



BEDER JOURNAL OF HUMANITIES

VOLUME: 1 ISSUE 1 SPRING 2013





HËNA E PLOTË BEDËR UNIVERSITY

About the Journal:

Beder Journal of Humanities (BJH) is a peer-reviewed journal published by Beder University Faculty of Humanities. The main objective of BJH is to provide international scholars an intellectual platform for the exchange of contemporary research.

The journal publishes research papers in the fields of Humanities such as Anthropology, Communications, Education, Economics, Environmental Sciences, History, Health Sciences, International Relations, Law, Literature, Philosophy, Political Science, Psychology, Religious Studies, and Sociology.

BJH publishes original academic papers, review papers, case studies, empirical research, and book reviews. Special Issues devoted to important topics in humanities will be published occasionally.

Editor in Chief:

Prof. Dr. Ayhan Tekineş,
"Hëna e Plotë" (Beder) University, Albania

Editorial Board:

- Assoc. Prof. Dr. Rahim Ombashi
"Hëna e Plotë" (Beder) University, Albania
- Dr. Bayram Karçi,
"Hëna e Plotë" (Beder) University, Albania
- Adem Balaban,
"Hëna e Plotë" (Beder) University, Albania

International Advisory Board:

- Prof. Dr. İsmail Albayrak,
Australian Catholic University, Australia
- Prof. Dr. Kudret Çela,
Tirana University, Albania
- Prof. Dr. Ferit Duka,
Tirana University, Albania
- Prof. Dr. Zyhdi Dervishi,
Tirana University, Albania
- Dr. Ferdinand Gjiana,
"Hëna e Plotë" (Beder) University, Albania
- Prof Dr. Recep Kaymakcan,
Sakarya University, Türkiye
- Prof. Dr. Hans Köchler,
Innsbruck University, Austria

- Prof. Dr. Admiel Kosman,
Potsdam University, Germany
- Assoc. Prof. Dr. Mark Marku,
"Hëna e Plotë" (Beder) University, Albania
- Prof. Dr. Briseida Mema,
"Hëna e Plotë" (Beder) University, Albania
- Prof. Dr. Ardian Nuni,
Tirana University, Albania
- Prof. Dr. Jon Pahl,
Lutheran Theological Seminary, USA
- Assoc. Prof. Dr. Zeki Sarıtoprak
John Carrol University, USA
- Prof. Dr. Hajri Shehu,
"Hëna e Plotë" (Beder) University, Albania
- Prof. Dr. Ayhan Tekineş,
"Hëna e Plotë" (Beder) University, Albania
- Assoc. Prof. Dr. Agron Tufa,
Tirana University, Albania
- Prof. Dr. Mark Webb,
Texas Tech University, USA
- Prof. Dr. Paul Weller,
University of Derby, U.K.
- Prof. Dr. Cafer Sadık Yaran,
Ondokuz Mayıs University, Turkey
- Prof. Dr. Francesco Zannini,
Pontificio Istituto di Studi Arabi e
d'Islamistica, Italy

Journal Details:

Publisher: Beder University Faculty of
Humanities
Publication Frequency: Biannual
ISSN: 2306-6083

Contact:

Editorial Secretaries:
Mrs. Ada Güven
Mrs. Ilda Shytaj
E-mail: bjh@beder.edu.al
Phone: +35542419200
Address: Rr." Jordan Misja", Tirana, Albania



Editorial

With this first issue we are very pleased to announce the launch of Beder Journal of Humanities. Beder Journal of Humanities is a multidisciplinary peer reviewed journal for humanities disciplines.

As we start I would like to state that our priority is to publish a multilingual magazine which suits to the scientific criteria, focused to produce new scientific knowledge and open to innovation.

Although as Beder Journal of Humanities we are open to the original papers and research in all subjects of social sciences and humanities we aim to specialize particularly in the subjects of Law, Theology, Communications, Education and Literature.

The main language of the journal is English but papers in Turkish and Albanian will be published as well. In this first issue we have published seven papers in English, three papers in Turkish and two papers in Albanian. We are aware of the obstacles of multilingual publishing but we believe we can overcome these obstacles. We have editors in all three languages in our editorial board. Also we are hoping to minimize the errors with the support of Turkish Language and Literature and English Language and Literature departments and Albanian instructors of the university.

We believe that one of the most important issues of publishing periodicals is continuity. And we are planning to publish two journals one in the fall and other in the spring.

Beder Journal of Humanities will feature academic works appropriate to the scientific criteria. Papers must be consistent with the scientific conception of the field. For that purpose we are announcing our principles of publishing openly. Papers must respect ideas, faiths and personalities. Papers must observe objectivity, accuracy and citation rules. Ideas belong to other authors must be indicated with academic citation rules. When citing another authors work ideas shall not be distorted and citations shall preserve the accuracy of the original work.

We believe that it is important in social sciences to produce new concepts and innovation in the methods of expression as well as contribution to science. For this reason we believe that area studies are important. Also we are planning to reserve special place to the scientific works written benefiting from the new research methods in social sciences.

Without limiting ourselves with any of the scientific paradigms we will support scientific works produced in order to open new horizons in the field of research and to bring innovation in science.

It is clear that mono dimensional researches about society and the human being are defective. Therefore we believe that research about spiritual dimension of human life is important and has so many things to contribute to the field of humanities.

In this first issue of Beder Journal of Humanities we have selected twelve papers. First paper is the keynote address delivered by Prof. Dr. Hans Köchler at the First International Conference on Humanities: "The Spiritual Quest" He re-edited his paper "Humanities in a Globalised World" especially for this first issue of the journal. Also in this issue we have Mark O. Webb's "Spirituality, Morality and Social Order", Ahmet Ecirli and Ana Uka's "A Review on the Spiritual Values of the Education System in Turkish Colleges: Albania Case", Francesco Zannini's "Religious Freedom from the Perspective of Fundamental Human Rights", Ali Akpınar's "Sanctions of Religion in Social Activities", Atakan Derelioğlu's "The Higher Objectives of the Islamic Divine Law", Hamit Boriçi and Jolanda Lila's "Spirituality in Naim Frasheri Poems", Recep Ardoğan's "*Religious Freedom and Pluralism in Islam*", Bayram Karcı's "Globalization, Economy and Religion", Adem Balaban's "The Role of Spirituality in Novels: "Black Book" and "Love"", Rahim Ombashi and Belfiore Qose's "Spirituality of the Albanian Society Based on the Study of the Novel "Albanian Song" of K. Trebeshinës " and Bilal Sambur's "Religious Freedom as the Foundation of Spirituality."

