine geçer mi? –El-cevap: Geçer, zekât olmayıcak.*"[109]

Sonuç

Osmanlı Devleti, bünyesindeki toplumların değer yargılarına karşı son derece saygılı bir tutum sergilemiştir. Toplumun en büyük manevî değeri olan inanç hürriyeti ve bu inancın gerektirdiği gibi hareket etme serbestîsi, her zaman için devlet garantisi altında tutulmuştur. Bu bağlamda devlet, kendi tebaasının büyük bir bölümünü teşkil eden Müslüman toplumun dini yaşantısı ve manevî değerlerini koruma altına aldığı gibi, bünyesindeki diğer millet ve dinlerin değerlerini de korumaya çalışmıştır.

Devletin bu "saygı siyasetinin" şekillenmesinde dönemin ilmiye mensubunun fikirlerinin de etkili olduğu şüphesizdir. İslâmî öğretilerin şekil verdiği Osmanlı hukuk sisteminin pratikteki tezahürü olan fetvâ mecmuâlarında, toplumun manevî değerlerinin üzerinde ehemmiyetle durulması ve bu değerlerin muhafazası için önleyici mahiyette hükümlere yer verilmesinin çok sayıda örneğine rastlamak mümkündür. Şöyle ki fetvâlarda, dini şiâr ve kurallar, eğitim, bilim adamları, sâlih kimseler, kanaat önderleri vb. toplumun manevî değerleri arasında yer alan unsurlara karşı işlenen saygısızlıklar için çeşitli cezalar öngörülmüş, aynı şekilde zimmîlerin

[105] Şeker, Mehmet, *Anadolu'da Bir Arada Yaşama Tecrübesi*, s. 170.
[106] Düzdağ, *Ebussuûd Efendi Fetvâları*, s.93.
[107] Düzdağ, *Ebussuûd Efendi Fetvâları*, s.93.
[108] Çeşmizade, *Hulasatü-l ecvibe*, s. 164.
[109] Düzdağ, *Ebussuûd Efendi Fetvâları*, s.91.

(azınlıkların) dînî ve manevî değerlerini korumak için de benzer tedbirlere yer verilmiştir. Bu bağlamda fetvâlara yansıyan hükümlerle, gayrimüslimlerin din ve ibadet hürriyetleri açıkça teslim edilmiş, eğitim ve sosyal haklardan mahrum bırakılmalarının ve hukukî sahada bir takım eşitsizliklere maruz kalmalarının önüne geçilmeye çalışılmıştır.

Bibliyografya

Ahmed Muhammed Ahmed Celi ***Çağdaş Haricilik Düşüncesi,*** *Tekfir* **ve Hicret Cemaati örneği,**; trc. Adnan Demircan. -- İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.

Akündüz, Murat, "Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlere Tanınan İbadet Hürriyeti", ***İslâm Medeniyetinde Birlikte Yaşama Tecrübesi,*** Şanlıurfa, 2008.

Aşık, Hüseyin, ***Küfür Sözler***, İstanbul: Demir Kitabevi, 1992.

Ata'î Nev'î-zâde Mehmed Ata-Allâh b. Yahyâ, ***Fetâvây-i Atâ'iye,*** Haz. Hasan b. Ali, 1152(1738), Diyarbakır Yazma Eserler Kütüphanesi, No: 1501.

Aydın, Bilgin; Tak, Ekrem, ***İstanbul Kadı Sicilleri***, İstanbul: İSAM, 2008.

Bakkal, Ali, "İnanç Özgürlüğü Açısından Mabetlere ve Manevî Değerlere Saygı", ***İnsan Hakları ve Din Sempozyumu,*** Çanakkale, 2009.

Cebeci, İsmail, ***Cerîde-i İlmiyye Fetvâları Osmanlılarda Hukuk ve Toplum 1,*** İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.

Çatalcalı Ali Efendi, ***Fetâvâ-yı Ali Efendi,*** Haz. Salih b. Ahmed el-Kefevî, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1312.

Çeşmizâde Muhammed Halis Efendi, ***Hulasatü-l ecvibe,*** 1325, İstanbul: Uhuvvet Matbaası, s. 97.

Çetin, Osman, "Anadolu'da Birlikte Yaşam Tecrübesi: Selçuklu-Osmanlı Örneği", ***İslâm Medeniyetinde Bir Arada Yaşama Tecrübesi***, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

Demirel, Naim, ***İslâm Hukuku'nda*** *İbadet Hürriyeti*, Marmara Üniversitesi (Yüksek Lisans), Tez Danışmanı: Servet Armağan, 1987

Düzdağ, M. Ertuğrul, ***Ebussuûd Efendi Fetvâları Işığında 16. Asır Türk Hayatı,*** İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983.

Eraslan, Sadık, ***Meşihat-ı İslâmiyye ve Ceride-i İlmiyye, Osmanlılarda Fetvâ Makamı ve Yayın Organı,*** Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.

Güler, Ali, ***Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Azınlıklar***, Ankara: Berikan Yayınevi, 2009.

Keskin, Halenur, ***Osmanlı Fetvâlarında Gayrimüslimlerin*** *İbadet Hürriyeti* ***(Dört Fetvâ Kitabı Çerçevesinde)***, Marmara Üniversitesi SBE İslâm Hukuku Anabilim Dalı (Lisans), Tez Danışmanı: Prof. Dr. İbrahim Kafi Dönmez, 2008.

Kılavuz**,** Ahmed Saim, ***İman-küfür sınırı:*** *tekfir* ***meselesi,*** İstanbul : Marifet Yayınları, 1984.

Kılavuz, Ahmet Sâim, "Elfâz-ı Küfür", ***DİA***, XI.

Kılıç, Muharrem, "Osmanlı Fetvâ Literatüründe Gayrimüslimlere Tanınan Din ve İbadet Özgürlüğü Fetâvâ-yı Ali Efendi Örneklemi", ***İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi,*** sayı 13, 2009.

McCarthy, Justin, ***Müslümanlar ve Azınlıklar,*** Çev. Bilge Umar, İstanbul, İnkılap Yayınları.

Şeker, Mehmet, ***Anadolu'da Birarada Yaşama Tecrübesi, Türkiye Selçukluları ve Osmanlılar'da Müslim-Gayrimüslim İlişkileri,*** Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.

Şeyhülislâm Dürrizâde Mehmed Arif Efendi, ***Neticetü'l-fetâvâ***, İstanbul: Matbaa-i âmire, 1849.

Şeyhülislâm Menteşzâde Abdurrahim Efendi***, Fetâvây-ı Abdurrahim.***

Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi, ***Fetâvâ-yı Feyziyye Osmanlılarda Hukuk ve Toplum 2***, Haz. Süleyman Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.

Üstüvâni, Mehmed Efendi, ***Fevâidü'l-kebîr,*** Süleymaniyet Kütüphanesi, Fatih, 2770.

Yenişehirli Abdullah Efendi ***Behçetü'l-fetâvâ,*** İstanbul: Dârü't-tıbaati'l-âmire, 1266.

Yiğit, Metin, "İslâm Toplumunda Gayrimüslimlerin Hukuki Statüsü", ***Nebiler, Sahabiler, Azizler ve Krallar Kenti Diyarbakır 2 Sempozyumu,*** Diyarbakır, 2011.

REVIEW: PROMOTING THE COMPREHENSION OF ISLAM IN PSYCHOLOGY

Manjola Çollaku
HENA E PLOTE BEDËR University, Albania

Abstract

The importance of developing Islamic psychology will be the focus of this review. The positive benefits that religious and spiritual practices can have on one's health and well-being, the number of ways in which religion and spirituality impact on health and well-being, the benefits of using both psychology and the Quran as the best kind of counseling, the relationship between psychology and religion, are some of the major questions that will be addressed in this paper.

As a muslim with a western degree in Psychology, I, as many other psychologist, value the importance of developing a new field of study - Islamic Psychology - involving theoretical integration of Islamic notions of the self with current western models of psychology. Muslim psychologist need to work both at the theoretical and practical levels to bring back their own indigenous psychology.

The Qur'an, the Sirah of Prophet Muhammed (PBUH) and his traditions, as well as the biographies of the Prophet's companions, provide detailed instructions for implementing a successful therapy.

Spirituality and psychology

Growing evidence suggests that religion and spirituality have beneficial effects on health. People use spirituality for healing of illness, psychological growth, and self-actualization. The importance of understanding spiritual problems and of developing comprehensive and effective treatment approaches cannot be overemphasized.

If we take the Greek period as the starting point for the history of Psychology, it was a time when soul was a matter of great interest for philosophers and scholars and the notion of God was accepted as legitimate to mention. Afterwards these two words became odious for psychologists and indeed taboo as psychology developed "physics-envy" and deemed it necessary to rid itself of anything having even a remote religious

flavor. With the appearance of positive psychology words that were once forbidden have made reappearance in books, articles and elsewhere. We see words that clearly have a religious or spiritual connotation such as compassion, forgiveness, praying, character, morality and yes-even faith. Without having realized it, we have entered into a new phase of psychology's history that is gradually moving towards the incorporation of the idea of God in the textbooks of psychology as the most natural thing in the world.

In contemporary psychology, contemporary man is treated and studied under the Western materialist purview. Thus, he is seen and studied fundamentally as a material being. The spiritual entity in him is either less recognized or simply dismissed completely. In recent times Western psychotherapy has taken on some aspects from traditional, ancient culture, because Western psychotherapy has been perceived as being very secular and non-religious, merely addressing people in the "here" and "now". New schools of psychotherapy are trying to benefit from the Eastern approach. The materialistic age and the nature of modern psychological ailments has caused a re-awakening among social scientists who believe that the spiritual component of man is too vital to overlook in regard to human psychological and personality therapies. As a result, many scientists are recognizing the need to understand personality and human psychology from a more holistic perspective. There are attempts to unite the wisdom of the East and the methodology of the West.

With this trend, the Islamic worldview, embracing the Prophetic example, has never been more meaningful to Muslims and non-Muslims alike, as globalization and its atheistic-materialist values continue to add to the growing moral decay and declining social order among nations. Human personality in the Islamic tradition, unlike the Western psychological tradition, is understood through the total makeup of the human being – body, mind and soul.

An Islamic approach would emphasize the importance of developing noble and spiritually dynamic qualities in the self. Thus, an Islamic perspective of understanding self includes insight into the spiritual aspect of self, and connects more closely with the true meaning of psychology. The relationship between Islam and Psychology is defined as a "science of behavior and cognitive processes". In a simple term it is refers to the study of life. Religion and psychology should not be treated separately as most of the western psychologists claimed it is. The earliest Muslim scholars in diverse field of knowledge have termed it as Ilm-al Nafsiat (self-knowledge). According to Badri[1], one of the Muslim scholars that has actively involved in Islamization of Psychology, the focus for Islamization of psychology should be more on its philosophy, theories, research and practices.

Islam and Notions of the Self

In the light of the Islamic perspective, any efforts to gain an understanding of the self require a study of the spiritual aspect of the self. Knowledge of the self, and what it means to be human in modern times, however, has become less of the domain of

[1] Badri, M (2007)

religion as the domain of the field of psychology. In today's age, the field of psychology is in a way the new theology, and therapists and psychologists are the priests of this age. The irony is that the word "psychology" is based on the Greek word psyche, meaning "soul", or, "spirit". Psychology therefore means study of the soul. However it is now anything but, and indeed the idea of a soul or spiritual nature is not even acknowledged in mainstream psychology. Psychology then means not simply the study of mind and behavior but also the study of the soul. According to the Qur'an, all psychological phenomena originate in the Self.

From the Islamic point of view Nafs can be good or evil as it can be pulled toward higher potentials of the self or lower potentials of the self[2].

Fundamentally, Islamic Psychology is holistic. Islamic scholars typically highlight the three most commonly referred to states of the Self in the Qur'an as:

Nafs Ammara (the commanding or lower self)[3]. This self is prone to the lower aspects of the self, representing the negative drives in man. It can be viewed as analogous to the Freudian concept of 'id' e.g 'I want to do it now… I don't care if it's right or wrong.'

Nafs Lawwama (The self reproaching self)[4]. This state corresponds to the self when it becomes aware of wrong- doing and feels remorse.

A parallel between the Freudian concept of 'superego' and nafs lawwama may be drawn. The feeling of "I shouldn't have done that" or "why did I do that – I wish I hadn't…".

Nafs Mutmainnah (The peaceful self)[5]. This is the state of inner peace and happiness, when you feel satisfied and content in yourself. This is the state that we are aiming to achieve. In order to achieve the state of tranquility and peace one has to activate the remorseful self (e.g. through sincere repentance) and control the lower commanding self (through self discipline).

The idea of balancing the different aspects of the self - physical and spiritual - is very important in Islam. One should not go to the extreme of emphasizing one aspect of the self at the expense of the other.

The notion of balance in Islam has implications for the important area of self development. Western psychology conceptualizes self indulgence as removal of moral restrictions on people so that they are not 'repressed'. A model at best aimed at 'absence of disease' offers no contribution to the important area of self development, as it is unable to define positive mental health. The Islamic model however, would advocate seeking to establish an equilibrium within the physical aspects, so that they are neither denied nor over indulged.

Qur'anic Concept of Human Psyche

[2] Qur'an, 95:14-16
[3] Qur'an 12:53
4 Qur'an 75:2
[5] Quran 89:27-28

The process of human discovering and comprehending this life keeps going on. Wilhelm Wundt (1832-1920) established the first experimental laboratory for psychological research at the University of Leipzig, Germany in 1879. He focused on human consciousness such that you can only tell about your mind by listing it out. His idea of Structuralism, seeks to describe the basic building blocks or "structures" of consciousness.

This idea of structuralism died out in early 1900s when Sigmund Freud initiated that behavior is motivated by inner forces and conflicts about which have little awareness of control.

When the id and the superego are in conflict, the ego generally tries to find a compromise that will at least partially satisfy both. In this process the ego may use one or more defense mechanisms. Furthermore he argued that, everyone has instinctive tendencies which are unacceptable in the society hence have to be suppressed. Islam explains it all through the holy Qur'an, the problem and the solution of all complication that human beings are facing from the very first human stepped onto this world up until present.

Self explained as the essence of man, has an inherent yearning for knowing God, the Ultimate Reality. Consequently the self would always be ready to accept each and every life-event as good, since they are perceived to be flowing from the All-Merciful God. As a result, the personality will be able to happily absorb and tide over all kinds of shocks and frustrations of life usually unbearable when accompanied by an illusory perception of reality.

Mah Nazir Riaz[6], stated that the Qur'an has given us the solution for the psychological problem -popularly 'mental health'- which urge human beings to pursue all the good deeds and eradicating evil tendencies of human nature to establish an altruistic, disciplined and fraternal society, based on piety, love, truth, justice, wisdom, selflessness and good etiquette. According to Manzurul Haq[7] the Qur'an has mentioned the three major stages of the self's development which can be thought to be correlated with the degree of progressive illumination and clarity and Reality perception.

These stages are

al-nafs al-ammarah bi al-su[8]'

The passions reign supremely under the stage of *al-nafs al-ammarah bi al-su'*. The self is guided by the sensuous, momentary and extraneous pluralistic appearance of reality. The self, at this stage remains fully engrossed with the gratification of the immediate sense-perceived pleasures.On other words, this is when everything seemingly to be insignificant considering the further consequences till the self achieve it desire. His God-consciousness and knowledge of this life are clouded, blinded with the futility.

[6] Individual and Society in the Quran " (1992)
[7] 'Heart': the Locus of Human Psyche
[8] Surah Yusuf:53

al-nafs al-lawwamah[9]

In course of time the light of reason develops and starts challenging the overpowering passions and greed the *al-nafs al-ammarah bi al-su'*, the person enters the second stage of self development called, *al-nafs al-lawwamah*. In the contest between reason and passion reason may be able to suppress passion by pre-occupation with various intellectual pursuits and by leading a virtuous life. Reason often becomes strong enough to persuade the self into refraining from the predominantly ego-centered pursuits of *al-nafs al-ammarah bi al-su'*. It also makes the self become aware of and sensitive to the prevailing socio-cultural values and norms, so that the personality begins to absorb and reflect the current social ideals and norms.

He starts to think of the consequences of doing certain action that going to affect his life. It is more likely the locus of the moral conscience and critical judgment been made. Thus, though by replacing the exclusive guidance of gross sensory light with the finer and superior light of 'reason', it cannot achieve a fully integrated state of personality.

al nafs al-mutma'inah[10]

This final stage of development, is attained when the personality gets rid of the conventional self through the direct perception of Tawhid[11], by the innermost transcendental light of the heart. Such an unaided perception of Tawhid with the light of the heart's own eyes, frees the self from the bondage of the passions within the socio-physical forces without, since no other forces except those of God, the Unity, exist in the perceptual field of the self at this stage. Psychological consequence, the self in this phase totally identifies itself with God. As a result, the self-centered ego is completely liquidated and the conventional social self crumbles and disappears to make room for the ascension of inner transcendental self for holding the reins of personality. As to sums up, everything that we do in this life will give an impact towards everything. If you do control your akhlaq or behavior, you can surely make such a good decision on whatever thing you are confronting because our brains, organ systems and hearts are inter-related. Senses are the windows of external of the heart which is the internal innate of it there is. We need to tame our nafs (desire) by reading the Qur'an and remembrance of the death for it will purify our heart. Everything that you see, touch, hear will affect your heart which will directly connected to the brain and cause the external movement.

A very useful example in the investigation of Islamic psychology is the life of Prophet Muhammed (PBUP). He spent considerable time meditating at Mount Hira[12] before his prophethood and by virtue of which he earned supreme emotional quotient.

[9] Surah Al-Qiyama:2
[10] Surah Al-Fajr:27
[11] Is the concept of monotheism in Islam
[12] It is notable for being the location where Muhammad (PBUH) received his first revelations from God (Allah) through the angel Jibreel (Gabriel)

He was able to achieve the perfect balance between spirituality and logic, and that gave him matchless convincing power.

There are many quotations of the Prophet (PBUH) which can act as perfect therapies for depression. A simple quotation from the Prophet (PBUH) " Look at those below you in worldly matters and those above you in religious matters " is the fool proof therapy of depression. Holy Prophet Muhammed (PBUH) laid greater attention on realizing one's inner self. " He who recognizes his lord recognizes himself". He gave simple "exercises" that would help one gain spirituality and would help him in discovering his inner self. He used the basic motives of Love and Fear in the people as a Drive to keep them away from Evil. He knew how to win hearts. He told us the importance of spending time for "one's self". He laid stress on exercise, which naturally releases anti depressant hormones. He used to smile the most. All of his companions thought that I am the most closest to the Prophet. This is the Climax of emotional quotient. Prophet Muhammad stressed a lot on praying in congregation making it not only a mere worship but a method to come out from loneliness and meet with those around you. On conquering Makkah he said , " Go ! All of you are free today. No revenge shall be taken from you."He didn't conquer the world by sword, rather he taught us how to conquer the world on the basis on intellect, logic, wisdom and manners. Good Health, spiritual elevation and purity, clarity of thoughts, correction of intentions and aims and up building of character are sure shot outcomes of following the Sunnah of Muhammed (PBUH).

Psychotherapy in the prosperity of Islam

The relationship between Islam and Psychology is well established by several researchers demonstrating the effectiveness spirituality integration into psychology; the importance of religious and spiritual issues and concerns in clinical practice[13]. Clients view their spiritual and religious strengths as vital assets in coping with problems and for enhancing healing and growth[14]. This further supports the rationale for integration of spiritual and religious components.

Muslims need to develop a new field of study - Islamic Psychology-based on the Quran, which muslims regard as the most reliable source of knowledge possible, as it is from Allah who created us and therefore knows absolutely everything about us. Also, the Sirah of the Prophet and his traditions, as well as the biographies of the Prophet's companions, will provide detailed instructions for implementing successful therapy. It is worth noting that in the helping professions, the role of culture, diversity and identity is increasingly being emphasized as important factors that determine how people relate to themselves and their environments. As such, there have been many calls for the inclusion of cultural, religious, spiritual and similar issues into processes of social and personal change.

The Islamization of Western secular therapeutic techniques is so vital that one really wonders why it was not done decades ago. This is so because there are special

[13] Richards & Bergin, 1997; Dein & Loewenthal, 1998
[14] Hodge, 2006

disorders that cannot be treated without going into religious or local cultural issues. If Islamic issues are not discussed in a warm friendly optimistic manner the patient may never improve.

Islam as a religion and a worldview has a much greater influence over Muslims than any other religion or worldview. Many Western psychologists are beginning to realize that their field is largely culture bound and mainly influenced by American psychology and its emphasis on extrapolating from animal studies and its use of American students as subjects[15].

It should now be clearly appreciated that *without adaptation*, some culture-bound forms of Western psychotherapy can be of no use to Muslim clients and can at times be harmful. But does adaptation mean Islamization? Yes, certainly.

Anyway, we need to understand the difference between adaptation and Islamization. All forms of Islamization are adaptations that necessarily include ideological aspects; however adaptations are only changes to Western psychological material to make it more suitable for other cultures.

It should be obvious, anyway, that we need to Islamize only the areas influenced by Western secularism and its ungodly worldview and its deviant conceptions about the nature of man. We are not after an Islamization of everything in psychology or the Western social sciences. We Islamize because if we do not muslim clients will either get very little benefit or no use out of psychological intervention or they may even end up worse than their condition before they came to a treatment.

Thus, there's no need to Islamize specific psychological tests, but to develop standardized scales for the Muslim population; also to initiate empirical studies and Islamic ways of treating psychological problems addressing crisis counseling, family counseling, school counseling and marital therapy. Translated psychological tests also exhibit this phenomenon of unthinking copying.

Badri[16] points out that due to the absence of the spiritual aspect in studying humans from Western perspective, psychology textbooks and journals are full of contradictory results. It is indeed true that many of the concepts inherent in the Western psychology are atheistic in their philosophy and approach and thus present the biggest dilemma for Muslim psychologists unless human behaviors are examined from an Islamic framework[17].

Often, muslim psychologists have been the biggest defenders and preachers of Western psychology in Muslim countries. This is true despite the fact that most Western theories of human nature are viewed as contradictory, incomplete and confusing by Western psychologists themselves. We can see that modern psychology has not quite lived up to its professional goals of helping individuals understand themselves, the purpose and meaning of life, and how to live in a balanced and constructive manner. Modern psychology makes grave assumptions that human behaviors are observable by the senses and therefore subject to quantification and

[15] Eysenck, World Psychology,1995, pp. 53-54
[16] Badri (1979)
[17] Achoui, 1998; Ansari, 1992; 1998, 2002, 2004

measurement, while ignoring the transcendental aspect in man. Humanity cannot always be measured in mechanical, materialistic and reductionistic ways. Unlike the natural sciences, psychology studies human behavior and cognitive processes, which include beliefs, attitudes, norms, customs, and religious influences based on transcendental experiences and value systems.

Badri [18]points out that due to the absence of the spiritual aspect in studying humans from Western perspective, psychology textbooks and journals are full of contradictory results. It is indeed true that many of the concepts inherent in the Western psychology are atheistic in their philosophy and approach and thus present the biggest dilemma for Muslim psychologists unless human behaviors are examined from an Islamic framework[19].

Muslim psychologists are the professionals who have strong faith and love of Allah Ta'ala and his Prophet (PBUH) and whose objective is not only to benefit their clients from their expertise but also to make them better muslims.

Muslim traditions in psychotherapy evolved from the Qur'anic concept of human psyche. The Qur'an states that human beings (the human psyche) are created to be different within the universal scheme. This Islamic definition of the human psyche is the basis upon which muslim traditions in psychotherapy evolved during the Islamic civilization.

In the personality and life of our Prophet Muhammed, the Messenger of Allah (PBUH), modern muslim psychotherapists can find the highest values and teachings about how to be friendly brothers or sisters to their clients and patients.

Also studying the early contributions can be a very useful guide to modern Muslim counselors and therapists.

Islamic psychotherapy requires that the therapist be a sincere role model and give his clients enough time. A person-centered therapy, aims at helping the client to actualize himself.

Furthermore, the clinic or counseling room should not always be a formal strict place of therapist and patient. Also the time taken for treatment should not be the fixed 45 minutes per session as is the case in modern psychotherapy. Quite often traditional healers can do a better job at helping the emotionally disordered because they spend more time with them. Patients get the chance to see the respected spiritually inspired healer as a role model in his social intercourse with others, in his patience with difficult persons and his love and guidance to his disciples. Traditional Islamic healers find all the time they need for their clients because they also engage in group therapy. They only close their doors with one patient when the latter wishes to reveal personal secrets. We should learn from the long pertinent experience of our Muslim traditional healers. Much of what they do with their patients is influenced by the religious traditions of olden days. An Islamic psychological perspective would be that distress and mental unrest are manifestations of an incongruent heart or an unstable soul that is lost and has become distant from itself and the Creator.

[18] Badri (1979)
[19] Achoui, 1998; Ansari, 1992; 1998, 2002, 2004)

Within Islamic psychology it is important to balance the different aspects of the self; recognizing how both internal and external influences impact on the individual. In order to incorporate spirituality into their practice, mental health practitioners need to be able to access training in cultural competency and transcultural supervision, as well as taking the time and space to reflect. Islamic therapy can be described as: *achieving harmony within self by optimally balancing the various aspects of the self through awareness of differing influences, leading to peace within and without.*

In the other hand, the principles of Islamic therapy can be the following: *confidentiality, trust, respect, loving what is good for other people, making peace between people, concern about Muslim affairs, good listening habits, understanding others' cultures, the partnership between Imams and professionals, awareness of the law of the land, and the ultimate goal of connecting people with Allah and offering spiritual solutions to them*. Prophet Muhammed (PBUH) was a good listener and is considered to be our model and example in showing compassion about others' concerns.

All that is required is that patients understand the true meaning of the word! They will then

recognize that very quality within themselves and realize it as the very source of their health and well being. From that light all understandings will be recognized and the resolution to all problems will be available. The urgent need of our days is to provide a network for psychologists with an Interest in Islamic psychology.

Current forms of Islamic Psychology

How do most psychiatrists respond when religion/spirituality issues emerge? Do psychiatrists encourage patients to discuss their religious/spiritual beliefs?

In trying to gain a deeper understanding of human nature, Western psychological theories have tended to focus only on one aspect of the self, e.g. psychoanalysis focuses on the unconscious, cognitive psychology focuses on thoughts, and behavioral psychology focuses on behavior. No doubt, important insights have been gained, yet no model is truly comprehensive in itself. Western psychotherapies are limited at both ends of the spectrum – they ignore individual spirituality, and they ignore the effects of socio-political factors on the lives of the clients.

A few models have been proposed that incorporate Islamic spiritual and religious elements into psychotherapy[20]. These models combines Islamic practices and beliefs (e.g. prayer, supplications) and Western psychological tools, such as cognitive restructuring.

Islamic psychotherapy is spiritual healing, in its broad sense is seen as a mixture of the Islamic model of the self and western forms of psychotherapy.

Frequent models of Islamic intervention with muslim clients are combined with western techniques of psychology.

[20] Al-Krenawi & Graham, 2000; Carter & Rashidi, 2003; Dwairy, 2006; Hamdan, 2008; Mehraby, 2003

The Islamic psychotherapeutic process involves perceiving how the client understands shattering experiences in relation to the things that matter to them. In his experience it has proven easier to work with Muslims than non-Muslims due to their holistic Islamic understanding of self, creation and God so simple interventions have often been very effective.

In recent years, efforts have been made to integrate religiously based concepts and beliefs in the context of a *cognitive-behavioral therapy approach*. This involves replacing damaging beliefs and attributions about the self, others, and the world with more positive religiously based beliefs and attributions, as well as utilizing various other cognitive approaches.

Research has demonstrated the effectiveness of these approaches for several different populations[21].

In treating patients with *anxiety and depression* through religious psychotherapy, Razali[22] identified negative or "faulty" thoughts in patients and modified them using cognitive techniques guided by the Qur'an and hadith (sayings and customs of the Prophet Muhammed PBUH). They also discussed religious issues and cultural beliefs related to the illness, and gave advice on changing life style to follow the customs of Prophet Muhammed (PBUH). A goal of these forms of religious psychotherapy is to revive spiritual strength as a way of coping with the illness or situation. During the counseling process, the client may be reminded to rely on Allah in times of difficulties, to supplicate to Allah in times of need, to turn to Allah in repentance when in error, and to focus on the five daily prayers and reading of Qur'an. Prayer, in particular, is viewed as a form of meditation that promotes relaxation and a general sense of well-being[23].

Free Association Therapy was used by Freud (father of psychology) in his therapies. In this process his patients use to build trust on him first and then used to share each and every single thing of their life with him. By the process Freud mentioned that when a client shares his feelings, his unconsciousness and the sub consciousness bursts out and he feels mentally relaxed and satisfied. But the therapist has to be a very good listener and very keen observer and he should know the person's personality fully.

Qur'an gives us this concept 1400 years back. We 'freely associate' our self with Allah while doing Dua and Allah is encouraging it by saying "when My servants ask you concerning Me, then surely I am very near; I answer the prayer of the suppliant when he calls on Me". The fact is that many of the clients of Freud did not share the real inner feelings with him but Allah is fully aware of our personality, He is the closest to us, He knows our weaknesses and He is the one who can listen to us the best. When we share our thing with Allah SWT openly our consciousness and sub-

[21] Hawkins, Tan, & Turk, 1999; Johnson, 2001; Johnson & Ridley, 1992; Johnson, DeVries, Ridley, Pettorini, & Peterson, 1994; Nielsen, Johnson, & Ellis, 2001; Pecheur & Edwards, 1984; Propst, 1988; Propst, Olstrom, Watkins, Dean, & Mashburn, 1992

[22] Razali et al. (1998)

[23] Azhar et al.,1994; Azhar & Varma, 1995a, b

consciousness becomes light and therefore we don't feel any stress, depression, anxiety or worry.

Metaphor therapy is an indirect way of dealing with unconscious content without necessarily bringing it into consciousness. This method is indicated when clients are unable to cope with the revealed contents that have been repressed. Before initiating uncovering psychotherapy, therapists are advised to attempt to insure that the client is able to handle this forbidden content effectively. Psychotherapists can encourage clients to deal with a metaphor, symbolically representing a problem (such as depression) and creatively find a new metaphoric solution or development. The language of traditional people is typically full of metaphors, representing their experience through cultural symbols, idioms, and proverbs. Following Kopp[24] , metaphor work can be sequenced in three stages:

identifying a metaphor that represents the problem; describing how the client wishes to change the metaphor (metaphoric solution); and then discussing what the client might learn from the metaphoric solution, and applying it in his or her life.

Metaphor therapy and culture analysis enable psychotherapists to deal safely with unconscious and repressed contents. These two ways are highly recommended with clients who are unable to deal with issues in the classic way proposed by psychoanalysis.

Muslim clients may profit from metaphor therapy because the Qur'an is written in a metaphoric language and the Arabic language makes ample use of metaphors. With such clients, therapists may expect to hear many metaphoric descriptions of the clients' problems. When a metaphor is used by the client, the therapist may choose to work on explicating the metaphor and then find a solution for the metaphor.

Summary

Islam offers guidance for many aspects of life including the spiritual, family, social, political, and economic. Because spirituality and religion are often pervasive and central in the lives of muslims, it is valuable to integrate this aspect into psychology.

Very often western empiric methods are inappropriate to use with muslim clients, that is why the need to develop an Islamic Psychology was treated in this paper.

With sufficient references from the Qur'an and Sunnah we expounded the fundamental need to develop the Islamic psychology, because there are sharp contradictions between the Islamic and Western models, primarily due to Muslim belief in the indispensability of the Qur'an and Sunnah, and finally due to the differences between Muslim and Western societies.

It is crucial that the therapist who wishes to work with this clients should have a thorough understanding of teachings of the Qur'an and Sunnah and also consider their client's historical, social, political, educational, and economic factors.

[24] Kopp (1995

The need to structure a network of psychologists interested to cooperate with Islam techniques of psychology in greater than ever. Muslim psychologists must learn, develop and then teach Islamic psychology in all its comprehensiveness.

Indeed, Allah knows best.

Bibliography

Abdullah, S., "Islamic Counseling & Psychotherapy Trends in Theory Development, *Social Family Interfaith* , Article Ref: CF0906-3865.

Abu-Raiyaa, H. and Pargament, K., "Empirically based psychology of Islam: summary and critique of the literature", *Mental Health, Religion & Culture,* Vol. 14, No. 2, February 2011, 93–115.

Badri, M., "Can the psychotherapy of Muslim patients be of real help to them without being Islamimized?" *Islamic World*, 39. (03925), (2007).

Bibi, R., "The Qur'anic concept Of psychology and its implementation in modern era, July 9, 2002.

Boehnlein, J. K., "Religion and Spirituality in Psychiatric Care: Looking Back, Looking Ahead", *Transcult Psychiatry* ,2006; 43; 634.

David Y. F. Ho and Rainbow T. H. Ho, "Measuring Spirituality and Spiritual Emptiness: Toward Ecumenicity and Transcultural", *Applicability Review of General Psychology*, 2007, Vol. 11, No. 1, 62–74.

Dwairy, M., "Counseling and Psychotherapy with Arabs and Muslims: A Culturally sensitive approach", Book, June 2003

Dwairy, M., "Culture Analysis and Metaphor Psychotherapy with Arab-Muslim Clients", *Journal of Clinical Psychology*, February 2009 65:199–209, 2009.

Dwairy, M.," Culture Analysis and Metaphor Psychotherapy with Arab-Muslim Clients", *Journal of Clinical Psychology*, Vol. 65(2), 199--209 (2009).

Hamdan, A., "Cognitive Restructuring: An Islamic Perspective", *Journal of Muslim Mental Health*, 3:99–116, 2008.

Haq, M, "Counseling & Psychotherapy from Islamic Perspective", *Islamic World*, 2. (03924)

Haque, A., "Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists", *Journal of Religion and Health*, Vol. 43, No. 4, Winter 2004.

Hosseini, S. A., "An elementary study of the principles of individual and group psychotherapy and mental health in Islam", *Indian Journal of Psychiatry*, (1983), 25(4), 335—337.

Kees van den Bos, Jitse van Ameijde, and Hein van Gorp, "On the Psychology of Religion: The Role of Personal Uncertainty in Religious Worldview Defense", *Basic and Applied Social Psychology*, *28*(4), 333–341.

Khalili, S., Murken, S., Reich, K. H., Shah, A. A. and Vahabzadeh, A., "Religion and Mental Health in Cultural Perspective: Observations and Reflections after the first International Congress on Religion and Mental Health, *The International Journal for the Psychology of Religion*, *12*(4), 217–237.

Latif, A., Razak, A., Mohamed, M., Alias, A., Wan Adam, K., Kasim, N. M., Mutiu, S., "Imam Restoration Therapy (IRT): A New Counseling Approach and its Usefulness in Developing Personal Growth of Malay Adolescent Clients" *Revelation and Science,* Vol. 01, No.03 (1433H/2011) 97-107.

Murken, S. and Shah, A. A., "Naturalistic and Islamic Approaches to Psychology, Psychotherapy, and Religion: Metaphysical Assumptions and Methodology-A Discussion, *The International Journal for the Psychology of Religion*, 12(4), 239–254.

Musai, M., "Amullia e psikologjisë së modernitetit", *Drita Islame*, 2006

Paloutzian, R. F. and Park, C. L., "Handbook of the psychology of religion and spirituality", 2005.

Rahmat, H., Mashudi, R. and Azila Chee Din, M., "The Psychological Perspectives on Dynamic Role of Fiqh in Enabling the Muslim to Organize Their Life (lives) According to the Requisite of Islam", *International Conference on Sociality and Economics Development IPEDR, vol.10 (2011).*

Schneider, K. J., "Rediscovering Awe: A New Front in Humanistic Psychology, Psychotherapy, and Society", *Canadian Journal of Counselling / Revue canadienne de counseling,* 2008, Vol. 42:1.

Skinner, R., "An Islamic approach to psychology and mental health", *Mental Health, Religion & Culture*, Vol. 13, No. 6, September 2010, 547–551.

The Holy Qur'an

Thouless, R. H., "An Introduction to the Psychology of Religion (1923)

Weatherhead, S. and Daiches, A., "Muslim views on mental health and psychotherapy", *Psychology and Psychotherapy; Theory, Research and Practice* (2010). 83, 75-89.

"SPIRITUALITY, MORALITY, AND SOCIAL ORDER: A CONCEPTUAL ANALYSIS"

Mark Owen Webb
Texas Tech University, USA

The history of mankind provides numerous examples of stable civilizations, as well as societies that found themselves disintegrating and fragmenting in spite of the best efforts of the rest of the world to hold them together. The most stable societies seem to be homogeneous, in ethnicity, religion, language, or all of these. But there are other examples of societies that have managed to incorporate diversity without losing stability, at least for a while. Some have even made diversity a source of strength. In the modern world, in which travel and communication are so fast and so easy, diversity is inevitable, so it would be good to know what it is that successful, stable societies have whether they are homogeneous or not.

It seems an obvious starting point that in order for people to live together in a minimally functioning society, they have to have some ends in common, which implies that they have to have some agreement about what is valuable. Because they must agree about what behaviors can and what behaviors cannot be tolerated, they must agree to some extent on their moral commitments, or at least in their assignments of value. It is, of course, possible for there to be free riders, those who use public goods without contributing to their upkeep, that is, who benefit from the joint actions of a society without identifying with its values. Professional criminals are the most obvious example of this. It is impossible to say to what extent free riders can be tolerated; if there are enough of them, they eventually undermine the joint project from which they are benefitting. If enough people dodge their tax obligations, for example, the burden on those who pay their taxes becomes insupportable. So in this discussion of whether spirituality is necessary to a healthy society, we must keep in mind that what we are asking about is not whether everyone needs to be spiritual, but rather whether some as yet unspecified proportion needs to be.

It is often claimed that religion is the basis of morality, so there can be no agreement about morality unless there is agreement about religion, but this view is generally recognized to be a mistake. For one thing, there is a vast amount of

agreement about moral matters, what is good and bad, right and wrong, quite independent of particular religious commitments. People of all religions, including secular-humanists, agree that honesty, justice, and compassion are good, and their opposites are bad. All agree that people have an obligation to protect and defend their families and friends. There are differences in moral beliefs, but they tend to be either differences of detail as to the application of particular moral principles, or different judgments based on different understandings of the facts. Moreover, it is not at all obvious that grounding moral claims in religion actually does the job of producing binding moral principles. If a prophet or teacher brought us a new moral law that our consciences did not already deliver to us, we would have no grounds for accepting it. Imagine a prophet coming to us with a purported revelation from God, to the effect that He wants us, above all, to destroy red flowers wherever we find them, and torture cats. We would know, just from the content of the purported revelation, that the man was insane, and no prophet at all. Prophets and teachers never do more than remind us of what we should already know, at least as far as moral law goes. So while we must share moral commitments to live together, shared religious commitments are not necessary.

But perhaps something in the neighborhood of religious belief, if not religious belief itself, is necessary for us to form working societies. The word 'spirituality' is often used to describe an attitude or orientation that is on a continuum with religiosity, but falls short of commitment to any particular religion. The question then becomes this: is spirituality necessary for moral commitment, and so for social order, even if religion is not?

The first step to answering this question is to determine what spirituality is. The general concept is related to religion, but is not quite the same thing, but what is it? The concept of spirituality is vague and contested. On the one hand, it has something to do with spirit, that is, with nonphysical personal beings, e.g., angels, demons, gods, jinn, and human souls. It is often used to denote those aspects of human life that turn away from the material and physical, without commitment to any particular account of the ontology of the spiritual realm. In that sense, it often designates some aspect of a religious practice. One might speak of Sufism as Islamic spirituality, meaning it is the specifically Islamic way of turning away from the material, or cultivating one's own soul or spirit. To say that spirituality in this sense is necessary for a functioning society is tantamount to saying that a functioning society requires that the requisite proportion of the population be religious, and further requires that many, perhaps most, practitioners of the religion be engaged in that particular practice of soul-cultivation. This way of formulating the claim leaves open the possibility that the requisite proportion of the population need not be adherents of the same religion, so there is hope for pluralist societies. This claim is puzzling, though; if no particular belief is necessary, how is it that just any belief will do? It sounds a bit like saying that a functioning society needs scientific theories, but it doesn't matter which ones, a flat-earth theory will do just as well as a round-earth theory. If religious commitment is necessary for a functioning society, but not any particular religious commitment, it

must be because of something else that comes along with it, not because of the religious commitment itself.

There is another understanding of what spirituality is that contrasts it with religion. In the first "thick" concept described above, spiritual people are among the most religiously committed. Some, but not all, of the adherents of a given religion will be engaged in practices of soul-cultivation, and they will tend to be the most serious, the specialists, the monks, nuns, priests, and adepts. In this second, "thinner" concept, the spiritual person might be one uncommitted to any religion at all. This is the way the idea tends to be used in contemporary America; the spiritual person is the one who has some of the characteristics one associates with religion, but is not an adherent of any religion. They describe themselves as not identified with any "organized" religion. Psychologists have even codified this distinction in their research, distinguishing religiosity from spirituality, identifying them as very different personality traits.[1] What is meant by this distinction is nicely captured by a character in C. S. Lewis's novel, *That Hideous Strength*:

For still she thought that "Religion" was a kind of exhalation or a cloud of incense, something steaming up from specially gifted souls to a receptive heaven. Then, quite sharply, if occurred to her that the Director never talked about Religion, nor did the Dimbles or Camilla. They talked about God. They had no picture in their minds of some mist steaming upward: rather of strong, skillful hands thrust down to make and mend, perhaps even to destroy.[2]

What she is calling 'religion' here is what modern people call 'spirituality'; a spiritual person is one engaged on a quest of some sort, trying to rise up like steam. The religious person is someone who has accepted a body of beliefs and practices delivered by prophets or seers; he or she receives what is handed down to him or her. The spiritual person doesn't have religious beliefs, because he or she hasn't found the answers yet, or perhaps is an adherent of some religion, but thinks it has "gone off the rails," and is on a quest to uncover the original truth. A spiritual person is reaching out, or reaching up, for something. A spiritual person, in this sense, may become religious, when he or she finds what he or she has been looking for. This understanding of spirituality as a kind of impulse to seek something beyond oneself, to seek something that gives life meaning beyond the selfish needs of the ego, both explains why it is an important thing, and also why it is often associated with religion. Religions provide those answers that the spiritual impulse seeks. And yet it is a different thing from religion, because the spiritual impulse itself doesn't determine any particular answers to those questions and yearnings.

Suppose that this impulse, this reaching out for something that gives life meaning, is the thing that a sufficient proportion of the population needs to have for a

[1] See, for example, Hill PC, Pargament KI, "Advances in the Conceptualization and Measurement of Religion and Spirituality: Implications for Physical and Mental Health Research," *American Psychologist,* 58 (2003), 64–74.
[2] C. S. Lewis, *That Hideous Strength* (London: Pan Books, 1955), 196.

functioning society. What is it about this impulse that makes it so special? What do those people have in common that makes them so important? Here's one possible answer: it might be that spirituality, that reaching up and out for something, only exists in people who believe in God, or some supreme being, even if they don't adhere to a particular religion, and don't have any clear idea of the nature of that being. So the reason spirituality is so important is because it bring some kind of religious commitment with it, though no particular one.

But that answer won't do, either. It's hard to see how belief in the existence of any particular entity could be necessary for moral commitment. In general, it is hard to see how to derive any kind of value claim from a claim about what kinds of things exist. Some say in order for people to be motivated to follow moral rules, there must be a threat of punishment or promise of reward, but that is wrong for two reasons: first, many people are in fact motivated to moral action without such beliefs; second, it's hard to see how the existence of a promise or threat would make any difference, unless we were already committed to the rightness of the behavior in question. If a powerful being threatened me with punishment if I didn't obey him, but I did not believe the actions was right apart from that threat, then it might be prudent for me to obey, but it would be far from moral commitment. The same reasoning shows that a belief in a supernatural order is not necessary. Belief in the supernatural may often accompany commitment to moral principles, but it is not a prerequisite to such a commitment.

Perhaps, then, we should start our inquiry from the other end, at the moral commitments underlying our societies. If we can discover what kinds of agreement are necessary for a functioning society, we can then ask whether any of those types of agreement have any connection to the impulse to seek meaning that we have identified with spirituality. Some kinds of agreement clearly are necessary, including two obvious and mundane kinds of agreement: we must be able to communicate with one another, and we must agree that living together, in a society, is better than living in isolation. Our common human nature guarantees that we have the prerequisites for this agreement, though sometimes we repudiate what our nature teaches us.

As I look at what makes me who I am, I find two broad categories of things: beliefs and desires. Everything else about me, about my mind and personality, seems to come from those two things. I have a picture of the world, its history, and my place in it that comes from my own experiences and education. A lot of that, perhaps most of it, is shared knowledge, but it is nevertheless my own, as well. Because I can see the value that picture has for me, and because I think I can trust my own senses, memory, reasoning, and the like, I tend to extend the courtesy to others to allow them to form their own views, as well. This is part of tolerance. If I believe I should be allowed to form my own picture of the world, then I should allow others the same liberty, insofar as I can see that they are equipped with the same kind of mind as I am. This also allows us to share knowledge. I trust my own faculties; I see that you are equipped with the same faculties; so, I can reasonably trust your faculties, too. That's why it is reasonable to expect to be able to learn about the world from other people, and not just our own experience. And a good thing, too! If I had to reconstruct

modern science, or write a history of the world, or draw a map of the world, I wouldn't get very far if I didn't take other people's word for things. That a proposition is believed by a being whose cognitive states are connected to the world is, all by itself, *prima facie* reason for some other being to acquire that belief. This fact, that we can and must trust one another to gather information about the world, is the grounding for language, and so for our ability to communicate. If we did not agree about what our world is like, at least in broad outline, we could not even begin to form the conventions that make it possible for us to talk to one another about it. So, all of our joint projects, including our societies and civilizations, are built on our agreement to trust one another. It is possible to repudiate that trust, to become a cynic or a skeptic, but it is in our nature to trust, and that trust is necessary for a functioning society.

Just as we all have basically the same cognitive equipment and experience of the world, and so have reason to trust each other's word, we also have the same basic nature that leads us to value the same things. Although there are wide differences among human beings in the details of how they think about the world and what they want from it, there is a level of generality at which the differences disappear. We all dislike pain, and seek to avoid it, for ourselves and others. We all want to be fed, clothed, sheltered, and loved by other human beings. We all want to be allowed some liberty to order our lives as we see fit. Recognition of our common human nature then gives us reason to avoid causing suffering to others and to relieve their suffering when we can; to feed, clothe and shelter others when they need it; to extend love to those to whom we can; and to allow others liberty to make their own way in the world, when doing so doesn't interfere with others. This is the ultimate grounding of the Golden Rule. The reason I should treat others as I would like to be treated is that the other is like me, and therefore deserving of the same treatment that I believe is owed to me. I pursue my ends because I desire them, and I want others not to interfere with that pursuit, so I owe the same consideration to any being that has desires. Just as in the case of testimony, the fact that a believing creature has a belief is *prima facie* reason to accept the belief, the fact that desiring creature desires something is *prima facie* reason to think that thing is valuable. This is why we generally recognize the rights of others to order their own lives as they see fit. It is because we desire so much in common that we can live and work together, and it is because we desire liberty for ourselves and others that when we do disagree, it doesn't necessarily rip us apart. It is possible to repudiate that commitment to the good, and the liberty to pursue it, by becoming a moral nihilist or relativist, but it is in our nature to seek the good, and it is necessary for a functioning society.[3]

To sum up: One thing that we all seem to agree on, that underwrites our trust and tolerance and ability to cooperate with one another, is that there is a truth outside us, that is what it is regardless of what we may believe, and that a virtuous mind is one

[3] The argument of the previous two paragraphs is essentially the same argument I made in Webb, M., "Trust, Tolerance, and the Concept of a Person," *Public Affairs Quarterly, 11*(1997), 415-429.

that is directed toward the truth, trying to discover that truth, with prejudice or fear. Another thing we all agree on is that some things are desirable—ought to be desired—regardless of whether any particular person does or does not desire them at the time. We all desire freedom from suffering for ourselves and our friends, and justice for ourselves and our friends, and fulfillment for ourselves and our friends, and the virtuous person is one who is directed towards those things that are good, trying to achieve goodness, without prejudice or fear. Perhaps then this is all that spirituality is: an impulse to strive for the true and the good, and a recognition that others are striving for the same thing. A society without spiritual people in this sense, a society of cynics, skeptics, nihilists, and relativists, would indeed be doomed. For us to have a future, we must continue to be directed toward the true and the good, recognizing them to be outside of and above us, and to which we must submit ourselves, and joining together with others directed toward the true and the good, to make a better world for all of us.

RELIGION FACTOR IN INTERNATIONAL RELATIONS - THE CASE OF US FOREIGN POLICY AFTER COLD WAR

Muhamed Ali

"Ss Cyril and Methodius" University, Macedonia
muhamedali@fshi.edu.mk
Islam Islami
University of Cairo, Egypt
Islamii81@hotmail.com

Abstract

Throughout history, religion has played a significant role in interpersonal, international and interstate relations. Despite the vitality of religion in the history of international relations, there are periods where the religious factor has been overlooked and marginalized. During the creation of Westphalia system (1648), Vienna system (1815) as a continuation of the previous world order, the system of Versailles (Paris) after the First World War and of Yalta (1945) as a result of World War II, the religion factor was neglected and instead, national and state interests were prioritized.

During the Cold War we have a new situation, where we witness a relative reactivation of the religious factor in international relations. The formation of the state of Israel (1948), the Iranian Revolution (1979), the Taliban's war against Soviet occupation and the initiation of the U.S. Foreign Policy's green belt aimed at preventing Soviet expansion, are only some examples of the re-introduction of religious effects in the balance of international relations. After the end of the Cold War period, religion becomes an integral part of foreign policy of international community, especially of the U.S. The need to create a new anti-thesis after the failure of communism in the international arena, the clash of civilizations thesis, and the use of terms such 'Crusades wars' are only some of the religious components that make up the US Foreign Policy in the post Cold War.

Key words: *religion factor, US Foreign Policy, international relations, clash of civilizations, Crusades* wars.

Introduction

Religion as an important component of human history has always played a key role in all segments of social life. One of the main areas where religion had and has vital reflections is also foreign policy of states, namely the international and interstate relations. Although the influence of religion in compiling policies and strategies of foreign countries has always changed, however, this factor today occupies an important place in the international arena. In this paper we will try to give a brief retrospection of the history in terms of religion's influence in international relations by continuing to analyze the reflection of religion on the US foreign policy in the post Cold War period.

The influence of religion factor during the history of international relations

Before we start analyzing the impact of religion on the US foreign policy, especially after the Cold War period, would be appropriate to analyze the impact of religion in the history of international relations or politics. International relations during the existence throughout the centuries, have passed through several systems where the level of influence of religion has changed from one system to another.

During the period of Medieval Europe, the Church thanks to its enjoyed authority, could become a key factor in all segments of society and state. In this period, the church authority was untouchable and immune to rational criticism. The church was a source of legitimacy and sovereignty, notions of international relations such war, peace, diplomacy, the system, sovereignty, legitimacy and authority were defined based on religious teachings.

The church headed by Pope had a vital impact in compiling strategies and policies, both internal and external. The Pope played a role of the mediator between states and was placed on top of the hierarchy of European rulers. The emperors of European states gained legitimacy thanks to the blessing of the Catholic Church headed by the Pope. Precisely in this period of Medieval Age, political doctrine was developed based on religious teachings, according to which, all European emperors obtained their power by God, Who in this world was represented by the Pope. As a result of this, European leaders and emperors were obliged to submit to the church. Also, according to the teachings of the church, people were obliged to submit to the king, who through "God's help" would ensure peace and security in the country. The Crusades wars initiated by the Pope can serve as concrete cases that confirm the influence of religion in regional, continental and global policymaking of the structures at that time. It should be noted that in those combat environments, religion played an effective role in motivating and encouraging different strata of European peoples to

achieve economic and spiritual goods. As a result of such developments, where church and royalties had a natural alliance, these two vital components strengthened their position in the internal and international balances[1].

The influence of religion was evident even in the Byzantine Empire, in Constantinople. Unlike Western Europe, where the Pope had the last say, and the legitimacy of kings derived from him, in the Byzantine Empire, the Emperor enjoyed the status of God's substitute on earth, and he possessed the right to vote and dismiss the leaders of the Orthodox Church based in Constantinople . In the Medieval Age, apart from the Christian world, the Muslim world was also under the influence of religion. Islam was one of the major components of a Muslim society. Darul Harp (place where Islam does not rule) and Darul Islam (place where Islam rules) had a religious basis and were used in compiling the foreign policy of the Islamic state[2]. Despite the influence of religion in Muslim society, the medieval centuries were perceived as the golden period, where scientific progress and civilization was developed and greatly advanced. Unlike the European Medieval period, where the Pope and the church were intact and all aspects of life were under their control, this period of Islamic civilization symbolized the development and advancement of Muslim society in all spheres of life.

One should note that the beginnings of the science of law and international relations can be found in the works of Muslim scholars and scientists, who lived between IX and XIV century. An illustration are the books such Siyar Kebiri of Muhammad al Shejbani, Kitabul Haraxhi of Abu Yusuf, El Hidaje of Merginan, and El Vikaje of Burhan Al Sheria, which were written several centuries before the emergence of Western scientists in this field such Vitoria (1483-1546), Suarez (1548-1617), Gentilis (1552-1680) and Grotius (1583-1645). These works, apart from issues of international law, analyzed also issues of international relations and diplomacy[3].

From above-mentioned, one can conclude that the Medieval period symbolizes the influence of religion in all aspects of life, including also the international relations and compilation of foreign strategies among Christian and Muslim world. However, the difference between them lies in the fact that while the church played a monopolistic and stagnant role in the development of sciences, including the theories of international relations, quite the opposite happened in the Muslim world.

After a period of several centuries, where church dominated in all aspects of life, especially in the creation of internal and external policies of European countries, a

---

[1] Sayın, Yusuf. *Din ve Uluslararası İlişkiler: İslamın Dış Politika Kuramı* (MA thesis). Konya: S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü; 2010.pg.10, 11. About relations between religion and international trelations see Dark, K.R (ed.). Religion and International Relations. New York: Palgrave; 2000.

[2] Şahin, Mehmet. *Din – Dış Politika İlişkisi: ABD Örneği* (Phd Thesis). Ankara: G.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü; 2007.pp.7.

[3] Sayın, Op.cit., pg.25. About religion's role in international relations see Hatzopoulos, Pavlos; Petito, Fabio (ed.). *Religion in International Relations: The Return From Exile*. New York and Hampshire: Palgrave; 2003.

new period followed, where reformist ideas began to occupy an important place in the societies of the European continent. Notions like *real politics, reform and secularism* were the distinguishing characteristics of the reformist movement initiated by renowned reformer Martin Luther in 1517. In 1648, after thirty years of wars, the Westphalia agreement was signed, which brought a new order in international relations. Under this order, the religion factor in international relations began to marginalize, and instead, the institution called a state began to turn into an important actor in the international arena. With the start of Westphalia system, the religion from necessity transferred into an issue used in case of need, or something used to manipulate in most cases.

This new international order greatly ended the religious clashes; the state leaders were given the right to freely choose the official state religion, and the rights of minorities were guaranteed throughout the continent. This new world order based on the marginalization of religion, and on modern, secular and positive movements continued during the formation of new systems of international relations that followed in the coming centuries. Thus, avoidance of the influence of church and religion on different segments of life, including also the foreign policies of states, and its replacement with different movements and ideologies continued even after Vienna Agreement (1815). During the Crimean war conducted between the Ottoman Empire and Russia in the years 1853 - 1856, France and England stood on the side of Ottomans with the aim of maintaining balance forces in the European continent. This case can serve as an illustration for making the national and state interests as a priority to the detriment of religious interests[4]. Such was the case also after the First World War that was initiated above all, for the sake of national interests. After completion of this war, a new world order was formed called as Versailles System (1919), where as in previous systems, it was aimed at protecting national interests and realizing national plans and strategies. Through signing of the Yalta Agreement (1945), a new world order was formed divided into two blocs, led by the U.S. and the Soviet Union. In this period, ideologies played a key role in internal and external policymaking. Despite marginalization of religion in policymaking of these superpowers, there were times when religion was used as a tool of foreign policy. The naming of the Soviet Union by the United States as *Empire of Evil* is a concrete example that confirms the manipulation of religion in certain cases. During the Cold War period, we were witness of relative reactivation of religious factor in international relations. Formation of Israel (1948), Revolution in Iran (1979), the Taliban's war against the Soviet occupation, the initiation of the *Green Belt* by the US foreign policy aimed at preventing Soviet expansion, and the Gulf War[5] are only some examples verifying the re-introduction of religious reflections in the balances of international relations.

After completion of the Cold War period, the religion becomes part of foreign strategies of international actors, especially of the U.S. The influence of lobbies, the need for creating a new anti-thesis after the failure of communism, the clash of

[4] *See* Şahin, Op.cit., pg. 40-45.
[5] Sayın, Op.cit., pg. 13-15; Şahin, Op.cit.

civilizations thesis, and the use of the terms such *Crusades Wars* are only some of the religious components that make up the US foreign policy in the last period.

Influence of religion as a factor in the US Foreign Policy following the Cold War

For drafters of the U.S. foreign policy and strategy, the end of the Cold War meant a new time and opportunity to strengthen the U.S. hegemony at global and regional level. The transformation of the bipolar world system - where the main actors were the United States and the Soviet Union – into unipolar where the U.S. had the main word, resulted with transformation of balances even in the Middle East, where the United States emerged as a major factor in this area.

Amid the collapse of the Soviet Union and communism (1991), and the upward trend of the European Union and China on a global scale in 1990s, the United States as a superpower faced with the need of redefining its "enemy", which through its role was to strengthen the U.S. hegemony in the international scene. For facing this problem, the U.S. authorities were alerted in by G. Arbatov 1987, one of the main advisers to the President of the Soviet Union Mikhail Gorbachov, who in one occasion stated "We really cause harm by leaving you without an enemy." Early 1990s is considered as a period where academic, political and expert community in the United States extensively debated on vision and strategy of the US foreign policy in the future period. With the end of the Cold War (in contrast to the 1980s where prevailed a fear on the US collapse)[6] started to prevail ideas about the superiority of the U.S. in international relations, and was often debated on conflicts of international community based on religious values. As Francis Fukuyama in The End of History (1989) revealed the superiority of liberalism in relation to other ideologies, on the other end, Samuel Huntington in his work "Clash of Civilizations" that was published in the prestigious international magazine Foreign Affairs, he highlighted the need for creating a common enemy that will ensure and strengthen the unity of Western civilization. According to Huntington, in the new world order, the battle will not be based on ideological and economic components, but the main battle will be conducted between cultures and civilization values. From above-mentioned, we can comprehend that the newly emerged theories in the Western World, especially in the U.S. during the post-Cold War, are theories that primarily have a religious background.

Meanwhile, experts like Henry Kissinger and Zbigniev Brzezinski were among the intellectual elite that formed the theoretical foundation of the US strategy towards the outside world during the post-Cold War period. It should be noted that the mentioned intellectual elite directly or indirectly had very strong political ties with the U.S. government[7] and through the aforementioned theories and ideas that largely had a religious background, they influenced the creation of the U.S. foreign policy.

[6] As an illustration can be mentioned the views of Paul Kennedy who in his book The Rise and Fall of the Great Powers predicted collapse of the US.
[7] Oran, Baskın (ed.). *Türk Dış Politikasi (II)*. İstanbul: İletisim Yayınları; 2002, pg. 246.

In these circumstances, the American intellectual community initiated debates about the ideal portrait of the new enemy, which according to U.S. strategists and foreign policy creators should be the following: ideologically opposed, different in terms of race and culture, and strong enough in causing a threat to the U.S. security. Most ideal enemy who met the above criteria was precisely "terrorism" or "radical Islam" which through the attacks of September 11, 2001 has secured a first place in the list of the biggest enemies of the U.S. security and national interests. The beginnings of political relations between Muslim countries and the United States can be found after the Second World War, where Muslim countries during the 1970s played the role of the encircling the hegemony of the Soviet Union. But, after the Cold War, the terms "terrorism" and "radical Islam" filled the need to define a new enemy of the United States in the international arena.[8]

It is amazing the fact that as a symbol of this new enemy appeared Osama bin Laden[9], who form an ally of the U.S. authorities in the Afghan war against the Soviet Union, transformed into a number one threat to U.S. security. At the same time, it is surprising that the emergence of Bin Laden coincides with the period, where the debate over the clash of civilizations in the U.S. emerged as a major topic in American academic circles. In these conditions, the creators of US Foreign Policy launched a debate on how to strengthen U.S. hegemony in the Middle East, which aimed to boost the U.S. security and to preserve the political, strategic, economic and energy power interests of the United States.