And finally we are grateful to our colleagues who contributed their papers for this first issue of the journal. Also many thanks are due to the colleagues and friends who contributed in the preparation and publication of the journal.

We hope you enjoy and benefit it

Hope to meet you in the second issue of the journal...

Table of Contents

Editorial.....	3
The Humanities in a Globalized World / <i>Hans Köchler</i>	6
Spirituality, Morality, and Social Order: A Conceptual Analysis / <i>Mark O. Webb</i>	17
A Review on the Spiritual Values of the Education System in Turkish Colleges: Albania Case / <i>Ahmet Ecirli – Ana Uka</i>	23
Religious Freedom From the Perspective of Fundamental Human Rights / <i>Francesco Zannini</i>	34
Sosyal Hayatta Dinî Yaptırımın Rolü / <i>Ali Akpınar</i>	42
The Higher Objectives of the Islamic Divine Law / <i>Atakan Derelioğlu</i>	58
Përsiatjet shpirtërore në poezinë e Naim Frashërit / <i>Hamit Boriçi – Jolanda Lila</i>	69
İslam’da Din Özgürlüğü ve Sosyal Çoğulculuk / <i>Recep Ardoğan</i>	75
Globalization, Economy and Religion / <i>Bayram Karcı</i>	92
Romanın Maneviyatta Oynadığı Rol Açısından “Kara Kitap” ve “Aşk” / <i>Adem Balaban</i>	99
Shpirtëzimi i Së Mbinatyrshmes te Romani “Kënga Shqiptare” E K. Trebeshinës / <i>Rahim Ombashi – Belfjore Qose</i>	112
Religious Freedom as the Foundation of Spirituality / <i>Bilal Sambur</i>	122
Submission Guidelines.....	133

The Humanities in a Globalized World^{1*}

Hans Köchler^{2*}

Contents

- (I) *Universitas litterarum*: origin and alienation
- (II) Humanities as hermeneutics of life: the spiritual dimension
- (III) Rehabilitation of the humanistic project in the era of globalization

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*.³ 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, nonethe-

^{1*} Keynote Lecture, First International Conference on Humanities, “The Spiritual Quest in Humanities” Beder University Tirana, Albania, 11 May 2012.

^{2*} Prof. Dr., Institute of Philosophy, University of Innsbruck, Austria; Co-President, International Academy for Philosophy; President, International Progress Organisation.

³ For details see Aldo Geuna, *European Universities: An Interpretive History*. Research Memoranda 008. Maastricht : MERIT, Maastricht Economic Research Institute on Innovation and Technology, 1996.

less 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 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.⁴ 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’.”⁵ 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

⁴ 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.

⁵ “Education Policy Committee at Ministerial Level: Remarks by OECD Secretary-General,” 4 November 2010, published at www.oecd.org.

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 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*)⁶ 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*).⁷ 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

⁶ 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).

⁷ 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.

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. 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.”⁸ 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,⁹ 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

⁸ Irina Bokova, Director-General of UNESCO, *A New Humanism for the 21st Century*. Paris: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, 2010, p. 8.

⁹ “The New Humanism.” *The New York Times*, March 8, 2011, p. A27.

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*, 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.”¹⁰

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.”¹¹ 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.”¹² (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,

¹⁰ Irina Bokova, *op. cit.*, p. 4.

¹¹ 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.

¹² 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.)

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 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.¹³

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*,¹⁴ 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.”¹⁵ The humanities are thus a paramount, and in educational terms indispensable, expression of the self-reflection of our species.

¹³ 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.

¹⁴ 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.

¹⁵ *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.

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).¹⁶

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

¹⁶ See the description of those talents by David Brooks, *op. cit.*

self-comprehension,”¹⁷ 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.¹⁸

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 Humboldtian 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 Cooperation 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,”¹⁹

¹⁷ 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.

¹⁸ 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.

¹⁹ “Education Policy Committee at Ministerial Level: Remarks by OECD Secretary-General,”

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.

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:

d) 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,”²⁰ 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”²¹ 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.”²²

loc. cit.

²⁰ 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.

²¹ 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.)

²² Irina Bokova, *op. cit.*, p. 3.

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 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.”²³ 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.

²³ 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.)

Spirituality, Morality, and Social Order: A Conceptual Analysis

Mark O. Webb^{1*}

Abstract

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. 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. But perhaps something like religious belief is necessary. 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 of this paper is this: is spirituality necessary for moral commitment, and so for social order, even if religion is not?

The general concept of spirituality is related to the concept of religion, but is not quite the same thing. It is, at a first approximation, something to do with spirits. This paper considers a few possibilities of what spirituality might be, in order of decreasing similarity to religion, and considers to what extent they are necessary for moral commitment, and so for good social order. They are: 1) belief in God without commitment to any specific religion; 2) belief in a non-physical, supernatural order; 3) Belief that there is something more important than human beings, to which they should subordinate themselves. It then argues that only the third is necessary for moral commitment, and explains why.

Keywords: Spirituality, Morality, Social Order, Faith

Introduction

The history of mankind provides numerous examples of stable civilizations, as well as societies that found themselves disintegrating and fragmenting in spite

^{1*} Prof. Dr., Texas Tech University, Department of Philosophy

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.² What is meant by this distinction is nicely captured by a character in C. S. Lewis's novel, *That Hideous Strength*:

² 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.

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, it 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.³¹

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 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 brings 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

³¹ C. S. Lewis, *That Hideous Strength* (London: Pan Books, 1955), 196.

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.⁴

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 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.

⁴ 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.

A Review on the Spiritual Values of the Education System in Turkish Colleges: Albania Case

Ahmet Ecirli^{1*} – Ana Uka^{2*}

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 established in Albania. These schools have contributed and dedicated almost 20 years of experience in the education system of 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 this 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.

Introduction

Philosopher, Gulen (2005)³ 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.”

^{1*} Dr., Hena e Plote Beder University, aecirli@beder.edu.al

^{2*} PhD Candidate, Hena e Plote Beder University, auka@beder.edu.al

³ Gulen, M. F. *Drejt Nje Qyteterimi Boteror me Dashuri dhe Tolerance*. Prizmi Press., Albania; 2005; p270. (Author translated).

Education is vital for society and for individuals⁴. 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 curriculum⁵. 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.⁶ 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.⁷ They emphasize 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.⁸ 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 use the resources for their future careers. As mentioned in Woodhall's work⁹, 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 schools 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.

⁴ Gulen, M. F. *Drejt Nje Qyteterimi Boteror me Dashuri dhe Tolerance*. Prizmi Press., Albania; 2005; p278. (Author translated).

⁵ Santos SH. *The Urgency of Educational Reform in the United States of America: Lessons Learned from Gulen*. 2010.

⁶ National Research Council. *Research on Future Skill Demands: A Workshop Summary*. Margaret Hilton, Rapporteur. The National Academies Press. 2008.

⁷ Simon L, Norton NEL. A Mighty River: Intersections of Spiritualities and Activism in Children's and Young Adult Literature. *Curriculum Inquiry*, 2011; 41(2): 293-318.

⁸ Busacki SL, Moore K, Talwar V, & Park-Saltzman J. Preadolescents' gendered spiritual identities and self-regulation." *Journal of Beliefs and Values-Studies in Religion and Education*, 2011; 32(3): 303-316.

⁹ Woodhall R. *Gulen's Philosophy of Education in Practice*. 2009.

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.

Table 1. Education System in Albania (UNICEF)					
Education School/Level	Grade From	Grade To	Age From	Age To	Years
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 Stage					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.”¹⁰

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 standards of the schools in other Western European countries. Despite its challenges, Albania has made significant efforts to improve its education provision.¹¹ 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”, “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 (<i>Gender Parity Index (GP) (Girls/Boys)</i>)	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

¹⁰ UN Report. Specific Millennium Development Goals in Albania. 2010.

¹¹ UNICEF. Education in Albania, Country Profile. 2010.

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.¹² 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.

Education Priorities in Albania

The priorities of Albania's education system are to:

- reform governance systems and strengthen 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,
- 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.¹³

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."¹⁴ As in many other parts of the world, Turkish schools play an important role as an institution in the development of Albania.

¹² UNICEF. Education in Albania, Country Profile. 2010.

¹³ UNICEF. Education in Albania, Country Profile. 2010.

¹⁴ Today's Zaman. Albania Lab Music and Turkish Schools. July 9, 2010.

The Spiritual Values of the Educators and the Education System of the Turkish Schools

Gulen¹⁵ 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.¹⁶ 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 of place of worship whose ‘holy men’ are the teachers.”¹⁷ *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.*¹⁸

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.¹⁹ Children go through

¹⁵ Gulen MF. *Drejt Nje Qyteterimi Boteror me Dashuri dhe Tolerance*. Prizmi Press., Albania; 2005; p282. (Author translated).

¹⁶ Gulen MF. *Our System of Education*. June, 2006.

¹⁷ Gulen MF. *Drejt Nje Qyteterimi Boteror me Dashuri dhe Tolerance*. Prizmi Press., Albania; 2005; p282. (Author translated).

¹⁸ Available from: www.gulistana.edu.al.

¹⁹ Busacki SL, Moore K, Talwar V, & Park-Saltzman J. Preadolescents’ gendered spiritual identities and self-regulation. *Journal of Beliefs and Values-Studies in Religion and Education*, 2011; 32(3): 303-316.

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.²⁰ 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.²¹ 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 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.'"*²²

The characteristics of the teachers are better described in the writings of the famous Turkish scholar, M. Gulen²³:

"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."

Woodhall²⁴ 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

²⁰ Barzilai K. Organizational Theory.

²¹ Agai B. Discursive and Organizational Strategies of the Gulen Movement. October 21, 2009.

²² Unal A, & Alphonse W. eds. Advocate of Dialogue: Gulen. Fairfax, VA: The Fountain.

²³ Gulen MF. *Drejt Nje Qyteterimi Boteror me Dashuri dhe Tolerance*. Prizmi Press., Albania; 2005; p283. (Author translated).

²⁴ Woodhall R. Organizing the organization, educating the educators: An examination of Gülen's teaching and the membership of the movement. Paper presented at: Islam in the Contemporary World: The Gülen Movement in Thought and Practice; November, 2005; Houston, TX.

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.²⁵ So this system follows broad guidelines for moral and technical aspects of education.²⁶ 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 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.

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.²⁷ 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.²⁸ 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

²⁵ Woodhall R. *Gulen's Philosophy of Education in Practice*. 2009.

²⁶ Unal A, & Alphonse W. eds. *Advocate of Dialogue: Gulen*. Fairfax, VA: The Fountain.

²⁷ Baker DP, & Stevenson DL. Mothers' strategies for children's school achievement: Managing the transition to high school. *Sociology of Education*, 1986; 59(3): 156-166.

²⁸ Santos SH. *The Urgency of Educational Reform in the United States of America: Lessons Learned from Gulen*. 2010.

institutions and norms and regulations at an educational setting.²⁹ 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. Sometimes, teachers try to visit their students' families at home. Such visits have strengthened 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.*³⁰ 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.³¹ 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.³² The nature of the human beings is better described in the writings of M. Gulen³³ 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

²⁹ 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.

³⁰ Gulen MF. *Drejt Nje Qyteterimi Boteror me Dashuri dhe Tolerance*. Prizmi Press., Albania; 2005; p71. (Author translated).

³¹ Aslandogan YA. Pedagogical Model of Gülen and Modern Theories of Learning. 2009.

³² Gulen MF. *Drejt Nje Qyteterimi Boteror me Dashuri dhe Tolerance*. Prizmi Press., Albania; 2005; p66. (Author translated).

³³ Gulen MF. *Drejt Nje Qyteterimi Boteror me Dashuri dhe Tolerance*. Prizmi Press., Albania; 2005; p264-265. (Author translated).

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 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.³⁴

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.

Bibliography

- Agai B. Discursive and Organizational Strategies of the Gulen Movement. October 21, 2009. Available from:
<http://www.Gulengulen.org/conference-papers/the-Gulen-gulen-movement-i/2132-discursive-and-organizational-strategies-of-the-gulen-movement.html>
 Albania National Report on Progress Toward Achieving the Millennium Development Goals. Special Edition. July, 2010.
 Aslandogan YA. Pedagogical Model of Gülen and Modern Theories of Learning. 2009. Available from:

³⁴ Santos SH. The Urgency of Educational Reform in the United States of America: Lessons Learned from Gulen. 2010.