Apart from the emergence of theories that predicted conflict between different cultural and civilizations values in 1990s, we also witnessed the development of a series of projections and strategies that were called "New world order" which we can consider as first theoretical step in the path of implementing the Greater Middle East Initiative. Namely, in 1992 at the time when Dick Cheney[10] was Minister of Defense, Paul Wolfowitz[11] and Lewis Libby[12] prepared a sketch called Defense Policy Guidance which predicted to follow the U.S. peace. This strategic outline was sharply

[8] Haytoğlu, A. Meltem. *Büyük Ortadoğu Projesi Ve Türkiyenin Projedeki Rolü* (MA thesis). Hatay:M.K.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü; 2007, pg. 36

[9] Born in 1957 and murdered in 2011 in Pakistan by the elite U.S. military forces. Was the leader of al Qaeda, a militant -terrorist movement which carries attacks on civilian and military targets around the world. By U.S. authorities, he is considered as the main suspect for the terrorist attacks of September 11, 2001 on Washington and New York. In this context it should be noted that bin Laden actively participated in the war of Afghan people against Soviet Union, an act that was supported by the U.S. intelligence services.

[10] Born in 1946. He studied political science at the University of Wyoming. Was 46th vice president of the United States. Considered as one of the most influential figures in the administration of George W. Bush.

[11] The second man of Pentagon during the George W. Bush mandate. He is considered a neo - conservative and one of the main architects of the Iraq War (2003).

[12] During the mandate of George W. Bush, he served as Chief Secretary to US Vice President Dick Cheney. Considered as one of the foremost figures of the neo - conservatives in this administration.

criticized by the American public, and then Secretary of State James Baker removed it from the agenda of American diplomacy. In this context, in 1994, former Secretary of State Henry Kissinger[13] in his column published in famous newspaper The Washington Post noted that the area that the United States should be interested in is the region between West India and Mediterranean. A requirement for installment of democracy in this region is the foundation of liberal economy. Also, in 1995, the Greater Middle East Initiative was analyzed in the main file of the famous American military magazine *Joint Force Quarterly*. In this context, in 1997, through an initiative of Robert Kagan and William Kristol a new think – tank was created called Project for the New American Century. This organization to the wider general public published a document of principles that was signed by prominent American conservative figures such as Paul Wolfowitz, Lewis Libby, Donald Rumsfeld[14], Richard Cheney, Zalmay Khalilzad[15] and Francis Fukuyama[16]. Notable segments of this document were the one-way principle, preventing the emergence of a rival power in the region of Eurasia, and the application of "priority invasion (pre-emptive attack)"[17].

The term "Plan for the Greater Middle East" in the Pentagon papers was first used in 1999. Under this plan, the Middle East region was planned to be redesigned through removal of national identities, merging of peoples in this region into Middle - Eastern identity and establishment of the United Middle Eastern States, managed by Istanbul[18].

In 1990ies of last century, the new projections, especially the term such Greater Middle East Initiative was mostly used in academic circles. All the abovementioned figures which played a major role in the process of preparing the theoretical ground, and later during the George W Bush presidential term, and in the process of implementing the Greater Middle East Initiative belonged to the new conservative movement called Neo - Cons (New Conservatives).

---

[13]Born in Germany in 1923. In 1954, he doctorates at the prestigious American Harvard University. Considered as one of the key U.S. diplomatic figures between 1969 - 1977. Winner of the Nobel Prize for Peace.

[14] Born in Chicago in 1932. Famous American politician. Performed the function of Minister of Defense twice during the Ford and during Geoge W.Bush administration.

[15] One of the foremost figures of the neo - conservatives. Originating from Afghanistan. During the 2000 - ies performed the functions of the U.S. ambassador to Iraq after the United Nations.

[16] One of foremost intellectuals and figures of the neo - conservatives. Considered an influential university professor and is known for his book The End of History that caused severe reactions in academic circles. For more information about Fukuyama's ideas about "end of history" see Fukujama, Francis, *Fundi i historisë dhe njeriu i fundit" ("End of history and the last man)* trans.by.Gëzim Selaci dhe Ardian Gola. Prishtinë: Zenith; 2006.

[17] Çınar, Şafak. *Büyük Ortadoğu Projesi'nin Irak Savaşı'na Etkisi Bağlamına Kuramsal Bir Yaklaşım* (MA thesis). Trabzon: K.T.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü; 2008. pg.5; Haytoğlu, Op.cit., pg. 32.33

[18] Cinar, op.cit, pg. 5,6

According to the teachings of this new movement, the American democracy which is considered as most idealistic should be extended to other parts of the world. According to them, the American nation is chosen by God to carry out this mission. Representatives of this Movement first emerged during the 1980ies when they acted in various think-tanks organizations. During the presidency of Ronald Reagan and ministerial post of Dick Cheney, they performed vital functions in the defense of the United States. These influential figures are mainly Jews, Christians, Protestant-evangelists and sometimes including Catholic members. [19]The theory maker of this Movement is a professor of the University of Yale, Leo Strauss, who believes that the *U.S. should always find an enemy, and if there is not, then it should be invented in order to strengthen the U.S. hegemony.*

It should be emphasized that the university professor of Jewish origin Bernard Lewis, who was also a lecturer at Princeton University, is considered as one of the major ideological mentors of the members of the Neo Cons Movement[20]. However, his application in political circles and the real politics began in the early 21st century, especially after the Sept. 11 attacks, when a new era of U.S. foreign policy began, characterized with the implementation of George Walker Bush Doctrine[21], which had serious implications on the international community and the Middle East region. From the abovementioned, one can conclude that the Neo - Cons movement was strongly influenced by religion and that it had vital cultural - religious reflections on the implementation of U.S. foreign policy.

It should be emphasized that the process called Greater Middle East Initiative during Bush period was initially actualized in 2002 by the Secretary of State Colin Powell, who argued that except Iraq, the entire Middle East should also democratize. In 2004, U.S. President Bush announced that the U.S. started implementing a long-term strategy for the Middle East. Also, U.S. Vice President Dick Cheney speaking at the World Economic Forum held in Davos, presented the new U.S. Strategy on the Middle East, saying that he would knock in the doors of U.S. allies to support the initiative for strengthening the democracy in the Great Middle East.

---

[19] About the influence of faith on American foreign policy see Abrams, Elliott (ed.). *The Influence of Faith: Religous Groups and U.S. Foreign Policy.* Maryland: Rowman and Littlefield Publishers Inc; 2001

[20] See Şahin, Abdullah. *Büyük Ortadoğu Projesi ve Türkiye.* İstanbul: Truva Yayınları; 2006. pg. 55-82, Tangülü, Beyza. *Büyük Ortadoğu Projesi*(MA thesis). Sivas: C.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü; 2006. pg. 104, 105 Abou the effects of the religion on american foreign policy see Inboden, William. *Religion and American Foreign Policy, 1945-1960:The Soul of Containment.* Cambridge. UK: Cambridge University Press; 2010.

[21] Çınar, Op.cit., pg.6. George W. Bush is 43rd American President. He graduated at Yale and Harvard Universities. Before becoming President of the United States, he was Governor of Texas (1995 to 2000). He performed the United States president post between 2001 - 2009

On the other hand, the adviser to the US National Security Council Condoleezza Rice[22] in 2003, in the famous newspaper Washington Post published a column titled "Transforming the Middle East", where she emphasized the necessity of reforming the 22 countries in the Middle East[23]. Although there is widespread debate about the goals of this US initiative, however as main goals we can mention the control of oil and energy sources, democratization[24] of policy for easier integration of the region to the western system, increasing of US economic opportunities through liberalization of the economies of the countries in the region, preserving Israel's security, modernization of societies, as well as advancing and encouraging moderate or light Islam for more effective war against radical Islam[25]. This should result in strengthening the United States hegemony and leadership in the international arena[26]. In this context, it should be noted that the application of the Bush Doctrine as a major reflection of the Great Middle East Initiative began with the speech of U.S. President held on September 27, 2001 in the U.S. Congress where he emphasized the main principles of his doctrine saying: "We will destroy global terrorism using all our opportunities in the field of finance, of intelligence and military-legal sanctions. We will defeat the terrorists by destroying their financial sources. We will consistently follow them and the states or the factors that provide them assistance. Simultaneously, each state of the world should decide whether it wants to be with us or with the terrorists against us? From this moment, each State that will assist the terrorists, will be considered as a public enemy of the United States. Our people should know that we will take all necessary defensive measures to defend against terrorist attacks."[27] In the period after the terrorist attacks of September 11, this new vision of theory debated in academic circles turned into practice during the Bush administration, which caused chain reactions in the international community. Under this new doctrine, was introduced the American control over the military, diplomatic and cultural areas in the Middle East. Simultaneously, this vision envisaged implementation of the U.S. domination to be realized through the application of military force, without having to establish a diplomatic or legal basis[28].

---

[22] Born in 1954 and is 66th consecutive U.S. Secretary of State, a position which he conducted between 2005 - 2009. Rice is considered the first American of African descent and the second woman after Madeleine Albright in the position of Secretary of State. Tangülü, Op.cit., pg. 78.79, 124.

[23] Tangülü, Op.cit., P. 78.79, 124

[24] Death of thousands of civilians as a result of military activities of the U.S. Army and developments such as those in prison Abu Ghureib are factors that largely brought into question the sincerity of American democracy in the region.

[25] Notions of *radical or moderate Islam* were sharply criticized by some circles in the Middle East. As an example we can cite Turkish PM Tayip Recep Erdogan who stated that Islam is one and unique, and can not be divided into radical and moderate.

[26] See Tangülü, Op.cit., pg. 80, Şahin, Op.cit., pg. 99

[27] Arı, Tayyar. *Irak, İran, ABD Ve Petrol*. İstanbul: Alfa Yayınları; 2003. pg. 267

[28] Haytoğlu, Op.cit., pg. 33

Through application of this new strategy, it was foreseen to leave military strategy based on "defense war" and to realize the new military concept called "preventive war" and "pre-emptive war"[29]. Through this new doctrine, the policymakers of the US foreign policy reported that after the attacks of Sept. 11, the U.S. unlike in the past when it comes to its security, it is supposed to act independently without considering the coalition with allied countries. At the same time, the U.S. urged other countries to join in the fight against global terrorism, forcing them to choose between the American side, or the other side through the famous expression of Bush administration "You are either with us, or against us." Despite the famous speech where Bush emphasized that the new struggle of U.S. is "civilized" or "crusader" war[30], the U.S. authorities fearing of possible negative implications for the U.S. national interests, often claimed that the US war is not a civilized or crusade war, but an overall war against "global terrorism"[31]. With the arrival of Barack Obama as president of the United States and his historic speeches held in Ankara and Cairo, where he emphasized the importance of cooperation between the West and the Islamic world, have increased the optimistic views on improved U.S. relations with the Islamic World. However, the improvement of relations between the U.S. and the Islamic world, especially after the Afghan and Iraqi war, is a difficult and long process full of challenges.

Conclusion

During the period of Medieval Europe, the Church thanks to its enjoyed authority could become a key factor in all segments of society and state. In this period, the church authority was untouchable and immune to rational criticism. The church was a source of legitimacy and sovereignty, notions of international relations such war, peace, diplomacy, the system, sovereignty, legitimacy and authority were defined based on religious teachings. The church headed by Pope had a vital impact in compiling strategies and policies, both internal and external.

Despite the influence of religion in Muslim society, the medieval centuries were perceived as the golden period, where scientific progress and civilization was developed and greatly advanced. Unlike the European Medieval period, where the Pope and the church were intact and all aspects of life were under their control, this period of Islamic civilization symbolized the development and advancement of Muslim society in all spheres of life. While the church played a monopolistic and stagnant role in the development of sciences, including the theories of international relations, quite the opposite happened in the Muslim world.

With the start of Westphalia system, the religion from necessity transferred into an issue used in case of need, or something used to manipulate in most cases.

This new international order greatly ended the religious clashes; the state leaders were given the right to freely choose the official state religion, and the rights of

[29] Arı, Op.cit., pg. 270; Haytoğlu, Op.cit., pg. 33
[30] See Erhan, Çağrı. Uluslararası İlişkiler Ve Din: www.usak.org.tr/ 6 April 2012
[31] See Arı, Op.cit., pg. 268; Şahin, Op.cit., pg. 42

minorities were guaranteed throughout the continent. This new world order based on the marginalization of religion, and on modern, secular and positive movements continued during the formation of new systems of international relations that followed in the coming centuries. During the Cold War period, we were witness of relative reactivation of religious factor in international relations. The establishment of Israel (1948), Revolution in Iran (1979), the Taliban's war against the Soviet occupation, the initiation of the *Green Belt* by the US foreign policy aimed at preventing Soviet expansion, and the Gulf War are only some examples verifying the re-introduction of religious reflections in the balances of international relations.

After completion of the Cold War period, the religion becomes part of foreign strategies of international actors, especially of the U.S. The need for creating a new anti-thesis after the failure of communism, the clash of civilizations thesis, and the use of the terms such *Crusades Wars, the project for Greater Middle East, Bush Doctrine and Neo-Cons activities* are only some of the religious components that make up the US foreign policy in the last period.

Despite the promises of President Obama for establishing new bridges of dialogue with the Muslim world, the situation of recent years is sufficient indication of the difficulty of achieving concrete results in this path full of challenges.

In the end, we may conclude that in case of good use, the religion can play a constructive role in establishing bridges between peoples, in advancing the dialogue and overcoming the crisis of modern times. But, in case of manipulation and abuse of this factor due to short-term goals and interests, the religion can have the opposite effect, and can destructively influence in domestic politics, and in foreign strategies of the countries. Also, we suggest the global policy elites, especially the U.S., to connect bridges of the intercultural and inter-civilization dialogue, and marginalize the destructive theories from the scene of US politics, and instead advance ideas aimed at proper use of religious values in the foreign policy, and not their abuse and manipulation.

Bibliography:

1. Arı, Tayyar. *Irak, İran, ABD Ve Petrol.* İstanbul: Alfa Yayınları; 2003.
2. Abrams, Elliott (ed.). *The Influence of Faith: Religous Groups and U.S. Foreign Policy.* Maryland: Rowman and Littlefield Publishers Inc; 2001
3. Çınar, Şafak. *Büyük Ortadoğu Projesi'nin Irak Savaşı'na Etkisi Bağlamına Kuramsal Bir Yaklaşım* (MA thesis). Trabzon: K.T.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü; 2008.
4. Dark, K.R (ed.). Religion and International Relations. New York: Palgrave; 2000.
5. Erhan, Çağrı. Uluslararası İlişkiler Ve Din. www.usak.org.tr; 6 April 2012.
6. Fukujama, Francis. *End of History and the Last* Man. Prishtinë: Zenith; 2006.

7. Haytoğlu, A. Meltem. *Büyük Ortadoğu Projesi Ve Türkiyenin Projedeki Rolü* (MA thesis). Hatay:M.K.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü; 2007.

8. Hatzopoulos, Pavlos; Petito, Fabio (ed.). *Religion in International Relations: The Return From Exile*. New York and Hampshire: Palgrave; 2003.

9. Inboden, William. *Religion and American Foreign Policy, 1945-1960:The Soul of Containment.* Cambridge. UK: Cambridge University Press; 2010.

10. Oran, Baskın (ed.). *Türk Dış Politikasi (II).* İstanbul: İletisim Yayınları; 2002.

11. Sayın, Yusuf. *Din ve Uluslararası İlişkiler: İslamın Dış Politika Kuramı* (MA thesis). Konya: S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü; 2010.

12. Şahin, Abdullah. *Büyük Ortadoğu Projesi ve Türkiye.* İstanbul: Truva Yayınları; 2006.

13. Şahin, Mehmet. *Din – Dış Politika İlişkisi: ABD Örneği* (Phd Thesis). Ankara: G.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü; 2007.

14. Tangülü, Beyza. *Büyük Ortadoğu Projesi*(MA thesis). Sivas: C.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü; 2006.

AVRUPA BİRLİĞİ: İNANÇ TEMELLİ BİR BÜTÜNLEŞME Mİ? IS THE

EUROPEAN UNION A NATION OR FAITH BASED UNION?

Muharrem Gürkaynak
Süleyman Demirel University, Türkiye
muharremgurkaynak@sdu.edu.tr

Anahtar Kelimeler: Avrupa Bütünleşmesi, Avrupa Medeniyeti, Hıristiyanlık, Avrupalılık

1. GİRİŞ

Bir birlikteliğin ortaya çıkabilmesi, kabul görmesi ve başarılı olabilmesi için bu birlikteliği arzulayan tarafların var olması ve bunların üzerinde uzlaşacakları ortak paydalar ve çıkarların bulunması gerekir. Zira İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Batı Avrupalı ülkelerin bir araya gelmelerinin gerisinde hepsinin savaştan fiilen mağlup çıkmaları bulunmaktadır. Savaşta ekonomik ve siyasi güçlerini kaybettiklerinden bir an önce eski güçlerine ulaşabilmeleri bireysel çabalarının ötesinde bir çözümü gerekli kıldığından, kolektif bütünleşme yolunu tercih etmek durumunda kalmışlardır. Başlangıçta ekonomik bütünleşmeye öncelik vermişler ve bu alanda günümüze kadar birtakım kazanımlar ve ilerleme sağlamışlardır. Ancak AB'nin siyasi bütünleşmesi; üye ülkelerin ulusallıklarından (*nationality*) ve egemenliklerinden vazgeçememeleri nedeniyle, altmış yıldır arzu edilen seviyeye ulaşamamıştır. Çünkü AB'yi oluşturan ülkeler kendi ulusallıklarını bir tarafa bırakacak -AB şemsiyesi altında bir araya gelmede- yeterli irade gösterememekte, çaba harcamamakta ve heyecan duymamaktadırlar. Örneğin 9 Mayıs'ta AB üyesi Avrupalılar kendilerini diğer günlerden daha fazla ya da daha az Avrupalı hissetmemektedirler ve Avrupa çapında -bu günün resmi olarak AB'nin kuruluş günü olması nedeniyle- kutlanması gereken, hatırlanmaya değer bir gün olduğu üzerinde ortak bir anlayış bulunmamaktadır.[1]

[1] Laudrup, C. (2009), "A European Battlefield: Does the EU Have a Soul? Is Religion In or Out Place in the European Union?", *Religion, State & Society*, 37(1/2), 53.

Ayrıca Fransa, İspanya ve Birleşik Krallık gibi üye ülkeler fiilen çok sayıda etnik, dini ve kültürel gruptan oluşmaktadırlar ve bu grupları kendi ülkelerinin çatısı altında hala yeterince bütünleştirememişlerdir. Bu durum ortada dururken bir taraftan da çağlar boyunca kendilerini diğerlerinden farklı olarak tanımlayan ülkelerin vatandaşları ile bütünleşmenin sağlanması hiç de kolay gözükmemektedir. Bu yüzden AB'yi oluşturan ülkelerden önemli bir kısmı, siyasi bütünleşmeyi sağlayabilecek siyasi olgunluğa henüz ulaşamadıklarından, bu konuyu zamana yayıp, erteleyerek; önceliği ekonomik ve mali bütünleşmeye vermeyi tercih etmektedirler.[2] Bu konulardaki bütünleşmenin de, -üye ülkelerin ulusallıklarını hala diri tutmakta kararlı olmaları dolayısıyla- istenen hızda ve seviyede gerçekleşemediğini özellikle 2009'dan beri yaşanmakta olan ekonomik ve mali kriz gözler önüne sermektedir.

Tüm bu ve benzeri nedenlerle birlikte AB; üye ülkelerin ulusal reflekslerini köreltme ve üye ülkelerde mevcut ya da olası mikro ulusçuluğu da ortadan kaldırabilme adına adeta Avrupalılığı, inanç temelli bir üst kimlik olarak yeniden[3] inşa etmeye çalışmaktadır. Bu durumu ve bu durumun olası nedenlerini tartışmayı hedefleyen çalışmamızda ilk olarak Avrupa'nın ve Avrupalılığın ne anlama geldiği hatırlatılmakta, sonra özellikle Hıristiyanlığın Avrupalılık üzerindeki etkilerine yer verilmektedir. Daha sonra ise AB'de Avrupalılığın siyasi bütünleşme hedefinde inanç temelli bir enstrüman olarak kullanılması incelenmektedir. Sonuçta da inanç temelli bir bütünleşme beklentisinin, Avrupa toplumlarının tarihte yaşadıkları acılar ve bugün geldikleri konum dolayısıyla AB'nin sonunu getireceği vurgulanmaktadır.

2. AVRUPA NEDİR/NERESİDİR? AVRUPALI KİMDİR?

Günümüzde Avrupa denildiğinde genellikle Avrupa Birliği (AB) algılanmaktadır. Zira kendisini "Avrupalı" olarak gören her ülke AB'ye girme çabası içindedir. AB de bütünleşmeyi hedeflemesi ve ulusal-üstü (*supranational*) niteliği dolayısıyla, sınırlarını tanımlarken daha dikkatli ve kısıtlayıcı bir tutum takınmakta ve Avrupalılığı da daha somut, daha anlamlı ve tutarlı hale getirme arzusu taşımaktadır. Zira AB genişleme politikası bağlamında aday ülkeler ve Avrupa'nın sınırları ile ilgili yapılan tartışmalarda bir benzerlik görülmektedir. Kısaca Avrupa'nın bugünkü sınırları AB üyeliği ile algılanmakta ve tanımlanmaktadır.[4] Aslında Avrupa'nın ne olduğu, ya da ne olarak algılandığı daha ziyade kültürel unsurlarla anlamlandırılan siyasi bir konuyu oluşturmaktadır. Avrupa'nın coğrafi olarak nereden başlayıp nerelere kadar uzandığı ise üye ülkelerin çıkarları ve özellikle de AB kurucu ülkelerinin stratejik kaygıları ile ilgili bir konudur. Çünkü Türkiye gibi hem kültürel ve hem de coğrafi olarak Avrupa sınırlarına dahil olması gereken ülkelerin gerçekten Avrupalı olup olmadıkları AB için stratejik önemleri çerçevesinde

[2] Gürkaynak, M. (2011), "Avrupa Birliği'nin Ulusçuluk ve Bütünleşme Paradoksu", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 24, 8.
[3] Roma İmparatorluğu Hıristiyanlığı kabul ettikten sonra Avrupa ve Avrupalılık din temelli bir bütünleşmeye ulaşmıştı.
[4] Özdemir, H. (2007), "Ulusal Dış Politikalar ve Jeostrateji Bağlamında 'Avrupa'nın Anlamı", *Ankara Avrupa Çalışmaları Dergisi*, 7(1), 94.

değerlendirilmektedir.[5] Örneğin Soğuk Savaş yıllarında Türkiye'nin Batı Avrupa ile stratejik işbirliği içinde olduğu açıktır. Ancak Soğuk Savaş sona erdikten sonra ise bu durum artık eskisi gibi değildir.

İlk defa MÖ 7. yüzyılda Yunanlılar tarafından yaşadıkları coğrafyanın kuzeyini ifade etmede kullanılan[6] Avrupa kelimesinin anlamı etimolojik olarak Fenike kralının kızı Europa'ya kadar uzanmakta ve Yunan tanrılarından Zeus ile Europa arasındaki mitolojik hikayeye konu olmaktadır. Avrupa edebiyatındaki bu mitolojik hikayede Europa kelimesi, önce Yunan anakarasını ifade etmek için kullanılmış, daha sonraları da Kuzey ve Batıya doğru yayılmıştır. Fenikeliler Europa kelimesini kendilerine göre Batıda kalan ülkeleri ifade etmede kullanmışlardır. Doğudan çıkarak Batıya doğru yayılan Avrupa kelimesinin anlamı, ruhu ve muhtevası sonraki dönemlerde ve özellikle günümüzde Batıdan Doğuya doğru ilerlemektedir. Bugün Avrupalılığın anlamı, Avrupa'nın doğu sınırının yeri ve Avrupa'nın nerede başlayıp nerede bittiğinin kararı Batı Avrupa'da verilmektedir. Çünkü Avrupa kültürünü ortaya çıkaran gelişmelerin çoğu Batı Avrupa'da yaşanmıştır. Örneğin Ronesans İtalya'da, Reformasyon hareketleri Almanya'da ortaya çıkmıştır ve Fransız İhtilali ve sömürgeciliğin geçmişteki temsilcileri de yine Batı Avrupalıdır.[7]

Bugünün Avrupa değerleri aslında Soğuk Savaş yıllarında ortaya çıkmıştır. Avrupa'nın Batı ve Doğu olarak tekrar ikiye ayrıldığı o yıllarda, Batılı Avrupa bugün genel kabul gören değerler etrafında birleşmiş iken Doğulu Avrupa totaliter-otoriter rejimlerin etkisi altında kalmıştır. Soğuk Savaş Batılı Avrupa tarafından kazanılınca da Avrupa kültür mirasının Batıda kalan değerleri benimsenmiş diğerleri ise reddedilmiştir.[8] Soğuk Savaş'ın sona ermesi ile birlikte de Doğu Avrupa ülkeleri "Avrupa'ya geri dönerek" AB'ye girmek için çok istekli olmuşlardır.[9] Aslında Batı Avrupalılar tarih boyunca Doğu Avrupalıları "öteki" olarak değerlendirmişler ve Doğulular da bu durumun tersini iddia etmemişlerdir. Batı Avrupa Aydınlanma döneminde kendisini Doğu'ya karşı tanımlamıştır.[10]

Yön belirten sıfatların Avrupa'nın önüne eklenerek kullanılması ise, Avrupa'nın coğrafi bir kavram olduğu imajını verse de, bu coğrafyanın nereden başlayıp nerede sona erdiği kesin fiziki sınırlarla tespit edilememektedir.[11] Bu konuyu derinlemesine irdelemeye başlayınca Doğu Avrupa ve Batı Avrupa kavramlarının coğrafi

---

[5] Özdemir, 105.

[6] Akdemir, E. (2011), "Avrupa Kimliğinin Oluşumu ve Din Faktörü", *Avrupa Birliği Temel Konular*, Güncelleştirilmiş Üçüncü Baskı, Der: Çağrı Erhan, Burça Kızılırmak ve Deniz Semenoğlu, İmaj Yayınevi, Ankara, 291.

[7] Özdemir, 94.

[8] Özdemir, 97-98.

[9] Armbruster, H., C. Rollo and U. H. Meinhof (2003), "Imagining Europe: Everyday Narratives in European Border Communities", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 29(5), 888.

[10] Michaels, D. L. and E. D. Stevick (2009), "Europeanization in the 'Other' Europe: Writing the Nation into 'Europe' Education in Slovakia and Estonia", *Journal of Curriculum Studies*, 41(2), 227.

[11] Armbruster, Rollo and Meinhof, 887.

anlamlarından ziyade ideolojik ve kültürel anlamlar da taşıdığı ortaya çıkmaktadır. Örneğin Soğuk Savaş yıllarında Yunanistan coğrafi olarak Güneydoğu Avrupa'da olmasına rağmen, Batı Avrupalı gibi algılanmaktaydı.[12]

Ayrıca AB'nin toprakları sadece Avrupa'da değil, diğer kıtalarda da bulunmaktadır. Örneğin, Cebelitarık boğazının Afrika tarafındaki Ceuta adası ve Fas kıyılarındaki Melilla şehri İspanya'ya; Güney Pasifik'teki Yeni Kaledonya, Wallis ve Futuna adaları, Fransız Polinezyası, Güney Amerika'daki Fransız Ginesi, Hint Okyanusu'nda Madagaskar açıklarındaki Saint Denis Reunion adası Fransa'ya; Falkland adaları da İngiltere'ye aittir. Bütün bu topraklarda yaşayan insanlar da doğal olarak AB vatandaşı sayılmakta ve Falkland dışındaki bölgeler Avrupa Parlamentosu seçimlerine de katılmaktadırlar. Bu da Avrupa'nın sadece coğrafi bir kavram olmadığını, Avrupa olarak kabul edilen ülkelerin Avrasya kıtasının -tarihi ve kültürel unsurlarıyla ve özellikle de Hıristiyanlık ile harmanlanmış- Batı bölgelerini oluşturduğunu akla getirmektedir. Örneğin Türkiye'nin üyeliğine karşı çıkanlar, topraklarının bir bölümü Avrupa'da olsa bile Türkiye'nin Avrupalı olmadığını ileri sürmektedirler. Onlara göre Avrupa coğrafi değil kültürel bir kavramdır. Çünkü geleneksel Avrupa tarih boyunca din merkezli tanımlanan kültürel bir kavram olmuştur.[13]

Avrupa tarihi bu bakış açısı ile yeniden incelendiğinde, tarihinin hemen her döneminde Avrupa kimliğinin "biz" ve "ötekiler" arasındaki farklılaş(tır)ma ile yakından ilgili olduğu değerlendirilecektir. Uzun yıllar boyunca "öteki"yi (yani Avrupalı olmayanı) İslam ve Türkler oluşturmuştur.[14] Bununla birlikte Yahudi düşmanlığı da Hıristiyanlığın yayılmaya başlaması aşamasından günümüze kadar zaman zaman kullanılmaktadır. Yani kısaca Avrupa'nın birlikteliği ve kültürel kimliğinin gerisinde çok hassas ve tartışmalı bir konu olan din faktörü bulunmaktadır.[15] İdeolojik açıdan değerlendirildiğinde, bu durumun köklerinin Haçlı Seferleri'ne kadar uzandığı görülecektir. Haçlı Seferleri düşüncesi, İslam'ı ahirete kadar düşman olarak görmektedir ve Hıristiyanlık ile İslamiyet arasında sonsuza kadar bir kutsal savaş öngörmektedir.[16] Çünkü doğuşundan itibaren İslam dini Hıristiyan Avrupa için bir sorun olmuştur. Bu dine inananlar da savaş meydanlarındaki düşmanları oluşturmuştur.[17] Böylece İslam ile Hıristiyanlık arasındaki çatışma Avrupa kültürünün oluşmasında önemli bir yere sahip olmuştur.[18]

---

[12] Özdemir, 94-95.
[13] Özdemir, 96.
[14] Michaels, and Stevick, 228.
[15] Akdemir, 287.
[16] Karlsson, I. (1996), *İslam ve Avrupa İnanç Ayrılığı - Yaşam Birliği*, Çev: Gülseren Ergun, Cem Yayınevi, İstanbul, 14.
[17] Hourani, A. (1994), *Batı Düşüncesinde İslam*, Çev: Celal A. Kanat, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 19.
[18] Akdemir, 294.

3. HIRİSTİYANLIK VE AVRUPALILIK

Avrupa'nın kökeninde Yunan ve Roma medeniyetlerinin etkisi bulunmakla birlikte Avrupa kelimesinin coğrafya dışında bir anlam kazanması modern dönem öncesinde Hıristiyanlık ile başlamıştır. Roma İmparatorluğu'nun Hıristiyanlığı benimsemesi sonrasında Avrupa Hıristiyanlaşmıştır. Avrupa'daki toplulukların kimliğini de Avrupalılığın ötesinde Hıristiyanlık oluşturmaktadır. Yani Hıristiyanlık asıl kimlik unsurunu oluşturmaktadır.[19]

Bugün de Hıristiyanlık Avrupa'daki toplumsal hayatın temel gerçeklerinden birini oluşturmaktadır. Farkında olmasalar, bilmeseler ve hatta reddetseler dahi ateist olanları bile etkilemektedir. Zira ahlak kuralları, hayat ve ölüm ile ilgili tutumlar, çalışmanın önemi ve değeri, toplumda kadın ve çocuğun rolü gibi günlük hayatta uygulanan kural ve tutumların önemli bir kısmı Hıristiyanlıktan türemiştir.[20] Bu kurallara uyan insanlar bunu inançlarının bir gereği olarak bilinçli bir biçimde yapabilecekleri gibi, içinde büyüdükleri toplum tarafından özümsetilmesinden dolayı farkında olmayarak da uygulayabilirler.

AB'yi meydana getiren ülkeler ve bu ülkeleri oluşturan toplulukların mensubu oldukları medeniyetler çok farklıdır. Bu nedenle genelleme yapmanın dışında tek bir Batı ya da Avrupa medeniyetinden bahsetmek kolay değildir. Çünkü Batı medeniyeti hem Amerikan medeniyetini (ABD, Kanada ve Latin Amerika), hem Rus medeniyetini ve hem de Avrupa medeniyetini içermektedir. Avrupa medeniyeti de; Polonya, Alman, İtalyan, İngiliz, Fransız... olan medeniyetler dizisini içermektedir. Bu medeniyetler dizisini İskoçya, İrlanda, Katalonya, Sicilya, Bask... şeklinde daha küçük medeniyetlere ayırmak da mümkündür[21].

Bu farklılık sadece bugüne has bir durum değildir. Avrupa mekansal olarak, geçmişteki savaşlar ve istilalar nedeniyle sınırlanmıştır. Roma İmparatorluğu'nun 395'te ikiye bölünmesi ile başlayan gelişmeler sonrasında Batı'da kalan bölümü Roma'yı merkez alarak Katolikliği, Doğu ise İstanbul'u merkez kabul ederek Ortodoksluğu kabul etmiştir. Daha sonra bu sefer Kuzey ile Güney arasında Protestanlığın ortaya çıkması ile Hıristiyanlık yeniden bölünmüştür. Böylece Avrupa'da Doğu ile Batı ve Kuzey ile Güney arasında bir zıtlık bulunmaktadır.[22] Zira bu zıtlık Yunanistan'ın 1979'da AT ile imzaladığı Katılım Anlaşması sonrasında, AT üyesi Batı Avrupa devletlerinde yapılan tartışmalarda kendini bariz bir şekilde ortaya çıkarmıştır. Çünkü Yunanistan halkının çoğunluğu Ortodoks'tur ve bu durum AT'nin Kutsal Roma Germen İmparatorluğu topraklarında doğup yükselmekte olduğunu düşünen ve bu nedenle de Doğu kiliselerine yer vermek istemeyen "Batı"

---

[19] Akdemir, 294.
[20] Braudel, F. (1993), *A History of Civilizations*, Penguin Books, New York, 23.
[21] Braudel, 12; Gürkaynak, 24, 2-3.
[22] Braudel, 304-307; Roberts, J. M. (1996), *A History of Europe*, Helicon Publishing, Oxford, 224-228; Knutsen, T. L. (1997), *A History of International Relations Theory*, Second Edition, Manchester University Press, Manchester and New York, 12-13; Gürkaynak, 2-3.

Avrupalıların bir kısmının rahatsız olmasına neden olmuştur.[23] Sonraki dönemde Bulgaristan ve Romanya gibi başka Ortodoks devletler de Birlik üyesi olması bu durumun içselleştirildiğini düşündürtmektedir. Ancak İkinci Dünya Savaşı sonrasından bugüne kadar AB bütünleşme sürecinde gelinen noktanın çok arzu edilen bir yer olmadığı bir gerçeklik olarak ortada durmaktadır. Bu nedenle AB yeni çıkış yolları aramaktadır. Aranan bu yollardan biri de "Avrupalılığı" -tıpkı ABD'nin son üç asırlık tarihi içinde benimsediği Amerikanlık gibi- bir üst kimlik haline getirerek üye ülkelere benimsetmeyi hedeflemektedir.[24] Çünkü ortaya konan uygulama ve yaklaşımlar aksini düşünmeye imkan vermemektedir. Zira ilk örnekleri Avrupa'da ortaya çıkan ulus devlet kavramı, hümanizma ve bilim, Hıristiyanlığın parçalanması sonrasında doğmuştur.[25] Sonrasında yaşananlar çoğunlukla acı ve savaşlara neden olmuştur. Son büyük savaştan sonra bütünleşme yönünde bir irade ortaya konulmasına rağmen istenen biçimde gerçekleşememesi tekrar geçmişe, geçmiş inanç ve anlayışlara geri dönerek bütünleşmenin gerçekleştirilebileceğini akla getirmektedir.

4. AB NEREYE KOŞUYOR?

Bugün AB şemsiyesi altında Avrupa ve Avrupalılık ile ilgili yoğun tartışmalar yapılmaktadır. Bu tartışmalar özellikle, dışa kapalı ve homojen bir Avrupa oluşmasını arzu edenler ile evrensel ve dışa açık bir Avrupa kimliğini savunanlar arasında geçmektedir. İlk görüş, Avrupa'yı içe kapanık, dar bir coğrafya ile sınırlı ve Hıristiyanlık ortak paydası ile inşa edilecek bir model önermektedir. AB'de, özellikle Fransa'da Nicolas Sarkozy ve Almanya'da da Angela Merkel tarafından temsil edilen, Avrupalı Hıristiyan Demokratlar olarak bilinen sağ partiler ile; Hollanda'da Geert Wilders'in Özgürlük Partisi, Fransa'da Jean Marie Le Pen önderliğindeki Ulusal Cephe, Avusturya'da Heinz-Christian Strache önderliğindeki Avusturya Özgürlükçüler Partisi, Macar Jobbik Partisi ve İngiltere'deki Ulusal Parti gibi aşırı sağ partiler tarafından savunulmaktadır. Bunlara göre göçmen ve yabancı karşıtı politikalar ile Avrupa'nın Asya ve Afrika'dan gelen göçmenlere karşı yasaklar koyması gerektiğini ileri sürmektedirler. Bunlar ayrıca Hıristiyanlık değerlerinin Avrupa kimliğinin en önemli unsuru olduğunu da savunmaktadırlar. Böylece Avrupa'nın Ortadoğu gibi sorunlu bölgelerden korunacağını düşünmektedirler. Bunu evrensel olarak kabul edilen liberal demokratik ilkeler ve kurumlara rağmen ileri sürebilmektedirler.[26]

Diğer görüşü savunanlar ise, biz ve ötekiler ayırımını ön plana çıkaran dini ve kültürel değerlerin ötesinde, temel hak ve özgürlükler ve serbest ticaret gibi bütünleştirici işleve sahip liberal değerleri ortaya çıkararak Avrupa'yı ve Avrupalı değerleri ön plana çıkarıp dar bir coğrafyaya sıkıştırmayı hedefleyenlere karşı

[23] Erhan, Ç ve T. Arat, (2002), "AT'yle İlişkiler", *Türk Dış Politikası Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar*, Baskın Oran (ed.), II (1980-2001), 3. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 86; Gürkaynak, 3.
[24] Gürkaynak, 4.
[25] Morin, E. (1995), *Avrupa'yı Düşünmek*, Çev: Şirin Tekeli, Afa Yayınları, İstanbul, 30.
[26] Akdemir, 300.

durmaktadırlar. Yani liberal, evrensel ve laik değerlere sahip bir Avrupa düşleyenler ekonomik ve siyasi açıdan bütünleştirici iken, kültürel ve dini değerler ile bir Avrupa kimliği oluşturmaya çalışanlar ise kapalı ve dışlayıcı bir Avrupalılık arzulamaktadırlar.[27]

Bir an önce bu tartışmaların olumlu bir paydada sona erdirilmesi hem Avrupa için ve hem de Avrupa ile yakın ilişkiler içinde bulunan ülke ve toplumlar için önem arz etmektedir. Zira günümüzde Avrupa kimliği konusunda ciddi bir dönüşüm ve değişiklikle karşı karşıya bulunmaktayız. Özellikle Avrupa'ya doğru yönelen göç dalgasına karşı (örneğin İngiltere'ye Hindistan ve Pakistan'dan, Fransa'ya Kuzey Afrika'dan, Almanya'ya Türkiye'den gelenlere) bir tepki olarak tüm Avrupa'da ırkçılık ve tahammülsüzlük hızla artmaktadır. Bu durum o kadar ciddi bir sorun oluşturmaktadır ki, bu sorunun çözümü ancak Avrupa ülkelerinin sıkı bir işbirliği, ortak bir göçmen ve sığınmacı politikası geliştirmesi ile mümkün olabilecektir. Ancak 1980'lerin sonları ile 1990'ların başlarında büyük bir coşku ile dillendirilen Avrupa Birliği duygusu günümüzde zayıflamaya başlamıştır ve bunu özellikle İslam'ı bir tehdit olarak ileri sürüp birlik duygusunu güçlendirmek amacıyla yararlanılmaya çalışıldığı görülmektedir.[28] Üstelik AB'de örneğin ortak bir göç ve göçmenlik politikası kabul edip geliştirilememesi AB üyesi ülkelerin hala ulusal ve dini reflekslerle hareket ettiğini göstermektedir. Hızla yaşlanan nüfusları nedeniyle kısa vadede dinamik işgücü sıkıntısının neden olacağı bir dizi soruna muhatap olmalarına rağmen, bu konuda üzerinde uzlaşılabilen ciddi bir ilerleme de sağlayamamaktadırlar. Bununla birlikte üye ülkelerden gelebilecek göçleri de son yıllarda sınırlandırma çabası içindedirler. Halbuki sınırlarla ilgili 27 yıl önce (14 Haziran 1985) imzalanan ve 17 yıl önce (Mart 1995) yürürlüğe girmiş bulunan Schengen antlaşması, AB'ye üye ülkeler arasında gümrük kontrollerinin kaldırılmasını ve serbest dolaşımın uygulanmasını öngörmektedir.

Son dönemde AB'yi etkileyen ekonomik ve mali sorunlar ırkçı düşüncelerin tekrar dirilmesine ve güçlenmesine de neden olmaktadır. Batı Avrupa'da yaşayan ve özellikle eski sömürgelerden gelmiş olan Afrikalılara, Doğululara ve Müslümanlara yönelik saldırgan ve ayrımcı tutum ve politikalar bu nedenle taban bulmaya başlamıştır. Zira Müslümanlara yönelik hiç de dostane olmayan minare krizleri, maksatlı ve kötü niyetli karikatür krizi gibi suni krizlerin ortaya çıkması ve bu krizlerde de taraflı tutum takınılması bu durumun en göze çarpan örneklerini meydana getirmektedir.[29]

5. SONUÇ

Avrupa günümüz modern dünyasını etkileyen insani değerlerin yanında, insanlığa çok büyük zararlar ve acılar yaşatan ideolojilerin de çıkış yerini oluşturmaktadır. Avrupa'nın sahip olduğu kültür incelendiğinde; liberalizmden komünizme, demokrasiden faşizme, hümanizmden sömürgeciliğe uzanan farklı

[27] Akdemir, 301.
[28] Karlsson, 197.
[29] Gürkaynak, 9-10.

uygulamalar ortaya çıkmaktadır.[30] Yani modern Avrupa, Avrupa dışı düşmanlara karşı verilen savaşlarla değil, bilakis kendisiyle yaptığı savaşlar sonrasında ortaya çıkmıştır.[31]

Hıristiyanlıkla özdeşleştirilebilecek gerçek Avrupa Ortaçağ Avrupa'sıdır ve bu Hıristiyan Avrupa da birlikten ve türdeşlikten mahrumdur. Çünkü Hıristiyanlık tarafından birleştirilen Avrupa yine Hıristiyanlık tarafından bölünmüştür.[32] Günümüz Avrupalı kimliğinde Hıristiyanlığın temel kıstas alınması tek başına yeterli değildir. Çünkü Hıristiyan toplumlar dünyanın hemen her coğrafyasında bulunmaktadır. Bu nedenle Hıristiyanlık Avrupa'ya ya da AB'ye has bir özellik değildir. Ayrıca Aydınlanma dönemi ile beraber Avrupa'nın dinsel bir tanımlamadan uzaklaşması nedeniyle de artık Avrupalılık din temelli tanımlanamaz. Kültürel olarak tanımlama tercih edilecekse de; ABD, Kanada ve Latin Amerika ülkeleri ile Avustralya, Yeni Zelanda gibi ülkelerden farkını bariz bir biçimde ortaya koyması gerekmektedir. Zira bu ülkeler de Avrupa kültür ve medeniyetine sahip insanlar tarafından kurulmuştur.

Aslında Avrupa'yı yakın geçmişte bölmüş ve çok büyük acılara neden olmuş olan ırkçılık ve faşizm gibi kendi kültürel ve siyasi mirasının bir kısmından da kurtulması gerekmektedir. Bugün Avrupa'da bu gibi değerleri benimseyen ve yabancı düşmanlığı ile İslam karşıtlığı gibi insancıl değer ve yaklaşımlarla çelişen düşüncelere sahip çok sayıda insan ve siyasetçi bulunmaktadır. Bunlar kendi ulusal, dinsel ve kültürel değerlerini diğerlerininki ile eşit şartlarda, bir arada, karşılıklı saygı ve hoşgörü ortamında bulundurmaya da karşıdırlar. Yani aslında tek bir dil, din ve medeniyete sahip olmadıkları halde, sanki böyleymiş ya da böyle olmalıymış gibi bunları dayatmaya çalışmaları, insan doğası ile ve modern dünya ve bu dünyanın sahip olduğu değerlerle çelişmektedir. Aksi halde altmış yıldır gerçekleştirilmeye çalışılan çabaların boşa çıkması ve AB bütünleşme hedefinin bir hayalden öteye geçemeyeceği gerçeği ile karşı karşıya kalacaklardır. Bu da bütünleşme sürecinin başlatıldığı dönem öncesi ortama geri dönme anlamına gelecektir.

6. KAYNAKLAR

1. Akdemir, E. (2011), "Avrupa Kimliğinin Oluşumu ve Din Faktörü", *Avrupa Birliği Temel Konular*, Güncelleştirilmiş Üçüncü Baskı, Der: Çağrı Erhan, Burça Kızılırmak ve Deniz Semenoğlu, İmaj Yayınevi, Ankara, 287-305

2. Armbruster, H., C. Rollo and U. H. Meinhof (2003), "Imagining Europe: Everyday Narratives in European Border Communities", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 29(5), 885-899.

3. Braudel, F. (1993), *A History of Civilizations*, Penguin Books, New York.

4. Erhan, Ç ve T. Arat, (2002), "AT'yle İlişkiler", *Türk Dış Politikası Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar*, Der: Baskın Oran, II (1980-2001), 3. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.

[30] Özdemir, 97.
[31] Morin, 59.
[32] Morin, 49-50.

5. Gürkaynak, M. (2011), "Avrupa Birliği'nin Ulusçuluk ve Bütünleşme Paradoksu", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 24, 1-12.

6. Hourani, A. (1994), *Batı Düşüncesinde İslam*, Çev: Celal A. Kanat, Sarmal Yayınevi, İstanbul.

7. Karlsson, I. (1996), *İslam ve Avrupa İnanç Ayrılığı - Yaşam Birliği*, Çev: Gülseren Ergun, Cem Yayınevi, İstanbul.

8. Knutsen, T. L. (1997), *A History of International Relations Theory*, Second Edition, Manchester University Press, Manchester and New York.

9. Laudrup, C. (2009), "A European Battlefield: Does the EU Have a Soul? Is Religion In or Out Place in the European Union?", *Religion, State & Society*, 37(1/2), 51-63.

10. Michaels, D. L. and E. D. Stevick (2009), "Europeanization in the 'Other' Europe: Writing the Nation into 'Europe' Education in Slovakia and Estonia", *Journal of Curriculum Studies*, 41(2), 225-245.

11. Morin, E. (1995), *Avrupa'yı Düşünmek*, Çev: Şirin Tekeli, Afa Yayınları, İstanbul.

12. Özdemir, H. (2007), "Ulusal Dış Politikalar ve Jeostrateji Bağlamında 'Avrupa'nın Anlamı", *Ankara Avrupa Çalışmaları Dergisi*, 7(1), 91-112.

13. Roberts, J. M. (1996), *A History of Europe*, Helicon Publishing, Oxford.

Ferdinand Gjana, PhD
Hena e Plote Beder University

THE ROLE OF GERMANY IN INTERNA TIONAL SECURITY AFTER THE FALL OF THE BERLIN WALL

Abstract

The transatlantic crisis over the Iraq War in 2003, presented many surprises to observers of European-American relations. One of the most unexpected developments, and the one that made this crisis very different from earlier transatlantic disagreements, was the line taken by Germany. Since World War II, it had always been among the strongest supporters of the United States in arena. Though it frequently disagreed with specific American policies Germany always expressed its disapproval cautiously, qualified by statements underlining the pre-eminence of the transatlantic alliance. In 2002-2003, however, it was at the forefront of European opposition to the course pursued by the Bush administration, and it actively tried to build an international coalition with the goal of undermining American efforts to obtain international legitimacy for the war in Iraq. Germany's chancellor was re-elected after a campaign in which he capitalized heavily on condemning American policies.

This is not the only development indicating an astonishing transformation of the basic views of Germany's international policy. Since World War II, Germany had been opposed to participating in military operations outside the NATO alliance's territorial space (so-called out-of-area operations); support for U.S.-led campaigns in international trouble spots were limited to financial and logistical assistance. Yet at this very moment, Germany is the second- or third-largest provider of peacekeeping forces in the world, a striking change within a very short period.

In short, Germany seems on its way to becoming a different actor in world politics: less inhibited and more inclined to formulate policies that disregard the interests of its closest allies, Recent episodes of brinkmanship in EU policies show that this tendency is not confined to transatlantic relations. How can these momentous transformations be explained? Are they the result of the 1998 switch from a Conservative-led government to a coalition of the Social Democrats with

the Green Party? Did the Iraq crisis reflect the natural reaction of a country that defines itself as a "civilian power" to the unilateralism of the Bush administration?[i] Are these changes inevitable, as many realist and neorealist observers argue, since after the Cold War the German-American alliance has lost its fundamental *raison d'etre?*

None of these explanations is sufficient to account for the changes outlined above. Instead, the key change in German-American relations (as well as EU-U.S. relations) is the continuing shift from a relationship based on acceptance of American leadership toward one of collaboration among equal partners.

This paper analysis the changing position of the Germany after cold war era regarding the international security issues with a shift from an importer to an exporter of security.

Keywords: Germany, EU, foreign policy, Security, US, NATO

The End of the Cold War and the Demise of Burden-Sharing

The 1991 Gulf War was a final highlight of traditional burden-sharing. Thirty-two countries provided considerable troop support, and affluent countries such as Japan, Germany, and Saudi Arabia footed a large part of the bill.[ii] After the successful campaign, the administration of George Bush, Sr., extended an offer to the Germans to become a partner in leadership. The transatlantic declaration of February 1990 called for regular and systematic consultation between Europe and the United States, and resulted in a huge increase of meetings by officials. The New Transatlantic Agenda (NTA), which was signed at the Madrid summit in December 1995, listed a wide range of common goals for collaborative efforts, including promoting stability in eastern Europe and the Middle East, trade liberalization, combating terrorism and nuclear proliferation, safeguarding access to energy resources, protecting the environment, supporting the transformation of states such as China and Russia, and strengthening the international economic system.[iii] This gave rise to a series of optimistic statements regarding the creation of a new transatlantic partnership.[iv] Would the Atlantic alliance now be transformed from burden-sharing under American leadership to a framework for collaboration among genuine equals?

The results of the NTA did not meet these high expectations. One reason for this disappointment was that the United States still resisted the development of a European defense force that would be independent of NATO, fearing a potential waste of efforts. Madeleine Albright famously warned against the "three D's": de-coupling, discrimination, and duplication.[v] Attempts to restructure the Alliance so as to integrate the ESDP into NATO structures failed, partly due to American resistance to sharing facilities and command posts.[vi] Influential voices in Washington argued that the Kosovo campaign demonstrated only too clearly that too much cooperation with too many allies leads to diminished military efficiency.[vii] Equally unhelpful to any stable cooperation schemes were American domestic politics in the second Clinton administration, which at times seemed to immobilize the government.[viii]

A final important factor precluding the negotiation of a new institutional framework was the substantial divergence among the approaches of leading EU member states to the potential relationship between NATO and ESDP. In Germany, the traditional emphasis on a continued strong American presence in Europe remained resilient, in contrast to French plans to build up a European counterweight to the United States. Indeed, most European governments did not see an urgent need for European defense capabilities that could operate autonomously of NATO or the United States: a continuation of traditional security arrangements under American leadership embodied both less risk and less cost. Thus, at the end of the Clinton administration and the onset of George W. Bush's presidency, a well-known series of mutual grievances dominated most aspects of transatlantic relations. While mutual cooperation continued at lower levels of government, there was no strong political push on either side of the Atlantic to put the ambitious goals of the NATO into effect.

The Transformation of German Foreign Policy

The preceding review of burden-sharing during the Cold War and in its immediate aftermath leads to the following observations. First, a mix of military and financial burden-sharing was essential to both the formation and the maintenance of the transAtlantic alliance. Economics and politics were closely intertwined, and transatlantic burden-sharing became embedded in a number of common institutions. Second, due to the vast military superiority of the United States and especially the security "deficit" in Europe, the burden-sharing debate was framed in terms of European acceptance of American leadership. This was a natural consequence of the very different functional roles played by the United States and Europe throughout the Cold War. Third, the Cold War helped to keep domestic opposition to transatlantic ideological, political, and economic burden-

sharing at bay. Put differently, the Cold War limited the "ratification costs" of burden-sharing agreements on both sides of the Atlantic. But beginning in 1989 the external threat of communism began to vanish rather quickly, and with it the opportunity to stifle opposition to support of the Alliance.

Much of the acrimony in the recent crisis derived from the absence of this erstwhile restraining effect on domestic debate. In addition, however, a further decisive change in Atlantic relations was occurring, as Germany slowly began to assume a role within the international system that had previously been almost unimaginable: as a supplier of security to neighboring regions. This switch to a far more active stabilizing role was provoked by the transformation of the Warsaw Pact countries and the disintegration of Yugoslavia. As German defense minister Riihe put it in May 1994, "If we do not export stability now, we will sooner or later be seized by instability."[ix]

In the context of reunification, Germany took a leading role in the stabilization of central and Eastern Europe, including enormous financial transfers. Traditional roles in the Atlantic alliance were briefly reversed, with Germany calling on its allies to assume a greater share of this huge cost. The results of shared efforts across the Atlantic remained limited, however, largely because of the different mechanisms through which the United States and Europe pursued their policies, namely NATO and the EU. *Ad hoc* cooperation was the rule, as Lily Gardner Feldman has shown succinctly;[x] a more genuinely coordinated EU-U.S. policy toward Eastern Europe was thwarted by different institutional cultures. In part, this reflected different domestic contexts. The United States is characterized by greater demands for transparency and relatively short electoral cycles, a combination geared toward the production of immediately visible results; the EU, on the other hand, acting with less public debate, can often afford a longer-term perspective.[xi]

Despite these institutional and cultural differences, Germany continued to press for "multilateralization" of its stabilization policy toward central and Eastern Europe; both EU and NATO enlargement became leading elements in this strategy. To a certain extent, these policies corresponded to Germany's traditional pattern of pursuing international objectives mainly by economic means and within a multilateral framework. However, to many observers it was clear that the export of political stability as a core strategic interest would sooner or later entail more than simply humanitarian and economic aid. Sooner or later, exporting stabilization would necessitate military engagement abroad, a development that would collide with the deeply ingrained reticence of most Germans to engage troops in out-of-area actions.[xii]

The breakup of Yugoslavia glaringly exposed this dilemma. Germany quickly

assumed a leading role in the Western response to this conflict; but diplomatic efforts, in conjunction with economic and humanitarian aid, were in the end followed by military engagement. The decisive moment was the Kosovo war, in which the German military participated despite the absence of a legitimizing UN resolution. This radical change in Germany's international policies had clearly been foreshadowed by less spectacular steps, such as peace-keeping in Bosnia and participation in NATO out-of-area operations with AWACS aircraft, and each of these incremental steps had sparked heated national controversies over the future course of German foreign policy.

The basic question in each of these instances was whether Germany would become an active exporter of security, employing all available instruments to that end, and thus fundamentally transform its international role, or instead remain an observer (and occasionally a financier) of such activities. The left and the center left of the political spectrum advocated continuing abstinence from a more active international role, primarily for historical reasons. Conservatives usually supported a more active German foreign policy; however, apart from a small group of traditional nationalists, this support was framed mainly as obligation necessitated by the transatlantic partnership - and by the dogma that Germany should never stand alone - rather than as a new strategic undertaking.[xiii] Thus the conservative argument was typically framed in traditional and Atlanticist terms. However, the logic of Germany's new structural position gradually superseded the historically induced self-conception of the Federal Republic as a purely civilian power -that is, as a nation that would go to war only in self-defense and that would share the costs of the more activist policies of its Alliance partners exclusively through economic and logistical means. Instead, Germany's painful decisions to send peacekeeping forces first to Bosnia, then Kosovo, then Macedonia, opened the door to further expansions of this role.

But, from the beginning, a paramount consideration was the embedding of these missions in both Atlantic and European frameworks. As a consequence, Germany was a strong proponent of NATO and EU involvement in the Balkans; and, while transatlantic cooperation in that region proved complicated and too slow in its deliberations to prevent massive human rights violations, in the end the United States and Europe were able to develop a mutually acceptable division of labor. Strikingly, this division of labor put the Americans more and more in the role of junior partners, and gave the EU the primary responsibility for the stabilization of this region.[xiv] By extending the carrot of future EU membership, the European Union - following the German lead - has become the major exporter of stability in the region.

Some analysts see in this pattern a blueprint for transatlantic cooperation in the

twenty-first century.[xv] Whether that proves to be the case or not, the Balkan wars and the history of the transformation of Eastern Europe draw attention to a fundamental change of the greatest significance for the burden-sharing debate: during the 1990s, Western Europe as a whole (and Germany in particular) became an exporter of security. During the Cold War, the most basic west European interest was its territorial defense, with fundamentally different roles assigned to the United States (as a security supplier) and its European allies (as security consumers). Given these roles, American leadership was functionally logical: Europe agreed to follow the American lead, and to share the costs of the American presence, because it was not able to produce the security "imported" from the United States on its own. The core roles assigned to the United States and Europe within the Alliance, and their international positions more generally, were strikingly different. But this has begun to change, and will continue to do so, as the functional roles of the United States and Europe within the international system have converged.

Both American and European political leaders now regard the neutralization of potential threats located abroad as a core interest of their international security policies. While it is true that their strategies continue to differ at the margins, this is primarily because of differences in their geopolitical positions and continuing imbalances in their capacities. But the essential fact is that both the EU and the United States are now able to pursue a wide range of broadly similar policies in much the same business that is, the business of exporting security - and therefore transatlantic relations have necessarily shifted from widespread acceptance (even if it was sometimes grudging) of American leadership to calls for a collaboration among genuine equals, with shared leadership.

Leadership requires willing followers, and the functional basis for asymmetrical US leadership of the Atlantic partnership is gone.[xvi]

The most striking case of this shift in functional roles is Germany. Spurred by the transformation of eastern Europe and by the Yugoslav wars, Germany moved gradually toward an eventual wholehearted embrace of the role of security exporter, including an astonishingly rapid move from absolute opposition to out-of-area military operations to acceptance of a new role as one of the largest providers of military and policing forces to troubled areas throughout the globe. German defense minister Peter Struck summarizes this shift in one of his favorite quips: "The defense of Germany starts at the Hindukush."[xvii] Likewise, the new German defense policy guidelines of March 2003 reflect this change toward out-of-area defense: "Defense as it is understood today means more than traditional defense operations at the national borders against a conventional attack. It includes the prevention of conflicts and crises, the common management of crises and postcrisis

rehabilitation. Accordingly, defense can no longer be narrowed down to geographical boundaries, but contributes to safeguarding our security wherever it is in jeopardy."[xviii]

These developments and others suggest an utterly new role for German foreign policy. And they raise the same question posed in its most blatant form during the Iraq crisis: what does this new role mean for the future of the transAtlantic alliance and for German-American relations? Will the future be characterized by a widening rift or a new form of cooperation?

The Iraq Crisis: Rival Worldviews

A few days after the attacks of September 11, former president George W. Bush, drew attention to the importance of American allies: "Just as Pearl Harbor awakened this country from the notion that we could somehow avoid the call to duty and defend freedom in Europe and Asia in World War II, so, too, should this most recent surprise attack erase the concept in some quarters that America can somehow go it alone in the fight against terrorism or in anything else for that matter."[xix] This sort of thinking was reflected in the comprehensive diplomatic efforts of the US government after the terrorist attacks.

However, soon it became clear that key American leaders were not thinking in terms of a new entangling alliance based on the premise that, in the long run, the United States would be unable to eradicate the terrorist threat on its own. As the American defense secretary, Donald Rumsfeld, famously wrote: "This war will not be waged by a grand alliance united for the single purpose of defeating an axis of hostile powers ... Instead it will involve floating coalitions of countries ... the mission will define the coalition - not the other way around."[xx] Despite the invocation of NATO's Article 5, the Americans fought the Afghanistan campaign without involving the Alliance - though peacekeeping immediately after the war was a thoroughly multinational enterprise, with NATO eventually taking over the command of the International Stabilization Force for Afghanistan (ISAF). This provoked intense debates in Germany, and Chancellor Schroder had to resort to a vote of confidence to obtain a parliamentary majority.[xxi] Germany then made a substantial commitment to a region where its direct interests seemed rather negligible; the paramount consideration was not only solidarity with the United States but also the recognition of the borderless nature of modern terrorism.