- <http://www.Gulengulen.org/conference-papers/the-Gulen-gulen-movement-ii/2241-pedagogical-model-of-gulen-and-modern-theories-of-learning.html>
- Baker DP, & Stevenson DL. Mothers' strategies for children's school achievement: Managing the transition to high school. *Sociology of Education*, 1986; 59(3): 156-166.
- Barzilai K. Organizational Theory. Retrieved in October 18, 2007 from: http://www.cwru.edu/med/epidbio/mphp439/Organizational_Theory.html
- Busacki SL, Moore K, Talwar V, & Park-Saltzman J. Preadolescents' gendered spiritual identities and self-regulation. *Journal of Beliefs and Values-Studies in Religion and Education*, 2011; 32(3): 303-316.
- Gulen MF. *Drejt Nje Qyteterimi Boteror me Dashuri dhe Tolerance*. Prizmi Press., Albania; 2005.
- Gulen MF. Our System of Education. June, 2006. Available from: http://www.fgulen.org/articles/our_education.html
- National Research Council. 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. 2008
- Gulistan Education Company. 2009. Available from: <http://www.gulistan.edu.al>
- Santos SH. The Urgency of Educational Reform in the United States of America: Lessons Learned from Gulen. 2010. Available from: <http://www.Gulengulen.org/conference-papers/the-Gulen-gulen-movement-iii/3476-the-urgency-of-educational-reform-in-the-united-states-of-america-lessons-learned-from-Gulen-gulen.html>
- Simon L, Norton NEL. A Mighty River: Intersections of Spiritualities and Activism in Children's and Young Adult Literature. *Curriculum Inquiry*, 2011; 41(2): 293-318.
- Today's Zaman. Albania Lab Music and Turkish Schools. July 9, 2010. Available from: <http://www.todayszaman.com/news-215525-117-albania-lab-music-and-turkish-schools.html>
- UNICEF. Education in Albania, Country Profile. 2010. Available from: <http://www.unicef.org/ceecis/Albania.pdf>
- UNESCO EFA Global Monitoring Report. Innocenti Research. 2008.
- UN Report*. Specific Millennium Development Goals in Albania. 2010.
- Unal A, & Alphonse W. eds. Advocate of Dialogue: Gulen. Fairfax, VA: The Fountain.
- 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.
- Woodhall R. Organizing the organization, educating the educators: An examination of Gülen's teaching and the membership of the movement. Paper presented at: Islam in the Contemporary World: The Gülen Movement in Thought and Practice; November, 2005; Houston, TX.
- Woodhall R. Gulen's Philosophy of Education in Practice. 2009. Available from: <http://www.Gulengulenforum.org/articles/5/Gulen-gulen-s-philosophy-education-practice>

Religious Freedom From the Perspective of Fundamental Human Rights

Francesco Zannini^{1*}

Abstract

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. In order to approach this issue there is a preliminary question to be dealt with, that is: do human rights have a religious origin or are they based on the universal structure of human nature? The way we answer this will introduce a deep analysis of religious freedom, tolerance, and reciprocal acceptance among people. Faith, whether we mean a religious belief, faithfulness to human ideals, or individual conscience, is an essential part of the human experience. This is why the “Universal Declaration of Human Rights” of 1948 defends the value of religious freedom and opinions. Nevertheless the debate on issues like the protection of the public from being led astray, and “apostasy” considered as a crime in certain social environments, is still ongoing. This essential freedom, which finds its roots in the Holy Books of the main world religions, has been also stressed in some official documents, like in the Declaration “*Dignitatis Humanae*” of Vatican II, and by many movements within all religions, like the one of Fetullah Gülen in Islam, involved in the process of promoting a universal tolerance and dialogical approach to different faiths and opinions. In fact, a deep faithfulness to each one’s belief does not hamper the acceptance of a plurality of ways of seeing the world. Besides that to announce one’s faith to others cannot be considered an attack to the 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.

Keywords: Human Rights, Human Nature, Dialogue, Freedom of Religion

^{1*} Prof. Dr., *Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica*

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 right² 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”.³ 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.

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.⁴ 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*

² 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*”.

³ H. Bielefeldt, “Freedom of Religion or Belief - A Human Right under Pressure”, in the *Oxford Journal of Law and Religion*, (2012), pp. 1–21

⁴ 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.

*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?"*⁵ It is this natural desire to have such questions answered, which is present "*from ancient times down to the present*", "*among various peoples*",⁶ 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: 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"⁷. 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

⁵ *Declaration on the Relation the Church with non-Christians "NOSTRA AETATE"*, promulgated by His Holiness Pope Paul V on October 28, 1965, n. 1

⁶ "*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

⁷ 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

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’ân¹² 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.

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 other¹⁴ as well as clear distinction between the claims of God and the claims of the state¹⁵ 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 “*tole-*

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.

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

ration,” 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 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*

¹⁷ John Locke in: “A Letter concerning tolerance”, written in Amsterdam winter 1685/86

¹⁸ *NOSTRA AETATE*, op. cit. n. 2

¹⁹ *Declaration on the Relation Religious freedom “DIGNITATIS HUMANAЕ”*, 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

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 (*muwātana*) 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 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

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.

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 (*ahimsā*), 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 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 Mus-

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

³² Gülen, 2004: 1 in *Interfaith Dialogue and Religious Tolerance in Contemporary Islamic Thought: A Comparative Study of Gülen and Abdul Karim Sorous*, <http://en.fgulen.com/conference-papers/peaceful-coexistence/2501-interfaith-dialogue-and-religious-tolerance-in-contemporary-islamic-thought-a-comparative-study-of-gulen-and-abdul-karim-soroush>

*lim 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 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.

³³ Gülen, 2004: 376 in *Interfaith Dialogue*, *ibid*.

³⁴ Yasien Mohamed, “The Educational Theory of Gülen and its Practice in South Africa” in *Muslim World in Transition: Contributions of the Gülen Movement*, Ihsan Yilmaz et. al. eds., Leeds Metropolitan University Press 2007, p. 553.

Sosyal Hayatta Dinî Yaptırımın Rolü

Ali Akpınar^{1}*

Sanctions of Religion in Social Activities

Abstract

Human being is a multi-faceted entity with feelings like mind, heart, soul, and conscience. Human being is created with magnificent abilities and it is important for him or her to preserve and improve these material and spiritual abilities to fulfill in the best way possible. What's more, human being is created in a way that he or she is ready for change and development. Human being needs to improve these qualities in order to serve other human beings, God and himself or herself as well. In this context it is important for human being to educate his or her heart, mind and feelings. In this article we will try to demonstrate pedagogic aspects of religion through use of verses of the Qur'an, tradition of the prophet and concrete examples from history.

Keywords: Religion, Education, Society, Religious Sanctions

Giriş

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. Sözelimi 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... Manevî değerlerden soyutlanmış yaptırımların insanın bir yönüne hitap etmesi, etki alanları sınırlı olması, muhataplarına taahhütlerinin sınırlı kalması bakımlarından yetersiz olduğu görülmektedir.

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

^{1*} Prof. Dr., Gaziantep İlahiyat Fakültesi Dekanı, e-mail:akpinar@gantep.edu.tr

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'an-ı Kerim, *kalb*, *fuâd*, *sadır*, *batın* gibi çok geniş bir kavram yelpaze-siyle insanın iç dünyasını dizayn etmeyi temel hedeflerinden sayar. Konuyla ilgili yüzlerce ayetiyle Kur'an, 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, akli kavrar; gönül gözü, gönül kulağı, gönül akli kavrar ve tüm organlarıyla onu harekete geçirir. Bunun için Kur'an, *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.*²

Bunların yanında din, fertlerin iç dünyasında oluşturduğu sağlıklı Allah ve ahiret inancını zinde tutarak hiç kimsenin olmadığı yer ve zamanlarda bile, insana yalnız olmadığını hissettirir, güzel şeylere yönlendirir, çirkin şeylerden meneder.

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 /fitratı üzere kalmasını sağlamak; sapma ve yanılmalar sonucu fitratı ile yabancılaşma söz konusu olduğunda tekrar aslına dönmesine yardımcı olmak ve en yararlı insan tipini yetiştirmektir. Din, insanın bütün hayatını çok yönlü olarak kuşatır. Onun düşünce ve yaşam tarzını belirleyen, söz ve davranışlarına yön veren, kültürünü şekillendiren bir olgudur. Dolayısıyla hayatı anlamlandıran, zor zamanlarda çaresizlikler karşısında bile insana yaşama zevki veren, fikrî-amelî-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'an, insanlık için dünya ve ahirette hiçbir korku ve hüznün olmayacağı bir hayatı müjdelemektedir.

Dine göre insan fitrat üzere yaratılmıştır. Fitrat, insanın yaratılış gayesine uygun olarak bozulmadan, kirlenmeden tertemiz kalabilmesidir. Aslında fitrat üzere kalmak, insan için daha kolay ve onun huzurlu olmasına en uygun olandır. Dolayısıyla inkâr etmek, inanmaktan; kötülük yapmak, iyilik yapmaktan; kötü olmak iyi olmaktan çok daha zordur. İnkâr, küfür, şirk ve kötülük insan için asıl

² Buharî, Rikâk 38.

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 sebeple 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 yüküttür
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.³*

Hakka yönelerek kendini Allah'ın insanlara yaratılışta verdiği dine ver. Zira Allah'ın yaratışında değişme yoktur; işte dosdoğru din budur, fakat insanların çoğu bilmezler.⁴

Peygamberimiz (sallallahu aleyhi ve sellem) de, her doğan fitrat üzere doğar, sonra onu ana babası Yahudi, Hristiyan yahut mecûsi yapar. Ya da çocuk doğduğu hal üzere kalır ve Müslüman olur⁵ buyurmuştur.

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

İnsanın fitrat üzerine kendi öz yurdunda kalmasını amaçlayan din, insanın fitrattan kopmaması (inkâr) ve yabancılaşmaması (şirk-nifak) için de önlemler alır. Bunun yanı sıra din, insanın fitrattan 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 fitrattan yabancılaşma söz konusu olduğunda tekrar aslına dönmesini sağlamak ve en yararlı insan tipini yetiştirmek de dinin temel hedefidir. Bunun için insanlar fitrattan 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.

³ Mehmet Âkif Ersoy, *Safahat*, s, 251.

⁴ 30 Rûm 30.

⁵ 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 sebeple iyilik ve 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 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”⁶ 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 geçirilemeyen 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 hisleleriyle 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 en temel gıdası olan dinî ilkeler (ayet ve onların açılımı olan hadisler/Kitab ve

⁶ 90 Beled 4.

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 eder⁷-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 tanııtma 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 inancını diri tutarak gerçekleştirir.

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

⁷ Nitekim Kur'ân'ı tanıtan bir hadiste şöyle buyurulmuştur: *Kur'ân, ilim adamlarının kendisine doyuşp 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.

*Doğrusu namaz, ahlaksızlık ve kötülüklerden alıkoyar.*⁸ Namaz bu fonksiyonu, namaz dışındaki hayatta kendisini gösterecektir. Bir dolum ve doyum ameliyesi olan namaz, günlük olarak kesintisiz devam eder. Namaz, bir yenilenme ameliyesidir. Namazın, selamdan sonra da insanı yönetmesi söz konusudur. 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 onusuz olamayacağını bilmeli, namaz söylem ve eylemlerini tanımalı, bu bilinçle namazı eda etmeli ve namaz ruhunu yaşayıp o ruhu yaşatmalıdır. Diğer ibadetler için de durum benzerdir. Kültürümüzde ibadetleri yapan insanların, gıybet, yalan, dedikodu gibi bir günah ortamıyla karşı karşıya kaldığında sarf ettiği *abdestimle duruyorum, namazı yeni kaldım, ağzımın orucuyla beni günaha sokma* gibi sözler yapılan ibadetlerin, bir süre bile olsa sahiplerini nasıl istikamet çizgisinde tuttuğunu göstermesi bakımından manidardır.

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'an'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'an'ın düşmediği hatırlanırsa bu dediğimiz daha iyi anlaşılacaktır. Evet, onlar Kur'an okuyorlar, Kur'an konuşuyorlar ve Kur'an yaşıyorlardı. Onların gündemlerini Kur'an belirliyordu. Kur'an, *sana ölüm/yakîn gelinceye kadar Rabbine ibadet et*⁹ ayetiyle kesintisiz bir kulluğu hedefliyordu.

Aynı şekilde her insanın kendisinden uzak kalamayacağı dua-zikrin de sahiplerini iyilik-güzellik çizgisinde tutmasında yadsınamaz bir önemi vardır. Zira dua ve zikir, Yüce Yaratıcı ile doğrudan iletişim kurmak, O'nunla konuşmaktır. Bu bilinçle bunları yerine getiren bir kimsenin, yanlış yapması, günahlara düşmesi oldukça zor olacaktır.