But the Iraq War represented an entirely different situation. Apart from the British, only very small (essentially symbolic) units were provided by the non-American members of the so-called coalition force. Even a full year after the

conclusion of "major hostilities," Germany continued to balk at American demands for a traditional burden-sharing relationship based on acceptance of US leadership, insisting instead on power-sharing as a condition for its help. The major reason for this unprecedented refusal was that, as Thomas Risse has put it, the American action "violate [d] some constitutive norms on which the transatlantic community has been based for more than fifty years."[xxii] These are in particular procedural norms of mutual consultation and policy coordination, now usually subsumed under the label of multilateralism. Germany strongly emphasizes these norms, and Chancellor Schroder has mentioned this specifically: "Consultation cannot consist in getting a call with two hours' advance notice, and being told 'we are marching in."[xxiii] The absence of the Cold War constraint gave him the opportunity to transform his indignation into a successful election issue. American policy during the Iraq crisis also ran into Germans' new perception of their country, and of other European countries, as net exporters of security, and of the necessity of transforming the Atlantic alliance into collaboration among true equals. As the German defense minister put it, "We have learned to think of our security in a global dimension ... And this path has unavoidably influenced the character of transatlantic relations. It points toward a partnership of equals in the future."[xxiv]

For a long time, the debate about allied participation in the reconstruction of Iraq, however, remained couched in the old terms of pure burden-sharing (as called for by the American side) or pure power-sharing (on the French side). The United States initially refused to grant larger roles in Iraq's reconstruction either to countries that opposed the war or to the UN, due to suspicions that such help would come only in order to get more contracts and economic benefits.[xxv] While this position was understandable from a psychological standpoint, it fundamentally misunderstood the new nature of international cooperation. Reassessments of the Iraq crisis by the German government stress this point strongly: "Differences should not be interpreted as the beginning of the end of a virtual transatlantic harmony, but rather as the expression of a desirable political emancipation and a partnership of equals. The decisive point is something else: common actions require comprehensive and intense dialogue, and a corresponding coordination regarding the available options. This has suffered in the past years. Those who do not talk, or do not want to talk, cannot act jointly. It's as simple as that."[xxvi] The "institutionalization of power"[xxvii] thus remains at the core of Germany's self-understanding of its new role as exporter of security, just as it was in earlier self-assessments of the German role of shouldering burdens in the transatlantic and European frameworks of the Cold War.

Scenarios of German-American Relations in the Twenty-First Century

Plainly there are major differences in the worldviews of Berlin and Washington. Despite these differences, however, two factors will very likely lead to the continuation and reaffirmation of close German-American cooperation in security policies: common interests based on shared threat perceptions, and the continuity of mutual institutions that are strongly valued by Germany. Both these factors mitigate the possibility of escalating disagreements. The dispute about Iraq got out of control because Schroder unleashed domestic forces in a way that was unthinkable during the Cold War; the major and urgent task for both sides now is to create mechanisms that are able to constrain the potential for populist policies to undermine common institutions.

Consider first perceived threats. German, European, and American threat perceptions are remarkably similar, as a comparison of the Federal Republic of Germany's defense policy guidelines, the European security strategy, and the U.S. National Security Strategy shows;[xxviii] the top priorities in these documents are the need to stabilize failed societies in order to prevent terrorism, and to limit proliferation of weapons of mass destruction. Iraq, which combines both these characteristics, will not long remain the only case of nation-building requiring transatlantic collaboration. Instead, 9/11 has ushered in an age of unparalleled interventionism, based on recognition that decomposing states and brutal dictatorships breed threats whose effects are not confined to immediately neighboring regions. As a consequence, the nature of military interventions has changed since the Cold War. States and their elites are no longer the only targets; rather, the transformation of whole societies is now part of the challenge, and this provides the capabilities of the EU with new salience.

A recent comparative analysis of nation-building since 1945 demonstrated that multilateral efforts, although complex and time-consuming, generally achieve more thoroughgoing transformations at lesser cost than do unilateral efforts.[xxix] As is well known, European capabilities for purely military action are rather limited. As discussed before, this might suggest a division of labor in which the United States, due to its military superiority, does the fighting while the Europeans are left with the task of cleaning up afterwards - that is, nation-building and post-hostilities peace-keeping. Certainly the latter capacities are where the comparative advantage of the Europeans lies (although the 2002-2003 Artemis mission in the Congo demonstrates a new readiness by the Europeans to engage militarily abroad). Still, the continued existence of complementary capabilities suggests continued prospects for transatlantic cooperation in response to the new security threats emanating from Iraq and elsewhere.

An important example is shared intelligence and police cooperation. Since September 11, US-European collaboration in this area has greatly intensified;[xxx] and given the transnational character of the terrorist threat, the necessity of further steps is self-evident. Here again, the changes in the international system outlined earlier help explain the European switch from primarily inward-looking policies aimed at the containment of internal security threats to the new focus on threats emanating from outside Europe. In Germany's case, counterterrorism policies used to be managed by the Ministry of the Interior and were very much directed against the destabilization of society from the inside, whether by right-wing or left-wing subversives. However, the combination of 9/11, the March 2004 Madrid train bombings, and the April 2002 terrorist attack on German tourists in Tunisia has underlined the inadequacy of counterterrorist policies limited to German territory. Germany now fully embraces international prevention of terrorism in European as well as transatlantic frameworks, and it added a provision to its penal code that allows the prosecution of individuals suspected of planning terrorist acts abroad.[xxxi] German-American cooperation is demonstrated by the frequent meetings of the US Secretary of Homeland Security, Tom Ridge, and the FRG minister of the interior, Otto Schily, that have resulted in increasing institutionalized mutual cooperation in this field -and probably the importation into the United States of some German concepts of organizing internal security against terrorist threats.[xxxii]

Given the increasing Europeanization of crime prevention efforts, collaboration between the EU and the United States will first supplement and then partly supplant such examples of bilateral cooperation. For example, two agreements were recently signed between the United States and the EU broadening mutual legal assistance and facilitating the extradition of suspected criminals. These agreements replaced the previous arrangement of fifteen bilateral treaties between the United States and the individual EU member states; the new agreements came on top of an already much improved system for information exchange between American and European police forces and prosecutors. The scope for cooperation in the non-proliferation issue has been further demonstrated by the fall 2003 agreement reached between the EU and Iran on the suspension of the latter's uranium-enrichment program. In these negotiations, the EU assumed the role of the "good cop" while the United States stressed that in case of noncompliance it would take action at the UN Security Council.[xxxiii] Germany, which has a long tradition of close relations with Iran, joined the UK and France in this multilateral effort to export security.

The culminating point of transatlantic collaboration might eventually take the form of a lasting solution to the Israel-Palestine problem. The EU has been a major contributor to the Palestinian authority and some neighboring countries, such as

Lebanon and Jordan, for some time; this role was initially encouraged by the United States, according to the logic of Cold War burden-sharing.[xxxiv] The EU's Barcelona Process complemented the Madrid peace talks and American high-level diplomacy, exploiting the EU's comparative advantage. At present, given Israel's substantial mistrust of the EU, Europe is sidelined in the peace process. European ambiguities regarding an active and unequivocal commitment to the continued existence of the state of Israel will of course have to be resolved. But if and when that happens, Germany, with its history of diplomatic, military, and economic support of Israel, might eventually play an important role as an honest broker.[xxxv]

All in all, there is a compelling case for transatlantic cooperation across a broad range of issues. Given these common interests, Andrew Moravcsik has called for a "new transatlantic bargain" in which the European and American resources would complement each other.[xxxvi] He provides a list of desirable common policies; however, there is little discussion of how these would come about, reflecting a rationalist credo that the existence of similar interests will automatically result in cooperation. This is unlikely. Instead, the emergence of a new transatlantic identity, a common comprehensive strategy, and a strengthening of the existing institutional network will be necessary. A constructive relationship will require a stronger Common Foreign and Security Policy in Europe and, subsequently, the acceptance by American leaders and public alike of the "division of labor that accompanies institutional arrangements."[xxxvii] Common institutions that incorporate common values and permit necessary dialogue are preconditions to solving unavoidable conflicts, as recent institutionalist research has made abundantly clear. They also help create the requisite common identity, emerging through the repeated process of resolving conflicts, to tackle collective-action problems successfully.[xxxviii]

Within Germany, all the available public statements from the government and, even more strongly, from the opposition suggest that multilateralism and specifically cooperation with the United States remain at the core of German foreign policy. Despite a multitude of voices predicting the end of transatlantic institutions, the "ties that bind" will not disappear so quickly. A key example is the institution that has entangled Germany and the United States more than any other, the American troop presence. Reports to the effect that American troops would be relocated from Germany to a more forthcoming ally - Poland, for example - were carried by major newspapers during the Iraq War and in the period immediately preceding it.[xxxix] Most of these reports suggested that a further vital pillar of the Alliance was about to disappear. The more sensational accounts, however, were wrong with respect to both the motivations for these plans and the facts on the ground. Plans for these changes were underway well before the transatlantic rift of 2003; they reflect decisions to relocate some forward-based troops in response to

new strategic priorities. Further, the bulk of the current deployment will remain in their current locations, since important bases such as Ramstein can be removed only at a very high cost. Moreover, since the admission often new EU members in spring 2004, a relocation of the troops to Poland would still mean that the troops are on EU territory; thus, this major factor linking the United States and Europe will remain. After all, within the EU, it was Germany, Britain, Italy, and the new member states from central and Eastern Europe that were the most powerful advocates of continuing American involvement in European security.

Conclusion

In short, the major danger for the Alliance was not to be found in the new strategic environment. Quite the opposite: the biggest threat lied in unleashing domestic forces that undermine adherence to common norms and institutions. Despite the Iraq crisis, substantial majorities in both the United States and Europe strongly supported a continuation of the transAtlantic alliance. However, the German debate about the Iraq War demonstrated that the restraining influence of the Cold War was gone, and with it the viability of transatlantic cooperation based exclusively on agreement among government elites. A new understanding at the societal level was necessary.

However difficult it might prove, the creation of such a new understanding was essential. Burden-sharing based on the premise of American leadership made sense because only the United States was both willing and able to project the worldwide capabilities that the Alliance deemed indispensable to deter the Soviet Union. As long as the legacy of the post-war division of Europe perpetuated a state of insecurity, Germany would have to import security from the United States, and as a consequence to cope with the burden-sharing demands made by the Americans. Indeed, it has been Germany's apprehensions about the possible damage to the transatlantic alliance that have prevented the Federal Republic from supporting the independent European security and defense policies preferred by France. But those apprehensions were much reduced, as reflected in both official policy and popular debate. Both the United States and Europe were pursuing similar roles with similar threat perceptions; it would therefore behove governments on both sides of the Atlantic to develop a new and more responsive framework for governing their partnership. Otherwise, if the populism witnessed during the Iraq crisis gets out of control, Europe and the United States might well became rival rather than complementary exporters of security.

[i] Sebastian Harnisch and Hanns W. Maull (eds.), *Germany as a Civilian Power? The Foreign Policy of the Berlin Republic,* Manchester, Manchester University Press, 2001.
[ii] Ibid.
[iii] Mark Pollack and Greg Shaffer (eds.), *Transatlantic Governance in the Global Economy,* London, Rowman & Littlefield, 2001.
[iv] Kevin Feathers tone and Roy Ginsberg, *The United States and the European Union in the 1990s: Partners in Transition* ,London, Palgravc Macrnillan, 1993.
[v] "The Right Balance Will Secure NATO's Future," *Financial Times,* December 7, 1998.
[vi] Jolyon Howorth, "*Foreign and Defence Policy Cooperation: European and American Perspectives*," in Peterson and Pollack, *Europe, America, Bush,* p. 15.
[vii] Frederic Bozo, "*The Effects of Kosovo and the Danger of Decoupling*," in Jolyon Howorth and John T. S. Keeler (eds.), *Defending Europe: The EU, NATO and the Quest for Autonomy* , London, Palgrave, 2003, pp. 61-80.

[viii] Most obviously with the impeachment proceedings against the president.
[ix] Ruhe continued as follows: "We therefore have to enforce the concept of stability transfer, which consists of two core elements: integration and cooperation" (speech in Oxford, Bulletin des Presse- und Informationsamts dcr Bundesregierung, vol. 47 [1994J, p. 422 [translation]).

[x] Lily Gardner Feldman, "*The European Union's Enlargement Project and US-EU Cooperation in Central and Eastern Europe,*" in Fran Burwell and Ivo Daalder (eds.), *The United Stales and Europe in the Global Arena,* London, Macrnillan, 1999, pp. 44-82.

[xi] Hubert Zimmermann, "*Governance by Negotiation: The EU, the United States and China's Integration into the World Trade System,*" in Stefan Schirm (cd.), Global Economic Governance, London, Palgrave, 2003, pp. 67-86.

[xii] Nina Philippi, "*Civilian Power and War: The German Debate About Out-of-Area Operations 1990-1999*," in Harnisch and Maull, *Germany as a Civilian Power?,* pp.49-67.

[xiii] Marianne Takle, "Toward *a Normalisation of German Security and Defence Policy: German Participation in International Military Operations,*" ARENA Working Papers 02:10 (2002), pp. 7-8, www.arena.uio.no/publications/wp02_10.htm.

[xiv] John Peterson, "*The US and Europe in the Balkans*," in Peterson and Pollack, *Europe, America, Bush,* pp. 92-94.

[xv] James Dobbins et al*, America's Role in Nation-Building: From Germany to Iraq,* MR-1753 RC, Santa Monica, RAND, 2003, p. 87-128.
[xvi] The exception to this rule is large-scale military intervention, for which the EU is clearly unfit. However, as will be shown later, the objectives and scope of such interventions have taken on a completely new character, particularly after 9/11, which tends to neutralize this "disadvantage."

[xvii] See for example Defense Minister Struck's speech at the conference "*Impulse 21 – Berlin*

Forum on Security Policy" on June 23, 2003, http://www.bmvg.de/archiv/reden/minister/print/030623_eroef mungsrede_ englisch.php.

[xviii] Bundesministcrium der Verteidigung, *Defence Policy Guidelines.,* May 24, 2003,http://eng.bmvg.de/pic/ pxifsicherheit/ 0305 2 l_VPR-english.pdf.

[xix] *"World Leaders List Conditions on Cooperation*," New York Times*,* September 19,2001.

[xx] Donald Rumsfeld, "*A New Kind of War*," New York Times*,* September 27, 2001.
[xxi] In a less politicized environment, however, the support of the conservative parties would have resulted in overwhelming approval for the Afghanistan mission.

[xxii] Thomas Risse, *Beyond Iraq: Challenges to the Transatlantic Security Community,* AICGS/German-American Dialogue Working Paper Series, p.15.

[xxiii] Quoted in: "*Hande weg,*" Der Spiegel*,* September 5, 2002, translation.
[xxiv] Peter Struck, "*Perspectives of a Renewed Transatlantic Partnership*," speech in Berlin, November 3, 2003, http://ww\v.brnvg.de/archiv/reden/minister/031103_struck_wams.php;accessed November 9, 2006, p. 2., author's translation.

[xxv] "*U.S. Abandons Idea of Bigger UN Role in Iraq Occupation*," New York Times*,* August 14, 2003.

[xxvi] Struck, "*Perspectives of a Renewed Transatlantic Partnership*," p. 8.
[xxvii] Peter J. Katzenstein, "*Uniting Germany in an Integrating Europe*," in Peter J. Katzenstein (ed.), *Tamed Power: Germany in Europe,* Ithaca, Cornell University Press, 1997, p. 3.
[xxviii] For Germany's defense policy guidelines, see Bundesministerium der Verteidigung, *Defence Policy Guidelines.* For the European security strategy, sec the webpage of the Italian EU Presidency, http://www.ueitalia2003.it/EN/, accessed June 30, 2004. For the US security strategy, see the George W. Bush administration's National Security Strategy document of September 2002 (http://www.whitehouse.gov/nsc/nss.html).
[xxix] Dobbins et al., *America's Role in Nation-Building,* p. xxv.
[xxx] Hamilton, "*German-American Relations and the Campaign Against Terrorism*," p. 3.
[xxxi] Peter J. Katzenstein, "*Same War - Different Views: Germany, Japan, and Counter-terrorism*," International Organization 57 (Fall 2003), p. 731-760.
[xxxii] Institutionalized security cooperation now includes, among other things, regular meetings of officials and experts and a common multilateral policy toward the international standardization of new technologies. For more details, see the webpage of the Bundcsinnenministerium, http://www.bmi.bund.de.
[xxxiii] "*Iran Still Under Pressure to Give Arms Assurance*," Financial Times*,* October 22, 2003.
[xxxiv] Volker Perthes, "*The Advantages of Complementarity: The Middle East Peace Process*," in Gardner and Stefanova, The New Transatlantic Agenda*, p.* 104.

[xxxv] Greg Caplan, *A Transatlantic Approach to the Middle East Conflict: Do We Have Enough in Common?,* AICGS/DAAD Working Paper Series, Washington, DC, AICGS, 2003, http://www.aicgs.org/publications/PDF/caplan.pdf), pp. 21-22.

[xxxvi] Andrew Moravcsik, "*Striking a New Transatlantic Bargain*," Foreign Affairs 82:4 (July-August 2003), p.74-9.

[xxxvii] Alice Ackermann, "*Why Europe and America Don't See Eye to Eye*," International Politics 40 (March 2003), p. 122.

[xxxviii] On *the* notion of collective-action problems in alliances, see, most prominently, Mancur Olson and Richard Zeckhauser, "*An Economic Theory of Alliances*," Review of Economics and Statistics 48 (1966), p. 279.

[xxxix] For example, Hans Binnendijk, *"A New Strategic Basis for US Forces in Europe*," International Herald Tribune*,* April 28, 2003.

THE COMMON RELIGION OF HUMANITY: FITRAH

Mustafa Akçay
Sakarya University, Turkey

Researches of anthropologists and geneticists have revealed that all people are a member of single biological family; that is, human species. According to this scientific data, all human beings biologically have physical and psychological characteristics in common. These characteristics are basic features that constitute a human in biological and psychological aspects; however, every human also has small differences that determine personal characteristics. Besides, human is not a being of one dimension. Human's physical existence is composed of earth while trans-physical existence is composed of soul. Thus, human has a dualist structure; as two distinct substances, material and soul are combined, human being is formed out of this combination. At this point, the question to ask in this context is: Is there any basic hereditary psychological structure, ontological religious feature in human being related to his/her belief and faith? If there is such an inherent "religious structure", what is its nature? The paper will try to examine this matter.

Purposefulness of Universe and Man

The main point of our subject is related to whether the creation of universe and man has a purpose or not. As a whole, there are certain purposes in the creation of each unity of nature and universe; in other words, the creation of universe is a purposeful creation, which means that there is no coincidence and absurdity in the universe. Everything has a specific individual and common sense and purpose. After all, system refers to something done with a specific purpose and function. It is impossible to think that the creation of universe as a perfect set of systems has no specific purpose. Such a possibility is contrary to the greatness, sagacity and wisdom of God, who is "master/the one who does a perfect job with multiple meanings" and "knowing/the one who knows very well". Creation of universe with a purpose has been accepted since Socrates and used as a significant evidence for the existence of God by all Muslim philosophers, theologists as well as Western theologists with the names such as "proof of purpose and order, grace and proof of wisdom.[1] The famous Islamic scholar al-Ghazali also wrote a book titled "el-Hikmetü fî mahlûkâtillah/The

[1] - Bekir Topaloğlu, *Allah'ın varlığı*, p. 57-58, 107-109, Ankara, 1970; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, p. 53-56, Izmir, 1987.

mysteries of God's creatures" in order to show certain wisdom and purposes in the creation of beings. In the Holy Qur'an, God says upon the universe is to be created with a purpose as follows: *"We did not create the heavens and the earth, and everything between them just for amusement and game."* (Duhan, 44/38)

Human, as a type of being in universe, is also included in the scope of above mentioned verse about the purposeful and intentional creation of the universe. Therefore, the creation of human also has specific intentions and purposes. God the Lord says upon the creation of human with a purpose as follows: *"Did you think that we created you in vain; that you were not to be returned to us?"* (Muminun 23/115) and *"The One who created death and life for the purpose of distinguishing those among you who would do better"* (Mulk, 67/2) and *"I have only created Jinns and men that they may serve Me."* (Zariyat 51/56). According to these verses from the Qur'an, the basic purpose of the creation of human is to believe in God's existence and unity in a world of test and to worship solely Him. Due to this purpose of creation, it is beyond doubt that the Creator provides man with all the necessary biological and psychological equipments and instruments so that man could realize this purpose; because something done for a specific intention and business is produced in a suitable way to do the given business. God the Lord commands: *"To test him, we made man hearing and seeing."* (Insan 76/2) and "*...and We gave you ears, eyes and hearts that you might give thanks to Us"* (Nahl 16/78). Thus it has been said that man is provided with all necessary biological and psychological equipments and instruments. If God did not give the necessary equipments to realize this purpose although He said He created man to know and worship Him, God would do them an injustice and ask for the impossible, which is contrary to God's greatness, wisdom and justice. Moreover, God bestowed the "conscious to know his own existence" as well as the abilities to know and communicate with mortal beings upon man. It is not reasonable to think that in spite of these abilities He (God) bestowed, He did not give necessary equipments to know His holy existence and communicate with Him and holded man responsible for serving Him. Therefore, the creation of universe with a purpose requires the creation of man with a purpose. The creation of human with a purpose also requires the existence of necessary ability and instruments for man to be able to realize this purpose. In the most general terms, this nature of man with religious sense is called "the religious nature of human/fitrah".

The Concept of Fitrah

Fitrah is an Arabic word, derived from the verb "fatara". "Fatara" means "to create, to bring something unique into existence".[2] Fitrah refers to "creation, disposition, the form and state of initial existence, the nature or basic form of

[2]- Zebidî, *Tâcü'l-arûs*, "*fatara*" md, Beyrut, ts. ; Râgıb el-Isfahânî, *el-Müfredât*, "*fatara*" md, Beyrut, ts.

something".[3] The word fitrah is mentioned in the Qur'an and the words of the Prophet Muhammad (hadiths). Islamic scholars have defined fitrah in various ways based on Qur'anic Surah ar-Rum (30/30), hadith of fitrah and some other hadiths. There are fundamentally two different understandings. These two basic approaches can be explained as follows:

1) **Creation as Islam and Iman (Faith):** According to the understanding accepted by the majority of Islamic scholars, the word fitrah refers to "Islam" and "consciousness of God's existence and unity". First believers of the prophet Mohammed (sahaba) such as Ebû Hüreyre, Mücahid, Dahhak, İkrime, Hasan-ı Basrî and Katâde and after the sahaba, scholars of the second chain (tabiin); sect leaders such as es-Sevrî, İmam Mâlik, Ebu Hanife, İmam Şafii, Ahmed b. Hanbel, Mâtürîdî and other Islamic scholars such as Buhârî, Gazzâlî, İbn Hazm, Fahreddin er-Razî, İbnü'l- Arabî, İbn Teymiyye suggest that fitrah is "Islam" and it refers to "the ontologic conscience of the existence and unity of God", which is placed in the nature of man.[4] Accordingly, fitrah can be explained as follows: God the Lord created all human seeds/conscious genes out of Adam's loins and addressed them saying "*Am I not your Lord*?"; since an awareness of the Holy Creator's existence and unity was formed in these human seeds, they all confirmed God's existence and unity and said "yes". And God created human beings with this ability, apriori knowledge and admittance-faith. Every man is born with this preliminary knowledge and faith. God encoded this consciousness and feeling into the psychological system of man. Independent of the parents' religious belief, every child is born in this psychological state; that is Islam. When children die before they reach puberty, they die in fitrah; that is Islam.[5] However, since this apriori, instinctive awareness and belief of the Creator; that is, fitrah is inherent in every human, it is not enough in terms of responsibility. What lays responsibility and is commanded by religion is the faith that is acquired through man's own reason and will.[6] Therefore, God did not accept this natural faith inherent in the human beings and additionally sent prophets to help people know the truths.[7] The prophet Mohammed said that even though the child has

---

[3]- İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "*ftr*" md, Beyrut, ts.; Râgıb el-Isfahânî, a.g.e.,"*fatara*" md; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, III, 457, el-Mektebetu'l-İslamiyye, n.p., ts.

[4]- Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXI, 40, Beyrut, ts.; Buhârî, "*Tefsîr*", 10/35, İstanbul, 1413/1992; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, (nşr. M. Münir Abduh), VIII, 179; XIX, 111, n.p., ts.; İbn Teymiyye, *Der'u te'ârüz*, VIII, 502, n.p., ts.; Gazzâlî, *İhyâ*, I, 147-148, Kahire, ts.

[5]- İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-mekkiyye*, I, 257, Kahire, 1978-1986; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, XIV, 25, Beyrut, 1960; İbn Kesîr, *Tefsîr*, III, 432, Beyrut, 1402/1982.

[6]- İbn Teymiyye, a.g.e., VIII, 437-438; Aynî, a.g.e., VIII, 179; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel*, IV, 77-78, Beyrut, 1406/1980; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, XXV, 120, Tahran, ts

[7]- İbn Kayyim, *Kitâbu'r-rûh*, p. 167, Ürdün, 1986.

natural faith, "his/her parents cause him to be Jewish, Christian or Zoroastrian" and thus highlights that concerning earthly judgment, the decision of parents passes to the child and natural faith is not relied on.[8] In Islamic theology as well, this issue is used with the name of "the proof of fitrah" or "the proof of general admittance" [9] concerning God's existence. According to this proof, man's knowledge of God's existence as well as the perception of existence of a creator who has infinite power beyond substance are inherent spiritual features. Acquisition through imitation, reflection and reasoning do not have any impact on this perception and comprehension of man. The conscious of God's existence and unity is one of the requirements of being a human and one of the structural/peculiar features that make human. [10] The awareness of the self (ego consciousness) is a natural consciousness in a similar way to man's knowing of God. However, knowing God's existence and unity is not as clear as the awareness of the self. Consciousness of God is a hidden consciousness lying under the self knowledge of human. Its coming to the surface depends on special attention or internal and external stimulations.[11]

As a defender of this view, Ebu Hanife mentions in his work entitled "a*l-Fıkhu'l-akbar*": "God took Adam's descendants out of his loins, gave mind-consciousness to them, addressed them and commanded to believe to Him and forbade deny. They also admitted that God is the Lord. This situation constituted their faith. Human beings are born in this fitrah-natural religious structure." [12] While Al-Ghazali classifies disciplines, he divides faith into two as "innate and acquired faith"[13]; Razi mentions that fitrah means "the nature of creation in unification" that occur in the metaphysical univers; however, he says, this innate faith is not enough.[14] Muhammed Hamdi Yazır also accepts the dualistic understanding of faith, saying that "religion has two sources: one is fitrah and the other is acquisition/kesb"[15]. Today, educationists also acknowledge the existence of "religion that develops naturally and also through environmental factors" in the child.[16] Therefore, according to this view, human has two kinds of faith; one is **"innate faith"** and the other is **"acquired faith"**. **Innate (fıtri) faith** exists from birth; it is present in all human beings since the

[8]- Hazin, *Tefsîr*, III, 433, Beyrut, ts.

[9]- Bekir Topaloğlu, DİA.,"*Allah*", md., II, 474-477, İstanbul, 1989.

[10]- İ.H. İzmirli, *Yeni ilm-i Kelâm*, II, 204, Ankara, 1981; B. Topaloğlu, DİA.,"*Allah*", md., II, 474-477.

[11]- M. H. Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, III, 2327, İstanbul, 1935; A. H. Aksekî, *İslâm*, p. 152, Istanbul, 1966.

[12]- Ali el-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*, p. 46, İstanbul, 1375/1955; Muhammed b. Bahâuddin, *el-Kavlu'l-fasl*, p. 239, İstanbul, 1990.

[13]- İ.A.Çubukçu, "*İslâm Mütefekkirlerine Göre ilimlerin Taksimi ve Bunlar Arasında Gazzalî'nin Yeri*", AUIFD., p. 126, Ank., 1958-1959.

[14]- Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, XXV, 119-120.

[15]- M. H.Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, V, 3824.

[16]- Mualla Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler*, p. 25, Ankara, 1990.

agreement in the metaphysical univers and all human beings are born with this faith, whereas acquired (kesbi) faith is the one that man adopts by his own intention in the social environment.[17] He who accepts the existence and unity of God by his own will has already confirmed the natural/innate faith and maintained this faith. On the other hand, he who rejects God by his own will or adopts wrong beliefs also has ruined and changed his natural faith/fitrah.

Supporters of this view rely on these hadiths and verses. The most important of these hadiths is the hadith of fitrah. According to this hadith, God says: "Every child is born in fitrah. However, his parents later cause him to be Jewish, Christian or Zoroastrian. Just like an animal giving birth to his baby, strong and with organs in the proper place. Do you see any deficiency in it?" After saying the hadith, Ebu Hureyre reads the following verse: "*Turn your face single-mindedly to the true Faith and adhere to the true nature on which Allah has created human beings. The mould fashioned by Allah cannot be altered*..." (30/30) [18] Ebu Hureyre shows this verse as the proof of fitrah; and some first believers direct the following question to the Prophet Mohammed: "what is the situation of the children who die before their parents make them believe in their own religion?" These indicate that Ebu Hureyre and the first believers who ask this question regard fitrah as "Islam".

Verse of fitrah is as such: *"(O Prophet and his followers), turn your face single-mindedly to the true Faith and adhere to the true nature on which Allah has created human beings. The mould fashioned by Allah cannot be altered. That is the True, Straight Faith, although most people do not know..."* (Ar-Rum 30/30)

The verse related to the agreements of human descendants in a metaphysical univers: *And (remember) when your Lord brought forth from the Children of Adam, from their loins, their seed (or from Adam's loin his offspring) and made them testify as to themselves (saying): "Am I not your Lord?" They said: "Yes! We testify," lest you should say on the Day of Resurrection: "Verily, we have been unaware of this*." (al-A'raf, 7/172)

In Hadith Qudsi (sacred hadith) that tells human beings are created having the consciousness of God's unity (Hanif), the prophet Mohammed says: "Certainly I have created all My servants following the upright faith (consciousness of God's unity/Hanif). Yet, devils came to them and misled them away from their upright religion, forbade to them what I have permitted, and commanded them to associate partners with Me without any warrant having been given to them..."[19]

It should be here emphasized that: Those who regard fitrah as "to be born in Islam and faith" did not imply Islam as "established religion" and the faith that is acquired and learned in the social environment. It is beyond question that Islam and faith in this sense are acquired. They mean the inherent consciousness of God in all

[17]- Ali el-Kârî, a.g.e., p. 46-47; Muhammed b. Bahâuddin, a.g.e., p. 249.

[18]- Buhârî, "*Cenâiz*", 80, 93; "*Tefsîr*", 10/35, Istanbul, 1413/1992; Müslim, "*Kader*", 6, İstanbul, 1413/1992; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 275, 393, 410, Istanbul, 1413/1992 .

[19]-Müslim, "*Cennet*", 16; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 162-163.

human beings and the sense of submission to Him, similarly to each baby's inborn instinct of suckling milk. However, this ontological consciousness of God/fitrah does not come up the moment one is born; it emerges radually in parallel to the maturity of man when he is abstracted from the negative environmental conditions.

2) Creation As Capable of Religion:

According to the scholars of Qur'anic interpretation and hadith such as Ibn Kuteybe, Ibn Atiyye, Zemahşerî, Nevevî, Beyzavî, Tîbî, Takiyyüddin es-Subkî, Kirmanî and Kastallânî, fitrah means that "every human is innately capable of accepting Islam."[20] This fitrah is the religious ability inclined towards acceptance of tawhid **(**God's unity) rather than the neutral, abstract ability of believing. According to Ragib al-Isfahani, fitrah is "the ability of knowing God's existence and having faith in Him placed in the inner part of human"[21] Similarly; al-Baydavi, Abussuud and al-Alusi define fitrah as "the ability and opportunity to know and accept God and to perceive Him"[22]. Al-Curcani regards fitrah as "the nature of creation fit for accepting Islam"[23]. According to al-Zamahseri, fitrah is God's creating all human being with a nature to accept the concept of tawhid and Islam, and to reject or escape to Islam. Because Islam has a feature that responds to the mind and urges man to think in a correct manner. If humans are left alone with their creation, they do not prefer another religion. However, due to the impact of negative factors, men draw away from the state of fitrah. [24] According to this understanding, every new born does not innately have the attributes of believer and unbeliever, faith and denial; because every human is born in a neutral/benign state -like an empty frame-. However, the child is subject to his parent in a short time and is made to believe in their religion. Man has faith or denial only after he reaches puberty[25] Because religion is a subject obtained through acquisition (kesb) and kesb occurs depending on mind and free will. God the Lord imposes penalty or reward accordingly this. In that case, since a child born in any family has not obtained the true religion and his parents have not brought this in him yet, it is not possible for him to be Muslim.[26] According to this understanding, the Prophet Mohammed says in the hadith of fitrah: "Every child is born as having a

[20]- Kurtubî, a.g.e., XIV, 26; İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, p. 341, Beyrut, 1978; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 204, Beyrut, ts.; Subkî, "*Küllü mevlûdin yûledu 'ale'l-fıtra*", p. 16, n.p. 1410/1990.

[21]- el-Isfahânî, *el-Müfredât*, "*ftr*", md.

[22]- Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, IV, 27, Beyrut, ts.; Ebüssuûd, *İrşâdü akli's-selîm*, VII, 60, Beyrut, ts.; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XXI, 4, Beyrut, ts.

[23]- Cürcânî, *Tarifât*, "*ftr*" md, Istanbul, 1327.

[24]- Zemahşerî, a.g.e., III, 204.

[25]- Halimî, *el-Minhâc*, I, 152, n.p. 1979; İbn Teymiyye, a.g.e., VIII, 442; Aynî, a.g.e., VIII, 178.

[26]- Halimî, a.g.e., I, 153.

mental nature to know his Lord when he reaches an age to acquire knowledge and reason."[27]

According to the studies conducted in the fields of anthropology, archaeology, history of religions, sociology, psychology of religion, child and developmental psychology, man has the sense of religion, which is one of the basic innate characteristics of human.[28] Although there are atheist individuals, majority of the people usually believed in one of the present religions. This common attitude of the humans indicates that believing in a divine power is the universal instinct of mankind. The child, thus man, does not come into the world as an empty plate (tabula rasa). Human cannot be regarded as merely a part of the society. Man is a religious being from birth. He has an innate ability and religious readiness; he is a being inclined towards accepting religious belief. [29] For instance, the researches of Antoine Vergote, T. Thun, Rümke and Lisager put forth that there is "the child has "a natural disposition to religion and a great readiness for religion." Similarly, Hollenback accepts the existence of ability and tendency for religion in the child. E. Shpranger suggests that religious disposition lies behind the individual life of human in view of developmental psychology. One of the founders of psychology of religion, Schleiermacher emphasizes the same truth saying "man is born with religious disposition".[30] According to Von Monakow, man has four instincts, one of which is religious instinct.[31] One of the contemporary scholars, Malik b. Bedri defines fitrah as "the ethico-religious instinct that can be inclined towards tawhid and religions"[32] ; **Izutsu** defines it as "natural religious inclination peculiar to all human beings"[33]. Some psychologists such as E. Spranger, Vogel, Gemelli, Von Monakow accept *the existence of instinctive religious sense and thought* in addition to certain instincts[34], saying at one point that fitrah is a religious instinct. Psychologists define this ability named "fitrah" as "easily believing nature in child", "inclination and power of belief", being ready for religion or religious readiness" and in short describe it as "religious

[27]- Kurtubî, a.g.e., XIV, 26; İbn Teymiyye, *Der'u te'ârüz*, VIII, 384.

[28]- M. Emin Ay, *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım*, p. 1, Ankara, 1987.

[29]- P. Bovet, *Din Duygusu ve Çocuk Psikolojisi*,(trc. S. Odabaş), p. 136, Ankara, 1958; Osman Pazarlı, *Din Psikolojisi*, p. 33, İstanbul, 1982; Kerim Yavuz, a.g.e., p. 39-43, 107-114.

[30]- Kerim Yavuz, a.g.e., p. 39-41,107; Mualla Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*, p. 40, Ankara, 1990.

[31]- Pierre Debray, Rıtzen, *Freud Skolastiği*, p. 76.

[32]- Malik b. Bedri, *Müslüman Psikologların Çıkmazı*, p. 60, İstanbul, 1984.

[33]-Toshihiko İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, p. 274, İstanbul, 1984.

[34]- Kerim Yavuz, *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, p. 39, Ankara, 1983; Pierre Debray, Rıtzen, *Freud Skolastiği*, p. 76, Ankara, 1991.

ability and disposition". [35] The people who define fitrah as "absolute ability to believe" or "natural inclination towards belief in tawhid" condition that there should not be seductive obstacles to the emergence of this fitrah.

The understanding of Islamic scholars in the minority about fitrah and the understanding of Western scientists in terms of the belief structure in human have been seen as deficient and thus have been criticized. **Firstly**, it is faulty to define fitrah as *"man's having the power and opportunity to know merely God"*. Because the existence of the ability to know God does not require him to believe in the unity of God or to follow the right religious belief. If fitrah is understood in this way, there would be no necessity to say that the child's fitrah is changed by his parents. Moreover, this question is asked in such a case: Is fitrah enough to know God on its own; or does this also depend on the proofs that will be learned from the external world? If knowing God relies on the information acquired from the environment in spite of the existence of fitrah, it is possible for this information to be present or absent sometimes. In addition, informative and suggestive environmental reasons cannot oblige to know God. If they could oblige it, the emergence of true knowledge of God would be compulsory everwhere that contains these reasons. However, it is known that man can prefer denial, abuse or superstition even when there are enough proofs and reasons. This is also explained in Hz. Mohammed's saying "his parents cause the child to be Jewish, Christian or Zoroastrian**".** In that case**,** it can be said that fitrah accepts faith only when the reasons leading to know God are present. Then in comparison to fitrah, there would not be any difference between knowing and not knowing God, faith and denial and fitrah would mean the ability to believe fit for merely the two dependent of the existence of a powerful effect from the environment. Thus, fitrah, -as a blank framework- should not be praised by God; however God praises it and commands His Prophet Muhammad to embrace it. Then, fitrah is more than a hollow ability of faith. In addition to his saying "the parents cause a child to be Jewish, Christian or Zoroastrian", the Prophet Mohammed should also say "parents cause him to be Muslim"; but he only mentions other religions and does not say "the parents make a child Muslim". The purpose of the Prophet Mohammad's words is as such: Calling the child Jewish, Christian or Zoroastrian is because of his parents; however, calling the child Muslim is not because of environmental effects. As long as there is not a negative situation to hinder the child, consciousness of God and faith in Him are compulsory for fitrah. All of these indicate that the basic nature of human beings is to be born on faith. As long as a filthy thing does not interfuse about this subject, they are fundamentally in the state of clean water and earth.[36]

In conclusion, there are two different fundamental approaches to fitrah. **One is** the one adopted by the majority of Islamic scholars. This view is based on the "Eternal agreement" between the Creator and human descendants in the metaphysical realm and suggests that every human is born with the belief and knowledge of God's

[35]- Kerim Yavuz, *a.g.e.*, p. 40-43, 107, 109.

[36]- İbn Teymiyye, *Der'u te'ârüz*, VIII, 385, 445-447; Halimî, *el-Minhâc*, I, 152-153

existence and unity, with a natural instinctive faith. The other approach suggests that fitrah is **either** "general ability to believe" which is in equal distance to each belief **or** "religious skill inclined towards God's unity". **The outstanding point of the understanding adopted by the majority is that**: fitrah is not a blank "hollow ability to believe" or "the ability of belief inclined towards God's unity"; it means more than this. It is Islam itself in terms of consciousness and sense of God's existence and unity, which constitutes the common point of all divine religions. This ontological knowledge and belief in God is inherent in every human. This stems from the agreement made in the metaphysical realm. In that case, it is apparent that there is a difference between the two basic approaches. On the one hand, fitrah is the mere neutral religious ability that cannot find its content or potential power inclined towards the belief of God's oneness. On the other hand, it is a consciousness of God's unity, which has completely found its content. Sciences such as psychology or psychology of religion have a positivist and empirical approach. Therefore, it might be justified that such sciences are not interested in man's religious experience in a metaphysical realm and thus do not accept that man is born with the sense and consciousness of God's unity. However, it is also not reasonable to claim that anything that stays out of experience or cannot be fully understood in terms of its true nature is impossible by reason. Thus, it cannot be considered unreasonable that a kind of religious experience takes place in the metaphysical realm and the effect of this experience is encoded in the mind and spirit of human and in such state comes man into the world. What is tried to be emphasized is that the concept of fitrah mentioned in verses and ahadith as well as adopted by the majority is a more advanced feature than the view of empirical sciences in the minority. Therefore, to perceive fitrah in the same way as the field of psychology and Islamic scholars in the minority accept means not to understand it completely. The best is to deal with the approaches to fitrah together and regard them as two interlocking two circles. Accordingly, human has two religious interlocking structures, one is wide and the other is narrow. In the external part, "the ability of absolute belief" and "religious skill inclined towards God's unity" exist as a blank framework whereas fitrah that refers to Islam, constituting the natural religion and belief of human is located in the inner circle. Fitrah in this sense is connected with "general ability to believe". This interlocking religious structure is the one that prospers and maturates with the development of human in the social environment and that needs to be urged; negative obstacles should be removed so that it can come out completely. However, this natural religious structure of human can never be eliminated; the direction inclined toward the belief of tawhid can never be reversed; only in negative religious circumstances, it can be pushed into subconscious and its effect can be reduced, which, in result, causes it to escape one's notice.

THE RELATIONSHIP BETWEEN RELIGIOSITY AND MENTAL HEALTH

Naziha. S Ati., Norzarina Mohd-Zaharim and Yasmin Othman

Universiti Sains Malaysia
saan42@yahoo.com

Abstract

Objective

Many people use religious beliefs and practices to cope with stressful life events, derive peace of mind and purpose in life. The goal of this paper was to systematically review the recent psychological literature to assess the role of religion in mental health outcomes.

Data Sources

A comprehensive literature search was conducted using medical and psychological databases on the relationship between religiosity and mental health 74 articles in the English and Arabic languages published between January 2000 and March 2012 were chosen.

Conclusions

Despite the controversial relationship between religion and psychiatry, psychology and medical care, there has been an increasing interest in the role which spirituality and religion play in mental health. The findings of past research showed that religion could play an important role in many situations, as religious convictions and rules influence the believer's life and health care. Most of the past literature in this area reported that there is a significant connection between religious beliefs and practices and mental health.

Key words: Religion; Mental health

Introduction

Depression anxiety, suicide and substance abuse are considered as the major psychological problems in the world. These are the most common disorders, accounting for approximately 50% of psychological cases. Millions of patients suffering from some form of these disorders crowd the psychiatric and general hospitals [1, 2]. These psychological disorders are known to have negative effects on our society [3].

And these disorders are recognized have recognized as the most common causes of extended work absence in white-collar employees and are the cause of reduced productive work [3]. They also have a significant negative impact on the economy, costing an estimated of $44 billion a year [4].

The negative effects of the psychological problems on the society and economy could interfere everyday life and frequently cause pain to the sufferers and their family members or care takers. Severe depression could affect the daily life of the individuals and their family members it could also have influence on their friends and affect their studies, if they are students [5].

There are many psychological treatments are available for depression, anxiety, suicide, and substance abuse, which were proven to be to effective and some were shown to be successful and useful such as cognitive behavioral therapy, interpersonal psychotherapy, psychodynamic, and existing therapy. Psychotherapeutic treatment is an effective method of treating psychological disorder for many people [4, 6].

However, reviews reported that only about 50% of those treated show clinically significant reductions in psychological symptoms [5].

Presently, there is an important need to focus on religious practice as a way of treatment for many different types of psychological illnesses. In fact, most serious illnesses could be treated by having the faith in Allah, which is based on monotheism, enabling the human being to realize that everything, good or bad, comes from Allah. This was clarified by IbnAljawzeeh [8] who reported that true faith opens for the believer the door of happiness, goodness and pleasure for the believers.

An increased interest in the effects of religion and spirituality on health is (were) seemed in the psychological and medical literature. Although religion in particular was thought, in the past, to have a predominantly negative influence on health, recent studies suggests this relationship is more complex. An important data of research proposed that religious practice is related to better mental and physical health. Religiosity or spirituality was identified as an important health protective factor; a lot of studies have uncovered a strong positive relationship between religiousness and mental health. This association has extended across various populations, including, youth, adults, the elderly, general community residents, immigrants and refugees,

college students, the ill, addicts, homosexuals, parents, and individuals with mental health problems and personality disorders (Bush et al., 2012; Sorajjakool., et al 2008; Daniel et al., 2011; Harold et al., 2007; Kasen et al., 2011; Zittel-Palamaraet al., 2009; Soonhee, 2011; Watlington & Murphy, 2006; Maria et al., 2011; Yarhouse &Turcic., 2003; Ironson et al., 2006; Pössel et al., ; 2011; Rasic et al., 2011; Jansen et al., 2008; Dew et al., 2008; Carpenter et al., 2012; Sabrina et al., 2008; Peter et al., 2011; González et al.,2012; Rasic et al., 2000) However, research has moved beyond this initial method to examine the function of religion in helping individuals resolve their psychosocial and physical problems (Bowie et al., 2001).

Purpose of the Review

This review highlight some of the progresses that have been made in delineating religious and spiritual concepts and measures that are functionally related to physical and mental health. In light of that, the main purposes of this review are to explore the outcomes and effectiveness of spiritual belief or activities for mental health; to determine and identify another side of religion that may serve as a psychological therapy resource for coping with stress, and the relationship between religion and/or spirituality, and mental health, focusing on depression, suicide, anxiety, substance abuse and some of general physical health outcome.

Method

This review study is not a meta-analysis, which is usually characterized by tables which analyses positive and negative effects sizes. The current review purposes are mainly to review the more typical studies investigating the relationship between religiousness and mental health like, depression, anxiety, suicide ideation substance use and among individuals who are ill, elderly, teenagers and university students. the recent study searched and collected from a number of databases, including the Social Sciences, Citation Index, the PsyInfo, and the Proqust, using keywords like 'religion and mental health', 'religiousness and depression', 'religiosity and religious anxiety' religion and substances use . After related studies were recognized, further efforts were made to scan through the references of these targets studies as a 'springboard' to locate other relevant studies for the review. The articles that have been identified, they classifier based on the studies' design, method and sample.

General Findings

Findings of this review are summarized in Table 1. 74 articles were reviewed in detail. Two studies used longitudinal data, and 72 studies used data cross-sectional, whereas 10 conducted on the elderly, 13 youths, and 20 conducted on adults, the remaining studies conducted on multi-samples. Significantly, socio-demographic associated with religion or spirituality were included as covariates variables were

included like sex, ethnicity, education level, household income, marital status and age to determine whether they were related with religion and/or spirituality.

Table 1 Summary of the reviewed articles

Variabl	Relationship	Sample	Resu	Reference Sources
Depres on	depression ar religion	Elderly patien Depressed people Adolescents Inpatients Depressed patients Depressed women The older The older Adults College students Adolescents Students Students Psychiatric-Outpatients Adolescence Students The old The old The Old Students The Old The Old The Old The Old Adults College students Adolescents	Significar relationsh	*Bush et al.,2012* *orajjakool., et al 20* *Daniel et al.,* *011* *Harold et al.,* *007* *Kasen et al., 20* *Zittel-Palamara* *l., 2009* *Soonhee, 2011* *Watlington &* *Murphy, 2006* *Maria et al.,* *011* *Yarhouse* *&Turcic.,2003* *Ironson et al.,* *006* Pössel et al., 20 Rasic et al., 20 Jansen et a 008 Dew et al., 2008 Carpenter et a 012 Sabrina et a 008 Peter et al., 201 González l.,2012 Rasic et al., n.d Adults, 2010 Timothy et 003

Anxiety	Anxiety an religion	Female Breas cancer Elderlypatients Colleg students Students The Old The old	Signific nt Relatio hip	Bowie et al., 1001 Bush et al.,2012 Maria et al., 1011 Jansen et a 1008 Rasic et al., 200 Dew et al., 2008 Sternthal., 2010
		The Old Adults Women wi breast canc	Non-Significant	Susan, 2009 Neiger et a 1004 Bowie et a 1000
Suicide	Suicide an religion	Depressed adults Students The Old	Signific nt Relatio hip	Baetz & Bowen, 1010 C. Ji et al., 2011 Rasic et al., n.d Dew et al., 2008
Substance abuse	Substance abuse and religic	Adults Youths	Signific nt Relatio hip	Toussaint, 2008 Rasic et al., 200 Rasic et al., 201
		Adolescents	Non-Significant	Marsiglia et al., 1011
Mental heal -Included lepression, nxiety, Suicide nd Substance buse		Adults The Old Adults Adult	Signific nt relationsh	Gesler et al., 1000 Kodzi et al., 201 Marks, 2004 Koenig, 2009
		Adults Adults		Marks, 2009 Almeida & Koenig, 2006
		Adults	Non-	Cokley et al.,

		Elderly inpatients	Significant Relationship	012 Harold., 2000

In addition, twenty-four articles evaluated associations between religious variables and depression. Twenty-two articles examined the relationship between religious variables and anxiety. Only five studies studied the relationship between religion and substance abuse. In seven articles, the effect of religion on suicide included suicide attempts, and thoughts. The articles depended on compound measures of religion/spirituality. The remaining articles examined at least one distinct dimension. This construct served as an independent variable in over half of the articles. Besides Muslims, other religious groups studied in these review as an independent variable are Christians, Jewish, Buddhism and Druze. Religious variables examined in present review were prayer and private religious practices. Spirituality was examined as a trigger variable. With regard to sample, a few articles included individuals who have no religious affiliation. While some articles made comparison between non- religious and religious individuals. The majority of outcomes revealed significant relationship between religion and mental-health, specifically depression and anxiety symptoms, and substances abuse and suicide behaviour and idea; which indicates that religious and spiritual, can serve as effective psychotherapy for depression, anxiety, suicide, substance abuse and mental-health.

Findings on Depression

23 studies that measured depression as an outcome was reviewed (see Table 1) have showed in Table 1. Less than two-thirds of research reported that higher level of religiousness associated with decreased odds of depression. One third of the studies failed to find any significant relationships between religious and depression. Four studies found mixed-finding and non-significant relations. Only two studies reported that being religious was significantly associated with depression.

Findings on Substance Use

The association between religiousness and teen and university students' substance use were instead of has been measured in 5 studies, the finding showed that the common substance abuse were alcohol, tobacco, and/or marijuana, as an outcome. More than 50% studies found that higher religiousness was associated with less use of substances. Rasic et al., (2012) found that religiousness was associated with less substance use. Another large group of researchers found mixed significant and non-significant results regarding an association between higher religiousness with less substance use. There were no articles in which found no association between religion and substance use; while one article found no relationship between religion and substance abuse. This article reported that "Adolescents are the most at risk to us alcohol and cigarettes when church attendance is higher [5]. In five articles, at least

one comparison showed that a religious variable correlated with higher substance abuse [7].

Findings on Anxiety

Findings from 11 studies for anxiety reviewed; 9 studies found that greater religious practice linked to decreased anxiety, e.g., Bush et al., (2011) reported that increased religious orientation, lead to decreased anxiety symptoms. Other findings found greater religious practice may be linked to increased anxiety. Only one article found there was no relationship between religion and anxiety symptoms e.g., [23].

Findings on Suicide

Findings from 8 studies for suicide attempt and ideation reviewed; 6 studies found that greater religious practice linked to decreased suicide attempt, and ideation, among teenage and older. One study found no relationship between religious affiliation and suicide attempt, and ideation among teenager. While other study found no significant relationship found among teen and religion level.

Discussion

Informed by a multidimensional approach to both religion and mental health, the research sought to identify those aspects of religious participation most noticeable and salient for individual's mental health and whether these dimensions differentially affected depression, anxiety, suicide and substances use . Consistent with past studies for example **;** [7, 8, 9, 10] the research found that formal religious participation, specifically service attendance, was inversely associated with depressive symptoms, suicide and anxiety symptoms.

There was significant relationship between senses of religious worship and health more than just attendance religious worship. Moreover, most of the studies reported that there was relationship between certain religious practices (e.g. pray) and decrease rates of depressive, anxiety, substance abuse and suicide (attempt and thought). In general, religion practices had improved the overall physical and mental health, among religious people. Similarly, Hummer, Rogers, Nam, and Ellison (2000) reported increase in life expectancy among people who attended and involved in worship services compared with non-attenders. Apparently, significant health and longevity benefits extend to actively religious persons in general.

This review found that youths who have greater worship attendance and higher religious importance have lower odds of using alcohol. Adolescents are most at risk using alcohol and cigarettes whose worship attendance is higher but religious importance is lower. Most of the studies found correlations between greater attendance and less substance use, and a large minority yielded mixed negative relationship and non-significant relationship. One article found no relationship between attendance and substance use, and one article found a negative relationship: specifically, boys who smoked cigarettes were later less likely to decrease their religious attendance than their non-smoking peers.

Additionally, religion was found to enable and help individuals find meaning, direction and goals in their lives. Religion could improve the ability of one to cope with stress and hardship, depression and anxiety "worry in life. It may also lead people to be accountable through their actions and self-examination [12, 15, 20].

Evidence for socio-demographic variables which associated with religion have indicated that individuals with higher level of religious practice and belief have shown significantly higher knowledge about health maintenance activities such as adequate nutrition, exercise, have enough rest, decrease in blood pressure, minimize stress, reduce in coronary health disease and promiscuity as a powerful means of motivating and reinforcing positive behaviour change [20, 21, 22, 24]. Sue and Zane (2009) claimed that "traditional forms of psychotherapy should be modified for individual clients because these were geared primarily for mainstream America. They believed that treatment should match or fit the cultural lifestyle or experiences of the client" (p. 38).

Conclusion

This finding indicates significant implications that religious practices and improved sense of religiousness could be used as a therapy to overcome or minimize anxiety, substances use, suicide and depression among patients. It appears that some religious elements may serve as protective factors for physical and mental health.

References

1. David , A. C., Aaron ,T. B., & Brad, A. A. (1999). *Scientific foundations of cognitive theory and therapy of depression*. New York: wiley.

2. Stephen, M., & Amanda, C., Williams, b., Stephanie, B. (2002). A confirmatory factor analysis of the Beck Depression Inventory in chronic pain *International Association for the Study of Pain, 99*, 289–298

3. Abudabbeh, N., & Aseel, H. A. (1999). Transcultural counseling and Arab Americans. In J. McFadden & J. McFadden (Eds.), *Transcultural counseling (2nd ed.).* (pp. 283-296). Alexandria, VA US: American Counseling Association.

4. Armbruster CA, Chibnall JT, Legett S (2003) Pediatrician beliefs about spirituality and religion in medicine: associations with clinical practice. Pediatrics 111:227–235

5. Armento, M. E. A., McNulty, J. K., & Hopko, D. R. (2011). Behavioral activation of religious behaviors (BARB): Randomized trial with depressed college students. *Psychology of Religion and Spirituality*. doi: 10.1037/a0026405

6. Baetz, M. R. (2011). Suicidal ideation, affective lability, and religion in depressed adults. [Article]. *Mental Health, Religion & Culture, 14*(7), 633-641. doi: 10.1080/13674676.2010.504202

7. Marsiglia, F., Ayers, S., & Hoffman, S. (2012). Religiosity and Adolescent Substance Use in Central Mexico: Exploring the Influence of Internal

and External Religiosity on Cigarette and Alcohol Use. [Article]. *American Journal of Community Psychology, 49*(1/2), 87-97. doi: 10.1007/s10464-011-9439-9

8. IbnAljawzeeh (1997) Al Muslim. alshefa,Tripoli, Libya.

9. Sternthal, M. J., Williams, D. R., Musick, M. A., & Buck, A. C. (2010). Depression, Anxiety, and Religious Life: A Search for Mediators. [Article]. *Journal of Health & Social Behavior, 51*(3), 343-359. doi: 10.1177/0022146510378237

10. Dew, R. S. S. A. T. D. G. D. B. T. M. F. H. G. (2008). Religion/Spirituality and Adolescent Psychiatric Symptoms: A Review. [Article]. *Child Psychiatry & Human Development, 39*(4), 381-398. doi: 10.1007/s10578-007-0093-2.

11. Rasic, D., Donald, S., Protective associations of importance of religion and frequency of service attendance with depression risk, suicidal behaviours and substance use in adolescents in Nova Scotia, Canada. doi:10.1016/j.jad.2011.03.007

12. Lewis, P. E., Sheng, M., Rhodes, M. M., Jackson, K. E., & Schover, L. R. (2012). Psychosocial Concerns of Young African American Breast Cancer Survivors. [Article]. *Journal of Psychosocial Oncology, 30*(2), 168-184. doi: 10.1080/07347332.2011.651259

13. *satisfaction among black american families.* (61), ProQuest Information & Learning, US. Retrieved from http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=psyh&AN=2001-95002-212&site=ehost-live Available from EBSCOhost psyh database.

14. Bidirectional Relations of Religious Orientation and Depressive Symptoms in Adolescents: A Short-Term Longitudinal Study. (2011). *Psychology of Religion and Spirituality, . 3, No. 1, 24–38*

15. Bjorck, J. P., & Thurman, J. W. (2007). Negative Life Events, Patterns of Positive and Negative Religious Coping, and Psychological Functioning. [Article]. *Journal for the Scientific Study of Religion, 46*(2), 159-167. doi: 10.1111/j.1468-5906.2007.00348.x

16. Bourke, R. L. J. (2000). Personality and Religion Among Music Students. [Article]. *Pastoral Psychology, 48*(6), 437-444.

17. Bush, A. L., Jameson, J. P., Barrera, T., Phillips, L. L., Lachner, N., Evans, G., . . . Stanley, M. A. (2012). An evaluation of the brief multidimensional measure of religiousness/spirituality in older patients with prior depression or anxiety. [Article]. *Mental Health, Religion & Culture, 15*(2), 191-203. doi: 10.1080/13674676.2011.566263

18. Carpenter, T. P., Laney, T., & Mezulis, A. (2012). Religious coping, stress, and depressive symptoms among adolescents: A prospective study. *Psychology of Religion and Spirituality, 4*(1), 19-30. doi: 10.1037/a0023155

19. Chang-Ho C. JiPerry, T.-P. D. (2011). Considering Personal Religiosity in Adolescent Delinquency: The Role of Depression, Suicidal Ideation, and Church Guideline. [Article]. *Journal of Psychology & Christianity, 30*(1), 3-15.

20. Koenig, H. G. (2009). Research on Religion, Spirituality, and Mental Health: A Review. [Article]. *Résumé : Recherche sur la religion, la spiritualité et la santé mentale : une revue.*, *54*(5), 283-291.

21. Carothers SS, Borkowski JG, Lefever JB, Whitman TL (2005) Religiosity and the socioemotional
adjustment of adolescent mothers and their children. J Fam Psychol 19:263–275

22. Dew, R. E., Daniel, S. S., Goldston, D. B., & Koenig, H. G. (2008). Religion, spirituality, and depression in adolescent psychiatric outpatients. *Journal of Nervous and Mental Disease, 196*(3), 247-251. doi: 10.1097/NMD.0b013e3181663002

23. Evans E, Hawton K, Rodham K (2004) Factors associated with suicidal phenomena in adolescents: a systematic review of population-based studies. Clin Psychol Rev 24:957–979

24. Fife, J. E. B. S.-W. A. (2011). CORRELATES AND PREDICTORS OF ACADEMIC SELF EFFICACY AMONG AFRICAN AMERICAN STUDENTS. [Article]. *Education, 132*(1), 141-148.

25. Pathy, R., Mills, K. E., Gazeley, S., Ridgley, A., & Kiran, T. (2011). Health is a spiritual thing: perspectives of health care professionals and female Somali and Bangladeshi women on the health impacts of fasting during Ramadan. [Article]. *Ethnicity & Health, 16*(1), 43-56. doi: 10.1080/13557858.2010.523780

26. Seeman, Teresa E., Linda F. Dubin, and Melvin Seeman. 2003. "Religiosity/Spirituality and Health—A Critical Review of the Evidence for Biological Pathways. *American Psychologist* 58:53–63.

27. Francis, R. B. a. L. J. (2000). Personality and Religion Among Music Students. *Pastoral Psychology, 48*, 6.

28. Fehring RJ, Brennan PF, Keller ML (1987) Psychological and spiritual well-being in college students. Res Nurs Health 10:391–398

29. Hill, P. C., & Pargament, K. I. (2008). Advances in the conceptualization and measurement of religion and spirituality: Implications for physical and mental health research. *Psychology of Religion and Spirituality*(1), 3-17. doi: 10.1037/1941-1022.s.1.3

30. Ironson, G., Stuetzle, R., & Fletcher, M. A. (2006). An Increase in Religiousness/Spirituality Occurs After HIV Diagnosis and Predicts Slower Disease Progression over 4 Years in People with HIV. *Journal of General Internal Medicine, 21*(Suppl 5), S62-S68. doi: 10.1111/j.1525-1497.2006.00648.x

31. Jansen, K. L., Motley, R., & Hovey, J. (2010). Anxiety, depression and students' religiosity. [Article]. *Mental Health, Religion & Culture, 13*(3), 267-271. doi: 10.1080/13674670903352837

32. Kasen, S., Wickramaratne, P., Gameroff, M. J., & Weissman, M. M. (2012). Religiosity and resilience in persons at high risk for major depression. *Psychological Medicine: A Journal of Research in Psychiatry and the Allied Sciences, 42*(3), 509-519. doi: 10.1017/s0033291711001516

33. Knight JR, Sherritt L, Harris SH, Holder DW, Kulig J, Shrier LA, Gabrielli J, Chang G (2007) Alcohol use and religiousness/spirituality among adolescents. South Med J 100:349–355

34. Koenig, H. G. (2007). Religion and remission of depression in medical inpatients with heart failure/pulmonary disease. *Journal of Nervous and Mental Disease, 195*(5), 389-395.