Öte yandan bir cemaat dini olan ve bir arada yaşayan müslümanlar, dini yaşama konusunda birbirlerinin yardımcısıdır, onlar birbirlerini denetlerler. Zira Kur'an'ın istediği *seçkin, hayırlı, denge ümmetinin* temel görevi, bireylerin istikamet üzere kalmasını sağlamaktır. Emr-i bil maruf-neh-yi anil münker mekanizmasını işletmek, yalnızca yönetici ve din görevlilerinin değil, herkesin görevidir..

⁸ 29 Ankebût 45.

⁹ 15 Hicr 9.

Dinin diğer bütün söylem ve eylemleri ibadet olarak değerlendirmesi de bu alanda önemli bir husustur. Zira dinin bu yönü, insanları başıboşluktan kurtarır, gayeli ve anlamlı eylemlere dönüştürür. Bu bilinçte olan kimse, anlamsız, boş ve zararlı davranışlardan mümkün mertebe kendisini korur.

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 inşâ 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 yemûtu/hep diri-ölümsüz olan* Rabbimizin kelâmı olmakla bu görevini ifa etmeye devam etmektedir. Kur'ân'ın hedeflediği insan ve toplum tipi, asla bir hayal yahut ütopya değildir. Kur'ân indirdiği günden itibaren, *işte insan böyle olunur, adamlık işte budur* dercesine pek çok insanı inşâ ederek Saadet Çağının seçkin toplumunu oluşturmuştur. O, uyguladığı proje ile cahiliye döneminin eşkıyalarını almış Saadet Çağının Evliyalara haline getirmiştir. Kur'ân'ın bu inşâ ve ihya işlevi sonraki dönemlerde de devam etmiştir.

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

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

1. Kur'ân'ın Kuşatıcı Oluşu

Beşer mahsulü, edebî, hukukî, ahlakî, felsefî muhtelif alanlarda hazırlanmış eserler vardır. Bu edebî türlerden kimi yalnızca insanın aklına hitap eder; kimi ise yalnızca duygu ve hislerine hitap eder; kimi ise yalnızca onun kazanım ve çıkarlarına seslenir. Sözgelimi insan bir romanı okur, hislenir, üzüldür, 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, lehine 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, çoğu zaman bu gibi eserlerin tek başına bir yaptırımı da olmaz.

Allah'ın eşsiz kelamı Kur'an 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'an'ın tek başına bir yaptırım gücü vardır.

2. Gönül Alıcılarının Kur'an'a Açılması

Evet, Kur'an, önce gönüllere seslenir, onları etkiler ve harekete geçirir. Temiz yürekler Kur'an 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'an gerçekleriyle dolan gönül, akıl ve diğer organlar birlikte harekete geçerler.

Tabidir ki Kur'an'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.”¹⁰

“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.”¹¹

Ayetlerden de anlaşılacağı üzere Kur'an'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'an tarafına çevirmesi gerekir. Gönül alıcılarını Kur'an vericisine çeviremeyen, ona açmayan, onun frekansına giremeyen kimseler Kur'an'dan istifade edemeyeceklerdir. Bunun için Kur'an, ayetlerinin müminlerin imanına iman kattığını söylerken, diğer yandan da inkârcıların küfrünü nefretini artırdığına dikkatleri çeker.

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

¹⁰ 8 Enfal 2.

¹¹ 39 Zümer 23.

Biz, and olsun ki öğüt almaları için bu Kur'an'da bunları türlü türlü açıkladık. Fakat bu açıklamalar ancak onların nefretini artırmıştır.¹²

And olsun ki Rabbinden sana indirilen, Kur'an, onlardan çoğunun azgınlık ve küfrünü artırır. Öyleyse kâfirler için tasalanma.¹³

Kuran'dan inananlara rahmet ve şifa olan şeyler indiriyoruz. O, zalimlerin ise sadece kaybını artırır.¹⁴

Öyleyken, bunlara ne oluyor ki öğütten yüz çeviriyorlar? Aslandan ürkererek kaçan yabani merkeplere benzerler.¹⁵

Görüldüğü üzere bu ayetleri dinleyenler, Kur'an'ın dilini bilen ve onu anladıklarını sanan kimselerdi. Ancak bu dinleme onların küfür ve nefretini artırmaktadır. Sonuçta Kur'an 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.¹⁶

Onların kalpleri vardır ama anlamazlar; gözleri vardır ama görmezler; kulakları vardır ama işitmezler. İşte bunlar hayvanlar gibi hatta daha sapıktırlar. İşte bunlar gafillerdir.¹⁷

Çünkü Kur'an'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'an'ın istediği anlama da *gönül beyni* ile olan ve hakikate susamışların susuzluğunu gideren ve onları doyuma ulaştıran bir anlama olacaktır. Bunun için Kur'an, *kalp ile anlamaya ve akletmeye* dikkatlerimizi çeker. Akıl ile anlama ve akletme değil de, kalp ile anlama ve akletmedir Kur'an'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.¹⁸

Bunlar Kuran'ı düşünmezler mi? Yoksa kalpleri kilitli midir?¹⁹

Kur'an'da yer alan pek çok ayet gönül dünyasının inşa ve ihyasına yöneliktir. Kur'an'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'an'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'an, muhatabı olan insanın iç dünyasının eğitimi üzerinde geniş bir biçimde durmuştur. Kur'an ayetleri, muhataplarının aklına hitap ettiği kadar, onların gönüllerine ve duygularına da hitap etmiştir.

¹² 17 İsrâ 41.

¹³ 5 Maide 68.

¹⁴ 17 İsrâ 82.

¹⁵ 74 Müddessir 49-51.

¹⁶ 8 Enfâl 20-21.

¹⁷ 7 A'raf 179.

¹⁸ 22 Hac 46.

¹⁹ 47 Muhammed 24.

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.*²⁰

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 fişkıran enerji, söz ve davranışlarla dış dünyaya yansımaya başlar. Bunun için Kur’ân sürekli çalışan, hareket halinde olan ve kullanılan bir akıl ister. Sürekli insanı düşünmeye çağırır, hem de derinlemesine ve ince ince düşünmeye (*taakkul, tefekkür, tedebbür, teemmül*) 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, selim 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 kaçış şöyledir:

Kur’ân’ı derinlemesine düşünmüyorlar mı? Yoksa onların kalpleri üzerinde kilitler mi var?²¹

*Yeryüzünde dolaşmıyorlar mı ki, orada olanların akledecek kalpleri, işitecek kulakları olsun. Ama yalnız gözler kör olmaz, fakat göğüslerde olan kalpler de körleşir.*²²

*Size bir ibret olmak üzere, anlayışlı kulaklar anlasın diye ...*²³

²⁰ Buharî, İman 39; Müslim, Müsâkât 107-108; Ebû Davûd, Büyû’ 3; Tirmizî, Büyû’ 1.