35. Kovess-Masfety, V. A. G. R. J. M. R. X. F. M. J. (2010). Religious advisors' role in mental health care in the European Study of the Epidemiology of Mental Disorders survey. [Article]. *Social Psychiatry & Psychiatric Epidemiology, 45*(10), 989-998. doi: 10.1007/s00127-009-0143-0

36. Kraus de Camargo, O. (2011). Systems of care: transition from the bio-psycho-social perspective of the International Classification of Functioning, Disability and Health. [Article]. *Child: Care, Health & Development, 37*(6), 792-799. doi: 10.1111/j.1365-2214.2011.01323.x

37. Levin, J. S. (1994). RELIGION AND HEALTH: IS THERE AN ASSOCIATION, IS IT VALID, AND IS IT CAUSAL? [Article]. *Social Science & Medicine, 38*(11), 1475-1482.

38. MARKS, L. (2005). Religion and Bio-Psycho-Social Health: A Review and Conceptual Model. *Journal of Religion and Health, 173 2005 Blanton-Peale Institute, 40*(2). doi: DOI: 10.1007/s10943-005-2775-z

39. Marks, L. D. (2006). Mental Health, Religious Belief, and "The Terrifying Question". [Article]. *Journal of Child & Family Studies, 15*(2), 133-139. doi: 10.1007/s10826-005-9014-9

40. Margolin A, Beitel M, Schuman-Olivier Z, Avants SK (2006) A controlled study of spirituality focused

intervention for increasing motivation for HIV prevention among drug users. AIDS Educ Prev18:311–322

41. Neimeyer, R. A., Currier, J. M., Coleman, R., Tomer, A., & Samuel, E. (2011). Confronting Suffering and Death at the End of Life: The Impact of Religiosity, Psychosocial Factors, and Life Regret Among Hospice Patients. [Article]. *Death Studies, 35*(9), 777-800. doi: 10.1080/07481187.2011.583200

42. National Institute on Alcohol Abuse and Alcoholism. State of the science report on moderate drinking, 2003 [Internet]. Bethesda (MD): National Institute on Alcohol Abuse and Alcoholism (US); 2003 [cited 2008 Jan 1]. Availablefrom:http://pubs.niaaa.nih.gov/publications/ModerateDrinking-03.htm.

43. Propst RL, Ostrom R, Watkins P, Dean T, Mashburn D (1992) Comparative efficacy of religious and nonreligious cognitive-behavioral therapy for the treatment of clinical depression in religious individuals. J Consult Clin Psychol 60:94–10

44. Park, Crystal L. and Lawrence H. Cohen. 1993. "Religious and Nonreligious Coping with the Death of a Friend." Cognitive Therapy and Research 17:561–77.

45. Paykel, E. S. 1994. "Life Events, Social Support and Depression." Acta Psychiatrica Scandinavica 89:50–58.

46. Payton, Andrew. 2009. "Mental Health, Mental Illness, and Psychological Distress: Same Continuum or

47. Piko BF, Fitzpatrick KM (2004) Substance use, religiosity, and other protective factors among Hungarian adolescents. Addict Behav 29:1095–1107

48. Pearce MJ, Little TD, Perez JE (2003) Religiousness and depressive symptoms among adolescents. J Clin Child Adolesc Psychol 32:267–276

49. Paukert, A. L., Phillips, L. L., Cully, J. A., Romero, C., & Stanley, M. A. (2011). Systematic review of the effects of religion-accommodative psychotherapy for depression and anxiety. *Journal of Contemporary Psychotherapy, 41*(2), 99-108. doi: 10.1007/s10879-010-9154-0

50. Propst RL, Ostrom R, Watkins P, Dean T, Mashburn D (1992) Comparative efficacy of religious and nonreligious cognitive-behavioral therapy for the treatment of clinical depression in religious individuals. J Consult Clin Psychol 60:94–103

51. Pössel, P., Martin, N. C., Garber, J., Banister, A. W., Pickering, N. K., & Hautzinger, M. (2011). Bidirectional relations of religious orientation and depressive symptoms in adolescents: A short-term longitudinal study. *Psychology of Religion and Spirituality, 3*(1), 24-38. doi: 10.1037/a0019125

52. Silberman, I. 2005. Religion As a Meaning System: Implications for the New Millennium*Journal of Social Issues* 61:641–63.

53. Sloan, Richard P., Emilia Bagiella, and Tia Powell. 1999. "Religion, Spirituality, and Medicine." Lancet 353:664–67.

54. Strawbridge, William J., Sarah J. Shema, Richard D. Cohen, and George A. Kaplan. 2001. "Religious Attendance Increases Survival by Improving and Maintaining Good Health Behaviors, Mental Health, and Social Relationships." Annals of Behavioral Medicine 23:68–74.

55. Taylor, R. J., L. M. Chatters, R. Jayakody, and J. S. Levin. 1996. "Black and White Differences in Religious Participation: A Multisample Comparison." Journal for the Scientific Study of Religion 35:403–10.

56. Thoits, Peggy A. 1991. "On Merging Identity Theory and Stress Research." Social Psychology Quarterly 54:101–12.

57. Rasic, D., Kisely, S., & Langille, D. B. (2011). Protective associations of importance of religion and frequency of service attendance with depression risk, suicidal behaviours and substance use in adolescents in Nova Scotia, Canada. *Journal of Affective Disorders, 132*(3), 389-395. doi: 10.1016/j.jad.2011.03.007

58. Cancer in African. (2001). *Journal of Religion and Health, 40*, 4.The Relationship Between Religious Coping Style andAnxiety over Breast

59. Roh, S. (2011). *The impact of religion, spirituality, and social support on depression and life satisfaction among Korean immigrant older adults.* (72), ProQuest Information & Learning, US. Retrieved from http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=psyh&AN=2011-99150-385&site=ehost-live Available from EBSCOhost psyh database.

60. Rosmarin, D. H., Pargament, K. I., & Mahoney, A. (2009). The role of religiousness in anxiety, depression, and happiness in a Jewish community sample: A preliminary investigation. [Article]. *Mental Health, Religion & Culture, 12*(2), 97-113. doi: 10.1080/13674670802321933

61. Ross, K., Handal, P. J., Clark, E. M., & Vander Wal, J. S. (2009). The relationship between religion and religious coping: Religious coping as a moderator between religion and adjustment. *Journal of Religion and Health, 48*(4), 454-467. doi: 10.1007/s10943-008-9199-5

62. Sorajjakool, S. V. B.-J. J. A. (2008). Disconnection, Depression, and Spirituality: A Study of the Role of Spirituality and Meaning in the Lives of Individuals with Severe Depression. [Article]. *Pastoral Psychology, 56*(5), 521-532. doi: 10.1007/s11089-008-0125-2

63. Toussaint, L. (2009). Associations of religiousness with 12-month prevalence of drug use and drug-related sex. *International Journal of Mental Health and Addiction, 7*(2), 311-323. doi: 10.1007/s11469-008-9171-3

64. Trevino, K. M., Archambault, E., Schuster, J. L., Hilgeman, M. M., & Moye, J. (2011). Religiosity and Spirituality in Military Veteran Cancer Survivors: A Qualitative Perspective. [Article]. *Journal of Psychosocial Oncology, 29*(6), 619-635. doi: 10.1080/07347332.2011.615380

65. Tripathi, J. L. (2008). Depression and adjustment among school students in relation to gender and religion. *Journal of Psychosocial Research, 3*(1), 135-150.

66. Watlington, C. G. M. C. M. (2006). The roles of religion and spirituality among African American survivors of domestic violence. [Article]. *Journal of Clinical Psychology, 62*(7), 837-857.

67. Wenger, S. (2011). Religiosity in relation to depression and well-being among adolescents - a comparison of findings among the Anglo-Saxon population and findings among Austrian high school students. [Article]. *Mental Health, Religion & Culture, 14*(6), 515-529. doi: 10.1080/13674676.2010.487481

68. Yarhouse, M. A. T. E. K. (2003). DEPRESSION, CREATIVITY, AND RELIGION: A PILOT STUDY OF CHRISTIANS IN THE VISUAL ARTS. [Article]. *Journal of Psychology & Theology, 31*(4), 348-355.

69. Yorgason, D. J., Whelan, J. P., & Meyers, A. W. (2012). Perceived religious support for problem gambling: Does church doctrine influence help-seeking? *Mental Health, Religion & Culture, 15*(1), 87-102. doi: 10.1080/13674676.2011.558497

70. Zindel, V. S., Jmark, G.W., & Jonn, O.T (2002). . *Mindfulness-based cognitive therapy for depression*. USA Guilford press.

71. Zittel-Palamara, K. S. A. R. J. R. (2009). Spiritual Support for Women with Postpartum Depression. [Article]. *Journal of Psychology & Christianity, 28*(3), 213-223.

72. Vega, William A. and Hortensio Amaro. 1994. Latino Outlook: Good Health, Uncertain Prognosis. Annual Review of Public Health 15:39–67.

73. Witvliet, Charlotte V. 2001. Forgiveness and Health: Review and Reflections on a Matter of Faith, Feelings, and Physiology. *Journal of Psychology and Theology* 29:212–24.

74. Wuthnow, R. 1994. Sharing the Journey: Support Groups and America's New Quest for Community. New York, NY: Free Press.

75. Bernard-Fisher, J. (2001). Religious commitment as a correlate of mental health and life. J*ournal of Affective Disorders* 132 (2011) 389–395

İSLAMİ DEĞERLERİN TIBBİ ETİK KURALLARA ETKİLERİ

THE INFLUENCE OF ISLAMIC VALUES ON MEDICAL ETHICS

Nazım İntepe
Şifa University, Turkey

ÖZET
2400 yıldır geçerliliğini koruyan tıbbi etik kuralların dayanaklarının ne olması konusundaki fikir ve görüşler ele alınarak konuya geçmişte İslami değerlerle yaklaşan hekimlerin görüşleri ve İslami değerlerin tıbbi etik kurallara dayanak olabilmeleri konusu örnekleriyle incelenmiştir. İslami değerlerin günümüz tıbbi etik kurallarına dayanak olarak katkı yapabileceği konusundaki görüşümüz ortaya konulmuştur.

ANAHTAR SÖZCÜKLER:
Tıbbi Etik Kurallar; İslami Değerler; Hekimlik Ahlakı; Hekim Motivasyonu

Tarihte birçok düşünür ahlakı tanımlama konusunu detaylı sorgulayarak, ona dayanak aramış ve bu konudaki problemleri çözmeye çalışmıştır. Dinler de insanlığa bir ahlak anlayışı getirmiştir. Sokrates, "İnsanın ancak erdemlerle ve iyilik yapmakla mutlu olacağını" söyler. Ona göre insan hayatın gayesi olan mutluluk için, insanın doğru ve iyi ahlaklı olması gerekmektedir. Bunlar için de "Bilgi" şarttır.

İmmanuel Kant, "İnsanın ahlaklı olmaya mecbur olduğunu ve onu mutluluğa layık kılan sebebin, ahlaklılık olduğunu" söyler. Kant'a göre, Ahlaken "En yüksek iyiye ulaşma yolu ve mutluluk için" iki postulatın yani ispata ihtiyacı olmayan kural veya kaziyenin ortaya konması gerekmektedir. Bunlar, Tanrının varlığı ve ölümsüzlüktür.

Kai Nielsen, "Neden ahlaklı olmalıyız?" sorusunun "Neden doğru olanı yapmalıyız?" anlamına geldiğini söyler. Ancak bu gerçek bir karşılık oluşturmamaktadır. Çünkü neye ve kime göre doğru sorusunun yanında

irdelenebilecek birçok yönü ve zorlukları olan bir önermedir. Akıl, "Bir doğruya" göre bir yargıya varır. Bu yargıya varan kişide veya ilgili kişilerde sorgulanma devam ediyorsa, vicdan bir üst mahkeme gibi devreye girmiş demektir. Bitinceye kadar devam eden sorgulamaya vicdan diyebiliriz.

Her mesleğin etik kuralları olması gereği ve uygulayıcıların meslek ahlakına uyma zorunluluğu olması bir postulat olarak kabul edilmektedir. Tıbbın etik kurallarını ve hekim ahlakını yazılı olarak ilk Hipokrat ortaya koymuştur. Milattan önce 460-390 yılları arasında yani günümüzden yaklaşık 2400 yıl önce yaşamış olan Hipokrat'ın yazılı metinlerine dayanarak tıbbın dünyada etik kurallarını açıklayan ilk meslek veya mesleklerden biri olduğunu söyleyebiliriz.

Süheyl Ünver'in 24 maddede topladığı Hipokrat kurallarından ortak akıl ile kabul gören ilkeler günümüze kadar gelmiştir. Tıbbi etik kurallar zamanımızda değişik yıllarda yapıldıkları şehirlerin ismi ile yayınlanan deklarasyonlarla insanî, mesleki ve sosyal mutabakat diyebileceğimiz metinler haline getirilmiştir. Tıbbın gelişmesine paralel olarak günümüzde etik çözümler bekleyen birçok yeni problem ortaya çıkmıştır.

Hipokrat'ın koyduğu etik kuralların bazısı günümüze kadar değişmeden gelip uygulanırken bir kısmı da değişmiştir. Değişen kurallara örnek olarak kürtaj yasağı uygulamasının belli şartlar altında değişikliğe uğramasını örnek verebiliriz. Ayrıca hekimlerin lüzumu halinde kendini yetiştiren hocalara ve çocuklarına ekonomik yardım vaadi sadece "saygı göstereceğim" şekline dönmüştür.

Hipokrat'ın, "Primum non nocere- öncelikle zarar verme" kuralı yüzyıllardır uygulanan ve son yüzyılımızda da ortaya konan etik bildirgelerin temelini oluşturur. 1-5 Hastaya yarar- zarar verme konusunda uygulamalar hakkında yüzde yüz objektif kanıtlar olmaması sebebiyle sağlık alanında doğru karar verecek hekimin neye göre hareket edeceği önemlidir.

Hekim insan hayatının sorumluluğunu üstlenen, sonucunda yaşamına vesile veya vefatına sebep olabilecek operasyonlara karar veren ve uygulayan kişidir. Yapılacak tetkikler ve operasyonlar konusunda kendi veya hasta yararını gözetme ya da hasta ve yakınları tarafından bilinmeyen sınırlar konusunda hekimin kararını ne etkileyecektir. Mesleğini uygularken hekimin sadece kendi menfaatini ön planda tutmasını önleyecek mekanizma ne olmalıdır?

Tıp eğitimi çok uzun ve zor bir süreçtir. Hekimlik çoğu zaman şahsi hayatından, mesaisinden fedakârlık yapmak durumunda kalınan ve etik kurallarına sıkı bağlı olmak zorunda olan bir meslektir. Hekim andında, Hekimden, hayatını tıp mesleğine ve insanlığa adaması istenir. Hekimin eğitim dahil bu ağır sorumlulukları üstlenmesi için **özendirici ve isteklendirici** sebepler nelerdir? Ayrıca hekimin dürüstlüğü nasıl sağlanacaktır. Uyması gereken **tıbbi etik kuralların dayanakları** nelerdir? Günümüzde kabul edilen etik kuralların, dayanakları, ortak alınan kararlar ve sosyal mutabakat ile olmaktadır. Etiğin bittiği yerde Hukuk başlamaktadır.

Hekimin peternalizm (babacı) davranacağı kabul edilmektedir. Sokrates, Hipokrat, Kant, Nielsen ve birçok felsefeci ve tıp önderinin ahlak hakkındaki önermelerini hekimlik ile insanlara yardım etme konusunda isteklendirici ve tıp

etiğine dayanak olacak önermeler olarak kabul edebiliriz. Hekime bu ağır işi yaptırtacak motivasyon kaynağı tam olarak belli değildir. Para, hazalma, prestij, şöhret gibi menfaatler ve toplumsal iş bölümünden doğan görev şuuru ve yasaları sayabiliriz. Bu sayılanların dışında hekime yapacağı fedakârlık ve göstereceği dürüstlük için ilave moral değerler verilmesine ihtiyaç vardır.

Ahlakın kaynaklarından biri olan din kaynaklı ahlâk anlayışının temel özelliği Allahın varlığı ve ahret inancına dayanmalarıdır. Dini temeller ve ahlâkî teşvikler, ahlâk ilkelerini din dışından alan temellerin hiçbir zaman sağlayamayacağı bir boyutu ahlak sahasına kazandırır. Ayrıca dini teşviklerin insanları ahlaki fiillere isteklendirmesi ve yöneltmesi için güçlü argümanlara sahip olduğu bildirilmiştir. İslam'daki ayet ve hadislere dayanan ahlaki teşviklerin ve onların uygulayıcısı olan Hz. Muhammed'in yaşayışı ile insanlara rehber olacak pek çok ilkeyi barındırdığını görmekteyiz.

Geçmiş asırlarda tıbbi kitap yazan Müslüman bilim insanları yazdıkları kitapların önsözlerinde kitap yazmaları için motivasyon kaynakları hakkında önemli ipuçları vermişlerdir. Razi, El mansuru fit Tıb adlı kitabını "Allah'ın rızasını kazanmak için kaleme aldığını" yazmıştır. 1380-1390 yıllarında "Müntehabı Şifa" adlı kitabın yazan Hacı Paşa "İnsanların hayırlısı, insanlara faydalı olandır" hadisini kitabının girişine yazarak, kitabı insanlara faydalı olmak için yazdığını belirtmiştir.

Şirvani, 1440 yıllarında "Göz hastalıkları" ile ilgili yazdığı "Mürşid" adlı kitabının önsözünde göz hastalıklarının insan hayatı için önemini anlattıktan sonra, "Kim bir müminin dünya üzüntülerinden birini giderirse Allah da onun kıyamet günündeki üzüntülerinden birini giderir. Kim darda kalmışa kolaylık gösterirse, Allah da ona dünya ve ahrette kolaylık gösterir. Kul kardeşine yardım ettiği sürece Allah da ona yardım eder. Kim ilim tahsili etmek için yola çıkarsa o ilim sebebiyle Allah o kimseye cennete giden yolu kolaylaştırır. " hadisini yazmış ve ahretine azık olması niyetiyle o eserini kaleme aldığını söylemiştir.

Abdülvehhab bin Yusuf, 1420 yılında yazdığı Kitabül Müntahab fit Tıp adlı eserinin ve Şaban Şifai'nin 17. Yüzyılda yazdığı "Tedbirül Mevlid" adlı tıp kitabının girişine "İlim ikidir, biri beden ilmi, diğeri din ilmi" hadisini koyarak kitap yazma ve hekimlik yapmak sebebi olarak bu teşvikten ilham aldıklarını belirtmişlerdir. Mansur bin Muhammed bin Ahmed, Kitabül Teşrihül Ebdan Minet Tıb adlı anatomi kitabının ön sözüne "Andolsun ki biz insanoğlunu şerefli kıldık… yarattıklarımızın pek çoğundan üstün kıldık." Ayetini[1] yazmış. Ayrıca "Kendini bilen, rabbini de bilir." Sözünü koyarak, kitabını yazarken bunlardan ilham ve teşvik aldığını belirtmiştir.

Adı geçen eski tıp ve bilim insanlarına motivasyon kaynağı olan sözlerin günümüzde de isteklendirmeye devam ettiğini söyleyebiliriz. Hekimlik mesleğine girmek isteyen ya da yapmakta olanlara Maide suresinin 32. Ayetinde geçen **"Kim de bir kimseyi diriltirse (ölümden kurtarırsa) bütün insanları diriltmiş gibi olur."**[2] Sözünü güçlü bir teşvik edici olarak alabiliriz. Kuranda geçen bu sözün insan hayatına verilen değeri ve ona yapılan hizmetin önemini göstermesi açısından önemli bir moral

[1] İsra suresi 70
[2] Maide suresi 32

değer ve motive edici olduğunu söyleyebiliriz. İnsanlara faydalı olma konusunda Hacı Paşa'nın da önsözüne aldığı, Hz. Muhammed'in, **"İnsanların en hayırlısı, insanlara faydalı olandır."** Sözü renk, ırk, din, dil ayrımı yapmadan sadece insan olmasını ön planda tutarak faydalı olmayı teşvik etmektedir.

Hz. Muhammed'in, "Kim bir müminin dünya üzüntülerinden birini giderirse Allah da onun kıyamet günündeki üzüntülerinden birini giderir. Kim darda kalmışa kolaylık gösterirse, Allah da ona dünya ve ahrette kolaylık gösterir. Kul kardeşine yardım ettiği sürece Allah da ona yardım eder. Kim ilim tahsili etmek için yola çıkarsa o ilim sebebiyle Allah o kimseye cennete giden yolu kolaylaştırır. "[3] Sözü hem ağır tıp bilimi tahsili için hem de hastaları tedavi etme, ağrılarını giderme yoluyla yardım etme konusunda büyük bir teşviktir.

Hastaya zarar vermeme konusunda Hz. Muhammed'in "Zarar verme de yoktur, zarara zararla karşılık verme de yoktur."[4] Ve "Kim tabib olmadığı halde tedavi edip zarara sebep olursa tazmin eder."[5] Sözleri ölçü olarak kabul edilebilir. Günümüzde sağlık hizmeti veren hekimlikte hekimin dürüstlüğü konusunda,"Dürüst ve güvenilir tüccar ahrette Peygamberler, sıddikler ve şehitlerle beraber olacaktır."[6] sözü "**Sözünüzü ister gizleyin, ister açığa vurun; bilin ki O, kalplerin içindekini bilmektedir."**[7] ayeti dürüst olmayı teşvik etmektedir.

Toplumsal iş bölümünde hastayı toplumun hekime emaneti kabul edersek, hekimin sorumluluğunu aldığı emanetin hakkını vermesi gerekmektedir. Görev üstlenme ve emanet alma konusunda Hz. Muhammed'in, **"Ey Ebû Zerr, sen zayıfsın, memurluk ise bir emanettir. (Hakkını veremediğin taktirde) kıyamet günü rüsvalık ve pişmanlıktır. Ancak kim onu hak ederek alır ve onun sebebiyle üzerine düşen vazifeleri eksiksiz eda ederse o hariç"**[8] sözü önemli bir teşviktir. Kuranda kurtulma müjdesi ile övülen kişilerin özellikleri sayılırken, "Yine o kimseler ki, onlar emanetlerine ve sözlerine riayet edenlerdir."[9] Denilmiştir.

Mahremiyete saygı konusunda bilinen İslami ölçülerin olduğu açıktır. Hekim hasta vücuduna müdahale etmeyi hastalığın gerektirdiği kadar yapmalıdır. Muayene ederken ve operasyonlarda gereğinden fazla açma ya da hasta ve yakınlarının kabul etmediği ihtiyaç fazlası elemanların hastayı görmesine izin vermemek mahremiyete saygının gereğidir.

Örneklendirecek olursak, bayan hastaların seçeneği olduğu takdirde hekimini cinsiyetine göre seçme hakkı olmalıdır.

Kadın Doğum hastalarının muayene öncesi ve sonrası soyunup giyinirken yanında bulunmamak, muayene, doğum veya müdahale sırasında sadece ilgili sağlık elemanlarının bulunması gibi hastanın hassasiyetlerine saygı gösterilmesi etik kural

[3] Nevevi Riyâzu's Salihin Ankara 1970 S.285
[4] İbni Mâce, Sünen, Hadis No 2340
[5] Buhari
[6] İbni Mâce, Ticaret, 1
[7] Mülk Suresi, 13
[8] Müslim, İmâret, 17; Ebû Dâvud, Vesâyâ, 4
[9] Mü'minun suresi 8. Ayet

kabul edilmelidir. Hekim ve diğer sağlık çalışanlarının hasta odasına girerken hastanın müsait olup olmadığının sorularak, izin alıp girilmesi de mahremiyete saygı çerçevesinde görülmelidir.

Hastanın sırlarını saklama önemli ve vazgeçilemez bir etik kural olarak kabul edilmektedir. Hz. Muhammed'in, sır saklama konusundaki, "İki kişiden birinin diğerinin duyulmasından hoşlanmadığı aralarında konuştukları bir şeyi başkasına söylemesi helal olmaz." Ve "Kıyamet günü Allahu Tealaya göre en fena insan karısıyla mahremini paylaştıktan sonra onun sırrını ifşa eden kimsedir." Ayrıca, "Bir adam bir adama sır söylerse bu ona emanettir. Kimseye söyleyemez."[10] sözleriyle sır saklamayı kesin hükme bağlamıştır.

Hekimin hastaya karşı mesafeli olması ve kibirli tavrı kendisine ihtiyaç duyan hastayı ezebilir. Hekimin kendisinden bilgi, tedavi veya ameliyat gibi sağlık hizmeti almak için gelen hastalara karşı mütevazı olması hastayı rahatlatacaktır. Kuran'da insanın mütevazı olması konusunda, **"İnsanlara yanağını çevirip (büyüklenme) ve böbürlenmiş olarak yeryüzünde yürüme. Çünkü Allah, büyüklük taslayıp böbürleneni sevmez. Yürüyüşünde orta bir yol tut, sesinden de (yüksek perdeleri) eksilt. Çünkü seslerin en çirkin olanı gerçekten eşeklerin sesidir."**[11] denilmektedir.

Hastaların içinde bulundukları olumsuz şartlara ve endişelerine saygı, sabır ve şefkatle yaklaşmanın onları rahatlatacağı unutulmamalıdır. Hz. Muhammed, "Bir genç, ihtiyar bir kimseye yaşı sebebiyle ikramda bulunursa, Allah yaşlılığında ona ikram edecek kimseleri mutlaka takdir eder."[12] Diyerek yaşlı kişilere saygı ve yardımda bulunmayı teşvik etmiştir.

SONUÇ

Tıbbın dünyada etik kurallarını açıklayan ilk mesleklerden olduğu ve bu etik kuralların asırlardır sıkı bir şekilde uygulandığını söyleyebiliriz. Hekimlik mesleğinin kendine has hasta ve yakınları tarafından bilinmeyen bilgi ve kurallarının dürüstlükle ve sonuna kadar hasta lehine kullanılması için hekimlerin sahip oldukları tıbbi etik kuralları içten benimseyerek uygulaması gerekmektedir.

Hekimlerin mesleklerini uygularken karşılaşacakları etik problemleri çözmek için konulmuş olan etik kurallar ile İslami değerlerin bir birini desteklediği görülmektedir. Hekimlerin hastaların iyileşmesi konusunda yapmak zorunda kaldıkları fedakârlıklara katlanabilmek için, teşvik örnekleri yazılan İslami moral değerlerden olumlu destek alacakları açıktır.

Tıbbi etik kuralların Kuran ayetleri ve Hz. Muhammed'in sözlerinden oluşan İslami moral değerler ile beslenmesi durumunda mevcut etik dayanaklara destek olacağını ve hekimleri mesleklerini severek uygulamak için güçlü bir şekilde motive edeceğini söyleyebiliriz.

---

[10] Müslim, Nikâh 123-124; Ebu Davud, Edeb, 3
[11] Lokman Suresi 18-19
[12] Tirmizi, Birr, 75

FAYDALANILAN KAYNAKLAR:

Ali Haydar Bayat, Mürşid, Muhammed bin Mahmud-ı Şirvani, Ankara, 2006

Ali Haydar Bayat, Kitabül Müntahab fit Tıp, İstanbul, 2005

Aydın Erdem, Tıp Etiği, Ankara, 2010

Buharî, Muhammed b. İsmail, (thk. Mustafa Dîb el-Boğa), Sahihu'l-Buhârî, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987/1407.

Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as b. İshak b. Beşir es-Sicistanî, Sünen-i Ebî Davud, Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî

Esin Kahya, Betül Bilgen, Mansur bin Muhammed bin Ahmed, Kitabu Teşrihül Ebdan Minet Tıb, Ankara, 2008

Füsun Sayek, Sağlıkla İlgili Uluslararası Belgeler, Ankara, 2. Baskı, 2009

Hilmi Özden, Kutadgu Bilig'de Ahlak Kavramı ve Tıp Etiğine Etkisi, İstanbul, 2007

Hipokrat, İstanbul 2002

Hüseyin Karaman, Razi'nin İlim ve Ahlak Felsefesi, İz Yayıncılık, İstanbul

İbn Mâce, Muhammed b. Yezid Kazvinî, Sünenü İbn Mâce, (İbn Mâce), Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Immanuel Kant, Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, Çev: Ioanna Kuçuradi, İstanbul, 2009

Kuranı Kerim Meali Âlisi. Diyanet Yayınları, 2001, İstanbul

Muslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccac b. Müslim el-Kuşeyrî en-Nisaburî, el-Cami'u's-Sahih, Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.

Nevevi, Riyâzu's Salihin, Ankara, 1970

Recep Kılıç, Ahlakın Dini Temeli, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996,

Süheyl Ünver, Tıp tarihi, İstanbul, 1943

Şaban Şifai, Tedbirül Mevlid, Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul

Zafer Önler, Müntehabı Şifa, Ankara, 1990

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Dahhak, Sünenu't- Tirmizî, (thk. Ahmed Şakir), Beyrut: Dâru İhyâi't Türâsi'l Arabî, ts.

SOSYAL HİZMETLERDE MANEVÎ KORUNMANIN GEREĞİ VE HUKUKÎ DAYANAĞI

THE NEED FOR SPIRITUAL PROTECTION IN SOCIAL SERVICES AND ITS LEGAL FOUNDATIONS

Osman Sarı
Sakarya Üniversitesi
osari@sakarya.edu.tr

GİRİŞ-ÖZET

Bilindiği gibi, insanın hayattan zevk almasını engelleyen ve mutluluğunu azaltan önemli maddî etkenlerden biri de yetersizliklere ve çaresizliklere bağlı olarak korunmaya muhtaçlıktır. Bazen değişik derecelerde bu tür sıkıntılara maruz kalan aciz insanlar, intiharı bile akıllarından geçirebilmektedirler. Bundan dolayı bütün dünyada yaşayan korunmaya muhtaç insanlara ve aile fertlerine hitap eden, onların manevî yüklerini hafifletmeyi ve huzurlarını sağlamayı hedefleyen manevî sosyal hizmetlerine ihtiyaç vardır. Bunun için de diğer tıbbî ve sosyal yaklaşımlardan farklı olarak sosyal hizmetler için yeni manevî tanımlamaların geliştirilmesi gerekmektedir. Sosyal hizmetlere manevî bir anlam kazandırmayı amaçlayan tebliğimiz, sosyal hizmetlerde manevî korumanın bir hak olduğu gerçeğinden yola çıkmaktadır. Sosyal hizmetlerde manevî koruma; sosyal hizmet alanlarında ortaya çıkan dinî içerikli problemlerin çözümünde gerçekleşen danışmanlık ve rehberlik faaliyetleridir. Bir başka ifadeyle sosyal hizmet sürecinde, sosyal hizmetten yararlanan kişilerin (hastaların, özürlülerin, bakıma muhtaçların, tutuklu ve mahkûmların) ihtiyaç duydukları ve manevî sosyal hizmetler alanında uzmanlık ve formasyona dayalı olarak verilecek olan hizmetlerdir. Tebliğimizde özellikle sosyal hizmetler ekseninde muhtaç kişilerin manevî korunmasına yönelik hukukta yer alan hükümler incelenecek ve bunların küresel boyutuyla daha etkin uygulama alanı bulabilmesi için yine hukukî çerçevede öneriler geliştirilecektir.

1. SOSYAL HİZMETLERDE MANEVÎ ARAYIŞLAR VE MANEVÎ KORUMA KAVRAMI

Sosyal hizmet, toplumun bütün üyelerinden ziyade genelde olumsuz şartlar içinde yaşayan fert ve gruplara yoğunlaşmaktadır. Mesela korunmaya muhtaç çocuklar, acezeler (kendi kendine yetersiz olanlar), özürlüler (engelliler), etnik

gruplar, azınlıklar, yoksullar ve belirli meslek grupları (hayat kadınları, mevsimlik işçiler vb) bu çerçevede akla ilk gelen gruplardır. Bu yönüyle sosyal hizmet, adı geçen kişi ve grupların toplumda uyumlu, verimli ve huzurlu yaşayabilmeleri için sunulan hizmetlerdir.[1]

Bu mesleğin temsilcisi konumunda olan sosyal hizmet uzmanı ise bir toplumda insanın ve toplumun gelişmesine, haklar perspektifi doğrultusunda hayat kalitelerinin yükseltilmesine, toplumsal etkileşim mekanizmalarını harekete geçirerek bilimsel yaklaşım, yöntem ve tekniklerle yardımcı olan, insanın ve toplumun üretkenliğini harekete geçirerek, hayat şartlarının iyileştirilmesini sağlayan mesleki ve bilimsel etik ilke ve sorumluluklara göre uygulamalar gerçekleştiren nitelikli bir elemandır.[2]

Sosyal hizmetlerde manevî korumaya yönelik arayışlar, sosyal hizmet faaliyetlerinin, manevî insan modeline bağlı kalarak, millî ve manevî değerlere uygun bir biçimde uygulanmasına yönelik çalışmalardır. Bir başka deyişle manevî sosyal hizmetler, sosyal hizmet anlayışını kişilerin başta ruh olmak üzere kalp, vicdan, akıl ve irade gibi manevî haslet ve kaynaklarına yönelerek biçimlendirmek istemektedir. Hem manen (ruhen), hem de maddeten insanın saadetini ve huzurunu temin etmeyi çalışan sosyal hizmet uygulamaları olarak manevî çalışma, kişilerin sosyal bilinçlenmeleri ve topluma uyumları için, üstün karakter geliştirmeye yönelik sosyal ve manevî eğitimi esas alan bir uygulama biçimidir.

Manevî koruma ve(ya) destek faaliyetleri, kişilerin kalplerinde imanî esaslarla ilgili şüphe ve inkâr arzularının uyanmaması yönünde yapılan koruyucu manevî sosyal hizmet uygulamalarının yanında manevî hastalıklara yakalanmış olanların manevî rehabilitasyonlarına yönelik manevî telkin ve teselli yöntemlerinin bütünüdür. Manevî koruma faaliyetleri, kişilerin iç dünyalarında gerçek manevî değerlerin ortaya çıkarılması, bu değerlere esas teşkil eden duyguların korunması ve geliştirilmesi yolunda yapılan rehberlik hizmetleridir. İnsanları değişik manevî risklere karşı korumak, sedd-i zerâyi' yaklaşımı ile ancak mümkündür. *Sedd* kelimesi, kapatmak veya engellemek ve *zerîa* kelimesi ise sebep veya vesile anlamlarına gelmeketdir. Bu yaklaşım, manevî tehliklerin ve kötülüklerin vasıtalarını ortadan kaldırmayı ve harama vesile olan şeylerin engellenmesini içermektedir. Bu noktada manevî körlüğü önlemek, manevî sapmaları da engelleyeceği için, kişileri manevî yönden korumak ve kollamak adına önemlidir.

Manevî ve psiko-sosyal yönden mutluluk içinde yaşayabilmek için, eşya ve hadiselerin gerçek manasını anlamak ve bilmek gerekir. Bunun için de, dünyaya, yaratılana ve hadiselere mana-yı harfî gözü ile bakmak ve sevmek gerekir. Mana boyutuyla bütüncül bakışı yakalayabilmiş bir kişi, "ne kadar güzeldir" yerine "ne kadar güzel yapılmıştır" demek suretiyle gerçek şükrü ifa etmiş olmaktadır. İsmî (madde boyutlu) bakışta, daha çok dünyevî şartlar geçerli iken, hadiselere harfî (mânâ boyutlu) yaklaşımda ise manevî değerler ve Allah rızası geçerlidir. Mana-yı harfî bakışı, kişinin manevî dengesini ve iç barışını sağlamasının ötesinde toplumda sosyal

[1] Tomanbay, İ. Sosyal Olmak, Ankara: SABEV Yayınları; 2007, s. 30.
[2] Cılga, İ.; *Bilim ve Meslek Olarak Türkiye'de Sosyal Hizmet*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Hizmetler Yüksekokulu Yayını, No: 16, 2004; s. 36.

barışı, dayanışmayı, birliği ve dolayısıyla adaleti tesis edeceğinden, sosyal hizmet uygulamalarına mana-yı harfî yaklaşımını kazandırmak gerekir.

Aksi takdirde sosyal ve manevî risk kapsamında olan sosyal gruplar, sözlerde, hadiselerde veya eşyada herhangi bir mana görememe veya keşfedememesi durumunda daha çok manevî boşluk içine itilecek, değişik türde sapma eğilimine girecek ve toplumdan uzaklaşacaktır. Karmaşık ve modern toplumların günlük hayatında, özellikle ahlâkî değerlerden ve ideallerden mahrum olarak yaşayan insanların (gençlerin) neden ve hangi gaye için böyle bir toplumda yaşadığını kendi kendine sormaya başlamalarıyla ortaya çıkan psiko-sosyal yabancılaşma sendromu, ancak mana odaklı sosyal hizmet uygulamalarıyla ortadan kaldırılabilir.[3]

1.1. Sosyal Hizmetlerde Manevî Korumanın Kavramsal Açılımı

Sosyal hizmetlerde manevî koruma veya manevî (dinî) sosyal hizmetler; sosyal hizmet anlayışını, kişilerin manevi duygu ve düşüncelerine yönelerek biçimlendirme isteğidir. Hem manen hem maddeten insanın mutluluğunu hedefleyen sosyal hizmet uygulamaları manevi çalışma kişilerin sosyal bilinçlenmeleri ve topluma uyumları için üstün karakter geliştirmeye yönelik sosyal ve manevi eğitimi esas alan bir uygulama biçimidir.[4]

İnsanın hem maddi hem de manevi dünyasının sağlıklı olabilmesi, huzur ve refaha kavuşabilmesi için; bedeni ve ruhi ihtiyaçlarının karşılanması, sorunlarının çözümlenmesi gerekir. Sosyal hizmete muhtaç insanların dinî kaynaklı problemlerinin çözümü sadece dinî bilgi sahibi olmakla ortadan kaldırılabilecek kadar basit bir iş (uğraş) değildir. Çünkü bu alanda çözüm üretebilmek için, rehberlik yapacak kişinin hem sosyal hizmet alanında hem de ilahiyat alanında uzmanlık bilgi ve becerisine sahip olması gerekir. Mevcut durumun konuyla ilgili bir çözüm üretmediği ortadadır. Sorunun pansuman tedbirlerle giderilebilmesi de mümkün görülmemektedir. Probleme katkı ve kalıcı çözüm getirecek yollar aranmalıdır.

Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinde halen yürürlükteki olan durma göre alınan eğitim sonucu sosyal hizmet alanları olan hastane, hapishane ve diğer sosyal hizmet kurumları için bir formasyon verilmemektedir. Okullardaki din eğitimiyle, camideki farklı, hastanedeki hastanın psikolojisiyle, hapishanedeki mahkûmun psikolojisi birbirinden tamamen farklıdır. Bütün bunlar özel uzmanlık ve eğitimi gerektirmektedir. Ülkemizde bu hizmetler maalesef gönüllülük ve kişisel beceriler gibi isteklere bırakılmıştır. Hâlbuki Batı'da bu hizmetler Kiliseye bağlı ve kilisenin özel uğraşı alanı içerisine girmektedir.[5]

---

[3] Seyyar, Ali; Tıbbî Sosyal Hizmetlerde Manevî Bakım; Rağbet Yayınları; İstanbul; 2010; s. 51

[4] Seyyar, Ali; Sosyal Hizmetlerde Manevi Bakım, Şefkat Elleri Yayınları, Ankara; 2007; s. 133.

[5] Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Pegeme A Yayınclık, Ankara; 2002, s. 162.

1.2. Sosyal Hizmetlerde Manevî Korumanın Gayesi

Manevî sosyal hizmetler; sosyal hizmet götürülen veya bu hizmeti isteyen hedef kitlenin maddi-manevi olarak huzur ve mutluluğuna katkı yapmayı, acıları hafifletmeyi yaraları sarmayı ve manevi rehabilitasyonu hedeflemektedir.

Manevi çalışmayla, fertlerin iç dünyalarında oluşan tahribatın, fıtrata uygun ve ahlaki değerlere göre tamir edilmesi, kişinin kendisiyle ve toplumla barışık yaşaması, karşılaştığı problemlerle başa çıkmayı becerebilmesi hedeflenmektedir.[6]

Manevî sosyal hizmetler; fertlere ve topluma, her zaman ve zeminde toplumun bilinçlenmesini, sağlıklı ve mutlu olmasını, ruhi konularda karşılaşılan problemlerin çözümlenmesini, manevi risklere karşı uyanık olunmasını, tutarlı tutum ve davranış geliştirmesini, kişinin kendisiyle ve toplumla barışık olmasını, hurafe ve batıl inanç ve bilgilerden uzak durmasını, benliğini ve iradesini geliştirmesini, toplum kaynaklı problemleri çözebilme yeteneği ve gücünü sağlar[7]

Manevî sosyal hizmetler, kişilerin sosyal bilinçlenmeleri ve topluma uyumları için, güzel ahlâk ve üstün karakter geliştirmeye yönelik sosyal ahlâk eğitim programlarını esas alır. Maneviyat odaklı sosyal hizmetler, yalnızca dinî konuları içermekle kalmaz, aynı zamanda psiko-sosyal eğitim ve destek kapsamında kültür, mantık, sağlık ve etkili iletişim gibi kişisel gelişim alanına girebilecek birçok pedagojik destek unsuru da benimser.

İnsanın potansiyel istidatlarını ve manevî kaynaklarını koruma ve geliştirme üzerine odaklanan genelde manevî sosyal hizmet özelde manevî bakım modelinin odağında, insan ve manevî dünyası arasındaki etkileşim vardır. Manevî sosyal hizmetlerin genel gayesi bu yüzden şu şekilde ifade edilebilir:[8]

1.) İnsanların sosyal hayatlarını da etkileyen manevî sorunlarının çözümünde manevî kapasitelerini geliştirmek.

2.) İnsanlara manevî açılımlar tanıyan inanç sistemleri ile bağlantılı olmalarını sağlamak.

3.) İnanç sistemlerinin insanlar üzerinde daha etkili olması yönde zemin ve kurumsal yapı oluşturmak.

4.) Manevî sosyal hizmetler ruhuna uygun değişik sosyal gruplara yönelik politikaların geliştirilmesine ve uygulanmasına katkı sağlamak. (Mesela, bakıma muhtaçlara manevî bakım modeli geliştirmek ve uygulamak).

Sosyal ahlâk açısından (koruyucu) manevî sosyal hizmetlerin nihaî hedefleri şunlardır:

a) Kişinin, manevî risklere karşı sürekli olarak teyakkuz hâlinde olmasını sağlamak.

b) Kişinin manevî hastalıklardan uzak kalmasını sağlamak ve bunlara yakalanmasını önlemek.

---

[6] Seyyar, Sosyal Hizmetlerde Manevi Bakım, s. 136.
[7] Seyyar, Sosyal Hizmetlerde Manevi Bakım, ss. 136–139
[8] Seyyar; Tıbbî Sosyal Hizmetlerde Manevî Bakım; Rağbet Yayınları; İstanbul; 2010; ss. 26-27.

c) Hayatı boyunca ahlâkî görüşlerinde, tutum ve davranışlarında sağlam bir istikrar gösteren, güzel ahlâk ilkelerine ve manevî değerlere bağlı insanlar yetiştirmektir.

d) İnsanların, kendi ruh âlemleriyle ve içinde yaşadıkları toplumla barışık olmalarına ve ruhen mutlu olmalarına yardımcı ve destekçi olmaktır.

e) İnsanın, manevî temizlik içinde bulunmasını sağlamak. Yani, insanın kötü huylardan ve kalbinin her türlü bozuk inanç ve düşüncelerden uzak kalmasına yardımcı olmak.

f) Bilgilendirmeye dayanan eğitimin yanında, duygu ve vicdanın oluşturduğu "iç kontrol" sayesinde bir insanın, davranışlarını ahlâkî ve manevî değerlere göre tanzim edebilmesinin zemini oluşturmak.

g) Kişiyi, ahlâkî ve manevî sorumluluk üstlenebilecek konuma getirmek. Yani insanın, elde ettiği ahlâkî ve manevî bilgi sayesinde iyiyle kötüyü birbirinden ayırt edebilecek ölçülere sahip olmasını ve neticede ahlâkî davranışın, alışkanlık hâle gelmesini sağlamak.

h) Kişide ahlâkî ve manevî şuur oluşturmak. Yani kişi, kendi benliğinin özelliklerini bilmelidir. Hür iradesiyle yaptığı şeyin manevî sorumluluğunu taşıyabilecek güç ve bilince erişmelidir. Öğretilmiş davranış kalıpları, benimsenerek ve şuurlu bir biçimde uygulanmalıdır.

i) Sosyal çevresindeki bütün insanları seven, sayan, özü, sözü doğru, Yaratanın rızasını ve O'nun hoşnutluğunu kazanma ümidiyle korunmaya muhtaç insanlara gönülden yardımda bulunan, aklını iyi yönde kullanabilen, iyi karakterli ve güzel alışkanlıklara sahip "iyi insan" veya "güzel insan" kategorisine giren üstün şahsiyetler yetiştirmek.

Toplumsal boyutuyla manevî sosyal hizmetlerin hedefleri şunlardır:[9]

1.) Özellikle maneviyat kökenli sosyal sorunlu insanların manevî ve sosyal problemlerini çözme ve baş etme kapasitelerini geliştirmek.

2.) İnsan potansiyelini ve manevî kaynağını geliştirmek maksadıyla topluma manevî-dinî hizmetler sunan kurum ve sistemlerle insanları tanıştırmak ve bu sistemlerin etkili ve insancıl çalışmasını geliştirmek.

3.) İnsan ve maneviyat odaklı sosyal politikaların ve hizmetlerin günlük hayatta uygulanmasına, geliştirilmesine ve işletilmesine katkı vermek.

4.) Özellikle yabancılar, azınlıklar, göçmenler, yaşlılar, özürlüler, kronik hastalar gibi dezavantajlı sosyal kesimlerin sosyal çevreye tam uyum konusundaki güçlüklerini yenebilmeleri, şahsiyetlerini geliştirebilmeleri ve engelleri aşabilmeleri için, sosyal hizmet destek programları kapsamında manevî dayanışma ruhunu geliştirmek

[9] Seyyar, 2010; s. 28.

2. SOSYAL HİZMETLERDE MANEVÎ KORUMANIN KANUNÎ DAYANAĞI VE İLGİ ALANLARI

Sosyal yansımaları olan manevî ihtiyaçların karşılanması ve manevî sorunların çözümlenmesi, manevî sosyal hizmetler alanına girmekle beraber insanlar açısından da bir haktır. Manevî sosyal hizmetler, meslekî faaliyetlerini sadece insanların buna ihtiyacı olduğu için değil, insanların hakkı olduğu için gerçekleştirir. Manevî sosyal hizmet mesleğinin ilgisine ve müdahale alanına giren her mesele, aslında hak kavramı temelinde değerlendirilebilir. İnsanların sosyal hayatta karşılaşabildikleri manevî sorunlarının çözümüne dönük kanunî düzenlemeler de bu gerekçe ile yapılmıştır.

Türkiye Cumhuriyeti Anayasası (1982)'nın "Başlangıç" kısmında insanların sadece maddî boyutuyla değil, manevî yönden de geliştirilmesi yönünde temel bir açıklama yapılmaktadır. "Her Türk vatandaşının bu Anayasadaki temel hak ve hürriyetlerden eşitlik ve sosyal adalet gereklerince yararlanarak, millî kültür, medeniyet ve hukuk düzeni içinde onurlu bir hayat sürdürme ve maddî ve manevî varlığını bu yönde geliştirme hak ve yetkisine doğuştan sahip olduğu" ifadesi, insanların manevî gelişimlerinin devletçe desteklenmesinin gereken bir hak olduğu açıkça kabul etmektedir.

"Devletin Temel Amaç ve Görevleri" kısmında kişilerin manevî gelişimine dönük daha somut bir açıklama yapılmaktadır. "Devletin temel amaç ve görevleri, Türk milletinin bağımsızlığını ve bütünlüğünü, ülkenin bölünmezliğini, Cumhuriyeti ve demokrasiyi korumak, kişilerin ve toplumun refah, huzur ve mutluluğunu sağlamak; kişinin temel hak ve hürriyetlerini, sosyal hukuk devleti ve adalet ilkeleriyle bağdaşmayacak surette sınırlayan siyasal, ekonomik ve sosyal engelleri kaldırmaya, insanın maddî ve manevî varlığının gelişmesi için gerekli şartları hazırlamaya çalışmaktır".[10]

Buna göre kişilerin manevî gelişimine yönelik şartları hazırlamak ve buna uygun manevî sosyal hizmet programları belirlemek ve uygulamak anayasal bir görevdir. Bir başka ifadeyle sosyal devlet, vatandaşlarının manevî yönden huzur içinde yaşayabilmeleri yönünde bütün tedbirleri almak mecburiyetindedir.

Anayasanın bir başka yerinde "Herkes, yaşama, maddî ve manevî varlığını koruma ve geliştirme hakkına sahiptir" denilerek,[11] bir yönüyle manevî bir varlık olan insanın bu boyutuna vurgu yapıldığı gibi, kişiye manevî yönden kendini hem koruma, hem de geliştirme hakkı verilmektedir. Dolayısıyla kişi, sosyal hayatın zorlukları karşısında özellikle kendini manevî yönden boşluk içinde hissetmesi hâlinde, kısacası manevî sosyal hizmetlere ihtiyaç duyması durumunda manevî yönden kendini koruma ve geliştirme adına sosyal devletten bu gibi hizmetleri talep etme hakkına sahiptir.

SHÇEK Kanunu ise sosyal çalışma eksenindeki amacını; korunmaya, bakıma veya yardıma muhtaç aile, çocuk, özürlü, yaşlı ve diğer kişilere sosyal hizmetler götürmek şeklinde belirtmektedir. Sosyal hizmetleri ise "Kişi ve ailelerin kendi bünye ve çevre şartlarından doğan veya kontrolleri dışında oluşan maddî, manevî ve sosyal

[10] Türkiye Cumhuriyeti Anayasası; 1982; m. 5.
[11] Türkiye Cumhuriyeti Anayasası; 1982; m. 17.

yoksunluklarının giderilmesine ve ihtiyaçlarının karşılanmasına, sosyal sorunlarının önlenmesi ve çözümlenmesine yardımcı olunmasını ve hayat standartlarının iyileştirilmesi ve yükseltilmesini amaçlayan sistemli ve programlı hizmetler bütününü" olarak tanımlamaktadır. Bir başka ifadeyle, manevî yoksunluk içinde bulunan insanlara manevî rehabilitasyon odaklı sosyal hizmetler götürmek suretiyle bu yoksunluğun giderilmesi esas alınmıştır.

SHÇEK, "Ailenin bütünlüğünü korumak, parçalanmış ailelerin korunmaya, yardıma ve bakıma muhtaç fertleriyle çocuklarına her türlü maddî, manevî ve sosyal destek sağlamak; bu amaçla gerekli planlamaları yapmak, eğitim faaliyetlerinde bulunmak" görevini de üstlenmektedir.[12] Buna göre, ailenin bütünlüğünü sağlayabilmek için, sosyo-ekonomik desteği yanında manevî destek programlarının da hazırlanması ve uygulanması gerekmektedir.

Diğer taraftan "Kurumca yürütülmekte olan sosyal hizmet faaliyetlerine gerçek ve tüzel kişilerin her türlü maddî ve manevî katkı ve katılımın sağlanması"[13] da teşvik edilmektedir. Dolayısıyla gerçek ve tüzel kişilerin, yani sivil toplumun temsilcileri dâhil herkes gönüllü olarak kurumsal sosyal hizmetlere her türlü manevî destekte bulunabilir. Manevî boyutlu sivil destek hizmetleri, sosyal hizmetlerin etkisini ve kalitesini artıracağı için, devlet, kişilerin yapacağı bu gibi manevî destek çalışmalarını bir teşvik politikası olarak ayrıca ödüllendirmektedir.[14]

Diğer taraftan 2828 sayılı SHÇEK Kanununun genel esaslara ilişkin 4. maddesinin k fıkrasında "Korunmaya muhtaç çocukların Türk örf, âdet ve milli ahlâkına sahip, kendisine güvenen, insan sevgi ve saygısıyla dolu, Atatürkçü düşünce ve Atatürk ilke ve inkılaplarına uygun olarak yetiştirilmeleri, bir iş ve meslek sahibi yapılmaları, koruma kararı kalktıktan sonra da toplum içinde izlenmeleri ve imkânlar ölçüsünde desteklenmeleri esastır"[15]denilmektedir. Türk örf, âdet, inanç, milli ahlâkı ve dinin birbirinden farklı olarak düşünülmesi mümkün değildir. Çocukların, gençlerin, yaşlıların ve rehabilitasyon hizmetinden yararlanan diğer insanların kanunda belirtildiği şekliyle yetiştirilebilmeleri, ancak uzman kişilerce verilecek din hizmeti ve dinî içerikli ihtiyaçlarının karşılanmasıyla olabilecektir.[16]

---

[12] 1983 tarih ve 2828 sayılı Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu Kanunu; m. 9; k: Ek: 24/1/1989 - KHK - 356/2 md.; Mülga: 6/12/1989 - KHK - 396/28 md.; Ek: 14/3/1991 - 3703/2 md..

[13]1983 tarih ve 2828 sayılı Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu Kanunu; m. 36.

[14] Dinî Sosyal Hizmetlerin Kanuni Dayanağı başlığı altında buraya kadar verilen bilgiler Ali Seyyar'ın Sosyal Hizmetlerde Manevi Bakım; Şefkat Elleri yayınları Ankara 2007 s.133-136 dan aynen alınmıştır. Ayrıca bkz; Din Eğitiminin Hukuki Dayanaklarıyla ilgili olarak: Tosun, Din Eğitimi Bilimine Giriş, ss. 94–98; S. Hayri Bolay-Mümtaz'er Törköne, Din Eğitimi Raporu, DİB yayınları, Ankara 1995. ss. 95–111.

[15] SHÇEK Kanunu; No: 2828, 27 Mayıs 1983, Sayı: 18059, s. 21.

[16] Saadettin Özdemir, Korunmaya Muhtaç Gençlerin Din Öğretimi İhtiyaçları, Isparta 2002, s.49; Saadettin Özdemir, "Sosyal Hizmetlerde Çocuk ve Gençlerin Eğitim

2.1. Hastanelerde Manevî Sosyal Hizmetler

Türkiye'de hastanelerde yatarak tedavi gören hastalara yönelik manevî bakım veya din hizmetleriyle ilgili uygulamaların oldukça yeni ve kısa bir geçmişi vardır. Hastanelerde din ve moral hizmetleri, ilk olarak 1994 yılında Sağlık Bakanlığı bütçe görüşmeleri sırasında, Bütçe-plan komisyonunda gündeme gelmiştir. Daha sonra Sağlık Bakanlığı, İl Sağlık Müdürlüklerine vermiş olduğu talimatlarda, müftülüklerle işbirliği sağlanarak yapılacak olan hizmete yardımcı olunması istenmiştir. Bu yazışmalardan sonra DİB Başkanlığı 19.01.1995 tarihinde il müftülüklerine gönderdiği yazıyla uygulamayı başlatmıştır. Ayrıca gönderilen yazıda uygulamayla ilgili detaylara da yer verilmiştir.[17]

Hastanelerdeki din ve moral hizmetleriyle ilgili uygulama daha yürürlüğe girer girmez, çoğu haksız ve mesnetsiz birçok eleştiri almıştır. Yapılan eleştiriler arasında haklı olan eleştiriler de vardır, ancak bunlar zamanla aşılabilecek ve ilerleyen süreçte giderilebilecek aksaklıklar olarak düşünülebilir.[18]

Hastanelerdeki din ve moral hizmetleri uygulaması, Ankara Tabip Odası Başkanının 12.12.1995 tarihinde (yürürlüğe girdikten yaklaşık 11 ay sonra) Danıştay'a açtığı davada, Danıştay Beşinci Dairesi, uygulamanın iptali ve yürürlüğün durdurulmasıyla ilgili bir karar vermiştir. Bunun üzerine Sağlık Bakanlığı 7.06.1996 tarihinde 9129 sayılı bir genelgeyle, hastanelerde başlatılan din ve moral hizmetlerinin sona erdirildiğini valiliklere bildirmiştir ve uygulama resmen sona ermiştir.[19]

Hastanelerde kısa süreli yürürlükte kalan din ve moral hizmetlerinin uygulamadan kaldırılmasının gerekçeleri oldukça zayıftır. Bunlar, ya siyasî endişelerin, ideolojik ortama çekilmek istenmesi veya kişisel nedenlerden ötürü karşı çıkmalar olup, hiçbir şekilde bilimsel ve insanî bir temeli yoktur. Çünkü din ve moral hizmetleriyle ilgili o dönem yazılı basına baktığımızda, bu tür yanlı kanaatlerin olduğu çok açık bir şekilde anlaşılmaktadır.[20]

Hastanelerde kısa bir süre uygulanan din ve moral hizmetleri, hasta yakınları, hastalar, hemşireler ve diğer hastane personeli ve uygulamayı yapan görevliler tarafından olumlu karşılanırken[21], bir kısım doktorlar tarafından, farklı gerekçelerden ötürü ihtiyatla karşılanmıştır.[22]

Hakları", Birinci Sosyal Hizmetler Şurası, SHÇEK Yayınları, Ankara 2004, ss. 309–317.

[17] Nurullah Altaş, "Hastanelerde Dinî Danışmanlık Hizmetleri (Türkiye Uygulaması Üzerine Deneysel Bir Araştırma)" AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara Ünv. Basımevi, Ankara 1999, s. 599.

[18] Altaş, Hastanelerde Dinî Danışmanlık Hizmetleri s. 600.

[19] Altaş, Hastanelerde Dinî Danışmanlık Hizmetleri s. 600.

[20] Mehmet Altınok, Cumhuriyet Gazetesi, 8.9.1995, s. 2; Doktorlar Hastane İmamına Karşı, Milliyet Gazetesi, 23.7.1995, s.14. (Bu bilgiler Altaş, Hastanelerde Dinî Danışmanlık Hizmetleri s. 600'den naklen aktarılmıştır.)

[21] Altaş, Hastanelerde Dinî Danışmanlık Hizmetleri; ss. 616-640.

[22] Altaş, Hastanelerde Dinî Danışmanlık Hizmetleri; ss. 641–653.

Hastanelerde din ve moral hizmeti veren görevliler hiçbir (hastaneyle ilgili) formasyona sahip olmadan bu görevlere atanmışlardır. Hatta bazı yerlerde atanan görevliler Fakülte mezunu bile olmayıp imam, müezzin, kayyım gibi görevlilerdir.[23]

2.2. Cezaevlerinde Manevî Sosyal Hizmetler

Türkiye'de cezaevlerinde manevî rehabilitasyon amaçlı din hizmetleri, 1950'lerde başlamış ve değişik aşamalardan geçerek günümüze kadar gelmiştir. Zaman zaman aksamalar olsa da, uygulamada bir devamlılığın olduğu görülmektedir. Adalet Bakanlığının DİB'e gönderdiği 05.08.1950 tarih ve 17565 sayılı yazısı ile başlayan DİB ve Adalet Bakanlığı işbirliği[24], 15 Mayıs 2001 tarihinde yürürlüğe giren ve bugün hâlâ yürürlükte olan protokolle son şeklini almış ve uygulama buna göre yapılmaktadır.[25]

Adalet Bakanlığı ile DİB arasında yapılan yazışmalardan, cezaevlerinde yapılmak istenen dinî sosyal hizmetlerle, manevî rehabilitasyonun amaçlandığı görülmektedir. Şöyle ki, vaizlerin yapacağı irşad ve tebliğ göreviyle, mahkumların işlemiş oldukları suçlardan pişmanlık duymaları, topluma kazandırıldıktan sonra tekrar suç işleyerek cezaevine geri dönmemeleri ve iyi bir insan, iyi bir vatandaş olabilmelerinin sağlanması, suçu meslek haline getirmelerinin engellenmesi amaçlanmıştır.

Cezaevlerinde görev yapacak olan DİB görevlileri genelde vaizler arasından seçilmektedir. Vaizlerin olmadığı yerlerde ise; il veya ilçe müftüleri bu görevi yerine getirmektedirler. Görevleri ise kanunla düzenlenmektedir.[26] Cezaevinde görev yapan vaizlere 'Cezaevi Vaizi' denilmektedir.[27]

Cezaevlerinde görev yapan vaizlerin 1950 yılından 2000 yılına kadar düzenli bir seminer veya kurs programına tabi tutulmadıkları görülmektedir. Ancak 18 Temmuz 2001 ve 30 Temmuz 2001 tarihleri arasında 142 DİB görevlisi 3 günlük süre ile cezaevlerindeki mahkûmların eğitim ve rehabilitasyonuna yönelik kurs görmüşlerdir.[28] Bir diğer hizmet içi eğitim etkinliği, 17–20 Aralık 2002 tarihleri arsında Manisa Saruhanlı Mütevelli Eğitim Merkezinde 26 cezaevi vaizine yönelik bir etkinlik düzenlenmiştir.[29] Son olarak ise Antalya Gebizli Eğitim Merkezinde Cezaevi Vaizlerine yönelik Nisan 2007 tarihli 3 günlük bir seminer düzenlenmiştir.