²¹ 47 Muhammed 24.

²² 22 Hac 46.

²³ 69/12.

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 eyleme devreye girecektir. Artık düşünceler, 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 menfaatine olarak akıl terazisinin kaldıramayacağı bazı şeylere ölçüsüzce girmesini men eder. Kur'an'ın **müteşabihler** dediği alan bu alandır. Bu alan oldukça sınırlıdır. Aklın tam olarak kavrayamayacağı şeyler bu dar alanın içerisinde. *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 müteşabihlerdir. 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.²⁴

Peygamberimiz de *Allah'ın nimetleri hakkında derinlemesine düşünün, ancak Allah'ın zatı hakkında düşünmeyin*²⁵ buyurmuştur.

“Kur'an, *Onlar ayakta iken, otururken, yan yatarken Allah'ı anarlar; göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler*²⁶ derken ayakta iken, otururken, yatarken/her halükarda düşün, derinleş, doğru ve güzel düşün, istinbat et/üret mesajı vermektedir. Kur'an'ın hedeflediği bu akl-ı selim ve kalb-i selim ile

²⁴ 3 Âlu Imran 7.

²⁵ Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*; III, 262-263.

²⁶ 3 Âlu Imran 191.

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 **terfîl** kavramı ile en ileri derecede hakkını vererek, anlayarak ve yaşayarak okumaya vurgu yapar.

Buna göre dünya ve ahirette 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.'*²⁷

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:

*Ancak kulak verenler daveti kabul ederler.*²⁸

*Onların kalpleri vardır ama anlamazlar; gözleri vardır ama görmezler; kulakları vardır ama işitmezler. İşte bunlar hayvanlar gibi hatta daha sapıktırlar. İşte bunlar gafillerdir.*²⁹

*Kuran okunduğu zaman ona kulak verin, dinleyin ki merhamet olunasınız.*³⁰

*Kulak veren toplum için bunlarda ayetler vardır.*³¹

*Doğrusu bunda, kalbi olana veya hazır bulunup kulak verene ders vardır.*³²

*Eğer kulak vermiş veya akletmiş olsaydık, çılgın alevli cehennemlikler içinde olmazdık derler.*³³

*İşte Allah'ın kalplerini, kulaklarını ve gözlerini mühürlediği kimseler bunlardır. Gafiller de işte bunlardır.*³⁴

²⁷ Tirmîzî, Sevâbü'l-Kur'ân 18; Ahmed, II, 192, 471.

²⁸ 6 Enâm 36.

²⁹ 7 Arâf 179.

³⁰ 7 Arâf 204..

³¹ 10 Yunus 67.

³² 50 Kâf 37.

³³ 67 Mülk 10.

³⁴ 16 Nahl 108.

c. Derinlemesine Düşün!

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

Düşünmez misiniz?³⁵

Pek kıt düşünüyorsunuz.³⁶

Düşünen kimseler için deliller vardır.³⁷

Böylece Allah, dünya ve ahiret hususunda düşünesiniz diye size ayetleri açıklar.³⁸

Kur'an'ı durup düşünmüyorlar mı? Eğer o Allah'tan başkasından gelseydi, onda çok aykırılıklar bulurlardı.³⁹

Sana indirdiğimiz bu Kitap mübarektir; ayetlerini düşünsünler, aklı olanlar da öğüt alsınlar.⁴⁰

Bunlar Kuran'ı düşünmezler mi? Yoksa kalpleri kilitli midir?⁴¹

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

Bu kavramlar arasında çok ince nüanslar vardır, şöyle ki:

Teffekkür: Aklın kullanılması, zihnin bir şeyde yoğunlaşması anlamındadır. Kur'an akli delillerden sonra teffekkürü ister.

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

Tezekkür: Hatırlama, öğüt alma, özümseme anlamındadır.

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

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

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

d. Doğru Anla!

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

Bunlara ne oluyor ki, hiçbir sözü anlamaya yanaşmıyorlar?⁴²

³⁵ 2 Bakara 44.

³⁶ 27 Neml 62.

³⁷ 2 Bakara 164.

³⁸ 2 Bakara 219.

³⁹ 4 Nisa 82.

⁴⁰ 38 Sâd 29.

⁴¹ 47 Muhammed 24.

⁴² 4 Nisa 78.

Kalpleri kapanmıştır, bu yüzden anlamazlar.⁴³

Kıyamet günü geldikleri zaman Allah: «Ayetlerimi anlamadığınız halde yalanladınız mı? Yoksa yaptığınız neydi?» der.⁴⁴

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 kaçış 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.⁴⁵

Onlar, dünya hayatının görülen kısmını bilirler. Onlar, ahiretten habersizdirler.⁴⁶

Bu dünya hayatı sadece bir eğlence ve oyundan ibarettir. Asıl hayat ahiret yurdundaki hayattır. Keşke bilseler!⁴⁷

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.⁴⁸

İçinizden dininden dönüp kâfir olarak ölen olursa, bunların işleri dünya ve ahirette boşa gitmiş olur. İşte cehennemlikler onlardır, onlar orada temellidirler.⁴⁹

İnsanoğlu kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanır?⁵⁰

⁴³ 9 Tevbe 87.

⁴⁴ 27 Neml 84.

⁴⁵ 45 Casiye 24.

⁴⁶ 30 Rûm 7.

⁴⁷ 29 Ankebût 64.

⁴⁸ 41 Fussilet 30-32.

⁴⁹ 2 Bakara 217.

⁵⁰ 75 Kıyame 36.

*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.*⁵¹

*Allah'ın sana verdiği şeylerde, ahiret yurdunu gözet, dünyadaki payını da unutma!*⁵²

*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.*⁵³

Ayetlerden anlaşılacağı üzere, dünya hayatı bir sınavdır, insan dünyaya bir gaye için gönderilmiştir. Dünya sonludur, asıl hayat ahiret yurdu. Dünya, ahiret yurdunun kazanılması uğruna kullanıldığı sürece önemli ve değerlidir. Kur'an'a göre hayat dünya ve ahiret hayatı olarak bir bütündür. (Hayatü'd-dünya ve'l-Ahira) 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 ahirete 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 ahiretten 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, yaşanılabilir; asla zor, anlamsız ve yaşanamaz değildir.