Cezaevinde görev yapan ve Cezaevi Vaizi olarak adlandırılan vaizler eğitim durumları itibariyle İlahiyat Fakültesi (veya Yüksek İslâm Enstitüsü ve İslâmî İlimler Fakültesi) mezunudurlar. Fakültelerdeki dersler itibariyle cezaevini tanıtıcı herhangi

---

[23] Altaş, Hastanelerde Dinî Danışmanlık Hizmetleri; ss. 615, 616.
[24] Geniş bilgi için Bkz: Şuayip Özdemir, Cezaevlerinde Din Eğitimi, Arı Sanat yayınları, İstanbul 2006, s. 43-52.
[25] http.adalet.gov.tr. 25.09.2007
[26] 02.08.1983 tarih ve 83/6920 sayılı kanun, madde 36/A+B.
[27] Özdemir, Cezaevlerinde Din Eğitimi, s. 51.
[28] Özdemir, Cezaevlerinde Din Eğitimi, s. 54.
[29] Özdemir, Cezaevlerinde Din Eğitimi, s. 54.

bir ders almamaktadırlar.[30] Özel eğitim olarak almış oldukları eğitim, sadece yukarıda sözünü etmiş olduğumuz kısa süreli kurs ve seminerlerdir.

2.3. Bakım Merkezlerinde Manevî Sosyal Hizmetler (Manevî Bakım Hizmetleri)

Sosyal hizmetlerde manevî bakım, yaşlılık, özürlülük ve(ya) kronik hastalıktan ötürü bakıma muhtaç hâle gelmiş kişilere yönelik maneviyat odaklı destek ve yardım hizmetleridir. Sosyal boyutuyla manevî bakım, bakıma muhtaç özürlünün maneviyatını güçlendirmeyi, hayata bağlılığını artırmayı, iç dünyasıyla (ruhuyla) barışık olmasını, manevî sapmalarını ve korkularını gidermeyi amaçlayan insan odaklı bütüncül hizmetlerdir. Bilimsel ve akademik boyutuyla manevi bakım, insanlarda ve özellikle bakıma muhtaç özürlülerde manevî risk veya sapma gibi sorunsal alanları inceleyen, sorunların sebeplerini ve çok yönlü etkilerini ve çözüm yollarını araştıran, manevî koruma ve rehabilitasyon yöntemlerini geliştiren bir bilim dalıdır.

Bakım merkezlerinde genelde özürlülük, yaşlılık veya hastalıktan dolayı bakıma muhtaç duruma gelmiş olan özel olarak korunmaya muhtaç kişiler yaşamaktadır. "Bakıma Muhtaç kişi" kavramı 2005 tarih ve 5378 sayılı Özürlüler Kanununda ilk kez özürlülük bağlamında tanımlanmıştır. Buna göre "günlük hayatın alışılmış, tekrar eden gereklerini önemli ölçüde yerine getirememesi nedeniyle hayatını başkasının yardımı ve bakımı olmadan devam ettiremeyecek derecede düşkün olan kişiler", bakıma muhtaç özürlüler olarak kabul edilmektedir. Özürlüler Kanununda, gerek SHÇEK kurumlarında, gerekse ev ortamında yaşayan bakıma muhtaç özürlülere dönük tıbbî ve sosyal bakım uygulamalarına yönelik temel uygulamalara yer verilirken, özürlülerin manevî ihtiyaçlarının karşılanmasına yönelik bakım, danışmanlık ve rehberlik hizmetleri göz ardı edilmiştir.

Hâlbuki bütüncül ve etkin bir bakım konseptinin oluşturulabilmesi açısından tamamlayıcı bir unsur olarak manevî bakım (spritual care) hizmetlerine her halükarda ihtiyaç vardır. Manevî bakım, geniş anlamda (tıbbî) sosyal hizmetler, dar anlamda sosyal bakım hizmetleri alanında bakıma muhtaç özürlü ve(ya) kronik hastalara yönelik maneviyat (din) odaklı destek, teskin ve teselli hizmetleridir. Sosyal boyutuyla manevî bakım, bakıma muhtaç kişinin maneviyatını (kişisel gelişimini, moralini) güçlendirmeyi, hayata bağlılığını artırmayı, iç dünyasıyla (ruhuyla) barışık olmasını, manevî sapmalarını ve korkularını gidermeyi amaçlayan insan odaklı bütüncül hizmetlerdir.

Bilimsel ve akademik boyutuyla manevi bakım, insanlarda ve özellikle bakıma muhtaç özürlülerde manevî risk, sapma gibi sorunlara yol açan alanları inceleyen, sorunların sebeplerini ve çok yönlü etkilerini ve çözüm yollarını araştıran, manevî koruma ve rehabilitasyon yöntemlerini geliştiren bir bilim dalıdır. Manevî bakım,

[30] İlahiyat Fakültesi programları incelendiğinde sadece SDÜ İlahiyat Fakültesinde 5. yarıyılda yer alan "Sosyal Kurumlarda Din Hizmetleri" adıyla okutulmakta olup diğer fakülte programlarında henüz yer almamaktadır. Yine Sosyal Bilimler Enstitüsünde de "Sosyal Hizmetlerde Din Hizmetleri" adıyla 2 kredilik bir ders bulunmaktadır. Bkz; http://ilahiyat.sdu.edu.tr/ders3.php.

bakıma muhtaç özürlülerin manevî ihtiyaçlarını tespit eden, bu ihtiyaçlar doğrultusunda manevî tedavi (terapi) ve rehabilitasyon hizmetleri sunan teorik olduğu kadar uygulamaya dönük multi disipliner bir bilim dalıdır. Kısacası manevî bakım, fert ve manevî dünyası arasındaki münasebetleri iyileştirmeyi, manevî riskleri azaltmayı, manevî sapmaları önlemeyi ve manevî rehabilitasyon hizmetlerini manevî terapi (telkin) yöntemleriyle vermeyi hedefleyen bir bilim ve meslek dalıdır. Kısacası manevî bakım, fert ve manevî dünyası arasındaki münasebetleri iyileştirmeyi, manevî riskleri azaltmayı, manevî sapmaları önlemeyi ve manevî rehabilitasyon hizmetlerini manevî terapi yöntemleriyle vermeyi hedefleyen bir bilim ve meslek dalıdır. [31]

Manevî bakımın gayesi, geniş anlamıyla manevî sosyal hizmetlerle yakından ilgili olduğu için, sosyal hizmetler alanlarına giren ve manevî risk altında olan kişi ve sosyal grupları manevî koruma altına almaktır. Tabiri diğerle manevî yönden korunmaya muhtaç özürlüleri, manevî (kalbî-ruhî) hastalıklara yakalanmamaları yönünde koruyucu manevî eğitim programları hazırlamak ve uygulamaktır. Diğer taraftan sapık düşünce ve manevî hastalıklara yakalanmış kişilere de manevî rehabilitasyon hizmetleri sunmak ve onları manevî hayatlarıyla yeniden barışık hâle getirip, toplum içinde mutlu fertler olmalarını sağlamak, manevî bakımın genel hedeflerindendir. Dar anlamda manevî bakımın gayesi, bütüncül bakım hizmetleri kapsamında özellikle bakıma muhtaç özürlüleri manevî koruma altına almak ve bu çerçevede onlara her türlü manevî rehberlik, refakatçilik ve teselli yöntemleriyle kalben huzurlu ve mutlu olmalarını sağlamaktır.[32] Tebliğimizde de ağırlıklı olarak bu kesime hitap edilecektir.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Sosyal Hizmetler, toplumda fertlerin kendi iradeleri dışında oluşan nedenlerle korumaya muhtaç duruma düşmeleri halinde kişilere sağlanan profesyonel kamusal ve(ya) sivil (dinî) kuruluşların özel destek hizmetleridir. Muhtaçlık, maddî, sosyo-kültürel, bedenî veya ruhî (manevî) bir eksiklikten kaynaklanabilir. Bu durumdaki kişilere (müşterilere) verilecek sosyal hizmetlerde ülkenin genel durumu, kişinin hayat standardı, maddî ve manevî ihtiyaçları göz önünde bulundurulur.[33]

Genelde sosyal hizmetlerin amatörce yapılmasının ve başarılı olabilme şansının yok denecek kadar az olduğu herkes tarafından bilinen bir gerçektir Maneviyat ekseninde bir sosyal hizmet anlayışını da genel sosyal hizmet faaliyetleri çerçevesinde gerçekleştirebilmek için, bu alanda görev alacak kişilere sosyal hizmet eğitiminin yanında ilahiyat (maneviyat) eğitiminin de verilmesi şarttır. Bu noktadan hareketle; "Manevî Sosyal Hizmetler"inin gönüllülük esasına dayalı olarak veya rast gele bir kişinin görevlendirilmesiyle çözümlenmesi mümkün değildir.

---

[31] Seyyar, Ali; Sosyal Hizmetlerde Manevî Bakım; s. 187.
[32] Seyyar, Ali; Sosyal Hizmetlerde Manevî Bakım; s. 188.
[33] Seyyar, Ali; Sosyal Hizmet Ve Sosyal Pedagoji Odaklı Din Eğitimi Nasıl Olmalıdır?; Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu; 30.03. - 01.04.2012 – Ankara.

Buradan hareketle AB'ye giriş sürecinde Batı'daki bazı uygulamaları örnek alarak bir eksikliğin giderilmesi, ülkemiz şartları göz önünde bulundurularak bir entegrasyonun gerçekleştirilmesi, sosyal hizmet faaliyetlerinin daha etkin ve verimli çözüme yönelik olabilmesi için, biz tebliğimizde şu hususların bir an önce gerçekleştirilmesini öneriyoruz.

1.) Sosyal hizmetlerde manevî koruma, bir hak olarak anayasada açıkça yer almalı ve sosyal hukuk sistemine kazandırılmalıdır.

2.) Manevî sosyal hizmetler, bir bilim ve meslek dalı olarak Türkiye'de de diğer seküler sosyal hizmet ve yardım meslekleri içerisinde yer alabilmeli ve bunun kanunî düzenlemeleri yapılmalıdır.

3.) Manevî sosyal hizmetler, talep edenler açısından bir sosyal hak olarak değerlendirilmelidir. Bununla birlikte manevî sosyal hizmetler, ancak isteğe bağlı olarak sunulan bir hizmet olmalıdır. Farklı din mensuplarına kendi dinlerine göre manevî koruma hizmeti alma imkânı sağlanmalıdır.

4.) Öncelikle Hastanelerde, Huzurevlerinde ve Bakım Merkezlerinde Manevî Sosyal Hizmetlerin verilebilmesi için mevzuatın değiştirilmesi ve uzman görevliler için kadroların ihdas edilmesi sağlanmalıdır.

5.) Müftülük kadrolarında bulunan Cezaevi Vaizlerine manevî sosyal hizmet eğitimi verilmeli ve Adalet Bakanlığı kadrolarına aktarılmaları ve Cezaevinin kadrolu Vaizi olarak çalışmalarına kanunen izin verilmelidir.

6.) Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı'na bağlı taşra teşkilatlarının her birinde en az bir "Manevî Sosyal Hizmet Uzmanı" (Sosyal İlahiyatçı) bulundurulmalıdır. Bu unvan altında görev alacak uzmanlar, sosyal hizmet uzmanlarının meslekî statüleri ile eşit konumda olmalıdırlar. Sosyal hizmet uzmanlarının görev alabildiği bütün alanlarda "manevî sosyal hizmet uzmanları" da resmen görev alabilmelidirler.

7.) Sosyal Hizmet Kurumlarında görevlendirilecek İlahiyat Fakültesi mezunu görevliler seçildikten sonra (mevcut durumda) mutlaka bir hizmet içi eğitimden geçirilmelidir. Bu hizmet içi eğitim programında müfredatın içeriği, kurumun ve müşterilerinin özelliklerine göre belirlenmelidir.

8.) Sosyal Hizmetler alanında görev yapacak "Manevî Sosyal Hizmetler Uzmanları" (Sosyal İlahiyatçılar), İlahiyat Fakültelerine bağlı olarak açılacak olan "Manevî Sosyal Hizmetler Bölümü" mezunları arasından seçilmelidir.

9.) İlahiyat Fakültelerine bağlı olarak açılacak olan dört yıllık "Manevî Sosyal Hizmetler Bölümü"nde İlahiyat temel eğitimi yanında Sosyal Hizmet mesleğine hazırlayıcı teorik derslerin yanında sosyal hizmetler alanlarına yönelik staj imkânları da sunulmalıdır.

10.) AB katılım sürecinde AB ülkelerinde uygulandığı şekliyle bütün sosyal hizmet alanları kapsamında olanların spesifik sosyal ve manevî ihtiyaçları birlikte değerlendirilmeli, bu ihtiyaçların bir bütünlük içinde karşılanmasına yönelik Manevî Sosyal Hizmetlerin temel esasları, bir model ekseninde her bir dine uygun bir şekilde belirlenmelidir.

11.) Batı dünyasında Hıristiyan kültürüne uygun olarak uygulanmakta olan manevî sosyal hizmetler, Türkiye'de yaşayan Müslüman toplumlarının inançlarına ve

geleneklerine göre biçimlendirilmeli ve özellikle pisko-sosyal ve manevi yönden korunmaya muhtaç kesimlerin özel ihtiyaçlarına cevap verecek bir şekilde ehil sosyal ilahiyatçılar tarafından uygulanmalıdır.

12.) İslami esaslara uygun manevî sosyal hizmet sisteminin teorik ve pratik esasları, Kuran ve Sünnetteki geniş materyalin yanında tasavvufun evrensel insan sevgisi ekseninde geliştirdiği manevî sosyal dayanışma anlayışıyla belirlenmelidir. Bütüncül bir anlayışla ortaya çıkartılması gereken İslâmî sosyal hizmet modeli, sosyal hizmetlerin plüralist yöntemlerinden biri olarak kabul görmelidir.

KAYNAKLAR

Altaş, N. "Hastanelerde Dinî Danışmanlık Hizmetleri (Türkiye Uygulaması Üzerine Deneysel Bir Araştırma)" AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara Ünv. Basımevi, Ankara 1999.

Altınok, M. Cumhuriyet Gazetesi, 8.9.1995, s. 2; Doktorlar Hastane İmamına Karşı, Milliyet Gazetesi, 23.7.1995.

Bolay, H. ve Törköne, M. Din Eğitimi Raporu, DİB Yayınları, Ankara 1995.

Cılga, İ.; *Bilim ve Meslek Olarak Türkiye'de Sosyal Hizmet*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Hizmetler Yüksekokulu Yayını, No: 16, 2004; s. 36.

Özdemir, S. Korunmaya Muhtaç Gençlerin Din Öğretimi İhtiyaçları, Isparta 2002, s.49; Saadettin Özdemir, "Sosyal Hizmetlerde Çocuk ve Gençlerin Eğitim Hakları", Birinci Sosyal Hizmetler Şurası, SHÇEK Yayınları, Ankara 2004.

Özdemir, Ş. Cezaevlerinde Din Eğitimi, Arı Sanat yayınları, İstanbul 2006.

Seyyar, A. Sosyal Hizmet Ve Sosyal Pedagoji Odaklı Din Eğitimi Nasıl Olmalıdır?; Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu; 30.03. - 01.04.2012 – Ankara.

Seyyar, A. Sosyal Hizmetlerde Manevi Bakım, Şefkat Elleri Yayınları, Ankara; 2007.

Seyyar, A. Tıbbî Sosyal Hizmetlerde Manevî Bakım; Rağbet Yayınları; İstanbul; 2010.

Tomanbay, İ. Sosyal Olmak, Ankara: SABEV Yayınları; 2007, s. 30.

Tosun, C. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Pegeme A Yayınclık, Ankara; 2002.

Hukuk Kaynakları

02.08.1983 tarih ve 83/6920 sayılı Kanun.

1982 tarihli Türkiye Cumhuriyeti Anayasası.

27.05.1983 tarih ve 2828 sayılı Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu Kanunu (SHÇEK Kanunu).

Web Siteleri

http.adalet.gov.tr. 25.09.2007

http://ilahiyat.sdu.edu.tr/ders3.php

THE METAPHYSICS OF UNITY IN DIVERSITY: THE CONSTRUCTION OF THE "OTHER" IN FETHULLAH GULEN'S[1] THOUGHT

Ozgur Koca

The *Hizmet* (Gulen) Movement is a transational phenomenon, active in more than hundred countries. As the Economist aptly observes this Turkey-based movement is vying to be recognized as the world's leading Muslim Network. Its participants have founded a large number of schools (some estimate 300 schools in Turkey and over 1000 schools worldvide) Schools which are not for Muslims alone. They are non-denominational and are distinguished by their academic success in their respective countries. In the last two decades, the participants of the movement have managed to establish a large number of interfaith and intercultural dialogue institutes, humanitarian aid organizations, media institutions, business associations functioning around the globe. The Hizmet movement is to date an evidently admirable civil society organization.

Questions arise here. What motivates the participants of this particular movement to engage the "other" so willingly, enthusiastically, intimately and succesfully? How do they see the religious, ideological, cultural other? And how do they legitimize their perception or, in other words, their construction of the other in relation to their faith, Islam?

To help answer these questions, this article aims to provide a preliminary research on Fethullah Gulen's, the inspirer of the movement, construction the other. To this end I will focus on the writings of Gulen for his writings and speeches are very influential among the participants in shaping their perception of the other.

[1] Fethullah Gulen is the inspirer of a faith based transnational movement, the *Hizmet* (Gulen) Movement. He is chracterized by many critics as one of the world's most influential contemporary Muslim scholars.

The Qur'anic Contextualization

One of the most cited verse by Gulen for the quranic contextualization of the other is the following: "O mankind! Lo! We have created you male and female, and have made you into nations and tribes that ye may know one another (not that you despise each other). (Qur'an 49:13) This verse, for Gulen, implies that pluralism is essential, it is irreducible and that uniformity is impossible. We will never be homogeneus, and more importantly, diversity is not a curse from God, it is a blessing. For, in this pluralism we are saved from the withering effects of uniformity, from the boredoom of the sameness and for diversity dynamizes the world and enriches us if we learn from one another.

Gulen wants to establish peace as a substantive value. Verses like "God does not forbid you to be kind and just to those who had neither fought against your faith nor driven you out of your homes. In fact Allah loves the just." (Qur'an 60:8) allows him to depict peace, love, justice as norms of human condition, as the ideal state of being. It follows that conflict is an aberration and deviation from the norm, from the ideal. Conflict with the religious other is an abnormalty, incidental, a disdained condition.

Islam sees itself as the continuation of Abrahamic tradition. Gulen, as a Muslim, appears to endorse the idea that Islam is "the culmination of all previously revealed religions." However, he also seems to admit authenticity of other religious traditions that might contain divine light and truth. Gulen also sees the existence of some profound and even irreconcilable differences between religions in practice as well as in theory, while at the same time providing motivation for tolerance, coexistence and cooparation.

He emphasizes the idea of continuity betwen religious traditions. The idea of continuation between religious traditions allows Gulen to see the other not as an isolated, self-enclosed entity, but as a fellow practicing a perennial message. The idea of continuity, and the unity of source of religions gives him a very important tool to cultivate fellowhip between distinct religious traditions, and establish peaceful coexistence as the norm. On the other hand continuity does not necessitate homgeinty of religious traditions. Thus his strategy allows him to appreciate the profound differences yet commonality between religious traditions, does not impose an artificial sameness on religions, and also allows installing love and responsibility for the other in the self. In refraining from imposing an artificial homegeneity on different religions he allows the possibility of rational deliberation on religous differences, Thus a creation of hierarchy between religious traditions is allowed in Gulen`s view.[2]

The perennial message of Islam includes that there is one God; and that we should live our lives in consiciousness of this one God; and that we discern that this finite world is a reflection of the Infinite; and that we attach ourselves to God with this consciousness and spiritual practices; and that we live as moral beings reflecting the

[2] Here he sidesteps what Jurgen Moltmann calls "repressive tolerance." By seeing the continuation, and possibility of the existence of the divine light and truth in other traditions and also uterring distinctiveness of religous traditions he alows creation of what I call "subjective hierarchies".

beauty of the ınfinite god on our finite world for our peformance here determines the quality of the rest of our eternal journey. If the followers of other traditions live their religions in accordance with these principles, if belief and good deeds joins in the existence of any being than we can be hopefull about his or her salvation. This allows him to save a soteriological space for the followers of other traditions.[3]

In accordance with this thought he often cites one of the greatest ecumenical calls of the history made by the Qur'an fourteen centuries ago: "O People of the Book! Let us come to a formula common between us- that we shall not serve anyone but God, that we shall associate none with him." (Qur'an 3:64) As a result the Qur'an supports religious inclusivism, but this was, occasionaly, ignored due to socio-political context in which Islamic Jurisprudence evolved.

But it is also important to come to term with seemingly exclusive verses which are sometimes harsh in tone, highly critical of other traditions. (such as Qur'an 5:82, 5:51) Gulen uses different strategies to deal with these verses. First of all, he contextualizes and localizes them to an extent that these verses no longer indicate universal moral injunctions regulating our interaction with the other att all times. They are functional in their highly specified contexts. For example, the verses allowing war for self-defense against the oppression of Arab polytheists should be understood in their context, and should not be generalized or conflated over their bounderies. Some verses which criticize the people of book for wrong behavior, hostility towards nascent Muslim community should be seen as directed towards some hostile acts and thoughts of some jews and christians not to Judaism or Christianity *perse*. Gulen reads these verses as descriptive but not prescriptive. Because peace, as I alluded above, is substantive, essential, norm, and ideal and the qur`an also uses very gentle words for the people of book to plant hope and moreover the qur`an also harshly criticizes Muslims for their wrong behavior. These verses, and some practices of the prophet of Islam then, for Gulen, are teaching us how to deal with the hostile other and how to domesticate violence which in some circumstances seems to be unavodiable. The Qur'an does not shy away from dealing with the reality of war. Other option would be merely pointing towards the moral ideal without appreciating the complexities of the life. It locates itself on the interface of realism and idealism. The Qur'an appears to endorse a strategy which at once encounters the ugly truths about human individuals and societies, teaches how to walk through these problems with the least possible harm, and strongly encourages for moral ideals. Multilatered mode of discourse is due to the multilayered comlexities of the world. He sees inclusivist verse as essential, as fundemental pointing towards and encorouging peace, inclusivism and coexistence. "Peace is good" as the Qur'an states.

[3] A verse in the Qur'an seems to support this position: "Those who believe (Muslims), the Jews, the Christians, and the Sabeans – whosoever believe in God and the Last Day and do good deeds, they shall have their reward from their lord, shall have nothing to fear, nor shall they come to grief." (Qur'an *2:62)*

Historical Contextualization

Gulen also frequently refers to some successful historical examples of coexistence to instill an ethics of peace. His srategy is obvious. He establishes his message of peace and coexistence as an Islamic norm practiced throughout the ages since the inception of Islam in a way that is measured favorably not only medieval norms but also some modern pratices. For Gulen the message of peace and coexistence is not a "new invention" forced by modern social and political context. It has always been in the perennial core of Islam as a transhistorical as a contxt independent ideal, and sometimes was successfully realized. Among the examples fruquently visited by Gulen are the first peaceful encounters between nascent muslim community and christians and Jews. The first immigration to Abyssinia, the visit of Nejran Christians. (explan it), Madina Constitution as a puralistic text offering a multi-legal system. (he reads it as the ideal, an attempt to coexist peacefuly). And some examples indicates the pluralist and relatively tolerant atmosphere in Muslim ruled lands, such as, Baghdad in 8-9 th centuries, Andulucia in 9-11th centries, (*la covivenca*), and especially Ottomans 13th to 19th century.

Spiritual contextualization

The Islamic tradition has a long history of constructing a metaphysical ontology, which I call *the ontology of divine self-disclosure*, which provides a conceptual framework in which one can assert both unity and diversity wihout falling into inconsistencies. Gulen's invitation to transcend the predicaments of dominant violent ethical propensities of modern societies derives its strength, allure and legitimacy for his audience from this highly elaborate metaphysical ontology, alongside with the Qur'anic injunctions and historical material.

For Gulen, both history and cosmos are manifestations of the divine names. In all levels of existence various combinations of the divine names are reflected. The divine names are vessels of relating every object and event to God. The human individual is the most profound nexus and the most comprehensive manifestation of the divine names. The divine essence 'loves' to manifest itself in ever-new modes. The world emerges out of love (*mahabbah*) and the ultimate goal of creation is to attain knowledge of God (*ma'rifah*). Gulen's call for *unity-in-diversity* is a natural extension of this metaphysical ontology. It allows Gulen to place the ethical agent within the larger context of being of which he or she is only a part, and to undercut foundational assumptions of violent religious and secular ideologies.

The Qur'an states that "to God belong all the beautiful names." (Qur'an, 7: 180, 59: 24) These names include the Just, the Real, the Majestic, the All-Powerful, the Forgiver, the Giver of Death, the Reckoner, the Beautiful, the Gentle, Love. Sufi metaphysics asserts that cosmos and history are manifestations of these names or, in other words, the Divine *self-discloses* Itself in cosmos and history through the Divine Names. Seeing the world as such offers novel possibilities for the construction of an ethics of coexistence from an Islamic perspective. For Gulen the theory of the divine names provides a fertile ground for the construction of a universal fellowship and the

Other as a fellow. In Gulen`s thought it leads to a new way of seeing the world that might transcend the predicaments of egoocentrism.

Sufis frequently turns to the following famous sacred prophetic tradition in explaining the mystery of creation: "I was a hidden treasure. I loved to be known and created the creation."[4] The key words here are 'love' and 'know'. In accordance with Sufi metaphysics of creation Gulen holds that creation emerges out of love (*mahabbah*) and the ultimate goal of creation is to attain the knowledge of God (*ma'rifah*). God loves –in a way appropriate His perfection- to manifest his perfection and beauty in the mirror of creation. God knows his beauty and perfection but He also loves to know himself starting from other than himself. The sacred hadith depicts loving and knowing as two central values around which everything else revolves.

Gulen`s metaphysical ontology implied by the theory of the divine names leads to, what I call, *relationality* and *reponsibility* of humanity. By relationality, I mean perceiving the world as an organic whole where everything is receptive to the acts of everything else, in both physical and metaphysical plane. By responsibility, I mean asserting humanity's unique position as a reponsible being for the rest of the creation. Relationality attaches individuals to the whole and leads to "consciousness of totality"; responsibility points to the significance of human acts and leads to "cosnciousness of individuality." This leads to a harmonious oscillation between totality and individuality. In this framework humanity is a conscious, responsible and relational species. Things are no longer independent, self-enclosed, substantial entities but rather profoundly interdependent and receptive phenomena.

In other words things relate to each other through God. Thus, relationality of beings are secured, sacralized and enriched by the presence of God, the Sustainer of the relationships (*Qayyum*). This is, then, a profoundly *relational worldview* in that everything is connected to each other not only horizontally through material interactions, but also vertically through a higher Principle. Therefore in Gulen`s view everybody is a fellow.

Clearly, attaching beings to God and to each other in such a sacred ontological framework leads to one of the basic tenets of religious worldviews: *Things are more than they appear*. Apart from their place in the cosmic order, beings also signify something greater than themselves. Therefore, beings as comprehensive mirrors of the divine manifestation are valued through their relationships with the divine as well as with other beings. Both physical and metaphysical significance of beings are celebrated.[5] As such, the ontology of the divine self-disclosure provides a grounding for a highly sophisticated ethics of coexistence.

---

[4] As Ibn Taymiyya and others stated, no chain of transmission is known for this *hadith*, whether weak or strong. But the same meaning can be inferred from a verse, which says: "I created Jins and humans only that they may *worship* me (Qur'an 51:56), meaning that "they may *know* (ma'rifah) me" as Ibn Abbas explains.

[5] Even the ugliest things or events are seen as manifestations of the Names, thus deserve respect. But remember some names are known some names are unknown.. This has profound implcations for the problem of evil.

İSLAM'DA DİN ÖZGÜRLÜĞÜ VE SOSYAL ÇOĞULCULUK

RELIGIOUS FREEDOM IN ISLAM AND PLURALISM

Recep Ardoğan
Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Turkey

Özet

İslam'da kulluk insanın varoluş gayesi, iman ve dindarlık en önemli değerdir. Gerçek bir iman ve dindarlığın gerçekleşmesini sağlayan din özgürlüğü de İslam'ın gerçekleşmesini hedeflediği değerler arasında yerini alır. Din özgürlüğünün dinî-ahlakî bir erdem olarak bireydeki yansıması olan dinî hoşgörü (tesâmuh) de İslam inancının bir gereğidir. Ayrıca akıl, vicdan ve irade sahibi olduğu için insanın doğası, gönüllük ve samimiyet esaslarına dayalı olduğu iman hasleti, baskı ve zorlama ile uyuşmaz. Bu nedenle İslâm, Allah adına hareket etmeyi; taklit ve vesayeti; baskı ve zorlamayı dışlar; hoşgörünün gelişmesine; bir hak olarak din özgürlüğünün güvence altına alınmasına, toplumda çoğulculuğun yer bulmasına katkıda bulunur.

Çoğulculuk, "evrenselci", dışlayıcı ve çatışmacı yaklaşımlardan farklıdır. Çoğulculuk ünsiyet, barış, adalet, güven, anlayış gibi kavramlara dayalı "cihan-şümul" bir yaklaşımı temel alır. Hoşgörü ve diyalog gibi yöntemlerle gelişir. Farklı din mensuplarını hakikatin ulaştırılacağı insanlar olarak gören, onlarla en güzel biçimde tartışmayı, sözü dinlemeyi ve en güzeline uymayı emreden Kur'an diyaloga kapı aralamış, Hz. Peygamber de tebliğ sürecinde diyaloğun en güzel örneklerini vermiştir. Peygamber'in mescidi, farklı dinlere mensup insanlarla yapılan diyalog ve tartışmalara sahne olmuştur.

Anahtar kavramlar: Dinî özgürlük, diyalog, hoşgörü, çoğulculuk

GİRİŞ

İnsanın akıl ve vicdan sahibi, özgür ve sorumlu bir varlık olduğunu vurgulayan İslâm inancı, bireyin benlik algısının ve özgürlük bilincinin, değer kavramının gelişiminde ve varoluşunda büyük paya sahiptir. Bütün bunlar, dinî-ahlakî bir erdem hoşgörüyü, hukukî bir hak olarak din özgürlüğünü ve sosyal bir yapı olarak çoğulculuğu gerektirmektedir.

Bu tebliğde hoşgörünün, din özgürlüğünün ve çoğulculuğun, daha doğrusu çoğulcu bir toplumda barış içinde yaşamanın İslamiyetteki önemi ve teolojik temelleri ele alınacaktır.

1. DİN ÖZGÜRLÜĞÜ VE HOŞGÖRÜ

İslâm'da hoşgörü, hakikate ilişkin şüphenin veya anlaşılmaz hususların olduğundan değil, hakikatin kendisinden, mutlak varlıktan kaynaklanır (Öner, 1990; Fazlur Rahman, 2000b). En yüce hakikat, insanlara irade vermiş, din ve ahlâk konusunda en güzel davranışlarını sergilemeleri için onları özgür bırakmıştır:

"*Eğer Rabbin dileseydi yeryüzündekilerin hepsi elbette iman ederlerdi. O halde sen, inanmaları için insanları zorlayacak mısın?*" (Yûnûs, 10/99).

Ayet, Allah'ın 'zor ve ikrah meşieti'nde, yani insanı farklı davranış alternatiflerinden belli birini seçmeye zorlamaya yönelik bir irade kullanımında bulunmayıp (Zemahşerî, tarihsiz), ilahî iradenin beşerî iradeye yer açtığını vurgulamaktadır.

Ayet, rivayetlere göre, Ensardan çocuğu yaşamadığı için Yahudi yapacağını adayan bir kadın veya İslâm öncesinde hristiyan olan iki oğlunu Müslüman olmaya zorlayan bir adam ya da İslâm öncesinde Yahudileştirilen çocuklarına engel olmaya çalışan bir grup hakkında inmiştir.[1] Ancak anlam ve hükmü geneldir.[2]

İslâm'ın gelişine kadar asla dinî öğretilerin temel bir parçası olarak öğütlenmeyen din özgürlüğü ve hoşgörü, Kur'an'da Allah'ın kozmik hâkimiyetinin, kuşatıcı ilim ve kudretinin anlatıldığı bir ayetten hemen sonra "*Dinde zorlama yoktur.*

[1] Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, III, 15-16; Vâhidî, **Esbab-ı Nüzûl**, 47-48; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, I, 387; İbn Ârâbî, **Ahkâmu'l-Kur'an**, I, 310; Cassâs, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, I, 452.
[2] Taberî, **a.g.e.**, III, 19.

Çünkü doğruluk sapkınlıktan ayrışıp apaçık olmuştur…" (Bakara, 2/256) ifadesiyle ortaya konmuştur. Ayet, bir rivayete göre, İslâm öncesinde Hristiyan olan iki oğlunu Müslüman olmaya zorlayan bir adam, başka bir rivayete göre de İslâm öncesinde Yahudileştirilen çocuklarına engel olmaya çalışan bir grup hakkında inmiştir (Taberî, 1992; Zemahşerî, tarihsiz; İbn Ârâbî, 1988, I, 310; Cassâs, 1335). Ancak ayetin anlam ve hükmü geneldir (Taberî, 1992). Ayrıca ayetin neshedildiği de ne tarihsel açıdan ne de İslâm'ın temel yaklaşımı açısından doğrulanabilmektedir.[3] Dolayısıyla, inanç yolunun bireyin özgür iradesiyle çizilmesi, inancın mahiyeti gereğidir.

Kur'an, insanın yaratılışında mündemiç bir onura sahip oluşu yanında eşyanın bizatihi gerçekliğini Mutlak Hakikat'in varlığıyla birlikte kabul eder. Ancak, Peygamber de dâhil hiç kimse ve hiçbir kurum, Aşkın Hakikat'in temsilcisi değildir:

"*Sen ancak öğüt vericisin. Onların üzerinde bir zorba değilsin. … Sonra onların sorguya çekilmesi de sadece bize aittir.*" (Ğâşiye, 88/21-26).

O halde toplumun hiçbir üyesi, hakikatin temsilcisi olmayıp izleyicisidir ve insanları hakikati kavrayacak düzeye ulaşmaları için eğitim sürecinin ötesine geçemez.

Yine, "*Artık kim doğru yolu seçerse kendi lehinedir; kim de saparsa ancak kendi aleyhine sapmış olur. Sen onların üzerinde vekil değilsin.*" (Zümer 39/41. Ayrıca bk. En'âm 6/107; İsrâ 17/54; Furkân 25/43; En'âm 6/66) ayeti de sorumluluk, zorlamaya değil seçime dayandığından, bir peygamberin bile, insanların vekili ve koruyucusu gibi davranamayacağını (İsfahânî, 1986; Zemahşerî, tarihsiz); onlar üzerinde vesayeti olamayacağını öğretmektedir. Yine, imanın geçerliliği için samimiyet; samimiyetin gerçekleşmesi için de aklen ikna, kalben güven ve sükûn gerçekleşmelidir. Bu süreç de en başta hakkın anlaşılması ve kavranması için özgürce düşünebilmeyi gerektirir ve zor yolunu dışlar.

Kelamcıların taklit yoluyla imanın doğru olmayacağında görüş birliğine varmış olmalarına bakılırsa zor yoluyla imanın doğruluğu düşünülemez bile. Zorlama, gerek bireylerin zihninde veya davranışlarında gerekse toplumsal yaşamda İslâm'ın ne varlığı ne de bekası için varolabilir.

Ayrıca, davranışlara iyi veya kötü gibi ahlakî değer kazandıran özellik, davranışın ahlaki yargıların bilincinde olarak sergilenmesidir. Dinî sorumluluğun akla bağlı olması, ahlakî niteliklerin ancak onları anlayabilecek kapasitedeki insanlar için kullanılması, bu gerçekle ilgili olduğu gibi, eğitimin gayesi de bireylere ahlakî kavramlarla düşünme, niyetlerini doğru ahlakî yargılarla belirleme yeteneğini kazandırmaktır.

Aklın, insanlar için bahşedilmiş, seçkin bir nimet, kesin delil oluşu ve Kur'an'ın aklı kullanmayı emretmesi de aklı atıl bırakmanın yanlışlığını gösterir. Aklın kendisi de aklı işletmenin gereğine delildir. Akıl ve irade, özgürlüğün temeli ve sorumluluğun nedenidir. İnsan bilinçlenmek, akıl ve iradesini iyi yönde kullanmakla yükümlüdür. Allah tarafından belirlendiği için bu yükümlülükten feragat edilmez, bu yükümlülük başkalarına devredilemez.

---

[3] İbn Teymiyye, **es-Siyasetü'ş-Şeriyye**, 123; Elmalılı, **Hak Dini**, II, 169; el-Ğannûşî, **Hukuku'l-Muvatanah**, 55.

Kutsiyet taşıma ve Tanrı'yı temsil iddiası, yanılmazlık ve sorgulanamazlık fikrini ima etmekte, bu nedenle de insanları baskı altına alma ve onları istismar etmeye zemin oluşturmaktadır. Oysa -asgarisi Allah adına hareket etmek olan- bu tutum, mutlak gerçeklik ile süjenin algısı arasındaki aralığı gözden kaçıran ve ulûhiyyette tevhidi kaldıran bir yanlışlıktır. Çünkü, bir nassı anlama ve açıklama yahut karşılaşılan problemlere çözüm üretme noktasında Allah adına hareket edilmesi, rablik taslama anlamına gelir ve verilen hükümlerin sorgulanmadan; konuşan kimsenin statüsünden dolayı doğru ve dinî değeri haiz sayılması da onu rableştirmek demektir.

İnsanları belli bir düşünce ya da inancı kabule zorlamak da kendinde ilahî bir yetki görmek demektir. Kur'an'ın '*Allah'ın yolundan insanları çevirmek*' ve '*fitne'*[4] olarak tanımladığı bu anlamdaki olumsuz girişimler, Tanrı ile kul arasına girmenin en kötü biçimidir. Kısacası, İslâm, Tanrı'yla aracısız bir iletişim öngördüğü gibi, inanç ve davranışa ilişkin değer yargılarının doğrudan bireyin vasfı olduğunu kabul eder.

Kur'an, insanın doğal zaaf ve kusurlu yanlarına karşın onun bir insan oluşu itibariyle sahip olduğu onur ve değere işaret eder. Ancak, İslâm'ın ahlâkî bir kavram olarak hoşgörüyü ve gerekse insan özgürlüğünü ve öznelliğini temellendirişi, denebilir ki, çok farklı bir noktadan hareket etmektedir. Dinin amacı, insana sorumluluğunu kavratmaktır. İslâm'ın hareket noktası da bu amaç üzerine sabitlenir. Buna göre hoşgörü, insanın bilgi, düşünce, inanç ve davranışının belli bir hakikat kriterine tabi tutulamayacağı değil, aksine bir kişi yahut kurumu mutlaklaştırmak yerine, bireyin kendi sorumluluğunu bizzat kendisinin üstlenmesi gerektiğini kabulle başlar. Başka bir ifadeyle, bireyin öznelliğiyle varolmasının, ben-bilincini ve kimliğini dışardan empoze yoluyla değil, içerden kavrayarak ve bilincine vararak gerçekleştirmesinin koşulu olarak ortaya çıkar. Yani kendi zihniyetini bizzat kendi idrak, anlama, açıklama, düşünme ve inanma süreçleriyle, aklı ve iradesiyle oluşturması, başkalarına zarar noktasına varmaksızın davranışlarını özgürce belirleme ve biçimlendirmesinin koşuludur. Dolayısıyla, İslâm, insanı kendi gerçeğiyle; kişilik gerçeği ve inancıyla yüzleştirir ki bu, eleştirel düşünme özelliğini gelişimine katkıda bulunur. Buna karşın hoşgörüsüzlük, kendi ayıbını ve eksiğini görememekten ya da gördüğü eksiklikleri telafi edememekten veya kendine ve inancına güven azlığından kaynaklanır. Bu nedenle, onda bir fikre ne kendi içinde ne de dışarıdan gelen bir düşünme veya sorgulama (tahkik) olmaksızın sıkı sıkıya bağlanma vardır. Güven azlığı ise farklı fikir ve kanaatleri hoş görmemeye, giderek onları şiddet yoluyla susturmaya yol açar.

1.1. Bireysel Sorumluluk

[4] Fitne, esasında ibtila ve ihtibar, yani ıstırap ve belaya uğratmak suretiyle imtihana tabi tutmak demektir (Taberî, 1992). Zemahşerî, Bakara 191'deki fitneyi, insanın başına gelen acı ve ölümden daha kötü bela ve mıhne anlamını verir. Yurdundan sürülmek, ölümü aratan bir fitne ve beladır (Zemahşerî, 515). İbn Kayyım'a göre, fitne müşriklerin uğrunda savaştığı ve ona uymayanları cezalandırmaya kalkıştığı şirktir. Müşriklere izafe edilen fitne, dinlerinden dönmeleri için müminlere azap etmeleridir (İbn Kayyım, 1990).

Allah'ın birliğini ikrar etmeyi ve onunla aracısız iletişimi gerektiren tevhit ilkesi, bireyin aklının, vicdanının ve özgür iradesinin; özerklik ve öznelliğinin öne çıkması gerektiğini öğretmektedir.

Kur'an, ahirette de insanların fert fert sorgulanacağını,[5] İkbal'in ifadesiyle, sonlu benliğin, sonsuz benliğin önüne kendi kişiselliğiyle çıkacağını vurgular.[6] Dolayısıyla, insan, gerek Yaratıcıya gerekse sosyal veya tabiî çevreye karşı birey(sel) olarak sorumlu olduğudur. Bu nedenle de iman-inkâr ve farklı fikrî konulara ilişkin kanılar, ancak sahibini ilgilendiren şahsî-bireysel bir mesele olarak değerlendirilir (Bk. İsrâ, 17/15; Rûm, 30/44; Fâtır 35/39; Zümer, 39/41). Davranışlara ilişkin sınırlamalar ise, başkalarına ilişkin sonuçları bakımından gündeme gelir.

Kur'an'ın vurguladığı bireysel sorumluluk, özgürlükten kaçışın tam karşısındadır. Buna göre; taklit yoluyla bir inanç ve görüşü almak, belli davranış ve tutumları benimsemek varoluş sürecindeki bir sapmadır. Nitekim tüm kelamcılar, taklidin bilgi yolu olmadığını tespit ederler. Buna göre akıl yürütme ve delillendirme yoluyla Allah'ı bilmek vacip, taklit haramdır. (Konuyla ilgili tartışmalar için bk. Ardoğan, 2004a). Yukarda ifade edilen anlayışın sosyal alana yansıması olarak da bireyin vesayet altına alınmadığı, eylemlerinin hukukî sonuçlarını bireysel olarak üstlendiği ve özgürlüğünün bütün şartlarıyla güvenceye alındığı bir yapılanma olmalıdır. Bireyi, özne olmaktan çıkartan ve akıl, şuur ve irade sahibi bir kişilikten mahrum eden bir anlayış İslâm'la uyuşmaz.

Kur'an'a bakıldığında, Allah'ın suça ve günaha karşı insanları hacz (cebr) altına almayı irade etmediği (Taberî, 1992), ona yeryüzünü imar imtiyazı, varoluşunu gerçekleştirme otonomisi, risk ve sorumluluğunu verdiği görülecektir. Dolayısıyla, bir Müslümanın gözünde insanın özgürlüğüne saygı, aynı zamanda

- Allah'ın *tekvînî irade*sine, yaratılış düzenine;
- Allah'ın ve *teşrî'î (hüküm koymaya yönelik) irade*sine ve yaratılış gayesine saygıdır.

Bu anlayış çerçevesinde, başkalarının haklarını ihlali getiren olumsuz arzularından kaçınıp iman, niyet ve amellerle Yüce Yaratıcıya yöneldikçe insanda "*öz-gürlük*" gelişir. Sosyal çevreyi taklitte kaldıkça; tarih ve gelenek karşısında öznelliğini yitirdikçe; akıl, vicdan ve medenî gereklerle dengelenmemiş bir doğaya hapsoldukça, maddenin ötesini fark etmedikçe "*öz-gürlük*" kaybolur.

Kur'an açısından kişinin şuuru, Hıristiyanlık'ta olduğu gibi, kutsiyete sahip olduğu düşünülen bir kurum veya kişinin iradesi aracılığıyla şekillenmez. Dolayısıyla, sorumluluğu başkalarına devretme veya hazır çözüm arama yerine bizzat sorumluluğu üstlenme ve gereklerini çözümleyici ve yapıcı mantıkla yerine getirme öne çıkar. Birey, mevcut otoriteden korkma ve/veya 'pasif olumlama'ya neden olan çarpık saygı anlayışından uzaklaşır.[7]

---

[5] Meryem, 19/95 bkz. 19/80; En'am, 6/94; İsra, 17/13-14.

[6] Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam,* Lahore 1989, s. 93.

[7] bk. Mualla Selçuk, "Din Öğretiminin Kuramsal Temelleri", *Uluslararası Din Eğitimi Sempozyumu,* Ank. 20-21 Kasım 1997, s. 31.

İnsanın kendini geliştirebilmesinin bir şartı da birey olarak öznelliğini koruyabilmesidir. Bireyin öznelliğini koruyan bir ortam, düşüncenin ve bilginin önünü açar; bireyin kültür ve anlayış seviyesinin yükselmesine imkân sağlar.

Bu yüzden insan, dışardan bir takım kavram ve fikirleri almakla yetinmemeli, aynı zamanda düşünmeli, yorumlamalı, değerlendirmeli, inanmalı ve davranışlarını yalnızca geleneğe göre değil, ahlâkî açıdan da anlamlandırabilmelidir. Davranışın ahlakî bir değer kazanması da iki temel şarta bağlıdır. Öncelikle akıl fiilin yol açacağı sonuçları önceden kavramalıdır. İkincisi fiil, ızdırarî olmamalı; insan onu baskı, zorlama ve engellemeye maruz kalmadan iradî ve bilinçli olarak gerçekleştirmelidir. Nitekim İslâm Peygamberi, bir davranışın dinî ve ahlakî değerinin ancak niyete bağlı olduğunu vurgulamıştır.[8]

1.2. İmanın Tabiatı: Zorlama Kabul Etmeme

İman, ancak bireyin kendi aklı ve kendi vicdanına dayalı olduğu gibi, onun getirdiği sorumluluk bilinci (takva) de ilahî sevgi, tevazu gibi -ilk ve gerçek taşıyıcısı özgür ve özerk birey olan- motivlerden kaynaklanır.[9] Bunların sonuçlarını da insan birey olarak üstlenir.

Gerçek ve güvenilir bir iman için tamamen özgür ve gönüllü bir seçim zorunludur. Çünkü imanın ikna ve içtenliğe dayalı oluşu, en başta hakkın anlaşılması ve kavranması için özgürce düşünebilmeyi gerektirir ve zor yolunu dışlar.[10] Kelamcıların taklit yoluyla imanın doğru olmayacağında görüş birliğine varmış olmalarına bakılırsa, zor yoluyla imanın doğruluğu düşünülemez bile. Zorlama, gerek bireylerin zihninde veya davranışlarında gerekse toplumsal yaşamda İslâm'ın ne varlığı ne de bekası için varolabilir.

"*Sen ancak öğüt vericisin. Onların üzerinde bir zorba değilsin. ... Sonra onların sorguya çekilmesi de sadece bize aittir.*"[11] Buna göre âlimler ve yöneticiler dâhil kimse, hakikatin temsilcisi olmayıp izleyicisidir ve insanları hakikati kavrayacak düzeye ulaşmaları için öğretmek ve yol göstermekten ibarettir.

Liberal batı zihniyetinde, özgürlük, din ve vicdan özgürlüğü, mutlak hakikatin gizliliği ile temellendirilirken İslâm'da özgürlük, mutlak hakikat ile temellenir. Hak din tek olmakla[12] birlikte, farklı inançlar ve yaşam tarzları sosyal ve siyasal alanda özgür ve özerk bir yer bulur. Mutlak'a bağlanan bütün bir dünya hayatı, bireyin '*en güzel aktını*' ortaya koyabilmesi için sunulmuş bir özgürlük alanıdır.[13] Öyleyse, ölüm ve yaşamın ilkesi, en güzel davranışa ulaşabilecek bireyin özgürlüğüdür ve bu, insanın en iyiye ulaşma imkânına da delalet etmektedir.

---

[8] Buhâri, "Bed'ü'l-Vahy", 1; Müslim, "İmâret", 155.
[9] Bkz. Fazlur Rahman, "The Status of The İndividual in Islam", *Islamic Studies -Journal of The Islamic Research İnstitute-*, c. V, sy. 4, Pakistan 1966, s. 322.
[10] el-Bennâ, **Kadıyyetu'l-Hurriyye...**, 50.
[11] Ğaşiye, 88/21-26.
[12] Âl-i İmrân, 3/19, 85.
[13] Hud, 11/7; Kehf, 18/7; Mülk, 67/2.

"*Artık kim doğru yolu seçerse kendi lehinedir; kim de saparsa ancak kendi aleyhine sapmış olur. Sen onların üzerinde vekil değilsin.*"[14] Ayet, sorumluluk, zorlamaya değil seçime dayandığından, peygamberin bile, insanların vekili ve koruyucusu gibi davranamayacağını;[15] onlar üzerinde vesayeti olamayacağını vurgulamaktadır.

İslam açısından imanın, 1) akılla kavranan bilgi boyutu, 2) duygularla bütünleşen irade boyutu, 3) salih amele motive edici yönü ve 4) İnsana kimlik sağlayıcı anlamı vardır. İmanın akılla temellenen bilgi boyutu ve duygularla bütünleşen irade boyutu, içsel boyutuyla din özgürlüğünün gereğine işaret eder. Dolayısıyla kişinin inancını açıklama zorlanmaması ve ifade ettiği itikadı sebebiyle baskı ve ayrımcılığa maruz kalmaması inanç özgürlüğünün bir gereğidir.

Dinî inancın bilgiden farkını ve salih amele motive ediciliğini göz önünde bulundurduğumuzda, bunun objektif tezahürleri olacağı açıktır. Onun konusu, insanlara iyiye yönelmelerini buyuran ve niyet ve davranışlarından dolayı sorgulanacaklarını ve bunların karşılığını eksiksiz göreceklerini kesin dille bildiren bir Tanrı olduğundan, dinî inancın insanın tüm duygu ve düşüncelerini belli gayelere doğru yönlendirmesi kaçınılmazdır. Bu yönüyle ibadet ve diğer dinî pratikler, tebliğ, öğretme, yayma ve dinî saikli sosyal faaliyetler de din özgürlüğünün tamamlayıcı unsurlarından olmaktadır. Dinî inancının kimlik sağlayıcılık özelliği de din özgürlüğünün tam anlamıyla var olması için müminin cemaat ve sosyal yapılar oluşturabilmesini, dinî sembolleri kullanabilmesini gerektirir.

2. SOSYAL ÇOĞULCULUK

Bireylerin kendini toplum-dışı olarak algıladığı ve sosyalleşemediği bir çevrede insan için hayat anlamını kaybeder. Birey kendini ortak ve özgün yönleriyle öteki aracılığıyla görürken, farklılıkları da yeniden anlamlandırır. Bu nedenle çoğulculuk, beşerî-medeni bir gerekliliktir.

Müslümanlar fethettikleri hiçbir ülkede din birliği siyaseti gütmemişler, çoğulculuğu sosyal bir esas olarak kabul etmişlerdir. Uzun asırlar boyunca Müslümanların yönetiminde kalmış, hatta Ortadoğu ve kuzey Afrika gibi Müslüman nüfusun sürekli hâkim unsur olduğu bölgelerde bile farklı din ve geleneklere mensup grupların kendi inanç, mezhep ve cemaat yapılarını muhafaza ediyor olması, Müslümanların barış ve din hürriyetine ne denli önem verdiklerini gösterir. Örneğin, dört asır Müslüman hâkimiyetinde kalan Endülüs kentleri İslamî değerler yönünde bir gelişim yaşamış ve çokkültürlülüğün Avrupa'daki ilk örneğini oluşturmuşken, buraların Hristiyanlarca alınmasından sonra tabi süreç içinde kültürel etkileşim ve evrimle değil güç kullanımıyla gerçekleşen tek din ve tek kültür paradigmasına dönülmüştür. Batı Hristiyanlarının farklı mezheplerin din özgürlüğü hakkı olup olmadığını tartışırken, İslam ülkelerinde her din ve mezhepten toplulukların, inanç, kültür ve gelenekleriyle varolması İslam medeniyeti'nin ayırt edici özeliğidir. Bu

[14] Zümer 39/41. ayrıca bkz. En'am 6/107; İsra 17/54; Furkan 25/43; En'am 6/66.
[15] İsfahânî, **el-Müfradât**, 834; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, III, 400; Beydâvî, **Envâru't-Tenzîl**, I, 574.

nedenle, Yahudiler Hristiyanlara karşı Müslüman yönetimini tercih ettikleri gibi Doğu Hristiyanları da onlara kendi dinî pratiklerini uygulamalarına, hususi dogmalarına bağlı kalmalarına izin veren Müslümanların yönetimini, onları ya Katolik yapan ya da onların kökünü kazıyan Hristiyan dindaşlarına karşı tercih etmişlerdir.

Çoğulculuk, aslında evrenselci, dışlayıcı ve çatılmacı yaklaşımlardan farklıdır. Evrensellik iddiası, insanların farklı inanç ve kültürleri benimsediği sürece daima çağın gerisinde kalacağını ima eder. Aslında taassup içeriklidir. Bugün Batı Medeniyetinin evrensellik iddiası, siyasi ve hukuki alanlara taşan kültürel hegemonyanın bir biçimidir ki, bu evrenselliğe çelişik bir yapıdadır. Çünkü evrensellik, hegemonik bir ilişkiler ağıyla değil diyalojik ilişkilerle; sadece empoze ile değil farklı kültür ve medeniyetlerin katkılarına da açık bir iletişimle gerçekleşebilir.Çoğulculuk ise cihan-şümul bir yaklaşımı temel alır. Bu cihan-şümul bir yaklaşımda ünsiyet ve insana değer verme önemli bir temeldir.

2.1. Ünsiyet ve İnsan Sevgisi

Din özgürlüğü ve diğer insan hakları, her bireyin bir insan olmak itibariyle herhangi bir kazanım sonucu olmaksızın sahip olduğu haklardır. Dolayısıyla, bunlar insanın anlam, değer ve saygınlığıyla ilgilidir. Yaratılış öğretisi, insan olmanın onun haricî şartlarından ve fizikî özelliklerinden –zaman olarak değilse de manevî olarak– önce geldiğini, bunların dışında da '*özel*' bir değeri olduğunu ifade eder. Meleklerin Âdem(a) için secde etmeleri[16] de insanın değerinin bir ifadesidir. İnsan yaratılışıyla tabiattaki tüm varlıkların fevkinde oluşu yanında ilahî ikram ve onurlandırmaya[17] sahip olmuştur. Bu nedenle İslam inancına sahip bireyin diğer insanlara yaklaşımına insanın değerini tanıma, ünsiyet, saygı, sevgi, ilgi, iyilik, incelik ve özveri gibi değerler yön verir.

Birey, bir insan olarak evreninde saygın bir yere sahip olduğu gibi, yöneticiler başta olmak üzere, toplumun diğer fertleri onun gerek kişiliğine gerekse bireysel özgürlük ve haklarına saygı göstermelidir. İnsanın diyalojik özelliğinin gerektirdiği 'aynı anda hem özne olarak bireyin hem de diğerlerinin onur ve haklarını koruma' esası, hakların kullanımında aşılmaması gereken sınır olarak karşımıza çıkar. Bu sınırlar, din özgürlüğü için yer açar; baskı ve zorlamayı kaldırarak sosyal çoğulculuğu korur.

2.2. Adalet ve Güvenilirlik

Adaletin ve karşılıklı güvenin olmadığı bir ortamda barış, sağlıklı iletişim ve çoğulculuk gelişmez. Din, insanı eğitmek ve ahlâkî kavramlarla düşünmeye yöneltmek suretiyle insanî ilişkilerin ve toplumun temeli olan güven unsurunu sağlar. İslâm'da doğruluk ve güvenilirlik ile iman birbirine paralel olarak değerlendirilmiştir: (Hûd, 112; Tirmizî, "İman", 12; Nesâî, "İman", 8)

---

[16] Bakara, 2/34; Araf, 7/11; İsra, 17/61; Kehf, 18/50; Taha, 20/116.
[17] İsra; 17/70.

Aslında ahlakî kavramlarla düşünme ve moral ilkelerle hareket etme, bir arada barış içinde yaşamanın temel bir koşuludur. Görüş, yaklaşım, ilgi ve hedefleri farklı olan bireylerin ve toplulukların birlikte yaşamak için aralarında asgari düzeyde güvenin oluşması zorunludur. Güven ise, örneğin dürüst olma ve sebepsiz şiddetten kaçınma gibi belli ahlâkî buyrukların karşılıklı olarak tanındığını varsayar. Ahlâkîliğin yokluğunda, böylesi buyruklar ve dolayısıyla güven için hiçbir temel olamaz. Dolayısıyla güvenilirlik, sosyal ilişkileri mümkün kılan ahlâkın asgarî temelini oluşturur.

Kur'ân'a bakıldığında da sosyal farklılıklar nedeniyle insanların farklı görülemeyeceğini ve din farklılığının medenî ilişkileri ve adil muamele gereğini kaldırmayacağını insanların kavrayışına sunduğu görülür. Nitekim ehl-i kitaptan güven niteliğine sahip olanların övülmekte, onlardan bazısında görülen kitap ehli olmayanlara karşı söz ve muamelelerinden sorumlu tutulmayacakları düşüncesi de tenkit edilmektedir (Al-i İmrân, 3/75-76).

2.2. Vahdet İçinde Kesret

İslam'da tevhit inancı topluma vahdet içinde kesret yani birlik içindeki çoğulcu yapıyla yansır. Beşerî bir olgu olarak tanınması gereken inanç ve kültür farklılarını mozaikleştiren bir uzlaşı kültürü olarak tecelli eder. Kur'an'a göre basit birlik, yegâne varlığın özelliği olarak kalır ve beşerî farklılıklar; ırksal, dilsel ve kültürel kimlikler Allah'ın delilleri olarak anlam kazanır: "*Yine göklerin ve yerin yaratılışı ile dillerinizin ve renklerinizin farklı oluşu da onun ayetlerindendir*." (Rûm, 30/22).

Allah için, tüm insanlığı tek bir toplum yapmak zor değildir. Fakat Allah, hayata zenginlik ve çeşitlilik kattığı için çoğulculukla bize lütufta bulunmuştur (Engineer, 1999). Bu nedenle İslâm'ın getirdiği uzlaşma ve sosyal bütünleşme, değişik kültür ve gelenekleri tanımama ve farklılıkları yok sayma yerine, mevcut olana gerçek değer ve hududunu tayin etmek suretiyle yer açmaktır (Sezen, 1994). İslam, *evrenselci* değil *cihanşümul* bir yaklaşım sunar; mahalli olana bünyesinde yer açan toplumsal bir yapı öngörür. Bu yapıda, her zaman makul ve herkese faydalı olan umumî ilkeler üzerinde birlik ama farklı gelenek ve kültürlerin etkileşim içinde gerçekleştirdiği çeşitliliği koruma özelliği vardır.

İslâm, ırk ve sınıf ayrımını kaldırır. İnsanı gelenekçiliğin, otoriteryenizmin, kabileciliğin, köleliğin vs. esaretinden kurtarmayı hedefler. '*Allah'a kullukta tevhit (tevhid-i ubûdiyyet)*' prensibiyle, kulu kula kulluktan kurtarır; Allah'a yakınlık için araya aracı koymayı kaldırır. Bireyin çeşitli otoriteler karşısında sadece egemenliğin bir objesi olarak görülmesini önler. Bu esasların önemli bir yansıması, eşitlik ve adalet temelinde sosyal çoğulculuktur.

Allah'ın insanlara verdiği özgürlüğün inanç ve fikir ihtilaflarına yol açması da değiştirilemeyecek bir kanundur (Hûd, 11/118). Ancak farklılıklar, çatışmalara; baskı, zorlama, şiddete ve adaletsizliğe gerekçe değildir (Mümtehıne, 60/8).

İslâmiyet, bir toplumda birden fazla dinin yaşayabileceğini tüm dünyaya gösteren ve kabul ettiren ilk uygulama olma özelliğini taşımaktadır. Allah'ın Rasulü'nün Medine'ye hicretinin ardından düzenlenen 'Medine Vesikası', Kureyş'ten ve Medine halkından mü'minler ile onlara tabi olanlar, onlara katılanlar, onlarla

oturanların tekbir toplum (*ümmeten vâhide*) olduğunu vurgulamaktaydı (Hamidullah, 2003).

İslâm açısından başka dinlere yer açılması, herkesin kendi varlık görüşünü oluşturma ve inancına göre yaşam tarzını belirleme hak ve özgürlüğünün tanınması, teolojik anlamda dinî çoğulculuk değil, sosyal-siyasal anlamda bir dinî çoğulculuk esasıdır. Sosyal-siyasal anlamda dinî çoğulculuk, hakikatin çokluğuna değil, herkesin hakikati kendi aklı ve iradesiyle bulma gerekliliğine dayanır. Başka bir ifadeyle, hoşgörü ve uzlaşma kültürü, sosyal plüralizm demektir, ancak bunun için teolojik plüralizm şart değildir.

Dinî ve kültürel farklılıkların varlığı ve bunların ahlâk ve insan onurunu korumayı amaçlıyor oluşu, kültürler arasında bireysel haklar ve toleransı, ortak ahlâk yani dinler arası zemin üzerinde kurma ihtiyacına işaret eder (Tibi, 1998). Burada, eğitim olayında da birlik içinde çeşitlilik anlayışla hareket edilmesi gerektiğinin altı çizilmelidir. Bu, birey için taşıdığı önemin yanında insanlığın kültürel ve manevî gelişimi için de gereklidir.

2.4. Şiddetten Kaçınma

Sosyal çoğulculuğun toplumda yerleşmesi için, bireylerin sosyalleşme ve medenileşme sürecinden geçmesi; şiddet ve zordan kaçınması gerekir. Bu nedenle peygamberler, ancak bireyleri düşünmeye, hakikati aramaya yöneltmek, aydınlatmak, eğitmek doğruluk ve iyiliğe yönlendirmek suretiyle toplumsal dinamikleri dönüştürmeye çalışmışlardır. Bireyleri akıl, ilim ve hikmet üzerine kurulu bir sorumluluk bilinciyle değiştirmeye çalışırken, ilahî direktiflere aykırı gelenek ve yasalara itaat etmemişler, çeşitli baskı ve zulüm karşısında hicret yolunu seçmişler ama şiddete de başvurmamışlardır. Musa(a)'ın yumuşak bir üslupla, Firavunu ilahî mesajı dinlemeye, İsrailoğullarına uyguladığı baskı ve soykırım politikasına son vermeye ve onların Mısır'dan gitmelerine izin vermeye, Firavunun gözdağı ve baskılarına karşı İsrailoğullarını, Firavuna karşı ihtilale değil sabretmeye çağırması, tebliğ ve tartışmanın artık çözüme ulaştırmayacağı belli olduktan sonra da İsrailoğulları ile Mısır'dan gizlice çıkması (Tâhâ, 20/47, 77; Araf, 7/127-128; Şuarâ, 26/52), peygamberlerin hayatlarında gördüğümüz şiddet-dışı yöntemin önemli bir örneğidir. Çünkü temeli güç ve şiddete dayalı bir düşünce ya da değişim, hukuk, adalet ve insaf getirmeyecektir.

İslâm, esasında barış dinidir. İslam açısından asl'olan ise insanlar arasında güven, empati, yardımlaşma ve hayrın yayılmasını sağlayan barıştır. Kur'an'a bakıldığında, bir haksızlık olmadıkça barış ortamının ihlal edilemeyeceğini, özellikle, Din'i referans yaparak mevcut iyilik ve adalet esasına dayalı ilişkilerde değişiklik yapılamayacağını insanın şuur ve vicdanına sunduğu görülecektir:

"*Sizinle din uğrunda savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlara iyilik etmekten ve onlara adaletle davranmaktan Allah sizi menetmez.*"[18]

"*...Eğer onlar sizden uzak durur, sizinle savaşmayıp size barış teklif ederlerse; Allah, onlara saldırmak için size bir yol (yetki) vermemiştir.*"[19]

[18] Mümtehıne 60/8.

Bu anlayış, diyaloğu öne çıkartan yaklaşımın eşiğini oluşturmaktadır. İnsan hakları da hem bireyin kendini otonom ve farklı bir varlık olarak görebilmesi, hem de diğer insanlara hemcinsi olarak bakabilmesi ve özgünlük ve aidiyet ikilemi içinde onlarla diyaloğa girebilmesini gerektirir.

2.4. Diyalog

Çoğulculuğun başlangıç ilkelerinden biri, husumet yerine farklı topluluklara ilgi göstermek, onları tanımaya ve anlamaya çalışmak, onlarla iletişime girmektir. Öteki insanlara karşı ünsiyet; yani ilgi ve empati olmadığı sürece düşünsel ve pratik temellerine sahip bir din özgürlüğü, hoşgörü ve sosyal çoğulculuk gerçekleşemez. Tüm inanç ve kültürel farklılıklarıyla insanlığın her ferdi ve her grubuyla diyaloga girmeyi sağlayacak ilginin temeli, yani ünsiyet yaratıcı tarafından insan tabiatına işlenmiştir.

Yaratıcının insana eşyanın isimlerini ve beyanı öğretmesi (Bakara, 2/31-34; Rahmân 55/4); ona manaları lafızlarla şekillendirme yani konuşma yeteneği vermiş olması, insanların birbirini anlamaya, birbiriyle iletişim kurmaya olan şiddetli ihtiyacındandır. Diyalog medenî bir gerekliliktir. Çünkü diyalog olmadan insanlığın kültürel mirasının, fikrî zenginliğinin gelişmesi mümkün değildir. Her medeniyetin ardında belli toplumların diğerleriyle belli bir karşılaşması ve kültürlerin kaynaşması vardır. Esasında, "*medeniyetler çatışması*" fikri de tek yönlü ve eksik bir tezdir. Çatışma, aslında kendisiyle de bir hesaplaşma demektir. Akıl, vicdan ve dinî ilkelerin bu konudaki kılavuzluğu, çatışma yerine toplumların kendisiyle hesaplaşmasını makul bir yöne kanalize etmektir.

Kültürler karşılaşması; aslında kültür alış verişi, kendi yalın gerçeğiyle yüzleşme, aynı olanı (kendi) ve farklı (öteki) perspektiften görme imkânı demektir.

Sağlıklı bir diyalog için öncelikle muhatabını tanımalıdır. Ortaçağ boyunca müslüman âlimlerin Hıristiyanlığı Hıristiyan kelamcıların İslâm hakkındaki bilgilerinden daha ilmî olarak ve daha geniş malumatla bildikleri gözlenir. Kelamcılar, İslam mezhepleri yanında başka dinleri ve felsefî doktrinleri de anlatan el-Milel ve'n-Nihal kitaplarını kaleme almışlardır. Yine, Birunî, Dinler Tarihi alanında eserler yazmış ve bir dini diğeriyle mukayese ederken, bunu ancak ilmî mukayese mahiyetinde yapmıştır.[20]

Kur'an, sağlıklı bir diyalog için kendi sınırlılıklarının bilincinde olmak, ötekine güven vermek, farklılıklara karşın ortak noktalarla buluşabileceğine inanmak, önyargısız, incitmeden tartışabilmek, fikirleri dinlemek ve en doğrusuna uymak gibi kurallara işaret etmektedir.

2.4.1. Sınırlılıkların Farkında Olma

İnsan, yeryüzündeki canlılar içinde sosyal yaşama, başkalarıyla iletişim kurma ve dayanışmaya en fazla ihtiyaç duyan bir varlıktır. Bu ihtiyacın ve bireysel kapasite

---

[19] Nisa 4/90.

[20] Barthold, W., **İslâm Medeniyeti Tarihi**, trc. ve nşr. M. Fuad Köprülü, Kanaat Kitabevi, İst. 1940, 95.

ve sınırlılıklarının farkında olma, bireyi farklı ve ortak noktaları tanımak suretiyle ötekilerle bilinçli bir diyalog kurmaya ve dayanışma içine girmeye yöneltir.

İnsanın kültürel birikiminin güçlenmesi, yanlışlardan arındırılması diyalog ortamında olur. Sağlıklı bir diyalog için de insanın kendi sınırlılıklarının farkında olması, sahip olduğu beşerî bilgi ve düşüncelerin eksiksiz olmadığını kabul etmesi gerekir. Bu diyaloğa açılan kapını eşiğidir. Kişisel bilgi ve düşüncelerin eksik olduğundan hareketle, ilahî direktifleri tam olarak anlayabilmek farklı kültürel yapılanmalardaki dinî mesajların bir araya getirilmesi gerektiği sonucuna varılabilir (Altaş, 2003). Kur'an'a bakıldığında, beşeri bilginin izafîliği gerçeğini vurguladığı görülmektedir: "*Her ilim sahibinin üstünde de daha iyi bilen biri vardır.*" (Yusuf, 12/76.)

Aslında, bir kimsenin ya da bir geleneğin hakikatin kaynağı ve ölçütü sayılması, onun aşılamayacağı fikrini ima eder ki bu, düşüncenin donuklaşması ve zaman-dışı kalması demektir. İslâm'da tevhit inancına bağlı olarak ilahi iradenin beşerî iradeden kesin çizgilerle tam olarak ayrılması 'mutlak ilim' ile insanın göreli ve parçacı bilgisini de ayrı tutmayı gerektirmektedir. Aslında, ilmin işlevi bilineni muhafaza etmek ve tekrarlamaktan ibaret değil farklı olanı anlama, yeni verilerle kendini değerlendirme, bilinenin farklı perspektiflerden panoramasını oluşturma ve bilinmeyene götürmeyi sağlamak olarak görünür. Elbette bu zihniyet, farklılıklara izin vermeyen bir anlayış yerine çoğulcu bir toplum yapısını destekler.

Belirtelim ki farklılıklara, tartışma ve eleştiriye izin veren hoşgörülü bir toplumun buna izin vermeyen toplumdan daha iyi oluşunun bir sebebi de insan yanılabilirliğini hesaba katmasıdır. Kusursuz ve yanılmaz varlık yalnızca Allah olduğundan bireyler de toplumsal kurum ve örgütler de kusurludur. İnsanın kusurlu olduğunu bilmek, *hoşgörü*yü öne çıkartır, *sosyal çoğulculuğ*a izin verir, *değişim*i değerlendirilecek bir seçenek konumuna yerleştirir.

2.4.2. Ortak Noktaları Öne Çıkarma

Kur'an, inanç konusundaki farklılıkları ikrah yoluyla kaldırmaya değil, diyalog kurma ve bunun için de ortak zemin arama tavrının örneğini sergilemektedir:

"*De ki: Ey kitap ehli! Sizinle bizim aramızda ortak olan bir söze geliniz. Allah'tan başkasına kulluk etmeyelim, O'na hiçbir şeyi eş tutmayalım ve Allah'ı bırakıp da kimimiz kimimizi ilâhlaştırmasın...*" (Al-i İmrân, 3/64).

Farklılıkları görmezden gelmek ya da İslâm'ı taviz ve sentez yoluyla dönüştürmek doğru değildir. Ancak insanların sahip olduğu kültürel (bilgi, teknik, etik veya estetik) mirası yükseltmek, ortak değerleri korumak için ortak zeminde buluşmanın önemi göz ardı edilemez. Dolayısıyla dinler arası ortak bir zemin olarak tevhit, adalet ve bunların sosyal yansımaları olan eşitlik ve sorumluluk üzerinde durulmalıdır.

Kur'an'da, ortak ahlâkî zeminin önemine ilişkin daha başka veriler bulmak da mümkündür. Kur'an, gayri müslimler içinde ahlâkî değerleri benimseyenlerin; Allah'a ve ahiret gününe inanan, iyiliği emredip kötülükten men eden, hayır işlerine koşan ve emanete aynen riayet eden kimselerin varlığına dikkat çeker (Âl-i İmrân, 3/75, 113-115) ki bu özellik, bir anlaşma zemini oluşturmaktadır.

Farklıklar varlığını sürdürse de ortak noktaları öne çıkarmanın toplumda hoşgörünün gelişmesi, gruplaşmaların yumuşaması ve diyalog zemininin muhafazasına hizmet ettiği görülür. Aslında diyalog farklılık ve aynılıkların karşılaşmasıdır. Tartışma ortamında da mutlaka ortak noktalar, müsellem kavramlar[21] söz konusu olur, yoksa hitabı algılamadan muhatap olmak gibi bir garabet ortaya çıkar.

Sosyal çoğulculuğun önemli bir boyutunu teşkil eden uzlaşma ve hoşgörü özellikleri, ötekinin anlayış, düşünce ve davranışlarına ön kabullerle veya duygusal bağlarla değil makul bir perspektifle bakabilmeyi gerektirir.

2.4.3. En Güzel Biçimde Tartışma

Bilgi, gerçek barışın egemen olduğu adil bir toplumun ön koşuludur. Çünkü, İnsanı hakikatten ve ahlâkî değerlerden uzaklaştıran ya bilgisizlik ya da içgüdülerin bilgiye ket vurmasıdır. Bilginin anahtarı ise akıldır; insan düşünmek suretiyle algıları bilgiye dönüştürür; mukayese, delillendirme ve tartışma yoluyla onları teyit eder. Tartışma bu sebeple, düşünme sürecinin bir parçasını oluşturur. İslam, farklı fikirlerin tartışılmasına ortaya koyduğu ilkelerle kılavuzluk eder.

İlk olarak, bilgi ve fikirlerin paylaşılması, her insanın temel bir hakkıdır.

İkinci olarak bilgi ve fikirlerin paylaşılması, Müslümanlar açısından dinî-ahlâkî bir vecibedir (Mütevellî, 1978; el-Mubârek, 1974). Belirtelim ki düşünce ve din hürriyeti, dini iyi anlamaya (tafakkuh) ve dini ilimlerin gelişimine imkân verir, böylelikle dinin toplumda öncülük etme görevini daha iyi yerine getirir.

Üçüncü olarak bu süreçte tartışma da beşerî bir olgudur. Dolayısıyla farklı görüşlerin ifadesine müsamaha göstermek gerekir.

Dördüncü olarak tartışmalar, en güzel biçimde ve delil getirmek suretiyle olmalıdır:

"*(Ey Resulüm!) Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle çağır! Ve onlarla en güzel şekilde mücadele et. Şüphesiz Rabbin kendi yolundan sapanları en iyi bilendir ve O, hidayete kavuşanları da en iyi bilendir.*" (Nahl, 16/125. ayrıca bk. Ankebût, 29/46.)

Bu ayet, farklı kültür ve gelenekten gelen insanlara belli fikirlerin sunumun baskı, gözdağı ve güç kullanımıyla değil, güzel bir tartışma ortamıyla; delil ve öğüt verme yoluyla olması gerektiğini ifade etmektedir. Kur'an'a bakıldığında, hakikatin delil ile aşikâr olacağına; inanç konusundaki kelamın dinler tarihinde gibi inançların insan yaşamından ve inanılan metinlerden birer olgu olarak tespitiyle yetinilemeyeceğine işaret edildiği görülür. Hakikatlerin delillerle tespit edilmesi gerektiğinin vurgulandığı görülür. Bu da inanç konusundaki tartışmaların temelde deliller üzerinde tartışma olduğunu gösterir. İlmî ciddiyet ve etik duyarlılık da açıklanacak fikirlerin, varsayım ve zan olmaktan başka bir anlam taşımayan ifadelerden öte delile ve sağlam temellere dayanmasını gerektirir. Bu, düşünme ve

[21] Bir tartışmada tarafların tartışma dışında tuttuğu, doğruluğunu teslim ettikleri kavram ve fikirler.

düşünceyi ifadenin insanın iyiye ve doğruya ulaşma amacına dönük olmasının gereğidir.

Bunun yanında insanların yetiştiği ortam ve bireysel eğilimlerin getirdiği zaaflar ve kırılgan noktalarda hassasiyetle yaklaşılmalı, nezaket, incelik, yumuşak kalplilik ve kolaylaştırıcılık benimsenmeli; insanlara değer verilmeli ve görüşleri alınmalıdır.[22]

2.4.4. Dinleme ve Sözün En Güzeline Uyma

Diyalog için hem farklılıkların beşerî bir olgu olduğunun hem de belli bir kültürün kusursuz olmadığının, toplumsal yapı ve zihniyet olarak gelişimine katkıda bulunacak ilim, fikir, teknik ve estetik değerlerin –ki bunlara hikmet diyebiliriz- dışarıda, çok uzak kültürlerde de bulunabileceğinin kabullenilmesi gerekir.

Farklı hatta yanlış bilgi ve fikirlerin dile getirilmesi, tartışılması ve karşılaştırılması kötü değildir. Kötü olan hakikatin farklı boyutlarının görmezden gelinmesi; eksik bir bilgi ve anlayışla yetinilmesi, farklı fikirlerin susturulmasıdır. Bu da çeşitli sorunlara neden olur. Öncelikle, fikir doğru ise, insanlar yanlışı doğru ile değiştirme imkânından mahrum olur. Fikir yanlış ise batıl ile yüzleşmek suretiyle hakikat, daha açık şekilde anlaşılma ve daha canlı bir tesir yaratma imkânını yitirir. Diğer yandan boğmaya teşebbüs edilen fikrin, tartışılmadığı için, yanlışlığından emin olunamaz. Çünkü onun doğruluğunu inkâr edenler yanılmaz değildir.[23] Yanlışlığından eminim diye bir fikrin dinlenmesini reddetmek, bir görüşün bireyin nazarında kat'î oluşunun mutlak kat'îlik ile aynı olduğunu zannetmektir (Mill, 1988). Kısaca dinlemeden bir fikir, ne başka fikirlerle muhakeme edilebilir, ne de onun doğruluğunu veya yanlışlığını göstermek mümkün olur. Bu nedenle Kur'an, sözü dinlemek, ama en güzeline uymak gerektiğini vurgular:

"*O kullarımı ki, sözü dinlerler, sonra da en güzeline uyarlar. İşte onlar, Allah'ın kendilerine hidayet verdiği kimselerdir. İşte temiz akıllılar da onlardır.*" (Zümer, 39/18).

'Sözün *en* güzeli'ne uymak, öncelikle bir karşılaştırma yapmak demektir. Bunun içinde farklı kanaatlerin, mukayese edilecek seçeneklerin ifade imkânı bulması gerekir. Dolayısıyla, sadece düşünce açıklaması da başkalarının insan haklarını engelleyen veya ihlal eden bir eylem sayılamaz (Hatemi, 1988). Aksi takdirde, seçenekler kaldırılırsa seçme yeteneğinin de anlamı kalmaz. Bu, ayetten dolaylı olarak verdiği mesajdır. Bunun ötesinde, ayet, ifade edilen düşünceleri dinlemeyi de öngörmektedir. Çünkü anlamanın yolu, saygının ve empatinin bir tezahür biçimidir. Hatta bazı durumlarda karşısındakinin hatasını göstermeye ve ona nasihat etmeye yönelmeden yalnızca dinlemenin en iyi iletişim biçimi olduğu da bilinmektedir.

Burada Kur'an'da Hz. Peygamber için "hayırlı kulak" tabirini kullandığına dikkat çekilmelidir. Ayette denilmektedir ki, "*O her söyleneni dinler bir kulaktır." diyeler vardır. De ki "O sizin için bir hayır kulağıdır (üzünün hayr)*."[24]

---

[22] Bkz. Âl-i İmrân, 3/159.
[23] Jean Stuart Mill, *Hürriyet*, trc. M. O. Dostel, Ank. 1988, s. 31.
[24] 9/Tevbe, 61.

Dinlemek, ilgi göstermektir ve diyaloğun aslında en önemli unsurudur. Dinleyen kişi, ötekine ona değer verdiği, fikirlerine saygı gösterdiği, kanı, duygu ve niyetleriyle onu anlamaya çalıştığı mesajını verir.

SONUÇ

Batıda, din hürriyeti ve dinî hoşgörü modern bir kavram olarak ortaya çıkmıştır. O, önce mezhepler savaşı, dine karşı verilen mücadeleler, evrimci görüşlerin, sekülerlik ve sekülerciliğin başgösterip ve gerilemesi, ardından dinin yeniden olduğu gibi tanımlanabilmesi gibi süreçlerden sonra II. Dünya savaşının ardından gelişmiştir.

İslam, dindarlığı bir değer olarak kabul ettiğinden başlangıcından itibaren din hürriyetini sübjektif ve objektif boyutlarıyla tanımış, bir ilke olarak din hürriyetinin sosyal alana çoğulculuk olarak yansımasını kabul etmiştir. ***İslam, farklı kültür ve geleneklerle karşılaşmaktan çekinmez, bilakis onları dışlamak ve önyargıyla mahkûm etmek yerine açıklık ve hoşgörü ilkesini benimser.*** Din hürriyetinin ilk koşulu, farklı olanı tanımak; onun farklı olduğunu ve farklılığıyla birlikte var olma hakkını kabul etmektir.

İslâm'da 'din konusunda saltanat' yani, başkalarının vicdanı, itikadı, ibadeti üzerinde tahakküm veya müdahale yetkisi yoktur. Çünkü dindarlığın göstermelik bir eylemden ibaret olmaması, dinin taşıyıcısı olduğu epistemik, etik ve estetik doğrular, iyilikler ve güzelliklerin bir nüvesi olabilmesi için akıl, vicdan ve duygular üzerinde yükselmesi gerekir. Başka bir ifadeyle iman ve dindarlık, insanın bireysel sorumluluğuyla temellenmeli, bireyin akıl ve iradesine dayalı olmalıdır.

İslâm, mutlak irade ile beşerî iradeyi ayırt etmek ve bireyin yanılabilir olduğunu göz önünde tutmak suretiyle, bireysel görüşlerin öteki bireylere baskı yoluyla aşılanmaması gereğini öğretmektedir. Taklit ve vesayeti; baskı ve zorlamayı kaldırmakta; bireylerde dinî-ahlakî bir erdem olarak hoşgörünün (tesâmuh) gelişmesini; bir hak olarak din özgürlüğünün güvence altına alınmasını, toplumda çoğulculuğun yer bulmasını sağlamaktadır. Bu öğreti, toplumsal sorunların bir birey ya da grubun görüşüyle değil, temsil yoluyla bireylerin görüşlerinin ve çeşitli sosyal grupların karar alma süreçlerine katılımı ve uzlaşma yoluyla çözülmesi gerektiği sonucuna varmaktadır.

Din hürriyetin tesisi için farklı olanı farklılığıyla tanımak gerekir. Yoksaymak ve yanlış tanımlamak, baskı ve haksızlığın en soğuk yüzüdür. Geçmiş zamanlara bakıldığında, Müslümanların Hıristiyanları onların İslâm hakkındaki bilgilerinden daha ilmî olarak ve daha geniş malumatla bildikleri gözlenir.

Medeniyet, özgürlük, hak, hukuk, adalet, çoğulculuk, hoşgörü gibi değerleri gerektirir. medeniyetin taşıyıcısı olan İslam inancı da barış, özgürlük, hak, adalet, iyilik, hoşgörü gibi ilkeleri öne çıkarmakta ve şiddetten kaçınmayı öngörmektedir. Kur'an bakıldığında, fikirlerin ifadesine imkân vermek, ayrıca fikirlerin deliller ışığında tartışmak gerektiği, farklı kültürleri dışlamak yerine onlarla diyalog kurmak gerektiği anlayışına ulaşılacaktır. Kendi sınırlılıklarının farkında olma, güven verme, ortak noktaları öne çıkarma, en güzel biçimde tartışma sözü dinleme ve en güzeline uyma, bu konuda dikkat edilecek önemli kurallardır.

Kaynakça

Adam, B. (2000). Dinler arası diyalog. *Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar*. İstanbul: MEB Yayınları.

Akbay, Muvaffak (1948), *Umumi Âmme Hukuku Dersleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.

Akıllıoğlu, T. (1995). *İnsan Hakları I*, Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi İnsan Hakları Merkezi Yayınları.

Akınoğlu, Orhan (2003). Bir eğitim değeri olarak eleştirel düşünme. *Değerler Eğitimi Dergisi, 1* (3), 7-26.

al-Sayyid, R. (1995). Contemporary muslim thougt and human rights. *Islamaochristiana, 21, 27-41.*

Altaş, N. (2003). Çokkültürlü din eğitimi modeli geliştirmede işlem basamakları için bir deneme. *Değerler Eğitimi Dergisi, 1* (1), 19-42.

Altındal, A. (1994). *Laiklik –Enigmaya Dönüşen Paradigma*-, İstanbul: Süreç Yayıncılık.

an-Na'im, A. A. (2002), *Islam And Human Rights: Beyond The Universality Debate*, http://www.flwi.rug.ac.be/cie/CIE/an-naim1.htm web adresinden 15.08.2002 tarihinde alınmıştır.

Ansay, S. Ş. (1958). *Hukuk tarihinde İslam Hukuku*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları.

Ardoğan, R. (2003). *Kelâmî açıdan insan haklarını temellendirme sorunu*, Yayımlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Ardoğan, R. (2004a). Kelâmcılara Göre Allah'a İmanda Akıl Yürütmenin Değeri. *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, 8* (1), 133-157.

Ardoğan, R. (2004b), "İslâm Açısından Bireysel Özgürlük", *Düşünen Siyaset, 19*, 193-206.

Ardoğan, R. (2005). Kelâmî açıdan imanın mahiyeti ve din özgürlüğünün muhtevası. *Diyanet İlmi Dergi, 41* (1), 47-80.

Aydın, M. S. (2001). Dünyevileşme, *İslâmiyât Dergisi, 4* (3), 13-17.

Baltaş, A. (2005). *Özgüven mi?, özsaygı mı?* http://www.baltas-baltas.com/makaleler.asp?makaleid=155 web adresinden 24.05.2005 tarihinde alınmıştır.

el-Bennâ, C. (1985). *Kadiyyetu'l-hurriyye fi'l-İslâm*, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî.

Bilge, N. (1992). *Hukuk başlangıcı*, Ankara: Turhan Kitabevi.

Bolay, S. H. (1998). İnsan Haklarının Felsefî Temelleri, *Yeni Türkiye Dergisi, 21, 121-129.*

Cassâs, Ebu Bekr A. (1335). *Ahkâmu'l-Kur'ân,* İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası.

Çiftçi, N. (2003). Kohlberg'in bilişsel ahlak gelişimi teorisi: Ahlak ve demokrasi eğitimi. *Değerler Eğitimi Dergisi, 1* (1), 43-77.

Engineer, A. A. (1999). *Islam And Pluralısm,* http://www.dawoodi-bohras.com/perspective/islam.htm web adresinden 18.11.1999'da indirilmiştir.

Erdoğan, M. (1998). *Liberal toplum liberal siyaset*, Ankara: Siyasal Kitabevi.

Fazlur Rahman (2000a). *Ana konularıyla Kur'an* (çev. A. Açıkgenç), Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Fazlur Rahman (2000b). *İslâmî Yenilenme -Makaleler II-* (çev. A. Çiftçi). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Gemalmaz, M. S. (1997). *Ulusalüstü İnsan Hakları Hukukunun Genel Teorisine Giriş*, İstanbul: Beta Yayınları.

Gençtan, E. (1997). *İnsan olmak*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

el-Ğannûşî, R. (1992). *Hukûku'l-muvâtanah: Hukûku ğayri'l-müslimîn fi'l-mücteme'ı'l-İslâmî*, Virginia: el-Ma'hedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî.

Hamidullah, M. (1979). *İslâm'da Devlet İdaresi*, çev. Kemal Kuşçu, Ankara: Nûr Yayınları.

Hamidullah, M. (2003). *İslâm Peygamberi* (çev. S. Tuğ), Ankara: Yeni Şafak Yayınları.

Hatemi, H. (1998). *İnsan hakları öğretisi*. İstanbul: İşaret Yayınları.

İbn Ârâbî, Ebu Bekr M. (1988), *Ahkâmu'l-Kur'ân* (nşr. M. A. Ata), Beyrut: Dâru'l-Fikr.

İbn Kayyım el-Cevziyye (1317). *Turuku'l-Hukm fi's-Siyâseti'ş-Şer'ıyye*, Mısır: el-Matba'atü'l-Hayriyye.

İbn Kayyım el-Cevziyye (1990). *Zâdü'l-meâd* (çev. M. Can), İstanbul: Cantaş Yayınları.

İbn Teymiyye, T. (1322). *es-Siyâsetü'ş-Şer'ıyye fî islâhi'r-râ'î ve'r-ra'iyye*, Mısır: el-Matba'atü'l-Hayriyye.

İbnu'l-Esîr (1357). *el-Kâmil fi't-Târih*, Mısır: İdâratu't-Tıbâati'l-Münîr.

İqbal, M. (1989). *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore: Institute of Islamic Culture.

İsfahânî, R. (1986). *el-Müfradât fî Ğarîbi'l-Kur'an*, İstanbul: Kahraman Yayınları.

Jackson, R. (2003). Başkalarının dünya görüşlerini anlama: Din eğitimine yorumlayıcı yaklaşımlar. (çev. İbrahim Kapaklıkaya), *Değerler Eğitimi Dergisi 1* (3), 189-215.

Kadri, H. K. (1949). *İnsan Hakları Beyannamesinin İslâm Hukukuna Göre İzahı -Teşrî-i İnsânî ve İslâmî-* (nşr. Osman Ergin), İstanbul: Sinan Matbaası ve Neşriyatevi.

Locke, J. (1961). Readings from the two treatises of civil goverment. F. W. Coker (ed.), *Readings in Political Philosophy* içinde (s. 532- 609), New York: The Macmillan Company.

Locke, J. (1998). *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup* (çev. M. Yürüşen), Ankara: Liberte Yayınları.

Mehmetoğlu, Y. (2003). Ergenlerin 'kendi olma' bilinçlerini güçlendirme. *Evin okula yakınlaşması ve değişen anne baba rolleri* içinde (s. 109-131). Ankara: MEB Yayınları.

Mill, J. S. (1988), *Hürriyet* (çev. M. O. Dostel), Ankara: MEB Yayınları.

Milne, A. J. M. (1979). The idea of human rights: a civil inquiry. F. E. Dowrick (ed.), *Human Rights, Problems, Perspectives And Texts* içinde (s. 23-39). Durham: University of Durham Press.

el-Mubârek, M. (1974). *Nizâmu'l-İslâm -el-Hukm ve'd-Devle-*, Kahire: Dâru'l-Fikr.

Mütevellî, A. (1978). *Mebâdiu Nizâmi'l-Hukm fi'l-İslâm*, İskenderiyye: Münşe'etü'l-Maârif.

Öner, N. (1990). *İnsan Hürriyeti*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Paine, T. (1988). *İnsan Hakları* (çev. M. O. Dostel). İstanbul: MEB Yayınları.

Pickthall, M. M. (1927), *Tolerance in Islam*, http://users.erols.com/gmgm/toleran1/html.intro web adresinden 10.01.2002 tarihinde alınmıştır.

Selçuk, M. (2000). Din öğretimi özgürleştiren bir süreç olabilir mi? *Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar* içinde (s. 207-225). İstanbul: MEB Yayınları.

Seyyid Bey (1997). Hilafetin Şer'î Mahiyeti. İ. Kara (ed.), *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi* içinde. İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Sezen, Y. (1994). *İslâm Sosyolojisine Giriş*, İstanbul: Turan Kültür Vakfı.

Sezen, Y. (1996). *Maddeci Felsefenin Çıkmazları*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Solak, S. (1996). Hak Dostu Mevlânâ'dan Uyarılar. *Mevlânâ güldestesi 6* içinde (s. 12-30). Konya: Büyükşehir Belediyesi Yayınları.

Şatibî (1990). *el-Muvâfakât fî usûli'ş-şerî'a* (çev. M. Erdoğan). İstanbul: İz Yayıncılık.

Taberî, M. (1992). *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân.* Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.

Taftazânî, S. (1407). *Şerhu'l-Makâsıd* (nşr. A. Umeyra), Amman: Âlemü'l-Kütüb.

Talbi, M. (1985). Religious liberty: a muslim perspective. *Islamochristiana, 11, 99-113.*

Bassam T. (1998). *The Challenge of Fundamentalism -Political Islam And The New World Disorder-*, London: University of California Press.

Yazır, E. M. H. (tarihsiz), *Hak Dini Kur'an Dili* (nşr. İ. Karaçam ve dğr.), İstanbul: Azim Dağıtım.

Yıldırım, S. (1995). *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık*, İstanbul: DİB Yayınları.

Zemahşerî (tarihsiz), *el-Keşşâf fî Hakâiki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl*, Basım yeri yok, Dârü'l-Fikr.

A ROSE OF HOPE: TOWARD A NEW NEURO-PSYCHO-SPIRITUAL APPROACH FOR PERSONAL FORMATION OF ORPHAN PERSONS WITH DISABILITIES

Suela Ndoja

Italian-Albanian Association, Albania
sundoprospe@gmail.com

Abstract

Context: Over the course of my first job as a clinical psychologist, I have had the occasion to work with **Orphan Persons with Disabilities**. So, I caught the "*clinical fever*" to contribute with the production of a new approach to change their life through the **Course for Personal Formation** called "***I grow up***", started in September 2011.

Objective: This paper aims to present the importance of a new research approach called '***Neuro-Psycho-Spirituality'*** as a clinical tool (*complement of treatment with medications*) to move forward the Personal Formation of **Orphan Persons with Disabilities**

Methodology: Neuro-Psycho-Spirituality is divided in four challenging issues:

I -presents a curriculum of historical roots, scientific and ethical strengths.

II-examines a view of basic research of a connection in operational system of presuppositions (*neuropsychology, psycho spirituality*)

III-provides practical psycho-spiritual techniques (*as search for meaning purpose, hope, value, interconnectedness ecc*)

IV–explores the process of clinical assessment

It is illustrated with a recent pilot study with 24 participants (*mild, moderate and severe mental retardation, intellectual deficits, and behavioral disorders, spastic, mentally ill*).

Results and Conclusions- Neuro-Psycho-Spirituality Approach was well accepted by participants. During the course, their interest remained high. Most of them showed progress experiencing the new approach recognizing their selves as a whole person functioning within a living, with a number of dimensions including spirituality, especially ***hope.*** Clinical data will be presented. They are in a post-follow–up period.

Discussion: Findings suggest that Neuro-Psycho-Spirituality Approach appears a feasible tool that marks the first step of a new clinically acceptable instrument to move forward the Personal Formation of Orphan Persons with Disabilities. It needs ongoing studies to asses its potential to serve as a basis for clinical treatment or health care plan.

Key words: Neuro-Psycho-Spiritual Approach, Personal Formation, Orphan Persons with Disabilities.

1. PREMISE:

I am tired of being talked about,treated as a statistic,pushed to the margins of human conversation,I want someone who will have time for me,someone who will listen to me,someone who has not already judged who I am or what I have to offer.I am waiting to be taken seriously. (From Taken seriously: Report of the Somerset Spirituality Project., Mental Health Foundation 2002)

We come into this world with nothing and we leave it with nothing. Our material weight scale is always zero at the start of our life and it is always zero at the end of our life.But it is a different approach with our spiritual weight scale, because it affects everybody.If we arrive to the finish of our life with a higher level of personal development than we began with, we can change the weight scale. Adding to our spiritual weigh scale by growing our inner world is one purpose that remains constant in each and every life, no matter who we are.

Then what about the orphan persons with disabilities? One of the most pressing issues within corrections today is the question of orphan persons with disabilities.Different fields including education, psychiatry, medicine and rehabilitation counseling has only slightly touched on the value of spirituality to enhance outcomes for them and to try treating them in a holistic manner.

To my opinion clinical interventions or whatever programs must not only include a focus on the physical body but on the mental, emotional/feeling and soul level, too. Every physical symptom has a psychological and spiritual component part to it. We must approach each orphan person with disabilities with the understanding that they exist and that their own spirit is their own soul. The sum of those invible but real forces (*such as hope, love, peace)*, makes them to be who they really are and to feel hope who they want to be. Orphan persons with disabilites have the potential for continual development.One way to reach this potential is incorporating and practicing spirituality in their life through stimulation of nervous system to move forward this step. It then becomes our joy to assist them in a formation process of their true identity and purpose in life.Is this case to be taken seriously?

Purpose of the Study

An orphan person's pursuit of moving toward personal development through spirituality can result in the ability to transcend the obstacles and negativity often associated with aging and disability.In this way he/she can also increase his/her psychological, mental, and physical well being, and in turn, having "*a rose of hope*" to increase the chance to live not only with his/her disability but as a whole person with full rights into Civil Society. Taking this into consideration, this research will attempt to present a new a door which:

- does not provide simply a comprehensive review of other researches that have examined differences but highlights the importance of a new approach as a clinical tool(*complement of treatment with medications*)to move forward the personal formation of orphan persons with disabilities including spirituality as an important dimension.
- tries to trigger more discussion and identify areas that require additional studies to asses its potential to serve as a basis for clinical treatment or health/social care plan.

1.2 Operational Definitions

1.2.1 The conceptualisation of "*rose of hope*[1]"

Snyder created his "hope *theory*" while on sabbatical from the University of Kansas. Through his observations, Snyder was able to determine his own definition of "hope". "*Hope is the sum of the mental willpower and waypower that you have for your goals".* Snyder continues his definition into these 3 underlying concepts: *Goals, Willpower, and Waypower; which reflect the mental plans or road maps that guide hopeful thought.*

1.2.3 The concept of "*orphan persons with disabilities*"

An orphan[2] is a child or adult considered biologically and socially permanently beraved abandoned by his/her parents.

A **disability** may be physical, cognitive, mental, sensory, emotional, and developmental or some combination of these.Disabilities is *an umbrella term, covering impairments, activity limitations, and participation restrictions*.Impairment is a problem in body function or structure; an *activity limitation* is a difficulty

[1] Based on the purpose of my research here I mean, with *rose of hope* as a positive approach, the first colour toward the yourney of the real hope, green one.

[2] Italian-Albanian Association, Project Hope consider 58 disabled youngers who come from Psychiatric Centers and Orphanages of all corner of Albania as *persons*, and accompanies them toward their autonomy to enter in Civil Society.

encountered by an individual in executing a task or action; while a *participation restriction* is a problem experienced by an individual in involvement in life situations. *World Health Organization*

1.2.4 The concept of "*personal formation*"

Taking into account that all living beings possess an inherent drive to evolve, to become the highest possible expression of life and to fully realise themselves; here I refer to "*personal formation*" as "*personal development*" the pathway toward "*personal growth*" which is, as Prof.As.Dr. Mithat Hoxha, in the subject of *Developmental Psychology* has explained in the first year of universitarity studies; *the wilful cooperation with this natural evolutionary process in all the stages of the life, but an understanding of the processes involved is required if it is to be truly effective*.

In other words it includes *formal and informal activities that improve awareness and identity, develop potential and talents, enhance quality of life and contribute to the realization of dreams and aspirations*.

Finally, personal development refers to the methods, programs, tools, techniques, and assessment systems that support human development at the individual level in organizations, in roles such as teacher, guide, counsellor; etc.

2. REVIEW OF LITERATURE

2.1 Background

There is a body of literature from health and social care which suggests that spirituality[3] *is a basic human need and, some would argue a human right* (*Foster, 2000; Curtis, 2001*) *and is a necessary component of both mental and physical health.*

There is empirical evidence pointing towards a positive correlation between spirituality, health and well-being (*Koenig, 1997; Larson et al, 1997; Swinton, 2001*). Increasingly, spirituality is being seen as a vital dimension of holistic practice and person-centred care. In parallel, the official documents from a number of caring professions and governmental organisations indicate that recognising and effectively incorporating the spiritual needs of service users should be seen as a priority (the UKCC's Code of Professional Conduct, 1992; NAHAT, 1996; DoH, 1993).

True soul care does not make distinctions between dimensions of persons; body, soul and spirit are seen as aspects of one totality with mutual and reciprocal influence, as *David Benner (1998)*[4] has eloquently stated. Although persons exist as a totality,

[3] Based on the purpose of my research, I refer *to spirituality as containg three primary components: the need to find meaning, purpose and fulfillment….in life, suffering and death; the need for hope/will to live and the need for belief and faith in itself, other and God.*

[4] Benner has a Ph.D. in clinical psychology (York University, Canada) and has done postdoctoral studies at the Chicago Institute of Psychoanalysis. He continues to lecture,

there is currently no well-articulated applied or clinical model(s) that effectively capture what an approach to care with a multifaceted focus would look like in practice.*Benner (1998)* asserts that *practitioners need to view all issues as psychospiritual in nature, and view persons as somatopsychospiritual beings*.*Benner*[5] proposed a "*broadened view of spirituality and a way of intimately relating it to and placing it within the overall framework of psychospiritual functions and processes of personality*" (1988, p. 52). This conceptualization highlights the need for more sophisticated approaches and models of care based upon the interconnectedness of issues across dimensions of being. *Could this be realized through stimulation of nervous system, although damaged?*

However, in recent years, there have been an increasing number of studies regarding how the human brain functions and reacts during meditation, prayer, near death experiences, and when one is engaged in focused constructive thinking. Brain structures like the amygdala, the orbital frontal cortex and the front of the brain are also involved in various aspects of spiritual experiences and states. A new study by Brick Johnstone and Bret Glass at the University of Missouri-Columbia has found that people with evidence of brain damage to their right parietal lobes score higher on a standard measure of spirituality. However, as we approach the new millenium, the fields of philosophy, biology, neurology, neuroscience, psychiatry, psychology, and others have converged more than ever before on the common conclusion that that every behavior, every emotion, every sensation, every thought, every memory, every mood, every state of consciousness, and every experience is associated with electrical and chemical events in the brain.

The body of evidence in support of this conclusion is substantial, yet large numbers of people persist in under-appreciating the intimate connection between mind, brain, and spirit. Therefore, I hope that my new approach given in this paper might at least peak the curiosity, if not persuade, those who doubt the intimate and perhaps necessary unity of mind, brain[6], and spirit. I believe such unity exists, and after the service is over today, I hope to leave you with the conclusion that unity of

---

and conduct seminars and workshops around the world, many of which address spiritual health and formation. He is the founding director of the Institute for Psychospiritual Health, an agency committed to understanding and promoting the well-being of one's inner life.

[5] These early contributions suggested that the "*scriptural view of persons is a wholistic one" and that humans "are not a composite of a number of parts; we do not 'have a spirit' or 'have a body'; we are embodied spirits"* (1988, p. 110).

[6] It was in approximately 400 BC that Hippocrates, the father of Western medicine, wrote: "*The brain, and the brain alone, is the source of our pleasures, joys, laughter, and amusement, as well as our sorrow, pain, grief, and tears. It is especially the organ we use to think and learn, see and hear, to distinguish the ugly from the beautiful, the bad from the good, and the pleasant from the unpleasant. The brain is also the seat of madness and delirium, of the fears and terrors which assail by night or by day, of sleeplessness, awkward mistakes and thoughts that will not come, of pointless anxieties, forgetfulness and eccentricities*."

mind, brain, and spirit is not an idea to be lamented or feared, but rather a realization to be celebrated, because such knowledge gives us more potential to use first-hand information that would act as important safe guards against reductionism and artificial compartmentalization.

For example, if we learn that stimulating mental activity in a particular part of our brains is associated with psycho-spiritual experiences of orphans' persons with disabilities; we have every reason to believe that spiritual experiences could be made to happen by focusing other treatment plans in social or health care.

2.5. Programs or Models based on Personal Formation for orphans persons with disabilities.

Criterion was selected by me based on research question "*What programs or models do exist for personal formation for orphan persons with disabilities in current practice based on scientific data.*" The literature review pointed out that there are very few clinical interventions and programs based on principles of *personal formation* for *orphan persons with disabilities.*

a) A good example is Larry Culliford's excellent overview of spirituality in psychiatric care. Culliford draws together variou themes and models and produces insights which have important implications for spiritual care. Culliford's piece sits well with other important reflective pieces which draw ogether the thinking of others (2002).

- The most common type of spiritual models found in the literature review is the developmental model. *Fukuyama & Sevig* (1999) proposed the model to complement theories of spirituality and adaptation to disability and account for multicultural issues..
- Benner's psychospiritual model also provides a helpful qualification to the many theories of human development that typically fail to connect psychological growth with spiritual growth. (1988)
- *James Fowler* (1981) proposed a model of faith development in which faith describes

an awakening realization or becoming. *Fowler's model* has seven stages that focus on religious connection and relationship between self and a higher power.

- *Lawrence Kohlberg* (1973) developed a theory of moral development in which people move through various stages of development based on their understanding of right and wrong. Although the behaviors of moral development are the same, the motivation behind the behavior changes as we age.

b) These findings did not give to me the right answer, because I was trying to find the way how to stimulate their damaged nervous system through psycho-spirituality; to elaborate a new stimulating approach that can help moving forward the *personal development* of persons with disabilities.

Personal Development as an Essential Pre-Requisite to Spiritual Development ?

All magical[7] work should start with the magician preparing himself or herself. This is a much discussed subject but little practical instruction is given on exactly how to make this preparation or the real benefits that can be gained physically, mentally and spiritually from such a process.At this point let us make no distinction between magical results and spiritual development. Essentially they are one and the same, as no real magical work can be manifested on the physical plane if the magician is not himself or herself developed to the point at which magic can be performed.

By development we mean, ideally, *physical, emotional, mental and spiritual development*. These four areas of development correspond to the three minds/four bodies' model of the human being which is found in nearly all esoteric systems. Whilst physical development and care of the physical body is self-evident, emotional, mental and spiritual development is not so clear. By emotional development we mean the clearing out of past "*emotional baggage*" so that these past emotions no longer affect the way we operate in the present or in the future.

3. RESEARCH METHODOLOGY

3.1. Outline of research - This reasearch was under a prospective with selected control trial. It is used the technique with no-probablity which do not allow to generalize the findings to the whole population.

3.2. Partecipants - Partecipants live in 7 Home-Families of Project Hope.It is developed at Laboratory of Wood including 24 orphan persons with disabilites,(*14 girls and 10 boys.)* To meet the criteria for selection of participants I have reviewed their files with clinical data.

Criteria f nclusion:	1. Receive support from Project Hope . Meet diagnostic classification of mental retardation, ntellectual deficit, mentally ill (*light and moderate scale*) **3.** In any case, are acceptable those with behavior isorders . Is between ages 17- 35 years
Criteria xclusion:	1. Is unable to shape the give an approvation or omunicate 2.Taken to hospital for clinical diagnosis at the time he resear .Has a significant head injury or other damage resulting evere cognitive impairment

[7] Here I mean with *magical work* , the force of attracting the attention of the partecipants

3.3. Method - The research relies on the following strong question?: ***Can be used the neuro-psycho-spiritual approach as a moderator to move forward the personal formation of orphan persons with disabilites***?

Programming of Personal Formation " *I grow up*" through Neuro-Psycho-Spiritual Appoach.

WHAT IS NEURO-PSYCHO-SPIRITUALITY APROACH IN ITSELF? *it's a new approach, based on combination of two fields, neuropsychology and psycho-spirituality, based on operational system presuppositions which cannot show what is definitely right or what is wrong;* ***but I think, it is acceptable to make an additonal intervention in care plan for persons with disabilities.***

FOUR CHALLENGING ISSUES OF NEURO-PSYCHO-SPIRITUAL APPROACH:

I - a curriculum of historical roots, scientific and ethical strengths

Historical oots	- -During my practical experience as one universitary and pos niversitary student, I have followed the everyday life of individua vith mental illness in Psychiatry, different Orphanages ar Associations.Taking this into consideration, I have tried always levelop some principles for their treatment to minimize their disorder. - -More specifically, over the course of my first job as eginner clinical psychologist, I have had the occasion to work wi Orphan Persons with Disabilities. So, I caught the "*clinical fever*" ontribute with the production of a new approach to change their li hrough the **Course for Personal Formation** called "***I grow up***", start n September 2011. - -The main idea ***can be traced by THE END OF AUGUS 011***, *joing my forces with the President of Association to* prepare rogram for persons who are abondened, negligted and expecially wi isabilities who are in health crisis of various kinds, from light ment etardation to severe mental disorders. It was not easy, I had no model vas a little confused and a little scared because I did not figure out fro which item to start with.It is like the difference looking a stranger hotos album, trying to find a familiar face. I wondered: *Will this wo his time? What if I am wrong about something*? - -Although I had not too much time in disposition, I felt it w he right time to start with…my insights: *Trust your unconscious.Ju iscover your own*.
Ethical alues	-Cannot obligate a person to participate or to make somethi gainst his/her values or moral

	-In its content, does not have any mystical, magical or occult thin - Facilitator should always show respect for the participa xpression of his or her own faith or beliefs, even if the facilitator iffers radically. Imposing one's faith on another is never the goal his approach. -Can make a person to feel comfortable toward the yourney ersonal growth -Goes beyond obstacles and mechanism of defenses and ope heir minds toward new ideas, regarding their future as a whole perso unctioning within a living, with a number of dimensions includi piritually, especially ***hope.***
cientific Value	**Theoretical:** - The programme marks a starting because stimulates the nervo ystem, the way he/she thinks, the inner feelings changing importa omponents in him/ herself.The person with these dysfunctions begi o have a new vision for his/her future. - The results provide a curriculium full of qualitative da egarding the impact of neuro-psycho-spiritual approach through t ntervention program "I *grow up*"
	Practical: - Can be developed in a quiet environment for purposeful activi uch as creative art, structured work, enjoying nature, feeling safe a ecure - Can be used individually and in group too. - Some specific techinques to go toward personal developeme an be exercised by themselves regarding to their need without creati ependence from the clinical psychologist. -Orphans persons with disabilities can not only take knowled bout the personal formation but grow up in everyday life

II- a view of basic research of a connection in operational system of presuppositions (*neuropsychology, psycho spirituality*)

2.1 research on operational systems of presuppositions in neuropsychology

Here, neuropsychological approach refers to *the mind, the way how does erson think, refers to the nervous system following the neuronal logic*[8]*; and the w ow the disfunctioned brain elaborates the guides through conditionated reflexes*

[8] *The neuron computes the logical operators "and", "or" and "not" as follows :Suppose neuron A, touched by two synapses B and C. if B and C are both stimulating A, A fires ; if B or C (or both) are stimulating A, A fires*

[9] *The nervous reflex was described from Galen, but later Cartesio had anticipated for this term that later the medical doctor Astrucin (1973) refered to an kind of* ***rimbalzo*** *of vital spirits operated from brain and from spinal medulla, in the same way that a mirror*

vhich mean that in meantime these reflexes enter in function with heterogenic stimulu nd would appear exclusively and only in relations with a given stimulus.	
Operational ystem resupposition	**Pressuposed beliefs**-A belief describes a basic structure nodel of the world that is seen as a reality.Here the beliefs are call asic beliefs and they act as filters that determine how we percei xternal reality. Beliefs of a person (*what he/she sees as important ot*) in a powerful way do form its perceptions.
Presuposition f ment rocessing[10]	**Representative system**-All our experiences are *the result vhat we hear, see, feel, touch and smell, for this through the fi enses which is called the* ***representation system***. Although *th uman beings* share the five senses and their neurology basis, the nique experience changes as our five fingers.
	Maps and Filters: When a person describes his/her worl e/she uses it on two levels: an objective, external reality a nternal reality subjective. At this new approach the "*map is not t erritory*." Territory is the reality and the map describes what exis n the mind of the person's mental understanding of the territory.T naps consist of *beliefs, values, attitudes, language and oth sychological filters and these are perceived as thoughts*. Maps he internal representation interact with a person's physiology a hus are able to be generated.These conditions produce behaviors ctions. Perception of the world interacts as a projection th letermines our actions.Then the person can be influenced to chan is behavior and to achieve its goals.

reflects in the light, that later were publicated from Whytt (1971) in observations on moto reflexes.Marshall Hall concluded the observations saying that beyond of voluntary movement depend from celebral action, a movement of breathing, an involuntary movement from respiratory stimulation is a reflexive movement dependend of center of spinal medulla and independend of brain;.so he explained the reflexive arc, as a transformation of an excitement, sensorial, motoric,without intervention of willingness and through an organ of central nervous system.Thus,he had the idea of reflection that the movement follows neccessarily the stimulation,as the light reflexts from a mirror,but precisated the manner in which the reflection acts.

[10] *The reason why people see the world differently lies not in the world, but due to different filters (healthy or damaged) by which each person sees him/her world.The new approach* ***wants to change the map but not the reality.***

2.2 Research in operational system of presuppositions in psycho-spirituality

The **psycho-spiritual approach**[11] utilizes both traditional psychological theories of human gr pproach to support the individual on their particular journey. This spiritual approach recognizes a onsciousness using tools such as meditation, imagery, metaphor, visualization, creative arts, awar nner attunement, all of which are used in the pursuit of understanding. Psychospiritual healin ***pproach taking into account body, mind, emotions and spirit.*** I can mention here the work of ssumed that spirituality must be considered in a holistic understanding of the person and give p ignificant spiritual activity takes place in an individual's life of any age, even prior to one's ooperation with that activity.	
Victor Frankl	- believed meaninglessness is the major existential issue of our ind meaning often results in pathology "***esistential frustration***" and mage of person,the spiritual dimension
Carl Jung	-identified a process of personal growth that he called ***indiv*** ssentially the conscious realization of your true self, beyond the ***Ego*** our conscious self and incouraged **Voice Dialogue** as a psycho-sp onsciousness work.
Abraham Maslow	-said we have certain needs and if these needs are not met we bec eeds have to do with "being-level" needs and include such things as oodness, and other "being-values." Maslow believed if the higher nee vill fall into a type of pathology that is the direct result of deprivation at
Carl Rogers	-in addressing psycho- spiritual issues with partecipants, i ecognize that the conversation is always on ***participant ce im/hersel.*** Proselytizing is not ethical in the program interventio artecipants for their beliefs.
David Benner	-the key concept in his model is "psychospirituality" which refers *nner world has no separate spiritual and psychological compartments*" *immaterial inner core of human personality"*(1998,p.540) nd ***directional milestones***",an interaction of psychological and spiritual de

[11] According to psychospiritual definition, it is a healing approach that works primarily "outside the box" of set procedure. It requires an acceptance of the idea of paradox and mystery, which allows us to see that that truth can be ambiguous, complex, contradictory or unknowable.

III. Practical psycho-spiritual techniques

Setting goals **(***Present state and desired state***)**	Maslow states *that a goal gives purpose and direc* *owards his/her achievement.According to him, fo* *mportant to set goals*.
Managing[12] of mental status	Mental condition has to do with thoughts and em he unconscious thoughts. Pursuing a logical way that vill affect what does and what it achieves.
Mind Mapping[13] techniq *including topics as: search for meanin* *urpose, hope, value ,interconnectednes* *utonomy, forgiveness)*	Note taking, Brainstorming (*individually or in grou* Problem solving, Leaning and memorization gathering and Presenting information from multipl Gaining insight on complex subjects, Jogging with
Personal Development Plan	Weekly Planning Worksheet (*morning, afternoon,e* Home-work,
Exercises	Breathing exercises called "*Higher Self Connectio* Celebral gymnastic Animation, The prophetic pacificater.

[12] The changing of the situation can be done by ***anchoring*** that may refer to a stimulus to change a position to recreate a condition, a good psychological and spiritual mood. (*Similar to the work of Ivan. Pavlov - classical conditioning*).

[13] It is a visual thinking tool that helps structuring information, helping you to better analyze, comprehend, synthesize, recall and generate new ideas. **its power lies in its simplicity.**

- **Program of Personal Formation "I *grow up*"**

Duration	After a careful review and consultation with the President of Assocation, a social worked for 35 years in social services in Italy, is set to cut a 4 weekly program Friday,*thrice a week*) based in a training course clinically manageable for person ombined with professional development
Sessions	Each session was 60-80 minutes and is held by me as the main investigative ar ducators.Each session was designed to include a combination of psycho-spiritu iscussion, design, animation, gymnastic, breathing exercises, pathworkings, engaging ature; energy work and emotional clearing to complete mental preparation exercises, t f the mental status and to develop goals and action plan hopefully.
Topics	a combination of "***directional milestones***" Six psychological stages:symbiotic dependency, differentiation of self, relatednes self-transcendence, affect and cognition and integration of personality ***wi*** Six milestones of spiritual development: basic trust establishing identity,awarene ranscendence, awareness of interpersonal relationships, receipt of divine forgiveness, ac nd interdependence, progressive evidence of the fruit of the Spirit, and deepening intima
Frequenta n	20-24 participants

IV- Clinical assessment

The application of neuro-psycho-spiritual approach, through the techniques **according the Program "*I grow up*"** was assesesed through:

1-**Program readiness Scale-** a tool that captures an individual's willingness to engage in the program process (*pre, post*)

2- **Program Responsivity Scale:** a tool to represent potential responsivity factors in partecipants compliance with, and response to, program intervention and topic items in general. (*pre,post*)

3- **Program Gain Scale:** a tool to incorporate a combination of knowledge, participation and competencies with the purpose to provide an overall estimate of a partecipant performance in a formation program (*total change*)

4. ANALISING THE DATA AND REPORTING OF FINDINGS

Instrument of assessment	pre	post
Program Readine Scale	*16- fully agree partecipate* *5- partly agree partecipate* *3-was not agree partecipate*	*All agree to follo another program of th ind.*

Reporting: Most of partecipants showed evidence of increased skills from Program being accommodated to reflect broader understanding and were opened to share information applicating the knowledge (*being a little resistant at the begging but them opeining in group, or those with light intellectual deficit,releaving estra information in group*);those with moderate mental retartadion showed a depth emotional understanding of program content, but mentioning here the fact that their disorder on behavior did not allowed them to manifest appropriate behavior in group or whose inappropriateness is due to skill deficits or domination intent. Here can be mentioned for them, who were intrusive, making personal questions to others, those who were satisfactory (*no problems within group*) and very good (*rebuting inappropriate behaviour of others*).Regarding to application skills needed not be restricted to role-play situations, but including a variety although three of them were unable to apply, because of their superiority.Always they need to be incouraged applying the techniques as self in role play, celebral exercises or animation.

Instrument of assessment	pre	post
Program Responsivi Scale	Most of them (*1* erceived treatment eneficial for self and other *3 of them* showed listress level motivatio hem to consider changing. 3 of them were fou f only participating xercising without givi mportance to the objective	17 of them consider imited long term and sho erm benefit of program 3 of them somewhat ab o set realistic program goals 4 of them show onsiderated motivati oward personal developme nder stimulated conditions.

Reporting: Most of partecipants, although they agreed showing readeness to participate, demostrated interest about the program as: *how many days will it last, what are we going to do, why, and resistance such we do not have any problem*,

viewing the participation as the result of others behavior or as mainly the result of others or circumstances, but not perceiving the real aim of the course.Mentioning here the macro-program benefits, 3 of them did not saw any benefit of program at the first week, 10 of them were able to identify at least one short term of program, to have a lot of knowledge that will serve to them as a pathway for the future; 3 of them perceived the program as only beneficial for others.This one can be explained as a kind of treatment distress including indifference(absence of emotional distress) and sees no need for this course, being distressed but not motivated to consider change,also evidence of emotional distress at other part and wanting meantime to participate in program.During the course some of them showed a level of inconsistency between verbal and behavioral expressions of motivation, somewhat inconsistency between stated motivation and actions that can be described that they needed to be motivated and stimulated all the time under a specific condition respecting their choices and spiritual too but guiding them with love and patience toward the complete congruence between verbal and nonverbal expressions of good motivation which mean; *psycho-spiritual state is in congruence with mental state*.

Instrument **fassessment**	**change**
Program Gain Sca	*2 of them* reported no changing during the course *3 of them* reported minimal changing in specif opics regarding personal formation as, *interconnectness*. *8 of them* reported moderate changing in specif opics regarding personal formation as 11 of them reported strong changing in considerab opics regarding personal formation with attemps unction as a whole person.

Reporting: There are identified the following benefits of good quality program in setting the scene, including spiritual aspect in everyday life; with attempts for remedies and considering self-help options.

◆ Higher levels of motivation
◆ Increased self confidence
heir abilities
◆ Being more respectfı
rusting of others
◆ Achieving a personal goal
◆ Being able to rest, relax aresulting in reawakening of ho
reate a still, peaceful state of mind; ınd peace of mind, enabling them
◆ Improved relationships – wiccept and live with problems not y
elf, others and with God (to say to theesolved.
elf

Development of:
◆ Initiative
◆ Trust
◆ Cooperation
◆ Personal growth
◆ A new sense of meanin

◆ **improved discernment, f xample about when to speak ct an when to remain silent, bidi ne's time**

5. RESULTS

Twenty- four partecipants with disabilities were analyzed. In the majority of them qualitative differences between pre and post states were revealed. Typically, the changes appeared to be concentrated in the middle frequency of program development.The distributions of these pre-post changes varied by individual participant in space,frequency, the type of mental deficit and effect of medication. Nevertheless, in 18% of them, about 10 min after the onset, a decrease in synchronization of the neuronal stimulation surrounding the *interconnectness* focus is observed where coluld explain the probability of decrease on phase-locking.

In accordance with other observations, these findings suggest that the participation in this program taking into consideration the combination of two approaches, neuropsychological and psychospiritual gives the generating of networks in normal physiological synchronizations which appears to be post altered, inducing a state of higher motivation for activity.

These results show that the changes (*minimal, moderate*) in personal formation of 24 persons with disabilities do not arise suddenly, but that there is a transition from the pre state to the post state.They also lead to the conclusion that the the new approach does not correspond to the deficient functioning of a precise area of the brain, but to the deficient functioning of neural networks, related by abnormally facilitated connections with psychospirituality techniques.

Taking lived experience of personal formation into account enables mutual enrichment and the increased convergence of neuropsychogical and pshycho-spiritual approaches.

6. CONCLUSION and DISCUSSION

This is the first study to intervent and assess the personal formation through a new approach called neuro-psycho-spiritual in the context of a program intervention for orphan persons with disabilites.

This New Approach, in general was well accepted by participants. During the course, their interest regardless of their mental deficits remained high. Most of them showed progress experiencing the new approach recognizing their selves as a whole person functioning within a living, with a number of dimensions including spirituality, especially *hope* because one of the strongest indicaters of assessment for this was their intensive participation and with the question "*will this course go on*"?.Consistent with findings regarding the impact of this new approach including the psycho-spiritual component produced the most effective results of scale responsivity in specific topics

as above mentioned.

With this targeted program, under a provocated stimulation being under control all the time but at the other hand giving the chance to express the whole person functioning a human being, has given in turn the higtest points in **Gain Scale** because they have had ***simple psychic reactions,in*** *knowing,doing the things with love and in relex actin of getting and relating with other while sense of being* mean they begin to grow up, to be hopefully.

Finally, findings suggest that Neuro-Psycho-Spirituality Approach appears a feasible tool that marks the first step of a new clinically acceptable instrument to move forward the Personal Formation of Orphan Persons with Disabilities. They are in a post-follow–up period

7. POTENTIALS AND LIMITATIONS

The first limitation was the time in disposition for the elaboration of program to develop which is done for 15 days and nights including here suppossitions the neuro-psycho-spirituality approach. This was to fulfill the plan care as one the long-term objectives.

The second limitation was a lack of standartised reporting observations.

Possible confounding of this study include:***Effect of Facilitator***, ***Time of Day and Side Effect of psychotropic medications.***

8. RECOMMENDATIONS:

Research- Further qualitative and quantitative research is obviously going to be helpful to asses its potential to serve as a basis for clinical treatment or health care plan.

Training- Continuing professional development for plan care must include the not only spiritual dimension but possessing knowledge and understanding of new approach called neuro-psycho-sirituality, too.This is trend-setting practice. Let us hope, with a degree of expectation, to involve and to have a look at the fully values of the orphans persons with disabilites.

Practice-That clinical psychologist and other health/social providers develop realistic and meaningful courses into Treatment or Care Plan for personal growing of these persons.

Bibliographic References

From edited books

Elisabeth Lukas, *Dare un senso alla vita, logoterapia e vuoto esistenziale*, Cittadella Editrice, Asisi 1983 (pg 47-48)

Gael Lindenfield Confidenza Emotiva, Piero Gribaudi Editore srl, ISBN 88-7152-545-0 Settembre 1999, traduzione di Laura Majocchi, (*pg 50,,56, 58, 112*)

Giorgio Zunini , Psicologia, Casa Editrice Morcelliana Brescia Italia,1958 (*pg 24-27-46,152*)

Michael T.Nietzel/Douglas A. Bernstein, Richard Milich, Prentice Hall, (1991, 1987) *Introduction to clinical psychology.*Third edition, A division of Simon and Schuster Englewood Cliffs, New Jersey 07632, (pg *314-315,)*

Ugo Marzuoli,(Dicembre 1961) Psiche e condizionamento,prima edizione, Copyrights by Giangiacomo Feltrinelli Editore Milano.(pg 62, 357,)

Xhadi Gjana -Towards a psychology of being),Traslated by original,(third edition),copyrights 2008,Tirana, Albania ISBN: 978-99956-706-8-9 (page 98-99 and 220-232)

Retrieved from electronical giournals

Exlanation of term *Hope* from Wikipedia, the free encyclopedia, hope. (n.d.). New York: The Free Press, 1994, Snyder, Charles D. *The Psychology of Hope: You Can Get Here from There*. (pg. 7-13)

Exlanation of term *Disabilites* From Wikipedia, the free encyclopedia, World Health Organization - Disabilities

John Swinton, Senior Lecture University of Aberdeen,*Spirituality and the Lives of People with Learning Disabilities*, Research and review feature, Tizard *Learning Disability*,Review Volume 7.Issue 4, October 2002 © Pavilion Publishing (Brighton) (pg 29 -31)

John Swinton, Professor, *Researching spirituality and mental* health, Australian Journal of Pastoral Care and Health Vol.3, No.1, June 2009 (pg 9)

Phil Howard, Toccoa Falls College, Howard: *A Psychospiritual Model of Spiritual Formation:* A Review of David Benner's Contributions, CEJ: Series 3, Vol. 3, No. 2 Christian Education Journal Copy right 2006 (pg 231-235)

Theresa Clement Tisdale, Carrie E. Doehring, Veneta Lorrane-Poirier -*Three voices,one song: a psychologist,spiritual director and pastoral counselor share perspectives on providing care, Journal of Psychology and Theology* ,Copyright 2003 by Rosemead School of Psychology 2003, Vol. 31, No. 1, Biola University, 009 (pg 52)

Laura Di Vilio, *Introducing The PsychoSpiritual Approach* by 2008-2012 Inspiring Change, LLC

Retrived from eletronical doc.pdf.

Indigo Tiger Designs,***Psycho-Spiritual Psychology****2009* ~http://www.indigotigerdesign.com

Science and spirituality: The Brain's Role in Spirituality and Self-Transformation Copyright © 2007-2011 Supreme Master Television.

Dr. Larry Culliford, *Healing from Within: Spirituality and Mental Health*, 7EB53D5Bd01

Tomas Rees Spirituality linked to brain damage, Epiphemom: December 22, 2008

ALMANYA'DA TÜRK-ALMAN ENTEGRASYON SÜRECİNDE DİN GÖREVLİLERİNİN FONKSIYONLARI VE BİRLİKTE YAŞAM SERÜVENİ

THE ROLE OF IMAMS IN THE INTEGRATION OF TURKISH-GERMANS WHO LIVE IN GERMANY AND THE ADVENTURE OF LIVING TOGETHER

Yusuf Genç
Sakarya University, Turkey

ÖZET

1960'lı yılların başlarından itibaren Almanya'ya "misafir işçi" olarak gitmeye başlayan Türkler; çalışkanlıkları ve dinamizmleriyle Almanya'nın savaş sonrası ekonomisinin gelişmesine katkı vermişler ve aynı zamanda da Almanya'nın sosyal ve kültürel yaşamının şekillenmesinde önemli roller üstlenmişlerdir. 50 yılı aşkın süreden beri bu ülkede yaşayan ve sayısı 3 milyona ulaşan Türkler, başlangıçta birkaç yıl çalıştıktan sonra ülkelerine geri dönmek niyeti taşımış, yıllar ilerledikçe ve Alman yaşam şartlarına alıştıkça artık buraya yerleşmişlerdir. Ev-arsa almışlar, Almanlara komşu olmuşlar, işçi-işveren olmuşlar, aynı ortamlarda uzun yıllar çalışmışlar, çalışma ortamında karşılıklı alt-üst ilişkisi yaşamışlar ve aile ilişkilerini geliştirerek karşılıklı evlilikler gerçekleştirerek kız alış-verişinde bulunmuşlardır. Bir milyon civarında vatandaşımız Alman vatandaşlığına geçerek Türk gençleri askerlik görevlerini Alman savunmasına katkı sağlamak üzere bu ülkede yapmakta ve ikinci, üçüncü hatta dördüncü kuşağa gelinince arada oluşan bu yakınlığın entegrasyon mu ya da asimilasyon mu olduğu tartışma konusu olmuş ve bu sorunun cevabı halen verilememiştir. Çok fazla eleştiriye ve değerlendirilmeye tabi tutulan Alman göç ve uyum yasasının sonuçları entegrasyondan ziyade asimilasyona zemin hazırladığı yönündeki kanaatleri pekiştirmekte ve bu ülkede yaşayan Türklerin inançlarından kaynaklanan hassasiyetleri asimilasyonun gecikmesine ve kültürel direnişe katkı sağlamaktadır. Bu tebliğde Almanya'daki camiler ve Türkiye Cumhuriyeti devleti tarafından Almanya'da görevlendirilen din görevlilerinin görevleri ve bu kapsamda Türk Alman toplumunun birlikte yaşam şartlarında karşılaştıkları problemlerin çözümüne katkıları üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler; *Entegrasyon, birlikte yaşam, din görevlisi, Almanya'da İslam, Almanya'da Türkler*

GİRİŞ

Almanya'da kalmaya karar vermiş vatandaşlarımız yaşadıkları bu ülkeyi vatan olarak benimseyen, bu ülkenin kanunlarına saygılı, kalkınmasına katkı sağlayan ve topluma yararlı "hemşehrileri"dir. Hal böyle olunca bu sözde misafir Türkler, şimdi yaşadıkları topluma uyum sağlamak suretiyle bu ülkeye karşı yükümlülüklerinin olduğunu kavrayan birer bireyler olarak geleceklerini bu ülkede görmektedirler. Almanya'daki Türk toplumunu Alman toplumuyla aynı evrensel, insani ve moral değerleri paylaşmakta, hoşgörü, adalet ve eşitliğe inanan bireylerden oluşmaktadır.

2000'li yıllar öncesi Almanya'da yaşayan Türk toplumu hakkındaki çalışmaları üç aşamada ele almak mümkündür. Birincisi; daha çok göçün ekonomik boyutlarının önem kazandığı ve işçi alımının durdurulduğu 1973 yılına kadar olan süreci kapsar. Bu süreçte Almanya'ya göç eden yurttaşlarımızın ilk düşünceleri, belli bir süre bu ülkelerde çalışıp para biriktirmek ve bu suretle kendi ülkesinde geleceğini güvence altına alacak yatırımlar yapabilmekti. Gurbetçilerimiz göçün ilk yıllarında zor şartlarda elde ettikleri birikimlerini Türkiye'de arsa, ev, bağ, bahçe, tarla, traktör, biçerdöver gibi yatırımlara yönelttiler. İkincisi; 1973-1990 yılları arasında aile birleşmelerinin yoğun olduğu ve göçün daha çok sosyal ve kültürel yönünün ele alındığı çalışmaların yapıldığı aşamadır.

Üçüncüsü ise; 1990-2000 yılları arasını kapsayan toplum birey ilişkileri ve kültürel üretim süreçlerinin hızlandığı dönemdir (Kaya, 2000:16). 2000 sonrası dönem uyum sürecinin hızlandığı, aynı toplumsal değerlerin daha çok benimsendiği, Almanya'ya yerleşimin hızlandığı, geri dönüşlerin zayışadığı, yeni neslin eğitim, kültür ve hayat tarzlarının Almanya'da yerelleştiği süreçtir. Bu süreç uyum, asimilasyon karışımı olarak devam etmektedir. Zamanla göçmen işçilerin yaşam tarzında meydana gelen bu ekonomik, sosyal ve kültürel değişiklikler onları "konuk işçilikten – ulus ötesi yurttaşlık" (Unat,2002) düşüncesine taşımıştır.

Özellikle ikinci aşamada Almanya'da Türk işçilerin sayısı arttıkça ve geri dönüşler gecikince Alman toplumunun bir parçası haline gelinmiş, Almanya'da yapılan yatırımlarla işveren konumuna ulaşılmış ve her iki toplumun ekonomisine katkı verilmiştir. Almanya'da uzun süre yaşanacağının işaretlerinin verildiği bu dönemde Türklerin eğitim ve dini ihtiyaçları yoğunlaşmış ve Türkiye'den bu anlamda talepleri artmıştır. 1970-1980 arası dini eğitim ve ibadet ihtiyaçlarını karşılamak üzere cemaat yapılanmaları üzerinden, cami, dernek gibi dini kuruluşlar açılmaya başlanmış ve vatandaşlar arasında kutuplaşmalar başlamıştır.

İlk dönemlerde ortaya çıkan sivil toplum kuruluşları ve dini derneklerin Türkiye'deki siyasi ve dini yapıların birer uzantıları olduğu görülmektedir. Türkiye'den göç eden birinci kuşağın, Türkiye'deki siyasi görüşlerini Almanya'ya taşımaları ve bu doğrultuda yapılanmaya gitmeleri de gayet doğaldır. Dolayısıyla ilk dönemde acil ibadet yeri ihtiyacına binaen ortaya çıkan bu derneklerin, Türk göçmenlerin sorunlarının çözümünü Türkiye eksenli cemaat ve siyasi düşünceler çerçevesinde düşünmeleri kaçınılmaz olmuştur (Adıgüzel, 2011:19)

1980'li yıllardan sonra bu problemi keşfeden Türkiye Cumhuriyeti devleti Almanya'da yaşayan vatandaşlarının dini ihtiyaçlarını karşılamak ve geleneksel yapısını korumak amacıyla, toplumunu eğitmek üzere Almanya'da camiler açmış ve bu mabetlere resmi din görevlileri göndermeye başlamış ve görev alanlarını da kanunla belirlemiştir. Ayrıca devletlerarası eğitim antlaşmaları çerçevesinde Alman okullarında Türkçe dersleri vermek üzere öğretmenler göndermiştir.

Almanya'da Entegrasyon Süreci

Entegrasyon kavramını; genel ve özet olarak, değişik kültürel ve etnik oluşumların, çeşitliliklerini ve farklı olan yönlerini koruyarak, kendilerini ortadan kaldırmadan fakat çok toleranslı ve bir uzlaşma içinde mevcudiyetlerini koruyarak, birlikte, iç içe yaşayabilmesi, kültürel ve sosyal değerlerin sürekli değiş tokuşu olarak kabul edebiliriz.
Entegrasyon, bir bütün halinde hareket etme kabiliyet ve potansiyeline sahip birimlerin, birlikte geliştirdikleri dayanışma sürecidir (Chadwick, 1973:78). Deutsch'a göre entegrasyon; barış içinde değişim beklentilerine cevap verebilecek boyutlarda gelişmiş olan topluluk duygusu ve etkileşimler sürecidir (Lodge,1983:7,81). Derecesi ne olursa olsun, entegrasyon süreci, katılımcılarının çıkar ve fayda ortaklığı bilincine dayalı olarak geliştirdikleri, ilişkilerini düzenleyici ortak normlar ve bu normları işlevsel hale getirecek olan üst otorite mekanizmasının meşruluk ve etkinliğinden bağımlıdır (Frei, 1982:34).

Din ve kültür entegrasyon sürecine etki eden en önemli unsurlardır. Din eğitiminin çokkültürlü boyutta verilmesi bu süreci kolaylaştırır. Farklı kültürlerden olan insanlarla din eğitimi uygulamaları hoş olduğu kadar sıkıntı da veren bir iştir. Böyle bir ortam içinde eğitimci, farklı tecrübelere hazırlıklı olmadığı zaman ve yanlış anlamalara, kafa karıştırmaya eğilimli olduğu zaman çokkültürlü din eğitimi sorun olmaya başlar. Farklı kültürlerin değerleriyle ilişki içinde olurken onlar karşısında yansız bir tavır geliştirmek, bu ilişkilerde ortaya çıkmış bir çok yanlış anlayışın da fark edilmesini sağlar. Her ne kadar kültürün birey üzerindeki etkisi objektifliği sarsacak derecede fazla ise de bu yöndeki bilinçli çabalarla yansızlık çizgisine doğru gelişim sağlanabilir. Değerler karşısında yansız bir tutum geliştirme adımları, yabancı olandaki görünen güzellikleri ön plana çıkararak önyargıları bastırma yerine onları tanıma ve onlarla yüz yüze gelmeyi gerektirir. Bu şekilde de bireyler kendilerine saygıyı geliştirebilirler. Bu çerçevede şunu söylememiz mümkündür; anlama, bir kültürün inançlarının yansıması içinde geleneğin ve alışkanlığın ürünüdür. Entegrasyon sürecinin olmazsa olmaz şartlarından biri de siyasi örgütlenmedir.

Entegrasyonun doğal sonucu, belirlenen hedeflere ulaşabilmek ve dolayısıyla, bir topluluk inşa etmek veya onu koruyabilmek için, tavır ve davranış kalıplarının bilinçli olarak koordine edilmesidir. Almanya'da Entegrasyon sorunuyla ilgili olarak ciddi tartışmalar 1990'lı yılların başında başlayabilmiştir. İlk kez bu dönemde Türklerin Almanya'da kalıcı olduğu, geriye dönmeyeceği ya da geriye gönderilemeyeceği gerçeği Alman toplumu tarafından algılanmaya ve kabullenilmeye başlamıştır. Almanlar Türklerin entegrasyona yeterince istekli ve hazır olmadığı kanaati ile Türk toplumunun gerçekten asimilasyona hazır ve yeterli olmadığını

anlatmak istemektedirler. Almanya'da bu konu uzun zamandır tartışma konusu olmakla birlikte Türklerin bu konudaki olumsuz tutum ve tavırlarının entegrasyondan ziyade asimile edilmek istenmeleridir. Artık Türkler Almanya'da yaşamakta, Almanya'da tüketmekte ve Almanya'da arsa, konut yatırımı yapıp, kendi işini kurmaktadır. Giderek artan yatırım ve tüketim eğilimi, Türk göçmenlerinin burada kalıcılığının açık bir göstergesi anlamına gelmektedir. Günümüzde ortalama bir göçmen ailesi üç göçmen kuşağını bir arada barındırmaktadır. Almanya bugün fiili bir göçmen ülkesi olmuştur.

Alman üniversitelerinde öğrenim gören Türk gençleri, kendi işyerini açan girişimciler, Alman basınında yer alan yazar ve sanatçılar, Türklerin sorunlarını ve isteklerini gündeme taşıyan sivil toplum kuruluşları, Alman siyaset sahnesinde ön plana çıkan milletvekilleri, belediye meclis üyeleri ve yeni kuşak Türkler; toplum içinde kabul gören saygın pozisyonlarıyla toplumun daha yüksek ve daha etkili katmanları arasına girebilmekte ve uyumu kolaylaştırıcı işlevler üstlenmektedirler. Bu yapılanma içinde dini değerlerine bağlı olan Türkler dinin hoşgörü ve farklılıklara saygı anlayışı ile bu süreci olumlu yönetmektedirler.

Almanya'da Din Görevlileri ve Görevleri

Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığının Görev ve Çalışma Yönergesinin 50. Maddesi (Değişik: 07/12/2009 tarihli ve 74 sayılı onay)'ne göre; Diyanet işleri Başkanlığı Dış İlişkiler Dairesi Başkanlığının görevlerinden bazıları şunlardır:.

1- Yurt dışında yaşayan vatandaş ve soydaşlarımızın kültürel değerlerini korumalarına, dinî istismara maruz kalmayacakları tarzda bilgilenmelerine; keza içinde yaşadıkları topluma uyum, gençlik, kadın ve aile gibi sosyal ve dini içerikli sorunların çözümüne katkı sağlamak, (c fıkrası)

2-Başkanlığın hizmetlerini desteklemek üzere vatandaş ve soydaşlar tarafından yurtdışında oluşturulan dernek, birlik, vakıf vb. yapılanmalar hakkındaki bilgi ve belgeleri derlemek, değerlendirmek, onlara bilgi desteği sağlamak, onlarla dayanışma ve işbirliğini geliştirmek (ç fıkrası)

3-Dinlerarası ilişkiler bağlamında barış ve hoşgörü kültürünün geliştirilmesi için araştırma ve incelemeler yapmak, bu kapsamda ulusal ve uluslararası toplantılar ve etkinlikler düzenlemek (j fıkrası),

Ayrıca aynı yönergenin Yurtdışında Yaşayan Türkler Şubesi Müdürlüğünün görevlerini belirleyen 52. maddesinin (ğ) fıkrası "İlgili ülkelerdeki vatandaş ve soydaşlarımızın uyum sorunu yanında gençlik, kadın ve aile gibi sosyal ve dini içerikli sorunlarının tespitinde gerekli alan araştırmalarını yapmak, bu konularda çalışan diğer sivil toplum örgütleri ve akademik kurumlarla işbirliğine gitmek, ortak projeler yürütmek" şeklindedir.

Din görevlilerine yüklenen sorumluluk onların bulundukları bölgedeki Türk vatandaşlarının ülkenin kültürel yapısı ve yaşam standartlarına uyum sürecine katkı sağlamak, sosyal, kültürel ve dini içerikli sorunlarını tespit etmek ve gerektiğinde çözümler üretmektir. İki toplum arasındaki uyumdan kaynaklanan sorunların giderilmesine katkı verilmesi de beklenmektedir. Din görevlileri bu uyum sürecinde uyguladıkları manevi sosyal hizmet çalışmaları ile Türk toplumunun kendi değerlerine

bağlı kalarak yaşadığı topluma uyum sağlaması için atacağı adımları ve yaşam koşullarının çizgilerinin belirlenmesine manevi danışmanlık desteği vermektedirler.

Ancak Din Görevlisinin görev alanları, resmi-gayri resmi - teorik ve pratik olmak üzere iç içe genişlik arz etmektedir. Din görevlilerinin Türkiye'de ve Avrupa'daki görevleri, görev alanları ve fonksiyonları arasında önemli sayılabilecek farklılıklar vardır. Türkiye'deki görev alanları cami içinde ve ağırlıklı olarak dini içerikli hizmetlerle sınırlı olmakla birlikte Almanya'da bu hizmetlerin yanında caminin dışında sosyal, kültürel, psikolojik, pedagojik ve danışmanlığa dayalı görevler yerine getirmektedirler. Çünkü Almanya'daki din görevlileri Türkiye'yi temsil etmekte ve her iki ülke hakkında çalışma şartları, sosyal haklar, idari konular, sağlık, eğitim, emeklilik ve diğer konularda da bilgi sahibi olmaları gerekmektedir.

Türkiye şartlarında din görevlisinin görev, yetki ve sorumlulukları Diyanet İşleri Başkanlığının Görev ve çalışma yönergesinin 158. maddesinde şu şekilde düzenlenmiştir[1]:

Görevlendirildiği cami, mescit ve benzeri yerlerde…… ., vaaz etmek, cuma ve bayram hutbelerini okumak ve diğer irşat faaliyetlerinde görev almak.

İsteyen vatandaş ve soydaşlarımızla bunların çocuklarına, görevli bulunduğu camide veya amirlerince tayin edilecek yerlerde Kur'an-i kerim okumayı öğretmek ve dini bilgiler vermek.

Amirlerince tertiplenen seminer, kurs ve toplantılara katılmak.

Başkanlık, Müşavirlik veya ataşelik emirlerinden cami görevleriyle ilgili olanları camide uygulamak; bunlardan cemaate duyurulması gerekenleri, maksadına uygun bir biçimde duyurmak.

Ayrıca; Yurtdışı görev ve çalışma yönergesinin 13. maddesine göre de görevlendirilmesi halinde, görevlendirildiği okulda Din Kültürü ve Ahlak bilgisi derslerini teorik ve uygulamalı olarak okutmak,

14. maddeye göre de cemaatin durumu, kültür ve anlayış seviyesi, günün ve çevrenin şartları ile ihtiyaçlarını dikkate almak suretiyle vaaz etmek veya hutbe okumak. Bu görev ifa edilirken, dikkat edilmesi gereken kurallar da şöylece sıralanmaktadır:

1-Vaaz ve hutbenin samimi, ölçülü, duygulu, heyecan verici, cemaatin içinde bulunduğu manevi hastalıkları tedavi edici, yapıcı, uyarıcı, öğretici, eğitici, teşvik edici, sevdirici, müjdeleyici, dini yasaklardan sakındırıcı, düşündürücü ve yanlış inanışları düzeltici olmasına itina göstermek.

2-Kırıcı, garazkâr, hissi ve ölçüsüz ifadelerden, bıktırıcı ve mesnetsiz sözlerden kaçınmak.

3-Vaaz ve hutbe esnasında hurafelere ve dini açıdan muteber olmayan görüşlere yer vermemek;

4-Vaaz ve hutbe esnasında milli birliği ve dini bütünlüğü zedeleyici ifadelerden ve ihtilaf konusu olan meselelere yer vermekten sakınmak; cemaatin dini konularda bilgi ve kültürünü artırıcı, dini duygularını güçlendirici bir üslup seçmek.

---

[1] *Bu 158. maddenin bazı bentleri kısaltılmış ve bazıları da konu ile ilgisi gereği çıkarılmıştır*

Din Görevlisinin Bireysel ve Toplumsal Fonksiyonları

Türk ve İslam toplumunun yaşam tarzına bakıldığında din görevlisi, pratikte toplumun bütün katmanlarında ve hayatın her safhasında, bir çocuğun ana rahmine düşüşünden–ölümüne kadar, hatta ölümünden sonra, yakınlarına karşı görevlerine varıncaya kadar her alanda görülmektedir.

Şöyle ki;

Annenin hamilelik döneminde çocukla ve bu süreçle ilgili anneye dini ve duygusal davranışları açısından bazı telkin ve tavsiyelerde bulunmak. Çocuğun doğumunda sağ kulağına ezan sol kulağına ikamet okuyarak, göbek adını takmak. Anneye de sağlıklı bir çocuk annesi olduğu için şükür etmesini tavsiye edip ruhen ve manen rahatlamasına, hayata yeniden motive olmasına katkı sağlamak. Akika kurbanının kesimine yön vermek, sünnet merasimini organize etmek ve gerektiğinde dualarla aile ve çocuğun manevi duygularına tercümanlık yapmak. Eğitim çağına geldiğinde; çocuğa dini temel eğitim vermek suretiyle öğretmen, aile ve toplum terbiyesini geliştirmek, kültürel yapısı, geleneksel eğilimleri, inanç, ibadet ve ahlak kurallarını kavratmak. Eğitim süresince ders çalışma alışkanlıkları, sosyalleşmesi, yetenekleri ve geleceği hakkında bilgilendirmelerle rehberlik ve pedagojik destek vermek. Okulu bittiğinde mezuniyet törenine katılarak topluma faydalı bir kişi olması yönünde temennilerde bulunmak.

Evliliği esnasında, eş seçiminde, aile kurgusunun oluşumunda, anne-baba rolleri üstlenmesi hakkında, evlilik aşamasında dini görevlerinin öğretilmesinde bilgilendirmeler yapmak, düğün merasimini gerçekleştirmek ve nikâhını törenine katılmak. Gurbete veya askere giderken onu dualarla uğurlayıp ülke ekonomisi ve vatan savunması için yapacağı işin önemini kavratmak ve hassasiyetlerini öğretmek. Hastalandığında ziyaretine gidip manevi moral kazandırmak, şifa dileklerinde bulunmak, psikolojik olarak tedavisine katkı sağlamak. Hapse düşme durumunda kaldığında ziyaret edip moral vermek, ümitsizlikten kurtararak tekrar topluma kazanılmasına katkı sağlamak. Dünya ve ahiret hayatı için sosyolojik ve psikolojik telkinlerde bulunmak suretiyle topluma, millete, memlekete, dünya barışına, ülke kalkınmasına, birlikte yaşayacağı farklı toplum ve inanışlarla, karşılıklı anlayış kurallarını ve hoşgörü anlayışını azami derecede harekete geçirmek suretiyle uyum ve entegrasyona katkı sağlayıp faydalı bir şahsiyet oluşturmasına yardımcı olmak. Ölümünde tekfin, telkin ve taziyelerle acılı ve hüzünlü kalplere moral vermek, metanet güçünü artırmak ve ölünün defnini sağlamak gibi birçok aktif ve fonksiyonel görevleri bulunmaktadır. Bu örnekleri daha da çoğaltmamız mümkündür.

Ferdi hayattaki bu görevlerin yanında toplumsal alanda da birçok görevleri vardır. Toplumun huzur ve barış içinde yaşamasına katkı sağlamak, cemaat ve cemiyet ruhu kazandırmak suretiyle kişinin sosyalleşmesini sağlamak. Bir millet olarak ayakta kalmak için din, dil, kültür, örf, gelenek ve ananelerin yaşaması ve yaşatılası gerektiğinin bilincini topluma kazandırmak. Sosyal ve beşeri ilişkileri geliştirmek suretiyle toplumsal konsensüs sağlamak. Cami irşat görevleri kapsamında toplumu dini, milli, kültürel, iktisadi, insani ve ahlaki konularda aydınlatmak. Çevre temizliğinden-ağaç sevgisine, iktisadi kalkınmadan-kültürel olgunluğa, eğitimden-

gelişmeye, dünya barışından-küreselleşmeye, dinler arası diyalogdan-kültürler arası işbirliğine varıncaya kadar her sahada din görevlisi toplumu bilgilendirir.

Almanya'daki din görevlisi bu görevlerin yanında, dil, ırk, kültür, siyasi görüş ve benzeri farkları gözetmeden muhatap olduğu tüm vatandaşların sosyal, psikolojik, kültürel, ekonomik yapısıyla da yakından ilgilenip, problemlerine çözüm aramaktadırlar. Camiler ve cami dernekleri Almanya'da Türk toplumunun yegane sıkıntı ve problemlerinin çözülmeye çalışıldığı yerler olarak gözükmektedir.

Birlikte Yaşam ve Başarması Gereken Unsurlar

Birlikte yaşam; değer ve yaşam kriterleri farklı toplumların uyum içinde beraber yaşaması demektir. Almanya'da görev din adamlarının içinde yaşadığı alman toplumunda dini, dili, ırkı, örfü, adet ve gelenekleri farklı iki toplumun birlikte uyumlu ve huzurlu yaşamasında ve bu birlikte yaşam şartlarından doğabilecek problemlerin çözümünde üstlenebilecekleri fonksiyonları da irdelemek istiyorum. Aslında tebliğde esas vurgu yapmak istediğim konunun temelini bu durum oluşturmaktadır.

Birlikte yaşamın teorik çerçevesini çizebilmek için şu değer yargılarının bilinmesi ve bunların pratik hayatta uygulanması gerekir.

İnsan toplumsal bir varlıktır, yani diğer insanlarla birlikte yaşama ihtiyacını duyar. Bireysellik artık kendisini toplumsallığa bırakmalıdır. Son devrin sanal ve teknolojik yaşam şartları insanları bireyselliğe itmiş, bu durum zihinsel ve ruhsal bunalımların oluşmasına ve psikiyatrik vakaların çoğalmasına sebep olmuştur. Artık insanların sosyal hayattan kopmaması için sosyolog, psikolog, pedagog ve sosyal çalışmacıların büyük uğraşı vermesi gerekmektedir.

Sosyal ortamı bir de dil, din, kültür ve yaşam tarzı farklı insanların bulunduğu ortamlarda oluşturmak istendiğinde uyum ve anlayıştan kaynaklanan birçok sorunla karşılaşılmaktadır. Farklı insanlarla birlikte yaşamın gerektirdiği bazı ortak değerler ortaya çıkarılamazsa, birlikte yaşam; bir ayrışmaya, çözülmeye, kopuşa, dışlanmaya, birbirini düşman görmeye ve diğerlerine zarar vermeye dönüşür. Birlikte yaşamaya talip olan toplumlar bazı hassasiyetleri korumak zorundadır. Farklı kültür ve değerlere sahip birden fazla insan toplumunun beraber yaşayabilmesinin temel taşı karşılıklı hoşgörü, anlayış ve tahammüldür. Birbirlerinin değerlerine, yaşam tarzına ve inanış biçimine saygı duymak suretiyle, karşılıklı tahammülün gelişmesi hatta olgunlaşması gerekir. Global dünyada ülkeler birer komşu şehir, inanışlar asgari müştereklerde birleşen birer sosyal kontrol aracı ve kültürler de birer mozaikten oluşmaktadır.

Her farklı toplumda bir başka insanın ihtiyaç duyduğu bir güç, bir zenginlik mevcuttur. Bu zenginlikler paylaşıldığında ve kullanıldığında bir dayanışma ortaya çıkar. İnsanlar dayanışma içinde, gönüllü bir şekilde birbirlerine yardım etmeyi bilir ve uygularlarsa, eksikliklerin ve fazlalıkların birbiriyle uyum içinde olduğu bir toplumsal yapı kurulabilirler. Bencillik ve yıkıcı rekabet sonucu insanlar kendilerindeki zenginlikleri paylaşmaktan kaçarlarsa, bu bencillik ihtiyaç duyduklarını elde edememelerine neden olur. Böylece dayanışma ve paylaşım zorlaşır.

İçinde yaşadığımız küresel dünyada, öne çıkan tüketim tutkusu, yıkıcı rekabet, bencillik gibi yeni değerler, birlikte yaşam olgusunun zayıflamasına ve değerini yitirmesine neden olmaktadır. Tüketim kültürü ile hareket eden günümüz insanı, her davranışında ekonomik fayda aradığından birlik ve beraberlik ruhundan uzaklaşmakta ve kapitalizm ahlakını yaşamaktadır. Dostluklarını ekonomik fayda üzerine kuran insan ve toplumlar, yalnızlaşır ve hızla kendilerine yabancılaşırlar. Çünkü kapital gözlüklerle psişik, zihinsel ve manevi ihtiyaçlarını göremezler. Bu yaklaşım farklı kültür ve inanışları olan, ancak insanca yaşamak, karşılıklı sevgi, saygı ve müsamahalarını dikkate almak suretiyle dünyevi nimetlerden yararlanmak isteyen toplumları olumsuz etkilemektedir.

İnsanların, insanlığın büyük bir aileyi oluşturduğunu ve birlikte yaşamak zorunda olduğunu açık bir şekilde bilmesi gerekmektedir. Bu bilinç kalple yani duygularla birleştiğinde, o zaman davranışlar gönüllülük bilinciyle olgunlaşır. Sadece gösteriş için yapılan gönüllü çalışmalar, bilinçten yoksun olanlardır ve süreklilik gösteremezler.

Birlikte yaşam karşılıklı saygı ve hoşgörü kurallarının aktif olarak uygulanmasıyla mümkün olabilir. Birlikte yaşanılan toplumun inançları, değerleri, kültürü, yaşam tarzı, anlayış ve kavrayışı, dili ve ticaret kültürüne tahammül şarttır. Birlikte yaşanılan toplumun dünya görüşü ve ekonomik seviyesi, kalkınmışlık düzeyi, modern hayata olan yakınlığı ve dünya görüşleri arasında da benzerlikler bulunması gerekir.

Birlikte yaşamın ana unsurlarından biri kültürler arası diyalogdur. Farklı kültürler ancak kültür alış-verişi yoluyla birbirlerinden yararlanır ve kültürel bir mozaik oluşturabilirler. Bu anlayışa göre; Almanya'da göçmenlerin varlığı bir problem değil bir zenginlik olarak algılanmalı ve kaynaşma ancak Almanlar ve göçmenlerin ortak gayretleriyle mümkün olabileceği bilinmelidir. Personel politikasında sadece resmi diplomaya değil, Interkulturelle Kompetenz denilen kültürler arası deneyime ve beceriye de önem verilmelidir. Bu becerileri olan görevliler, çalışmalarını sadece göçmenlere yönelik değil toplumun tamamına yönelik yapmalıdırlar. Kültürlerin diyalogu sonucunda diyalog kültürü oluşur, ya da diyalog kültürü varsa kültürlerin diyalogu olası hale gelir. Bu aşamadan sonra birlikte yaşam başlar.

Almanlar genelde Türklerle yaşamayı problem olarak görmektedirler. Mesela evler kiraya verileceği zaman, kiracının yabancı olup olmadığı (hatta Türk olup olmadığı)na, kadının başının kapalı olup olmadığına ve çocuk sayısına dikkat edilir. Başörtüsünün Alman toplumu ve yaşam şekliyle uyuşmadığı yönünde söylemler ve eleştiriler de çoğu zaman yazılıp çizilmektedir. Hatta bazen oturduğu evde rahat edemeyen veya evi kendilerine dar gelen bir Türk, başka bir eve taşınmak istediğinde, ev bulamayacağı veya Almanların kendilerine ev vermeyeceği zannıyla yeni bir ev aramaya dahi cesaret edemezler.

Okullarda eğitim sürecinde Türk çocukları ile Almanlar arasında sıkıntılar yaşanmaktadır. Türk çocuklarının okullarda daha çok Hauptschule (en alt seviye zorunlu okul) de okudukları dikkat çekmektedir. Bu durum Türk çocuklarının zekâlarının zayıflığından değil, eğitimde fırsat eşitliği uygulamalarının eksikliğinden

kaynaklanmaktadır. Yeni nesil Türk kuşağında bu durum değişmekte ve Türk çocukları Gymnasium (süper lise)'da okumakta ve üniversitede okuma oranı sürekli yükselmektedir. Alman toplumu çokkültürlü bir toplumdur. Bu toplumda okullarda kültürler arası eğitime yer verilmelidir. Doktora çalışmam esnasında Almanya'da yaptığım araştırmada Almanya; toplum olarak çokkültürlü bir toplum, ama eğitim sistemi olarak tekkültürlü bir eğitimi sunmaktadır (Genç, 2004). Batılı toplumların çok kültürlü toplumlar haline gelmesini engelleyen politik, bilimsel, kültürel ve toplumsal bir yığın engeller bulunmaktadır (Canatan, 1990:95). Bu durum bu toplumları tekdüze bir yapıya götürmektedir. Almanya'da uyum adı altında yapılan bu uygulama, önümüzdeki dönemde bir asimilasyon olarak karşımıza çıkabilir.

Yabancıların kültürel değerlerinin, anlayış ve yaşayış tarzlarının dikkate alınmadığı bir eğitim sisteminde, fırsat eşitliğinden bahsetmek zordur. Bu durum yabancılar için olumsuz neticeler doğurmaktadır. Neredeyse Almanya'nın tüm eyaletlerinde okullarda Anadili dersleri (Türkçe) zorunlu halden seçmeli hale geçmiş, bu dersten alınan not da not bareminden çıkarılarak birçok okulda dersin kapanmasına sebep olmuştur. Almanya'da eğitimde başarılı olmak için Almancanın çok iyi bilinmesi gerekmektedir. Ancak yabancı dil öğrenmek için de anadilin iyi bilinmesi gerekir. Ana dil evde değil okulda öğrenilir. Almanya'da anadili derslerinin durumu bir kez daha gözden geçirilmelidir. Bunun için Türk ve yabancıların çocukları için ilave Almanca dersleri konulmalıdır.

İş yerlerinde, alış-veriş merkezlerinde, çarşıda pazarda çoğu zaman Türklerle Almanlar karşılaştıklarında farklı bir muamele hissedilmektedir. Komşuluk ilişkilerinde de Almanlar Türklerle komşu olmayı çok arzu etmemektedirler. Hâlbuki bu iki millet işyerinde beraber çalışmakta, aynı işi yapmakta, aynı vergiyi vermekte, Alman ekonomisine ve kalkınmasına aynı katkıyı sağlamaktadırlar. İki toplum birlikte yaşamaya, birbirlerine tahammül etmeye ve karşılıklı saygıda kusur etmemeye kendilerini zorlamalıdırlar. Göç alması zorunlu olan Almanya göç ve uyum yasasını yabancıların da görüşleri doğrultusunda geliştirmek durumundadır.

İki Toplumun Birlikte Yaşamasının Ortaya Çıkardığı Zorlukları

Türklerin fiziki yapı itibarıyla Almanlardan farklı oldukları ve ilk göze geldiği şekliyle ırksal olarak yabancılık ve farklılık olduğu görülmektedir. Bu konuda yapılan araştırmalarda bunu teyit etmektedir. Yerli toplumun (Almanlar) gözünde farklı bir insan şekli dikkat çekmekte, bu durumun uyum ve görünüşü bozduğu iddia edilmektedir. Hâlbuki başka ülkelerde ırksal farklılıklara rağmen insanların aynı ülkede uyum içinde yaşadıklarını görmekteyiz. Bu konuda ciddi bir sorun da gözükmemektedir. İngiltere, Amerika, İspanya, gibi ülkeler örnek gösterilebilir.

Farklı iki toplumun birlikte yaşamasının ana unsurlarından biri iyi anlaşmalarıdır. Anlaşmak, konuşma ve sağlıklı iletişim kurmakla olur. Konuşmak için de anlaşabilecek ortak bir dil gerekir. Almanya'ya ilk gelen Türklerin oluşturduğu birinci kuşak nesil ve halen aile birleşimi yoluyla gelmekte olan Türklerle Almanlar arasında anlaşma açısından ciddi sorunlar yaşanmaktadır. İş yerinde, okulda, resmi dairede, yazışmalarda, haberleşmelerde bu sorun açıkça kendini göstermektedir. Komşuluk ilişkilerinde de konuşmadan kaynaklanan sıkıntılar mevcuttur. İçinde

yaşanılan toplumun dilinin iyi bilinmemesi uyumu zorlaştırmaktadır. Ancak aradan uzun yıllar geçmiş olmasına rağmen, Alman resmi makamları Türklerin Almanca öğrenmelerine çok önemli teşvikler yapmamıştır. Almanca öğrenmek isteyenler kendi paralarıyla dil öğrenmeye çalışmaktadır. Mali imkânı olmayanlar ciddi sıkıntılar çekmektedirler. Göçmenlerin ülkeye girişine ve oturum almasına müsaade ediliyorsa, onlara dilinizi kendi imkânlarınızla öğretmeniz gerekir.

Türklerin çok çocuklu olmaları da Almanlar tarafından problem olarak görülmektedir. Çevre şartları, çevre gürültüsü, sokak sakinliği ve ekonomik olumsuzluklar da buna eklenebilir. Almanya'da yabancıların çocuklarına çocuk parası ödenmesi de rahatsızlık kaynağıdır. Bu durum Almanlara göre finans açısından da olumsuz bir sonuç doğurmaktadır. Bu bakış açısının değişmesi gerekir. Almanya'da yaşayan Türkler burada kalmaya ve uzun süre yaşamaya karar vermiş insanlardır. Bu nesil burada yetişecek, küçük yaştan itibaren dilini ve kültürünü öğrenecek, büyüdükçe de beyin gücü ve iş gücünü burada kullanacaktır.

Türklerin uyuma fazla meyilli olmadıkları düşünülmekte ve bu durum bir problem olarak görülmektedir. Her millet kendi kültürünü, inanışını ve kavrayışını buraya taşımaktadır. Bu da yaşam şartlarında bir ikileme sebep olmaktadır. Uyumun diğer bir versiyonu da asimilasyondur. Uyumun tanımında bile sorun vardır. Birine göre uyum; içinde yaşadığın toplumun değerleriyle hareket etmek, diğerine göre ise kendi değerlerini koruyarak içinde yaşanılan topluma uyum sağlamaktır. Almanların esas tercihleri birinci tanımdan yanadır.

Başka bir dinden ve dilden gelmek de problem olarak algılanmaktadır. Dini değerler ve yönlendirmelerde farklılıklar olunca çatışma söz konusu olmaktadır. İşte burada dinler arası diyalog gündeme gelmekte ve karşılıklı din adamlarına çok iş düşmektedir. Dinlerin kutsal sayılmaları, diğerinin dinine mutlak saygı ve asgari müştereklerde birleşme anlayışı bu konuda çok önemlidir. Dini ve milli değerlere dokunmadan, zedelemeden hareket etmek birlikte yaşamın ana şartlarındandır. İslam dini ve Türk kültürü konusunda bazı Almanların acımasız davrandıkları görülmektedir. Bunun temelinde İslam hakkında bilgi yetersizliği yatmaktadır. İslam dini inceledikten ve gerçek bilgiler elde edildikten sonra kanaatler değişmektedir. Mesela Kiliselerle ve okullarla yapılan ortak çalışmalarda ve ziyaretleşmelerde ön yargı ile gelen Alman vatandaşları veya öğrenciler camilerden geriye dönerken kanaatleri ve İslam'a bakış açıları değişmektedir. Buradaki bilgilendirmelerde din görevlilerinin iki din ve iki dil hakkındaki bilgi donanımları önem arz etmektedir.

Almanya'da giderek çoğalan işsizlik oranı da problemin bir diğer ayağıdır. Alman kendisi işsiz ve kişi başına düşen gayri safi milli hâsıladan aldığı pay her geçen gün azalmaktadır. Bu da yaşam standardını düşürmektedir. İşsiz bir Almana göre kendisinin işsizlik sebebi çalışan bir yabancıdır. Bu yaklaşım da birlikte yaşamı ve karşılıklı tahammülü zorlaştırmaktadır.

Birlikte yaşamın olgunlaşması tahsille de yakından alakalıdır. Kültürlü bir Almanla kültürlü bir Türk'ün daha kolay anlaştığı bir gerçektir. Uyum probleminin daha çok eğitim seviyesi düşük ve kültürsüz insanlarda olduğu görülmektedir. Öyleyse her iki toplumun eğitim seviye ve kalitesinin artırılması gerekmektedir. Bu madde birlikte yaşamın kolaylaşmasının can damarıdır. İnsanları olgunlaştıran ve

terbiye eden eğitimdir. Çocukların, çocuk yaşta eğitilmeleri, anaokullarından itibaren eğitimin bütün kademelerinde çocukların aynı sınıflarda eğitim görmelerinin, kültür alış-verişine katkı sağlayacağı, toplumların birbirlerini daha kolay tanıyacağı ve ilerde birbirlerine karşı daha anlayışlı ve saygılı davranacağı sosyal bir gerçektir.

Birlikte yaşamın en önemli şartlarından birisi de karşılıklı grupların birbirlerini iyi tanımaları ve birbirlerini olduğu gibi kabullenmeleridir. Önyargılı yaklaşımlar her zaman duygusallıkları artırır ve objektif olmayı engeller. İnsanları değiştirmek gibi bir görevi üstlenmek sadece kendiniz yormanızı sağlar. Uyum içinde yaşamak, insanları olduğu gibi kabullenmeyi gerektirir. Türklerle Almanlar 1097 yılında Birinci Haçlı Seferi'nin başlangıç döneminde tanıştıkları söylenir. Heinrich Hagenmeyer tarafından yazılan kitapta bu ilk tanışma ile ilgili Almanlar tarafından Türkler için "dinsiz, şeytanla işbirliği yapan, kaba, acımasız, günahkâr" gibi önyargılı tanımlamalar kullanılmıştır (Kula, 1992:31-35). Bu yargıların artık yıkıldığını görnmekteyiz.

Birlikte yaşayan toplulukların gelir kaynakları ve gelir düzeyi, üretim ve tüketim anlayışları arasında da benzerlikler bulunması gerekir. Tarım toplumu olan Türk toplumu, daha çok sanayi toplumuna geçişin sancılarını yaşamaktadır. Yetişme tarzı, iş hacmi ve bunlara bağlı olarak taşıdığı değerler de bu doğrultuda gelişmektedir. Alman toplumu daha çok sanayi ve endüstri toplumudur. İki toplum arasında bazı noktalarda anlayış ve teknolojik farklar vardır. Bu farklar yaşam tarzları arasında da çatışmaların otaya çıkmasına neden olabilmektedir. Bu durum; birlikte yaşam ve beraber düşünme anlayışını olumsuz etkilemektedir.

Yabancıların Alman toplumu ile daha uyumlu yaşamalarının bir diğer basamağı da, eşit haklara ve yaşam tarzına sahip olmak istemeleridir.

Din Adamlarının Rolleri

Yukarda saydığımız ve sayısını daha da artırabileceğimiz ana problemlerin çözümü ile dinler ve kültürler arası ortak yaşamın daha kolay ve uyumlu olabilmesi için din adamlarına (Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi gibi) çok önemli görevler düşmektedir.

Öncelikle, din adamları birbirlerinin dinlerine saygıyı merkeze almak suretiyle aralarında uyum sağlamaları gerekir. Toplumlar aralarındaki ilişkileri gözden geçirirken ilk dikkate aldıkları kriter dini ve milli değerleridir. Milletlerin yakınlaşmaları ülkeler arasındaki diplomatik ilişkilere ve din adamları arasında oluşan etkileşimlere bağlı olarak değişmektedir. Burada dinler arası diyalog ve din adamlarının ortaklaşa yürüttükleri faaliyetler, kültürel alışverişler, ekonomik ve siyasal çıkarlar önem arz etmektedir. Toplumlarda sosyal kontrol araçları arasında en önemli yere sahip olan dini olgu, milletlerin yönlendirilmesinde kilit noktayı oluşturmaktadır. Onun için din adamlarına büyük görevler düşmektedir. Tarihsel süreçte en kanlı ve en uzun savaşların haçlı savaşları olduğu, milletleri birbirinden ayıran unsurların başında dini temayüllerin geldiği, ülkelerin ilişkilerinin dini anlayışların önemli yer tuttuğu uluslar arası bir gerçektir.

İşte bu noktada dinler arası diyalog büyük önem ve değer kazanmaktadır. Din Görevlileri Türk toplumu için Almanya'da ve özellikle Avrupa'da birlikte ortak yaşam için ne gerekiyorsa yapmaları ve yukarda çerçevesini çizdiğim teorik yaklaşımı hayata geçirmeleri gerekir. Almanya'ya yerleşmeye ve Alman toplumuyla beraber

yaşamaya karar veren Türk toplumu ile bu toplumun Almanya'da kalmasına izin veren Alman toplumunun, birlikte, uyum içinde, asgari müştereklerde buluşarak ortak bir yaşam tarzı ortaya koymaktan başka bir çaresi yoktur. Müslümanların Kilise ve diğer ibadet yerlerine gösterdiği ilgi ve alaka kadar bir ilgi de karşıdan gelmesi gerekir. Farklı dinlerin mabetleri ve cemaati arasında daha sıcak ilişkiler olmalıdır. İslam dini böyle bir ortamın oluşmasına son derece müsaittir ve bu yaklaşım İslam'ın emirleri arasındadır. Dinler arası birlikte ortak yaşam açısından İslam dininin kendi içinde hiçbir sıkıntısı yoktur. Türkler, İslami olarak her zaman diyaloga ve karşısındaki toplumu olduğu gibi kabul edip, onların tüm değerlerine sevgi, saygı ve anlayışla yaklaşmaya, onlarla ortak, kardeşçe yaşamaya müsait bir toplumdur.

Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında var olan yaşam, tarihi süreç olarak yaklaşık 16 asır öncesine kadar dayanmaktadır. Kur'an-ı Kerim başta olmak üzere Peygamber Efendimiz s.a.v. bu birlikte yaşam'ın kaide ve kurallarını koymuş daha sonra gelen sahabe ve tabiin bu kural ve kaideler dâhilinde hareket etmişlerdir. Bu topluluklar arasındaki bağlarda bazen kopukluklar olmuş, olumsuz gelişmeler meydana gelmiş olabilir, tüm bunlar grupçuluk, cehalet, semavi dinlerin özünü anlamama, menfaatçilik gibi etkenler sonucu ortaya çıkmıştır.

Bununla birlikte Alman din adamlarının, Türk din görevlileriyle daha yakından ilgilenmeleri ve uyum sürecinde onlara rehberlik yapmaları gerekir. İki toplumun yapısı, çevre şartları ve sistemlerinin yakından tanınması, dinlerdeki müşterekleri tespit etme ve benzeri konularda tecrübî bilgiler verilmelidir. Alman toplumunu yakından tanıyan Alman din adamları başlangıçta misafir olarak Almanya'ya gelen din görevlilerine ev sahipliği yapıp, iki toplumun sorunları hakkında bilgilendirmelere yapması ve sorunları beraberce müzakere etmeleri gerekir. Din görevlileri Almanya'ya geldikten yaklaşık bir yıl veya daha uzun bir zaman sonra sorunlara vakıf olmaktadırlar. Dil, eşit şartlarda hak ve imkânlara sahip olamama, sosyal, ailevi, ekonomik ve idari açıdan bazı sıkıntılarının olduğu da bilinmelidir. Bu durumunda göz önünde bulundurulması gerekir.

SONUÇ

Almanya'da birlikte yaşamaya alışması gereken her iki toplumun birbirinden bazı farklılıkları olduğunu kabullenmeleri gerekir. Farklı görebilmeye, sorunlara karşı taraf açısından da bakabilmeye ve farklı görüşte olmanın doğallığını anlamaya alışmaları lazımdır. Bu farklı görüşlerin getirdiği olumlu yönlerden yararlanılarak yaşamlarını daha renkli hale getirebilirler.

İnsanların karakteristik özellikleri değiştirilemez. Yeryüzünde kötü insan yoktur, ancak size uymayan, yani farklı insanlar vardır. Size uymayan insanlarla zıtlaşmak ya da onları size benzetmeye çalışmak ancak uyumsuzluğu getirir ve sorunları artırır. İlişkilerin seviyeli olması ve her iki toplumun birbirlerini olduğu gibi kabullenmesi, birlikte yaşam mantığını güçlendirir ve uyum sağlamaya yardımcı olur. Bunun dışındaki zorlamalar asimilasyon gerekçesi olur, asimile etmeye çalışmak asimile olmanın da bir diğer riskidir. Yozlaşmış toplumlar, farklı toplumlardan daha tehlikelidir. Kendisi ile barışık olmayan kişi ve toplumlar, öncelikle en yakınlarına zarar verirler. Kapasitelerini kullanma yeteneklerini kaybederler ve içinde

bulundukları topluma ciddi katkıları olmaz. Kültürel farklılıkları kültürel zenginlik olarak algılamak kültürel taassup yerine kültürleşme olarak karşımıza çıkar. Saygı görmenin yolu, saygı göstermekten geçer.

Kendimizle ve karşımızdaki ile iletişimimizde, zihinsel ve duygusal barışı sağlamak çok önemlidir. İki insanın ve toplumun anlaşması ve uyumu, etrafında olumlu bir etki yaratır ve barışı getirir, tüm insanların iyi etkileşimi ise evrensel barışı getirir. Duygu, düşünce ve bilgilerin paylaşımı ve karşılıklı olarak birbirini anlayabilme; kişilerin kendilerini tanımasına, geliştirmesine imkân tanıyabileceği gibi birbirleri ile aynı düzeye getirme dinamiğini de sağlar.

Almanya'da yaşayan Türk toplumu üzerinde din görevlilerinin ve caminin ciddi bir yaptırımı ve saygınlığı vardır. Dini ve milli yönlendirmeler ağırlıklı olarak birimler üzerinden yapılmaktadır. Din görevlilerinin kişisel gelişim, mesleki bilgi ve deneyim, iletişim becerileri, yabancı dil bilgisi, diğer dinler hakkında genel bilgi düzeyi, sosyalleşme ve diplomatik beceri düzeylerinin güçlü olması gerekir. Alman toplumu ile uyum içinde yaşamak, milli ve manevi değerlerinden ve kimliğinden sapmadan birlikte yaşamaya özen göstermek Almanya'daki Türklerin uzun süre orada kalmalarına ve millet ruhunu devam ettirmelerine katkı sağlayacaktır.

Bu yaklaşımları gösterirken aklın öncülüğünde hareket etmek, hissi ve duygusal davranmamak sevgi ve hoşgörüye özen göstermek, biz diyebilmek, düşünce ve vicdan özgürlüğüne saygı duymak, duygu, düşüncede, sevinç ve kederde paylaşımı ve özveriyi sunabilmek ciddi bir hassasiyet ister. Birlikte yaşamın temel kriterlerinden olan bu erdemleri kazanmak, eğitimi, bilgiyi ve beşeri bilimlerde multidisipliner düşünebilmeyi gerektirir.

KAYNAKÇA

ADIGÜZEL, Yusuf, "Almanya'daki Türk Kuruluşları" Şehir Yayınları, İstanbul, 2011

CANATAN, Kadir, "Göçmenlerin Kimlik Arayışı", Endülüs Yayınları, İstanbul, 1990

CHADWICK, Richard W., "Steps Toward A Probabilistic Systems Theory of Political Behaviour, With Spesific Reference to Integration Theory", Mathematical Approaches to Politics, ed. Hayward R. Alker Jr., et.al., Netherlands: Elsevier Scientific Publishing Company, 1973

Diyanet İşleri Başkanlığının Görev ve Çalışma Yönergesi, http://www.diyanet.gov.tr/turkish /dy/default.aspx, Erişim tar:26 Nisan 2011

FREİ, Daniel, "Internationale Zusammenarbeit 'Theoretische Ansaetze und empirische Beitraege", Königstein/Ts.: Hain, 1982

GENÇ, Yusuf, "Almanya'da Çokkültürlülük, Kültürlerarası Eğitim Ve Türk Öğrencilerin Durumu (Hessen Örneği)" Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2004

KAYA, Ayhan, "Berlin'deki Küçük İstanbul" Büke Yayınları, İstanbul 2000.

KULA, Onur Bilge, "Alman Kültüründe Türk İmgesi I", Gündoğan Yayınları,

Ankara,1992, Heinrich Hagenmeyer**,** Kreuzzugsbriefe aus dem Jahren 1088 –
1100, Eine Quellensammlung zur Gechicte des ersten Kreuzzuges,Innsbruck,

LODGE, Juliet, "Integration Theory, Decision-Making and Institutions in the European Community", The European Community, ed. Juliet Lodge, UK: Frances Pinter Publishers Ltd., 1983

UNAT, Nermin Abadan, "Bitmeyen Göç Konuk İşçilikten Ulus-Ötesi Yurttaşlığa", İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2002

ATASÖZLERİNDE YÜCELTİLEN DEĞERLER VE EVRENSEL AHLAK İLKELERİ

Sadullah YILMAZ*

Özet

Atasözleri; toplumların uzun gözlem ve tecrübeleri sonunda vardıkları değerlendirmeleri, hikmetli düşünce ve öğütleri örneklemeler yoluyla veren değerli sözlerdir.

Toplumun kültürünün manevi parçacıkları olan atasözleri; toplumun felsefesini yansıtan özlü sözler olarak kültür unsurlarını geçmişten bugüne taşımakla kalmamış, onlarla ifade edilen değerleri toplumların davranış hâline getirmelerine yardımcı olmuştur. Hayata bakışı duygularımız, düşüncelerimiz, inançlarımız, alışkanlıklarımız belirler. Bu değerler içinde atasözlerimiz de önemli bir yer tutar. Bize sabrı, alçakgönüllülüğü, yardımlaşmayı, cömertliği, çalışkanlığı, kanaat etmeyi, kısaca insanî her davranışı hatırlatır. Aynı zamanda bizim için bir öğüt, bir rehber, bir kılavuzdur.

Her toplumun kendine özgü değerleri, kültürü, örf ve adetleri, gelenekleri, vardır. Bunların bir kısmı evrensel ahlak ilkelerini oluşturan ortak değerlerdir. Bu nedenle atasözlerinin ifade şekilleri farklı olsa da anlam ortaklıkları çoktur. Bu çalışmada evrensel ahlak ilkeleri ile ilgili atasözleri ortaya çıkarılıp, örnekler üzerinden incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Atasözleri, kültür, toplum, evrensel değerler, ahlak.

GİRİŞ

Yüce Yaratıcı, insanların kendi evleri olan dünyada barış ve kardeşlik içinde huzurlu ve mutlu bir şekilde yaşamaları için onlara elçileri vasıtasıyla birtakım güzel davranışlar öğretmiştir. Genel olarak "insani değerler" veya "evrensel ahlak ilkeleri" dediğimiz bu güzel davranışlar manzumesi temel olarak ilahi dinlere dayanır. İlkelinden gelişmişine,

eskisinden yenisine kadar bütün toplumların sahip olduğu bu değerler, fertlerin iyi bir insan olarak yetişmesinde önemli roller oynar. Çalışkanlık, doğru sözlülük, iyilik yapmak gibi hem insanın kendisine hem de birlikte yaşadıklarına huzur sağlayan bu değerler toplumların milli hafızalarına yerleşmiş ve nesilden nesile aktarılmaktadır.

Bu değerler ilkesi insanı ahlaki, kültürel, ruhsal, toplumsal ve bireysel alanda eğitmeyi amaçlamaktadır. Toplumsal ve insani değerler insan yaşamının en önemli yanını oluşturur. Sevgi, cesaret, dostluk, yardımlaşma, işbirliği, temizlik, saygı, doğruluk, nezaket ve benzerleri önem verilen toplumsal değerlerdir. Bu değerler uygun davranmak insanları toplum gözünde değerli kılar. Değerler sadece günlük eylem ve davranışlarımıza rehberlik eden ilke ve kıstas olmaları bakımından değil, genel yaşam tarzımızı ve yönünü etkileme, belirleme açısından da önemlidir.

Aile hayatından sosyal hayata toplumun her alanında geçerli bu ahlak değerleri her milletin manevi kültüründe görülür. Dil, edebiyat, inanç, örf ve adetler ile halk kültürünün oluşturduğu manevi kültürün çok önemli bir yanı da "ahlak kuralları"dır. Manevi kültürümüzün önemli bir yanını oluşturan bu değerler, dil, edebiyat, inanışlar, gelenekler yoluyla kuşaktan kuşağa aktarılmakta ve yeni nesillerin ahlaklı birer fert olarak yetişmesinde önemli roller oynamaktadır.

Özellikle dil sayesinde taşınan bu değerler bazen bir öğüt, bazen bir vecize bazen de bir atasözü olarak karşımıza çıkar. İster yazılı olsun ister sözlü olsun bu değerleri en iyi taşıyan şüphesiz dildir. Toplumlarda kültür unsurları ve gelenekler kuşaktan kuşağa dil sayesinde aktarılmaktadır. *Bu çerçevede dil, insanoğlunun bir sonraki kuşağa aktardığı ve edindiği bir sanat, kişinin çevresini anlamasında, yorumlamasında ve iç dünyasını ortaya koymada bireysel olarak kullanılan bir araç olarak ifade edilmiştir.*[1]

Toplumun ortak tecrübe ve birikimlerinin ürünleri olan atasözleri uzun yıllar içinde oluşmuş hayat değerleridir. *Kültürün temel öğelerinden birisi olan dilin yüzyıllar boyu değişmeden yaşayan ve bir abide gibi ayakta kalan atasözleri her milletin kendi anlayışını, yaşam tarzını, tutumlarını ve bir olay karşısında tutunulan ortak tavrı yansıtır.*[2] Bu

---

* Öğretim Görevlisi, Hena e Plote "Beder" Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

[1]Bozkurt Güvenç *İnsan ve Kültür*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999, s. 108

[2] Cem Harun Meydan, Mustafa Polat. *Liderin Güç Kaynakları Üzerine Kültürel Bağlamda Bir Araştırma*, Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, sayı 65-4, s.128

konuda Ömer Asım Aksoy *"Her ulusun atasözleri, kendi varlığının ve benliğinin aynasıdır. Atasözlerinde bir ulusun düşünceleri, yaşayışları, inanışları, gelenekleri görülür. Atasözleri, ulusların zekâlarındaki keskinliği, hayallerindeki genişliği, duygularındaki inceliği belirten en değerli örneklerdir. Bu sözler, derin felsefelerden başka güzel buluşlarla, parlak nüktelerle, ince alaylarla, sert taşlamalarla doludur. Böylece her atasözü kendi ulusunun damgasını taşır."* demektedir.[3]

Atasözleri için *"Uzun deneme ve gözlemlere dayanılarak söylenmiş ve halka mal olmuş, öğüt verici nitelikte söz, deme, mesel, sav, darbımesel"*[4] tanımı getiren TDK yanında Aksoy da atasözünü, *"Ataların uzun denemelere dayanan yargılarını genel kural, bilgece düşünce ya da öğüt olarak düsturlaştıran ve kalıplaşmış biçimleri bulunan kamuca benimsenmiş özsözler" olarak tanımlanmıştır.*[5] *Sakaoğlu ise atasözleri için şunları ifade eder: "Atasözleri, Dîvân-ı Lugâti't-Türk'de saw olarak geçmektedir… Arapça karşılığı, Besim Atalay tarafından, "Atalar sözü; darbı mesel" olarak Türkçeleştirilmiştir."*[6]

Bu atasözlerinin bir kısmının dini kaynaklardan etkilenerek söylenmesi bu sözlerin manevi yanını kuvvetlendirmektedir. Türk atasözlerinin içinde birçok söz Kur'an, hadis ve evliyaların sözlerinden etkilenilerek oluşturulmuş sözlerdir. Her millet, kendi dini öğretilerinden birçok hakikati atasözlerinde görebilirler.

Toplumun ortak düşünce ve tutumunu yansıtan atasözleri toplum fertlerine yol gösterir.[7] Bir ferdin daha iyi daha erdemli ve ahlaklı olmasını hedefleyen atasözleri böylece daha ahlaklı bir toplumun temelini atmış olur. Evrensel ahlak ilkelerini en güzel bir şekilde öğretmede çok etkili olan bu tecrübe dolu sözler kısalığı, özlülüğü ve ahengiyle de akılda kalıcıdır. *Kısa ve özlü olan bu sözlerin hayatın her alanında sık bir şekilde kullanılan atasözleri Aksoy'un ifadesiyle "Türk kültüründe gelenekle yerleşmiş bir atalarsözü anlayışının olduğu, bu anlayışa göre atasözlerinin ulusal varlıklar olduğu, ruha işleyen bir etki taşıdıkları ve inandırıcı oldukları ifade edilmektedir."*[8]

---

[3] Ömer Asım Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, İnkılap Kitabevi, Ankara, 1988, s.27.
[4] Türkçe Sözlük, TDK Yayınları, c.1, Ankara, 1999, s.100.
[5] Ömer Asım Aksoy, *a.g.e.*, s.37.
[6] Saim Sakaoğlu, "*Dîvânü Lugâti't-Türk'deki Atasözlerinin Anadolu'daki İzleri",* Dîvân ü Lugâti't Türk Bilgi Şöleni Bildirileri, Türksoy Yay. 7-8 Mayıs 1999, Ankara, s.36
[7] Ömer Asım Aksoy, *a.g.e.*, s. 15.
[8] Ömer Asım Aksoy, *a.g.e.*, s. 15.

Nesillerin yetiştirilmesi ve milletin ortak tecrübe ve birikimlerinin gelecek kuşaklara doğru bir şekilde aktarılması açısından atasözlerinin bir milletin nezdindeki yeri ve önemi büyüktür. Bu hususta Özkul Çobanoğlu şunları söylemektedir: *"...bir yandan sözlü olmalarına rağmen elinden tuttukları zamanın uzunluğu, diğer yandan evrensel değerleri ifade etmenin de ötesinde içinde doğup yasadıkları ve yaşattıkları sosyo-kültürel dokunun oluşum ve gelişim süreci hakkında verdikleri bilgiler bakımından son derece önemli bir yere sahiptirler."*[9]

Adından da anlaşılacağı üzere dünyanın her yerinde ne dil, ne din, ne de ırk ayrımı gözetmeksizin herkesin kabul ettiği değerlere evrensel değerler denir. Bunlar geçer akçe gibi tüm toplumlar nezdinde kabul gören değerlerdir. Dürüstlük, çalışkanlık, iyi kalpli olmak, hayvanları sevmek, büyüklere saygı göstermek, yeşili korumak, anne babaya saygı duymak, adil olmak, doğru olmak, şefkatli olmak, alçakgönüllü olmak gibi birçok değer insanlar arasındaki barış, huzur ve güvenin teminatı gibidir. İşte bu gibi ilkelerin toplum hayatına yerleşmesinde atasözlerinin rolü çok büyüktür. Çalışmamızın bundan sonraki kısmını bu evrensel ahlak ilkeleri ve bu ilkeleri yaşatan ve yansıtan atasözleri ve onların açıklamaları oluşturacaktır.

EVRENSEL DEĞERLER

Evrensel değerler, doğanın içinde kendiliğinden var olan değerlerdir. Evrensel değer olarak nitelendirilen bir olgunun, uluslararası bir nitelik kazanmış olduğu, bütün insanlığı ilgilendirdiği ve insanın doğasında mevcut olduğu varsayılır.

Günümüzde, evrensel değerler denilince genel olarak, insanın doğuştan sahip olduğu hak ve özgürlükler, belli kriterlere bağlı olarak yaşamasını garanti altına almayı hedefleyen fikri, ahlaki ve sosyal değer yargıları anlaşılmaktadır. Kültürleşme sürecinde tüm dünya milletlerinin paylaşmaları gereken ortak kültür öğeleridir. Bu değerleri yansıtan atasözlerimizi, Ömer Asım Aksoy'un hazırlamış olduğu "*Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*"[10] TDK'nın internet ortamında yayınladığı "*Güncel Türkçe Sözlük*"[11] ve "*Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*"[12] ile İskender

[9] Özkul Çobanoğlu, *Türk Dünyası Ortak Atasözleri Sözlüğü*, Atatürk Kültür Merkezi Bask. Yay. Ankara 2004, Söz Başı
[10] Ömer Asım Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, İnkılap Kitabevi, Ankara, 1988
[11] http://tdkterim.gov.tr/atasoz/

Pala'nın hazırladığı "*Atasözleri Sözlüğü*"[13] eserlerini esas alarak inceledik. Bu incelemede öncelikle evrensel değerlerin ne olduğu açıklandıktan sonra bu değerleri konu eden atasözlerini örnek olarak vermeye çalıştık.

EVRENSEL DEĞERLER VE EVRENSEL DEĞERLERLE İLGİLİ ATASÖZLERİ

1. Hakkaniyet: Hak ve adalete uygunluk, doğruluk, haklı olana hakkını vermek demektir.

Doğruluk: Doğru ve dürüst olma durumu, doğru olana yakışır davranış, dürüstlük, adalet

Doğru olma hâli, dürüstlük, sıdk, sadâkat, istikamet, hak, hidâyet anlamına gelen itikadî ve ahlâkî bir kavramdır.

Yiğidi öldür, hakkını yeme: Erdemli insanlar genelde doğru şeyler yaparlar ancak yaptıkları kötü bir durumda veya yanlışta kimse bu insanları yaptığı yanlış yüzünden yargılamaz. Bu yanlış onun yaptığı iyilikleri bir anda silmez. Kimse doğru bir insanın hakkını yemek istemez.

Hak deyince akan sular durur: Bir anlaşmazlıkta adalet, tarafsızlık, hakkaniyet devreye girdiğinde kimsenin söyleyecek sözü kalmaz.

Bir meselenin çözümünde, bir anlaşmazlıkta adaletli ve tarafsızca davranılır, doğru yol tutulur, hakkaniyet gözetilirse hiç kimse bir şey söyleyemez, herkes verilen kararı kabul eder.

Biri yer, biri bakar; kıyamet ondan kopar: Bir toplumun sahip olduğu varlıklardan her fert bir adalet çerçevesi içinde yararlanmalıdır. Eğer böyle olmaz, adaletli davranılıp hak gözetilmez, sadece bir kısım insanların yararlanmasına göz yumulup diğer insanların yararlanmasına fırsat verilmezse kargaşa çıkar; kavga baş gösterir, toplumdaki sosyal barış zedelenir, düzen bozulur, insanlar birbirlerine düşer.

Hak gelince, batıl gider: Kur'an'ı Kerim'deki "Hak geldi, bâtıl zâil oldu" ayetinden yola çıkılarak oluşturulan bu atasözünde, "Hak", Yüce Allah`ın emri, hükmü anlamındadır; "bâtıl" ise doğru ve gerçeğin karşıtıdır. Dolayısıyla bir anlaşmazlık sırasında doğrudan ve gerçekten yana olunur,

[12] http://tdkterim.gov.tr/atasoz/
[13] İskender Pala, *Atasözleri Sözlüğü*, LM Kitaplığı, 2.bs., İstanbul, 2002

insaflı ve adaletli hüküm verilirse, doğru ve gerçeğin karşısında olan zalimler çekip gitmek zorunda kalırlar.

Alma mazlumun ahını çıkar, aheste aheste: Kimseye eziyet edip ahını alma, sonra yaptığın kötülüklerin cezasını ömür boyu çekersin.
Birisine yapılan haksızlığın ardından karşılaşılan sıkıntı ve dert anında söylenir.
Allah, zulmün cezasını hiç geciktirmeden verir. Mazlum ah ettiği zaman bu ah doğruca Allah'a ulaşır. Bilindiği gibi ağzımızdan çıkan buğu ve buharlar göğe yükselir. "Ah!" dediğimiz zaman da ağzımızdan çıkan nefes, bir buhar oluşturur ve göklere yükselerek Allah katına ulaşır. Aheste âheste yükselen bu ah, şimşek hızıyla geri dönüp zalimin üzerine gelir. İlk bakışta kötülükler, yapanın yanına kalmış gibi görünse de sonradan bu kötü kişilerin çok zor duruma düştükleri görülmüştür.

Doğruluk minarede kalmış onun da içi eğri : Doğru görünen nice kişiler vardır ki içyüzlerini bilenlerden nasıl düzenbaz oldukları öğrenilir.**:** Dünyada doğru kimse kalmamıştır. Doğru sandığımız binde bir kişi de içinden eğridir; dıştan göründüğü gibi değildir.

Doğrunun yardımcısı Allah`tır: Hak ve adaletten kopmayan, işlerinde doğruluktan ayrılmayan kişiye Yüce Allah her zaman yardım eder.

Doğru söyleyenin bir ayağı üzengide gerek: Doğru sözlü olan kişi, bulunduğu yerden ayrılmaya hazır olmalıdır. Çünkü sevilmeyen, istenmeyen kişi olacak, orada barınamayacaktır.

Doğru söyleyeni dokuz köyden kovarlar: Doğru olmakla birlikte başkalarının işine gelmeyen sözleri söyleyenlerin sevilmediğini anlatan bir söz. Özellikle çıkarlarını düşünen insanların çoğaldığı, fedakârlığın azaldığı yerlerde yalan dolan, hile, ahlâksızlık artar ve insanlar ikiyüzlü olurlar. Böyle bir ortamda doğru sözlü olan, sözünü esirgemeyen ve sakınmadan herkesi eleştiren kişiyi kimse sevmez. Herkes onu kınar, yanından ve yöresinden uzaklaştırmaya çalışır. Çünkü bu kişi doğru sözleriyle ahlâksızlık üzerine bina edilmiş menfaat düzenini bozmaya çalışır ve çok kimseyi rahatsız eder. Dolayısıyla çıkarları zedelenen, kusurları yüzüne söylenen, ikiyüzlülükleri yüzlerine çarpılan insanlar tarafından hor görülüp kovulurlar.

2.Sosyal adalet : Toplumun değişik kesimlerinde hayat standardı, gelir düzeyi vb. birtakım ölçülerin fırsat eşitliği çerçevesinde dikkate alınmasıyla sosyal alanda sağlanan denge durumu.
Biri yer biri bakar; kıyamet ondan kopar: Herkesin yararlanabileceği şeyden bazıları yararlanır da başkalarına yararlanma fırsatı vermezlerse büyük kavga çıkar.
Her kademede adalet esastır, insanlar birbirlerine karşı adil ve yardımsever davranmıyorsa zalim ile mazlum arasındaki uçurum gittikçe büyür. Toplumun ortaklaşa faydalanacakları nimetleri, bir kısım imtiyazlı kişiler tekellerine geçirip diğerlerini saf dışı bırakırsa kargaşa olur.
Sosyal adaletin gerekliliğini vurgulamak için söylenir.

Şeriatın kestiği parmak acımaz: Kanunların uygun gördüğü cezaya katlanmak gerekir. Şeriat, Kur`an`daki ayetlerden, Hz. Peygamber`in sözlerinden çıkarılan dinî temellere dayanan Müslümanlık kanunları, yani İslâm hukukudur. Bu kanunların karşısında herkes eşittir, ayrımcılık yapılmaz. Buradan yola çıkılarak atasözü şu anlamda gelişmiştir; Kanunların uygun gördüğü cezaya katlanılır; bu durumu, zarar gören kişi de saygıyla karşılar.

3. Sevgi: İnsanı bir şeye veya bir kimseye karşı yakın ilgi ve bağlılık göstermeye yönelten duygu.

Gönül bir sırça saraydır, kırılırsa yapılmaz: Kolay kolay onarılamayacağı için bir kimsenin özellikle de dostlarımızın gönlünü kırmamaya özen göstermeliyiz.
Gönül; sevgi, istek, düşünüş, anma ve hatır gibi kalpte var sayılan duygu kaynağıdır. Bu kaynak insanı yeterince nazik ve içli kılar. Dolayısıyla kaba ve sert hareketler karşısında fazla dayanamaz, çabucak incinip kırılır ve gücenir. Kırılan bir gönlü kolay kolay onarmak ve eski hâline getirmek de oldukça güçtür. Öyleyse etrafımızdaki insanlarla olan ilişkilerimizde dikkatli olmalı, gönül kırmaktan kaçınmalıyız.

Gülü seven dikenine katlanır: Seven kişi, sevdiği kimse veya sevdiği iş yüzünden başına gelecek sıkıntılara ses çıkarmadan katlanır. Bilir ki, sevdiğini elde etmek için birçok güçlüğe göğüs germek, fedakârlıkta bulunmak zorundadır.

4. Saygı: Saymak, değer vermek.
Değeri, üstünlüğü, yaşlılığı, yararlılığı, kutsallığı dolayısıyla bir kimseye ya da birşeye karşı dikkatli, özenli, ölçülü davranmaya neden olan sevgi duygusu, hürmet, ihtiram.

Su küçüğün, söz (sofra, yemek) büyüğün : 1) temel bir ihtiyaç olan su önce küçüğe verilir, konuşmaya ise ilk önce büyükler başlar; 2) her şeyin bir sırası vardır; kişiler bu sıralamada yaşlarına, kültürlerine vb. özelliklerine göre yer alırlar.
Öncelikle büyükler sayılmalı, küçükler de korunmalıdır. Geleneklerimiz ve dinimiz, korunmada önceliği çocuğa vermiştir; çünkü çocuk daha güçsüz ve dayanıksızdır. Saygıda ise önceliği büyüklere vermiştir, çünkü çocuğun bütün ihtiyaçlarını karşılayan odur.

Köpek sahibini ısırmaz: Kişi ne kadar aşağılık olursa olsun, kendini benimseyip koruyana kötülük etmez. Köpek bile kendisini besleyen, kendisini koruyan sahibine saygılı davranır. Peki, kişi ne kadar kötü olursa olsun iyilik gördüğü, geçimini sağladığı yere nasıl kötülük edecektir? O da nankörce davranıp zarar veremez.

5. Arkadaşlık : Birbirlerine karşı sevgi ve anlayış gösteren kimselerden her biri, yaren.

Yoldan kal, yoldaştan kalma: Yolculukta insanın başına türlü işler, sıkıntılar, belâlar gelebilir. Bunların halledilmesi içinde bir insana gerek duyulur. Bu gereklik, yolculukta candan bir arkadaşın önemini büyük kılar. Dolayısıyla insan, candan bir yol arkadaşı bulabilmek için hareketini erteleyebilir.

Adam adama yük değil, can gövdeye mülk değil: Konuğumuzdan veya yanımıza bir iş için gelen kimseden yüksünmemeliyiz çünkü onlar yanımızda sürekli olarak kalmazlar.

Üzüm üzüme baka baka kararır: Her zaman bir arada bulunan, arkadaşlık eden, bir çevrede yaşamaya çalışan kimseler birbirlerinden etkilenirler; birbirlerinin özelliklerini, huylarını ve alışkanlıklarını kaparlar.

Baz bazla, kaz kazla, kel tavuk topal horozla: Bir kimse, beraber olur, arkadaşlık eder, düşüp kalkar. Kendi niteliğine uyan, kendine denk olan, kendine benzeyen kimselerle

Kır atın yanında duran ya huyundan ya suyundan: Kişi, kiminle arkadaşlık ederse, ondan etkilenir; onun alışkanlıklarına, düşüncelerine eğilim duyar; huyunu, gidişini kapar.

Arkadaşını söyle, sana kim olduğunu söyleyim: Kişi kendisine uygun kimselerle arkadaşlık kuracağı için arkadaşını tanıdığımızda o kişinin de kimliğini öğrenmiş oluruz.
Arkadaş seçiminde yol göstermek ve kötü dost edinenleri yermek veya uyarmak için söylenir.
İnsanlar kendi huy ve tabiatları ile uyum gösteren kişilerle dostluk kurarlar, iyiler iyi ile arkadaşlık kurar; kötülerin dostu kötülerdir. Bu bakımdan bir kişi hakkında hüküm verebilmek için düşüp kalktığı kişilere bakmak gerekir. Arkadaşlar ayna gibidir; karşılarındaki insanın durumunu yansıtırlar.

Kişi arkadaşından bellidir: Bir kimsenin nasıl bir kişi olduğunu öğrenmek isteyen, arkadaşının kimliğine bakmalıdır.

6. Dostluk : Sevilen, güvenilen, yakın arkadaş, gönüldaş olmak. İyi geçinmek.
"Ben giderim adım kalır / Dostlar beni hatırlasın" **Aşık Veysel**

Bin dost az, bir düşman çok: Dostun ne denli çok olursa olsun onlardan zarar gelmez ama bir tek düşmanın olsa hep zarar görme tehlikesi içerisinde yaşarsın.

Ayıpsız yâr arayan (dost isteyen), yârsız (dostsuz) kalır: Kusursuz eş veya iş olmayacağı için böyle özellikte insan arayan eşsiz veya işsiz kalır.

Ata dostu oğla mirastır: Baba dostları, babamızdan bize kalan miras gibidirler, bizi kollarlar ve bize her türlü yardımı yaparlar.

Dost (akraba) ile ye, iç, alışveriş etme: Alışverişte iki taraf da kendi çıkarını düşündüğünden iki dost arasındaki alışveriş dostluğu bozabilir, bu

nedenle de dostluklarını sürdürmek isteyenler birbirleriyle alışverişte bulunmamalıdırlar.

Akıllı düşman akılsız dosttan hayırlıdır: Akılsız kimse iyi niyetli olsa dahi yaptığı işin ne gibi kötü sonuçlar doğuracağını hesap edemediğinden dostuna bilmeyerek fenalık edebilir, akıllı düşmanın yapacağı kötülükse akıl yoluyla sezilir ve gereken tedbir alınabilir.

Deli dostun olacağına akıllı düşmanın olsun: Akılsız kimse iyi niyetli olsa dahi yaptığı işin ne gibi kötü sonuçlar doğuracağını hesap edemediğinden dostuna bilmeyerek fenalık edebilir, akıllı düşmanın yapacağı kötülükse akıl yoluyla sezilir ve gereken tedbir alınabilir.

Cahilin dostluğundan arifin düşmanlığı yeğdir: Akılsız kimse iyi niyetli olsa dahi yaptığı işin ne gibi kötü sonuçlar doğuracağını hesap edemediğinden dostuna bilmeyerek fenalık edebilir, akıllı düşmanın yapacağı kötülükse akıl yoluyla sezilir ve gereken tedbir alınabilir.

Domuz derisi post olmaz eski düşman dost olmaz: birçok nedenin birbirini izlemesiyle sürüp gelmiş olan eski düşmanlık, dostluğa dönüştürülemez.

Abdalın dostluğu köy görününceye kadar: Çıkarı dolayısıyla yakınlık gösteren kimse, işini yürütecek başkalarını bulduğunda sizinle ilgisini keser.

Dost acı söyler: yakınlarımız, eksikliklerimizi çekinmeden söylerler.

Dost ağlatır, düşman güldürür: Dost olan kimsenin söylediği söz, acı da olsa insanın iyiliği içindir.

7. Sadakat: Doğru düşünmek, doğru konuşmak, doğru davranış sergilemek ve aynı zamanda doğruluğu kalpte korumak şeklinde tanımlanır.

***Sadık* dost akrabadan yeğdir:** Samimi bir dostun insana hayrı ve iyiliği akrabadan daha fazladır. Fakat insanın gerçek dostu bulması çok zordur. Boşuna dememiş büyüklerimiz sadık dostun olsun milyonca borcun olsun.

8. Yardımlaşma: Bir kaç insanın ya da birçok insanın birbirine yardım etmesi veya ortak çalışmasıdır. Yardıma ihtiyacı olana destek olunmasına yardımlaşma denilir.

Komşu komşunun külüne muhtaçtır: Komşular en küçük şey için bile birbirlerine muhtaçtırlar. Hayat şartları insanları bir arada yaşamaya zorunlu kılmıştır. Bir arada yaşama sosyal hayatı, sosyal hayat da karşılıklı olarak yardımlaşmayı beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla insan her meselesini tek başına halledemez olmuş, yakınındakine başvurmak zorunda kalmıştır. Bu bakımdan komşular birbirlerine en küçük şey için bile muhtaçtırlar. Çünkü en önemsiz şeyin yokluğu, büyük bir işin aksamasına yol açabilir.

Az veren candan, çok veren maldan : Varlıklı olmayan kimsenin yardım veya armağan olarak az şey vermesi büyük fedakârlıktır, varlıklı kimsenin vereceği armağan ve yardımlar fedakârlık sayılmaz.
Yardımlaşmayı özendirmek veya yapılan yardımı takdir etmek için söylenir.
Yardımseverlik her insanın özendiği bir huydur. Ancak, varlıklı kişilerin daha yardımsever oldukları da bir gerçektir. Buna rağmen yoksul insanlar arasında da başkalarına maddî yardımda bulunan âlicenap kişiler çıkabilir.
Varlıklının vermesi malından eksiltir; malı olmayanın vermesi ise elindekini sunması ve kendi hakkından özveride bulunmasıdır ki âdeta canından vermiş olur. Her iki hâlde de fedakârlık söz konusudur; ama yoksulun fedakârlığı candan yapılan bir yardımdır.

Mürüvvete endaze olmaz: Yardım ve iyiliğin sınırı yoktur.
İyiliksever, cömert olmanın ne ölçüsü, ne de sınırı vardır. Kişi bu hasletlerini olabildiğince geniş ve sınırsız tutabilir; tuttuğu oranda da kendini değerli, eşsiz bir insan yapar.

9. İyilik: Yarar veya elverişlilik.Karşılık beklenilmeden yapılan yardımdır.

Bir fincan kahvenin kırk yıl hatırı (hakkı) vardır: İyilik küçük de olsa unutulmaz.

Bir fincan acı kahve de olsa her iyilik ebedi bir dostluktur. İyilik gördüğü kişiye, karşı sorumluluk hisseden âlicenap insanların durumunu anlatmak için söylenir.
İyilikler, dostlukların başlangıcıdır. Ne kadar küçük olursa olsun her iyilikle bir gönül fethedilir. Hiçbir iyilik unutulmaz, zamanı geldiğinde ödenmek durumundadır. Elbette iyilikler karşılık bekleyerek yapılmaz. Ama iyilik gören, bir gün bu borcunu ödemek ister. Kendisine iyilik yapan kişinin daima hatırını sayar, onu iyilik ve güzelliklerle yad eder.

İyilik eden iyilik bulur: İyilik eden kimseye zamanı geldiğinde başkaları da iyilik ederler.
Bir karşılık beklemeden yardım yapan, kayıran, yardımcı olan, yararlı işlerde bulunan kimse, hemen herkes tarafından sevilir. Günü geldiğinde iyilik görenler, bunun karşılığını ona iyilik yaparak öderler**.**

İyilik et denize at, balık bilmezse Hâlık bilir: "Karşılık beklemeden iyilik yap" anlamında kullanılan bir söz .
Yaptığın iyiliklerden karşılık bekleme; yaptığın iyilik boşa çıksa da kıymeti bilinmese de sen iyilik yapmaya devam et. Bunu Yüce Allah görür. Bu davranışından ötürü seni bu dünyada olmasa bile öbür dünyada mutlaka ödüllendirir. Hem de kat kat fazlasıyla.

İyiliğe iyilik her kişinin kârı, kötülüğe iyilik er kişinin kârı: İyiliğe karşı iyiliği herkes yapabilir, önemli olan kötülüğe karşı iyilik yapabilmektir.
İyilik yapan bir kişiye iyilik yapmak kolaydır. Doğal olan bu tavrı hemen herkes gösterebilir. Önemli olan kötülüğü dokunan birine iyilik edebilmektir ki, bunu herkes yapamaz. Bunu ancak mert, faziletli ve olgun kimseler başarabilir.

10. Tatlı Dillilik: Gönül alıcı söz söyleme, tatlı sözlülük.
Ahlakı güzel olan yumuşak söyler. Çok selam ve tatlı dil sevgiye sebeptir. Büyüklerin yolu, güzel sözlü olmak ve açık selam vermektedir...

Tatlı dil yılanı deliğinden çıkarır: Gönül alıcı, okşayıcı sözlerle karşımızdakinin inadı yenilebilir.

Sert ve kırıcı olmayan, yumuşak, hoşa giden, gönül alıcı, okşayıcı, etkileyici, inandırıcı ve yerinde söylenmiş söz insanın hoşuna gider; bu söz en azgın kişinin bile inadını kırar, onu yumuşatır ve yola getirir.

İnsanın eti yenmez, derisi giyilmez; tatlı dilinden başka nesi var: İnsan kendisini ancak tatlı diliyle sevdirebilir.
Dilim seni dilim dilim dileyim, başıma geleni senden bileyim: Kişinin başına ne gelirse dilini tutmamasından gelir.
İnsanların başına kimi felâketler, sıkıntılar da çok kez dilleri yüzünden gelir. Dilini tutmayan, ne zaman ve nasıl konuşacağını bilmeyen insanların başlarına belâ geldiği ve bu yüzden pişmanlık duydukları çok görülmüştür.

11. Güler yüzlülük : Yakınlık göstermek, içten davrananmak.

Yüzü güzel olanın huyu da güzeldir: İç güzelliğinin dışa vurması.
Çoğunlukla kabul edilir ki, yüzü güzel olanın içi de güzeldir. Bu bakımdan insanın yüzü, içinin aynası olarak görülür. Eğer bir insanın yüzü hiç gülmez, asık suratlı olmaya devam ederse, o insanın katı yürekli, hoşgörüsüz, içinin de kötülükle dolu olduğuna hükmedilir. Eğer kişi güler yüzlüyse bu takdirde hoşgörülü, samimî, iyi yürekli, içten, duygulu, yumuşak huylu ve temiz olduğuna karar verilir. O hâlde denebilir ki, yüzü güzel görünen kişinin huyu da güzeldir.

12. Alçak gönüllük : Alçak gönüllü olma durumu, tevazu, mahviyet, mütevazilik .

Alçak uçan yüce konar, yüce uçan alçak konar : Alçak gönüllü olan toplum içinde saygı görür ve yücelir, kendisini herkesten üstün gören sevilmez ve toplum içinde iyi bir yer edinemez.
Alçak gönüllü olan tevazu sahibi kişiler daima sevilip sayılırlar ve toplum içinde yükselirler. Oysa bunun tam zıddı olan kişiler, yani kendini herkesten üstün gören insanlar toplumdan dışlanırlar.
Kişiler kendilerini başkalarından üstün görmezler ve daima mütevazı olurlarsa Allah onları yüceltir. Nitekim bir tohum da kendini toprağa bırakınca Allah onu büyütüp fidan ve ağaç yapar. İnsanlar da bitkiler gibi önce toprağa düşerlerse, sonunda istenilen, sevilen ve topluma yararlı kişiler olurlar.
Alçak gönüllü olmanın gerekliliğini anlatır.

13. Hoşgörü: Her şeyi anlayışla karşılayarak olabildiği kadar hoş görme durumu, müsamaha, tolerans.

İnsan beşer, kuldur şaşar: Kişinin zaman zaman şaşırmasını, yanılmasını hoş görmek gerekir.
Hiçbir insan hatasız değildir. Çünkü insan zayıf yaratılmıştır. Dolayısıyla şaşırıp yanlışlık yapması da kaçınılmazdır. Bu bakımdan dalgınlıkla, şaşkınlıkla yapılan hatalara hoşgörüyle bakılmalıdır.

Bir evde düzen olunca düzenbaz olmaz: Eğer bir ailenin hemen bütün fertleri arasında bir uyum, bir anlaşma, karşılıklı sevgi ve hoşgörü varsa, o ailede düzen de var demektir.

14. Çalışkanlık: Gayretli olma, çalışmayı sevme.

Bakarsan bağ olur, bakmazsan dağ (olur): Bakılıp onarılan şeylerden yararlanılır, bakımsız bırakılanlardan bir yarar elde edilemez.
Düzen ve tertip üzere çalışma ve bakım-tutumun gerekliliğini vurgulamak için söylenir.
İş dünyasında, bir çalışmadan verim elde edebilmek için gayret ve bakım-tutum gerekir. Aksaklıklar giderilmeden iyi sonuca ulaşılamaz. Ayrıca düzen ve intizama önem verilmeli, her iş gününde yapılmalıdır. Nasıl ki mevsimi gelince bağın bakımı yapılır, dalları budanır. Aksi takdirde gide gide bağ elden çıkar, kıraç topraklar hâline gelir.

Akan su yosun tutmaz: Tembel tembel oturan kimse hantallaşır, iş yapma yeteneğini yitirir, çalışan kimse gittikçe açılır, daha yararlı işler yapar.
Bilinen bir şey ki, devamlı akan su kendini ve yatağını temiz tutar; hareketsiz ve birikinti hâlinde olan su da aksine mikrop ve pisliği bünyesinde taşır. Denebilir ki hareketlilik, canlılık ve çalışkanlık insanı canlı ve üretken yapar; iyimser kılar, kötülükten uzak tutar, düşkünlüğünü önler; böylece de o insan hem kendine, hem de başkalarına yararlı olur.

Boş gezmekten bedava çalışmak yeğdir: Çalışmak insanı tembellikten kurtarır.

Yazın çalışan, kışın gülüşür: Yazın çalışan kışın rahat eder.

İş insanın aynasıdır: Bir kimsenin nasıl bir kişi olduğu yaptığı işlerden anlaşılır.

Adamın iyisi iş başında belli olur: İnsanı gösteren sözü değil, işidir. Bir insanın gerçek değeri; becerikli mi beceriksiz mi, çalışkan mı tembel mi, başarılı mı başarısız mı, iyi mi kötü mü olduğu yaptığı işlerle, çevresindekilere karşı takındığı tutumla ölçülür.

15. Emanet: 1) Birine geçici olarak bırakılan ve teslim alınan kişice korunması gereken eşya, kimse vb., dir. 2) Bir kimse ile birine gönderilen şey.

Sayılı koyunu kurt kapmaz (yemez): Miktarı saptanarak bir kimseye teslim edilmiş olan eşya iyi korunur.
Birine teslim edeceğiniz bir şeyi eğer sayarak, ölçerek ya da tartarak verirseniz, emanet alan kişi onu daha iyi korur; içinde bir kötülük varsa bile, sayılı olduğunu bildiğinden ötürü bundan vaz geçer; dikkatli olur.

Emanete hıyanet olmaz: Emanet olarak bırakılan şeyi titizlikle korumak gereklidir.
Bize güvenerek korumamız altına bırakılan şeylere el uzatmamalı, kötülük etmemeli, haince davranmamalıyız. Böyle bir davranış ne dinimiz İslâm`a, ne de örf ve âdetlerimize yakışır. Bize düşen onların güvenine lâyık olmak ve emaneti titizlikle korumaktır.

Emanet ata binen tez iner: Ödünç alınmış araçlarla girişilen işler çok kez yürütülemez.

Emanet eşeğin yuları gevşek olur: Bir kimseye emanet edilen şeyin o kimse tarafından iyi korunmadığı her zaman görülen olaylardandır.

Emanet hayvanın (eşeğin) kuskunu (paldımı) yokuşta kopar: Eğreti olarak kullanılmak üzere verilen şey uydurma olur, hiç umulmadık bir anda bozulur.

Kedinin boynuna ciğer asılmaz: Bir kimseye, kullanıp zarar vereceği, kendine mal edip ortadan kaldıracağı şey emanet edilmez. Kendisine

güvenilmeyecek birine bir şey bırakmak, emanet etmek doğru değildir. Yoksa o şey ya zarar görür, ya da yok olur.

16. Sır tutmak (saklamak): Bir sırrı açığa vurmamak, başkasına söylememek.Gizli kalması, söylenmemesi gereken şeylerin başkalarına söylenmemesi.

Açma sırrını dostuna, dostunun dostu vardır o da söyler dostuna: Bir sır en yakın dosta bile söylenmemelidir.

Akil isen açma sırrın dostuna, çünkü dostun dostu vardır, o da söyler dostuna: Bir sır en yakın dosta bile söylenmemelidir.

17. Sorumluluk: Kişinin kendi eylemlerini ya da kendi yetki alanına giren herhangi bir olayın sonuçlarını üstlenmesi, mesuliyet.

Davul birinin boynunda, tokmak bir başkasının elinde: Sorumluluk birinde olmasına karşın bir başkasının sözü geçiyor.
Bir olayda sorumluluk birinde olmasına karşın bir başkasının sözü geçiyor ve onun sözüyle, talimatıyla hareket ediyor.

Tayfanın akıllısı, geminin dümeninden uzak durur: Akıllı işçi, beceremeyeceği yönetim işine el atmaz. Kendini bilen, sorumluluk sahibi, akıllı kişi altından kalkamayacağı, beceremeyeceği işlerin idaresinden uzak durmaya çalışır. O bilir ki, bunun aksine bir hareket hem kendini, hem de başkalarını zarara uğratır.

Ağaçtan maşa, aptaldan paşa olmaz: Ağaçtan yapılan maşa ateşte yanar, o nedenle ağaçtan maşa olmaz. Nasıl ki ağaçtan maşa olmaz ise aptal insandan da paşa olmaz, bir şeyin sorumlusu olan insanın akıllı olması gerekir. Aklını kullanması gerekir.

18. Yiğitlik: Yiğit olma durumu, yiğitçe davranış, yüreklilik, cesaret.

Yiğit lakabıyla anılır: Yiğit kazandığı ünle tanınır.

Yiğit meydanda belli olur: Sözle atıp tutmak kolaydır, asıl marifet, işbaşında kendini göstermektir.

Atın dorusu, yiğidin delisi: Atın doru renkli olanı, kişinin ise gözünü budaktan esirgemeyeni makbuldür.

Atın ürkeği, yiğidin korkağı: 1.Yiğit de, at da doğacak bir tehlikeye karşı hep tetikte bulunmalı; uyanık davranıp duyarlı olmalıdır. 2. Atın da, yiğidin de korkağından kaçınmalı; onlardan hayır gelmez.

At yiğidin yoldaşıdır: Bir insanın atı daima onun yanındadır ve zor anlarında ona yardım eder. Çok açık olarak bilinen bir şey ki, göçebe bir millet olan Türkler için at, savaşta ya da barışta candan bir dosttur. Hemen her saati onunla geçer. At, Türkler için soyluluğun, yiğitliğin, vefakârlığın, yararlılığın ve inceliğin bir sembolüdür. Silâhsız er düşünülemediği gibi, atsız er de düşünülmemiştir. Dolayısıyla at, Türk`ün edebiyatına girmiş ve önemli bir motif oluşturmuştur. At hakkında şiir, menkıbe, masal, atasözü söylenmiş; risaleler kaleme alınmış, âdeta ona insan gibi muamele edilmiştir.

Aman diyene kılıç kalkmaz: Mertliğinize güvenip size teslim olan düşmanın canına kıyılmamalıdır.
Yiğitliğinize, mertliğinize güvenerek teslim olan kişi size sığınıyor; canının da sizin tarafınızdan korunmasını istiyor demektir. Böyle bir durumda ona kötülük yapmak ya da onu öldürmek doğru değildir. Aksi bir tavır insanlık dışı bir hareket olur, meğerki sığınan kişi düşman bile olsa.

Eğilen baş kesilmez: Kusurunu anlayıp özür dileyen kişi bağışlanmalıdır.

19. Cömertlik: Para ve malını esirgemeden vermek, eli açıklık.
Güzel huylardan biri. El açıklığı, malı, parayı hayırlı yerlere dağıtmaktan lezzet almak, İslamiyet'in emrettiği yerlere seve seve vermek.

Cömertle nekesin(cimrinin) harcı birdir: Cömertin de cimrinin de sarıldığı kefen aynıdır.

Borçsuz çoban yoksul beyden yeğdir: Beyleri bey yapan cömertlikleri, ellerindeki varlıkları yoksullara dağıtmalarıdır. Varlıksız, sıkıntı içinde yüzen bir beyin sadece adı kalmıştır. Varlığı olmayan, yoksulları gözetme ve doyurma görevini yapamayan bir bey için bu durum acı vericidir. Böyle

bir konumda bey olmaktansa borçsuz, tasasız, kıt kanaat geçinen bir çoban olmak daha iyidir. Çünkü o yoksulluğa alışkındır.

Cömert derler maldan ederler; yiğit derler candan: Başkalarının pohpohlamalarına kananlar mallarından ve canlarından olurlar.
Bazı insanlar vardır ki övülmekten çok hoşlanırlar. Kimi çıkarcılar da böyle insanları iyi tanırlar. Onları ”ne kadar cömertsin” diyerek pohpohlayıp överler; bu okşayıcı sözlere kanan kimse de malını, parasını bol bol harcar; ona buna yedirir, sonunda tüketir. Benzer bir şekilde, ne amaç güttüğü bilinmez kimseler de kişiyi ”ne kadar güçlüsün, kimse sana karşı gelemez” diye pohpohlayıp överler. Bu tip övgülerden hoşlanan kimse de, böyle biri olduğunu kanıtlamak için harekete geçer; olmayacak bir dövüşe atılır. Bu sırada birisi çıkıp canından eder onu.

20.Misafirperverlik: Konukseverlik. "*Misafirperverlik bizim şanımızdandır.*" - **N. Hikmet**

Misafir kısmeti ile gelir: Misafirin geldiği evde ya yiyecek bulunur veya beklenmedik bir yerden o sırada yiyecek gelir.

Misafir on kısmetle gelir, birini yer dokuzunu bırakır: Allah, misafirin yediğinden kat kat fazlasını, misafir ağırlıyor diye ev sahibine verir.

Misafir umduğunu değil bulduğunu yer: Konuk, ev sahibinin kendisine çok şeyler ikram etmesini bekleyebilir ama ev sahibi ancak evinde olanları ikram edebilir.

Misafirlik üç gündür: Misafir bir yerde üç gün kalırsa ne ev sahibi bunu fazla bulur ne de misafir uzun kaldım diye üzülür ama üç günden sonrası her ikisi için de sıkıcı olur.

Misafir misafiri (dilenci dilenciyi) istemez (sevmez), ev sahibi ikisini de: Misafir, bütün ağırlamaların yalnız kendisi için olmasını istediğinden gittiği yere başka bir misafirin gelmesini istemez; ev sahibi de hiç misafir gelmese de rahatım bozulmasa diye düşünür.

21. Bilgi: Öğrenme, araştırma ya da gözlem yoluyla elde edilen gerçek, malumat, vukuf.

Bilmemek ayıp değil, öğrenmemek (sormamak) ayıp : İnsanın her şeyi bilmemesi kusur değildir ama bilmediği bir işi sorup öğrenmeden yapmaya kalkışması kusurdur.
Bilgi edinmeyi teşvik ve sorup öğrenmenin kaçınılmazlığını vurgulamak için söylenir.
Kişilerin her şeyi bilmelerine imkân yoktur. Her insan belli konu veya konularda bilgi sahibi olabilir; ama bilmediği konularda bilenlere müracaat etmesi gerekir. Akıl ve mantık bunu emrettiği için aksine bir tutum takınarak biliyormuş gibi davranan, yahut o konudaki bilgisizliği ortaya çıkar diye korkusundan başkasına soramayan kişilerin bu davranışları çok ayıptır. Özellikle iş hususunda sorup öğrenmeden hareket etmek, yanlış ve zararlı bir yola sapmayı kaçınılmaz kılar.

İş insanın aynasıdır: Bir kimsenin nasıl bir kişi olduğu yaptığı işlerden anlaşılır.
Bir kişi hakkında yargıya varmak, nasıl bir kişi olduğunu öğrenmek mi istiyorsunuz? O hâlde onun yaptığı işe bakınız. Çünkü yaptığı o iş, onun ne kadar sorumlu, bilgili ve yetenekli olduğunu açığa çıkarır.

Körler memleketinde şaşılar padişah olur: Hepsi bilgisiz olan bir çevrede azıcık bilgisi bulunan başa geçer. Bilgisiz, anlayışsız, beceriksiz insanların bulunduğu bir yerde, çok az bilgi, anlayış ve becerisi bulunan kişiler başa geçip yönetimi ele alırlar.

Meyveli ağacı taşlarlar: Bilgili, hünerli, işinde başarılı olan kimselere genellikle sataşılır.
Öyle sıradan kimselerle pek uğraşan olmaz. Ama toplumda bir konum edinmiş, bilgili, becerikli ve başarılı kimse kolayca hedef olur; hücumlara maruz kalır. Çünkü onun toplumdaki konumu kimilerinin kıskançlık duygularının kabarmasına yol açar.

22. Merhamet: Bir kimsenin ya da bir başka canlının karşılaştığı kötü durumdan duyulan üzüntü, acıma.

Acındırırsan arsız olur, acıktırırsan hırsız olur: Koruduğunuz kimsenin sürekli acınmasına izin verirseniz arsız olur, emeğinin karşılığını tam olarak vermediğiniz kişi de hırsız olur.

Bir kimsenin acınmasına yol açar, başkalarını ona merhamete getirirseniz, o kimse yerli yersiz yardım dilemeye başlar ve gittikçe arsızlaşır; bunun yanında kimilerinin hakkını kısar, emeklerinin karşılığını vermez ve onları aç-yoksul bırakırsanız, onlar da hırsızlık yapmaya başlarlar.

Yerdeki yüze basılmaz (kimse basmaz): Alçak gönüllü olanları kimse hor görmez, herkes onları korur. Ağırbaşlı, nazik, alçakgönüllü, ilişkilerinde ılımlı kimselere kimse hor gözle bakmaz; onları hırpalamaz, ezmeye çalışmaz. Bunun yanında felâkete uğramış, yenik düşmüş, muhtaç kimselere de merhametli davranılır.

Merhametten maraz doğar: Kimi kişiler, kendilerine acıyıp iyilik edenlerin başını derde sokarlar veya bu iyiliği kötüye kullanırlar.
Bir kimsenin karşılaştığı kötü durum karşısında üzüntü duyar ve o kişiye yardımda bulunur, iyilik ederiz. Ne var ki, kimileri kendisine gösterilen bu yakın ilgiyi kötüye kullanır ve başımızı derde sokar.

23. Tutumluluk : Tutumlu olma durumu, israf etmeme.

Sakla samanı, gelir zamanı: Gereksiz görülen şey ileride gerekli olabilir. Bu sebeple önemsiz gördüğümüz şeyleri bir kenara atıp elden çıkarmamalı, onları saklamalıyız.

İşten artmaz, dişten artar: Biriktirme, çok çalışmakla kazanıp yemekle değil, kazandıklarımızın bir kısmını bir kenara ayırmakla olur. Kazanç ne kadar çok olursa olsun, tutumlu davranılmazsa para biriktirilemez. Tasarruf, savurganlık yapmamak, tüketimi kısmakla mümkündür ancak.

Her çok azdan olur: Çoğu elde etmek için azları biriktirmek gerekir. Önce az olanlar, birike birike çoğu meydana getirmiştir. Bu bakımdan azlar önemsiz görülüp atılmamalı, aksine sabırla bir arada tutulup biriktirilmelidir.

Damlaya damlaya göl olur: Azar azar olagelen şeyler birikerek önemli bir niceliğe ulaşacağı için küçümsenmemelidir. Küçük ve önemsiz şeyler birikerek büyük şeyleri meydana getirirler. Bunun için küçüktür, azdır, önemsizdir deyip hiçbir şey hor görülmemelidir; bunların önemi bilinmeli, çarçur edilmemelidir.

Bol bol yiyen, bel bel bakar: Kazandığını ölçüsüzce harcayan ve ilerisi için bir şey artırmayan kişi kazançsız kaldığında acıklı bir duruma düşer. Bugünün yarını da vardır. Savurganlık yapıp elindekini bol bol harcayan, düşünceli davranıp ilerisi için bir şey bırakmayan kimse, yarın geçimini temin edecek bir şey bulamaz. Başkalarına muhtaç olur, onun bunun eline bakar.

Ayağını yorganına göre uzat: Giderini mutlaka gelirine uydurmalısın.
Tutumlu davranmanın önemini vurgulamak için söylenir.
Kişiler sahip oldukları imkânlar ölçüsünde hareket etmeli, hiçbir konuda aşırıya kaçmamalıdır. Belki iş dünyasında atak ve yatırımcı davranmanın önemi büyüktür; ama fazla açılmak da sakıncalıdır. Özellikle maddî konularda gelir-gider hesabını iyi yapmak gerekir. Aile bütçesinin düzenlenmesinde buna büyük ihtiyaç vardır.
Yorganımızı ayağımıza göre uzatmak mümkün olmuyorsa, ayağımızı yorganımıza göre uzatmak zorundayız.
Dengeli yaşamak isteyen insan mutlaka gelirini, giderine göre ayarlamalıdır. Harcamalar geliri aşmamalı, imkânlar zorlanmamalıdır. Aksine bir hareket bütçeyi sarsar, dengeyi bozar, insanı sıkıntıya sokup rahatsız eder

Ak akçe kara gün içindir: Çalışarak kazandığımız para, dar zamanımızda bizi sıkıntıdan kurtarır. Emek vererek, alın teri dökerek kazandığımız para, sıkıntılı anlarımız ve zor günlerimiz içindir; bizi darlıktan bu para çekip kurtarır, rahata erdirir. Dara düşülen günlerimizde bu parayı harcamaktan da geri durmamalı, çekinmemeliyiz.

24. İyimserlik : 1) Genellikle her düşünce ve işi iyi olarak değerlendiren bir tutum veya kişilik özelliği, 2)Her şeyi en iyi yanından gören, her durumda iyi bir çıkış yolu uman dünya görüşü,

Her işte bir hayır vardır: Kişi, kötümserliğe kapılmamak için olup biten her işi hayra yormalıdır.
Yaşadığımız olayların gizli yönlerini, hayatımıza ileride nasıl tesir edeceğini, arkalarında bizi bekleyen gerçekleri bilemeyiz. Üstelik bunları değiştirmek de elimizde değildir. O hâlde her şeye üzülmek yersizdir. Her işten bir hayır ummak lazımdır. İyi veya kötü her hususta iyimser olmak

gerekir. Zira daha kötü durumlarla da karşılaşmak mümkündür. Belki de başımıza gelen bir kötü durum ileride bizim için hayırlı olacaktır. Her işte bir hayır olduğunu düşünmek bize güç ve moral verir. Kötümser düşüncelerden kurtulmayı tavsiye için söylenir.

25. Kanaatkârlık : Azla yetinmek, elindeki ile yetinmek, kanaatli olma.

Aza kanaat etmeyen çoğu hiç bulamaz: Büyük şeyleri elde edebilmek için önce küçük şeylerle yetinmek gerekir. Kanaatkar olmayı tavsiye için söylenir.
İnsanların pek çoğu aç gözlü olurlar. Çağımızda bugün başladığı işte yarın zengin olmayı düşünen pek çok insan vardır. Oysa bir işte başarı, adım adım gerçekleşir. Kazanç da az az birikir. Çoğu oluşturan parçalar az az yığılır. Küçük şeyleri hor gören kişiler büyük şeyler edinemezler. Kaldı ki kanaat en tükenmez hazinedir. Kendi hakkına ve nasibine razı olmayan açgözlüler devamlı bir çırpınma ve tedirginlik içinde olurlar ve hiçbir zaman çoklara ulaşamazlar.

Azıcık aşım, ağrısız (kaygısız) başım : Derdim olmasın da başka bir şey istemem.Kanaati tavsiye etmek için söylenir.
Çeşitli sıkıntılar çekerek elde edilen bir zenginlik yerine kanaat ile beslenen orta halli bir geçim daha huzurludur, insanların rahat bir hayat için çalışmaları, çabalamaları güzeldir; ama sırf bu yüzden kendilerini sıkıntıya sokup dert sahibi olmalarına da gerek yoktur. Böyle bir tutum düzenin bozulması, aile ortamında huzursuzluğa ve hatta kanunsuz yollara başvurma gibi sakıncalar doğurur.

Bir başa bir göz yeter: Azla yetinmek gerekir.Kanaat tavsiye ederken söylenir.
İnsanlar ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra aşırı istekler peşinde koşmamak, lüks ve tantanalı hayat şekli istememelidirler. Bu dünya geçici olduğu için böylesi ihtiraslar beslemeye gerek yoktur. Hatta her hususta kanaatkar davranıp eldekiyle yetinmek en geçerli yoldur. Bir başta iki göz bulunur. Ancak bir göz de kişinin ihtiyacına pekala cevap verebilir. Eğer iki gözümüz yok ise oturup ağlamak yersizdir. Her şeye sahip olsak iyidir; ama sahip değiliz diye de üzülmemek gerekir.

26. Sabır: Acı, yoksulluk, haksızlık vb. üzücü durumlar karşısında ses çıkarmadan onların geçmesini bekleme erdemi, dayanma.
Allah dağına göre kar verir: Allah herkese dayanabileceği ölçüde sıkıntı verir.
Belaya uğrayan kişilere sabır ve tahammül tavsiye ederken söylenir.
Kur'an-ı Kerim'de bir ayetin meali şöyledir: "Allah bir kimseye, ancak gücünün yettiği kadarını teklif eder. (Bakara, 286) Söz konusu atasözü bu âyetten ilham alınarak söylenmiş olsa gerektir. Buna göre, Allah, her kişiye ancak dayanabileceği ölçüde yük ve sıkıntı verir. Aciz, zayıf ve fakir kişilerin derdi ve sıkıntısı küçük; kuvvetli zengin ve büyük insanların dert ve sıkıntısı ise, ona göre olur.

Acele bir ağaçtır, meyvesi pişmanlık: Acele yapılan işlerde yanlış yapma olasılığı yüksek olduğundan, genellikle pişmanlık duyulur. Sağlıklı bir sonuç elde edebilmek için, bir işe başlamadan önce iyi düşünmeli, acele etmemeliyiz. Çünkü iyi düşünülmeden, aceleyle yapılan iş için gerekli ön hazırlıklar yapılmayacağı için genellikle olumsuz sonuçlar doğurur ve bu da pişmanlık duymamıza sebep olur. Telâşla, sabırsızca ve ivedilikle yapılan işler genellikle kötü sonuçlar doğurur; kişiyi pişmanlığın içine iter.

Tekkeyi bekleyen çorbayı içer: Bir işin başarılmasında türlü sıkıntılara katlanıp sabretme, azim ve gayret gösterme, uzun süre çalışıp emek verme son derece önemlidir. Bütün bunları yerine getiren kişi, eninde sonunda bu davranışının yararını görür; bir mükâfata mutlaka kavuşur.

Her çok azdan olur: Çoğun temelinde az yatar. Önce az olanlar, birike birike çoğu meydana getirmiştir. Bu bakımdan azlar önemsiz görülüp atılmamalı, aksine sabırla bir arada tutulup biriktirilmelidir.

Başa gelen çekilir: Çaresiz durumlara düşüldüğünde insan kendini üzüntüye kaptırmayıp bu durumlara sabır göstermelidir.
Ne kadar istersek isteyelim kimi felâketleri, kötü durumları önleyemeyiz; üstümüze çöken acılara katlanmaktan başka bir şey gelmez elimizden. Bu durumda yapılacak tek şey sabırlı olmak, sıkıntılara katlanmayı bilmektir.

27.Tevekkül: Herhangi bir işte elinden geleni yapıp daha sonrasını Allah'a bırakma.

Kısmetinde ne varsa, kaşığında o çıkar: Kişi ne kadar çabalarsa çabalasın alın yazısındaki şeye ulaşır.
Herkesin nasibini Allah verir. Kişilerin çalışıp çabalamaları karşılığında elde ettikleri kazanç az da olabilir, çok da. Bu durum, Allah'ın insanları bir imtihanıdır. Kişiler ne kadar kazanacaklarını veya kaybedeceklerini bilemezler. Haklarında takdir edilen kısmete sahip olabilirler. Yani kişiler kendi umduklarına değil, Allah'ın onlara nasip ettiklerine kavuşabilirler. O hâlde insana yakışan, hâline şükretmektir. Durumlarından şikayetçi olan kişileri teselli için söylenir.

Kısmet ise gelir Hint'ten Yemen'den; kısmet değil ise ne gelir elden: Kişiler ancak Allah'ın takdiri ile bir şeyi elde edebilirler. Bir şey bize nasip olacaksa, bütün alem karşı koysa buna muvaffak olamaz. Tam tersine, nasibimiz olmayan şeyi ne kadar ça-balasak da elde edemeyiz.
Kader hususunda şikayetçi olanlara ve elde edemediği şeyler için üzülenlere teselli maksadıyla söylenir.

Ayağa değmedik (dokunmadık) taş; başa gelmedik iş olmaz: Karşılaşılan olayları tevekkülle karşılayıp temkinli hareket etmek gerektiğini vurgulamak için söylenir.
İnsanlar, hayatları boyunca pek çok olayla karşılaşırlar. İyisiyle, kötüsüyle ömür akar gider. Bazen hiç akla gelmeyen olaylar ile yüz yüze gelmek mümkündür, iyi de olsa, kötü de olsa, tesadüflere bağlı bu olaylar karşısında temkinli davranmak gerekir. Özellikle kötü bir durumla karşılaştığımızda asla aceleci davranmamalı, olayı iyice değerlendirip ondan sonra stratejiyi belirlemeliyiz. Sağduyu ile yaklaşılmayan olaylar bizi üzmekten öte bir etki yapmazlar.

Allah bir kapıyı kapatırsa ötekini açar: Allah'tan umut kesmek dinimizce yasaklanmıştır. Onun rahmeti, bağışlayıcılığı ve cömertliği herkese yeter. Başımıza gelen bazı olaylar karşısında karamsarlığa kapılmamak gerekir. Bir konuda durum kötüye gitse de başka bir yol ile iyiliklere kavuşmak mümkündür. Allah bir sebep yaratıp kulunu yine sevindirir. Hatta belki eskisinden güzel duruma getirir. Zira her derdin ve sıkıntının bir çaresi mutlaka bulunur. Yeter ki Allah'tan umudumuzu kesmeyelim.

28. Fedakârlık, Özveri: Fedakârlık, adı üzerinde, biri ya da bir şey için kendini feda etmek demektir.

Yağına kıymayan, çöreğini yavan (yoz, kuru) yer: Bir işten iyi sonuç alınmak isteniyorsa, o iş için lâzım olan şeyler eksiksiz kullanılmalı, gerekli fedakârlık gösterilmelidir. Yoksa kişi istediği verimi alamayacak, olumsuz ve kusurlu sonuca evet demek zorunda kalacaktır.

Can cümleden aziz (dir): İnsanın kendisi hemen herkesten önce gelir. Her ne kadar kimi zaman özveride bulunur, fedakârlıklar gösterirse de (bunun da bir yeri ve sınırı vardır), vahim konularda çıkarlar çatışmaya başlayınca, kendi çıkarından asla taviz vermez.

Gülü seven dikenine katlanır: Seven kişi, sevdiği kimse veya sevdiği iş yüzünden başına gelecek sıkıntılara ses çıkarmadan katlanır. Bilir ki, sevdiğini elde etmek için birçok güçlüğe göğüs germek, fedakârlıkta bulunmak zorundadır.

Ekmeden biçilmez: Emek vermeden beklenen bir sonuca erişilmez.Verim alınmak isteniyorsa mutlaka emek ve çaba harcanmalı; para yatırılmalıdır. Birine iyilik yapıp fedakârlık göster ki, benzer şekilde karşılığını alabilesin.

Boş torba ile at tutulmaz: Çıkar veya karşılık gösterilmeden bir kimse bir yere bağlanmaz**.** Hiç kimse emeğinin boşa çıkmasını istemez, karşılığını mutlaka bekler. Bir kimseye iş yaptırmak, onu bir yere bağlamak istiyorsanız, ona emeğinin karşılığını da ödemek zorundasınız. Hemen her iş çoklukla bir emek, masraf ve fedakârlık ister. Bunları gösteriniz ki elde etmek istediğinize kavuşmanız mümkün olsun.

29. Hizmet: 1) Görev,iş; 2)İş görmek, çalışmak; 3)Birinin işini görme veya birine yarayan bir işi yapma *"Vatan, evladının hizmetini bekliyor" Ö.Seyfettin*
Hizmet etmek : 1) İş görmek, çalışmak; 2) *mec.* birinin amaçlarının gerçekleşmesini sağlamak: *"Bu davaya en iyi hizmet etmiş olan benim."* - A. Erhat.

Baba himmet, oğul hizmet: Büyüklerin, kendilerine el uzatıp yardım etmelerini istemeye hak kazanabilmek için küçüklerin görevlerini iyi yapmaları gerekir.

At ölür meydan (nalı) kalır, yiğit ölür şan (namı) kalır : Yaşarken iyi işler yapmalı, iyi bir ad bırakılmaya çalışılmalıdır.
Ölümlü yaratıklar mutlak bir gün bu dünyadan göçerler ve unutulurlar. Ancak onların yurtları, yerleri bakî kalır. Buna rağmen yiğit kişiler ölünce tamamiyle unutulmazlar, kahramanlıkları anılmaya devam eder. Önemli olan da dünyada iyi bir ad bırakıp ölümden sonra da rahmetle anılmaktır. Dünya hayatında iyi işler yapan, ölümsüz eserler bırakan kişiler asla unutulmazlar.

SONUÇ

Yüzyıllar ötesinden tecrübelerle beslenen değerler, yargılar, öneriler, dilden dile aktarılarak atasözleri biçiminde günümüze kadar uzanabilmiştir. Hayatta karşılaştığımız her durumda onlar hemen yanı başımızda belirir. Bize sabrı, alçakgönüllülüğü, yardımlaşmayı, engin gönüllü olmayı, çalışmayı, kanaat etmeyi, kısaca insanî her davranışı bize hatırlatır. Her olumsuzluğa dikkatimizi çeker, bizi uyarır. İyiliği emreder, kötülükten uzak durmamızı, onu engellememizi söyler. Atasözlerimiz, bu anlamda helallerin onaylandığı, haramlarım yasaklandığı, atalarımızdan miras kalan söz birikimlerimizdir.

Atasözlerimizden beslenmek, onlarla ifade edilen değerleri davranış hâline getirerek, onları hayatımıza taşımak, hayatımızın anlamlandırmak adına önemli adımlardır.

ISBN 978- 9928-4120-1-0

HËNA E PLOTË BEDËR UNIVERSITY

Address: "Jordan Misja" St. Tirana - Albania
Contact: Tel: +355 4 24 19 200, + 355 4 24 19 222;
Fax: +355 4 24 19 333
web: www.beder.edu.al, e-mail: info@beder.edu.al