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

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 gelmiştir ve halende gelmektedir. 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

⁵¹ 29 Ankebût 2-3.

⁵² 28 Kasas 77.

⁵³ 2 Bakara 202.

yapmadan rahat edemezler, uyku uyuyamazlar, kötülere/kötülöklere duyarsız kalamazlar.

SONUÇ

Yüce Yaratıcının, en donanımlı varlık olarak yarattığı insan için hazırlamış olduğı 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 olduğı 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 gönöl 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 yansiyarak 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. İçerisinde bulunduğumuz, bizim yetiştiğimiz çevrede hazır bulduğumuz din büyük bir nimettir, bu nimetin farkında olmalı, kıymetini bilmeli, onu başkalarıyla da tanıştırmalıyız.

Diğer yaptırımlar, dinî yaptırımları hesaba katar, onunla işbirliği içerisinde çalışırsa bu tüm insanlığın hayrına olur.

The Higher Objectives of the Islamic Divine Law

Atakan Derelioğlu^{1*}

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 Shatibi'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.

Keywords: Islam, Divine Law, Preservation of Mind, Preservation of Life,

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 innocent 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 'Im al-Usul*" (the principles of Islamic Jurisprudence) talks about such a case². 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

^{1*} PhD Candidate, Hena e Plote Beder University

² 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.

the majority. 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 secure³. “Maqasid Shari'ah” in its terminological meaning is the major, universal, and comprehensive objectives of the Islamic Law⁴. 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 based⁵. 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.

³ An- Nahl, 16/9; Ibn Manzūr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukrim, **Lisānu'l-arab**, Beirut: Dāru's-Sadr, V. III, p. 353-358.

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

⁵ 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 earth⁶.

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-Muwaqqin*", (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 accordance with wisdom, mercy, justice and common good. Therefore anything that goes against them is not Sharia⁷. 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*⁸." 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 abso-

⁶ Mashhad Al-'Allaf, **Mirror of Realization: God is a Percept, the Universe is a Concept**, IIC Classic Series, 2003, p. 82.

⁷ Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, **I'lam al-Muwaqq'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.

⁸ al-Anbiyā, 21/107.

lute justice who 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 punishment⁹.

According to Ghazzali, the Islamic Divine Law has one basic universal purpose: to make real the best interests of humans on earth, which 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-Ghazali¹⁰. There are verses in the Quran which gives us such a notion as “maslaha”. For example, “...surely God does not love disorder and corruption¹¹.”; “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)...¹²”; “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...¹³”; “...God will ease for you, and He does not will hardship for you...¹⁴”; “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!¹⁵” 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 values¹⁶.

⁹ Mashhad, Mirror of Realization, p. 82-83.

¹⁰ al-Ghazālī, al-Mustasfa Islam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodlojisi, V. 1, p. 332.

¹¹ Al-Baqarah, 2/205.

¹² Al-Baqarah, 2/205.

¹³ An-Nisa, 4/29.

¹⁴ Al-Baqarah, 2/185.

¹⁵ An-Nahl, 16/90.

¹⁶ 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 individual 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 fāghūt (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"*¹⁷.

"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:

"Fight in the cause of Allah those who fight you, but do not transgress limits; for Allah loves not transgressors"¹⁸.

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.

¹⁷ Al-Baqarah, 2/256.

¹⁸ Al-Baqarah, 2/190.

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 might¹⁹.”*

The Prophet of Allah (pbuh) said:

“The best Jihad is a word of truth before a tyrannical unjust ruler²⁰.”

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 do²¹.”

This is one legitimate reason for entering a war. Once fitnah²² 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-Knower²³.” And He 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)²⁴.”

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...

¹⁹ Al- Hajj (The Pilgrimage), 22/39-40.

²⁰ Ahmad b. Hanbal, **al-Musnad**, (verified by Shuayb al-Arnaut), Press 2, Madina: Muassasatu’r-Risāla, 1999/1420, Hadith no.18828, V. 31, p. 125.

²¹ Al-Anfal, 8/39.

²² 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.

²³ Al-Anfal, 8/61.

²⁴ An-Nisa, 4/90.

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 reasons, all killing is prohibited in Islam, and whomever kills someone it is as if he or she has killed all humans, or the human race²⁵. 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?*"²⁶

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*"²⁷.

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

²⁵ Al-Māida, 5/32.

²⁶ Al-A'rāf, 7/32.

²⁷ Al-Baqarah, 2/286.

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?*”²⁸

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 hunger²⁹.

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*”³⁰.

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*

²⁸ Al-Mā'idah, 5/90-91.

²⁹ Abū Sahl Shamsu'l-Aimme as-Sarāhsī, **al-Mabsūt**, Bairut: Daru'l-Ma'rifa, 1993/1414, V. 9, p. 140.

³⁰ Al-Baqarah, 2/188.

*His favor to you, that you may be grateful*³¹.”; “Allah intends for you ease, and He does not want to make things difficult for you”³².” 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 penalties³³ 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.

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 embellishments³⁴.

³¹ Al-Māida, 5/6.

³² Al-Baqarah, 2/185.

³³ Hadd penalties are the extreme limit of the penalties as described by the Qur'an and the Sunnah.

³⁴ Mashhad Al-'Allaf, Mirror of Realization, p. 91-92.

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 other³⁵.

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 morally³⁶ and lawfully³⁷ 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 control³⁸. 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

³⁵ Mashhad Al-'Allaf, Mirror of Realization, p. 92.

³⁶ Al-Mā'idah, 5/32.

³⁷ Al-Isrā, 17/33.

³⁸ al-Ghazālī, el-Mustasfa Islam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodlojisi, V. 1, p. 335-337.

matter how much, do not justify any immoral act. second: the consequences, no matter how high and well-intentioned, do not legitimize the means.

Bibliography

Ahmad b. Hanbal. al-Musnad. (verified by Shuayb al-Arnaut). 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: Dāru'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-Sarāhsī, Abū Sahl Shamsu'l-Aimme. al-Mabsūt. Bairut: Daru'l-Ma'rifa, 1993/1414.

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

Përsiatjet shpirtërore në poezinë e Naim Frashërit

Hamit Boriçi^{1*} – Jolanda Lila^{2*}

Spirituality in Naim Frasheri Poems

Abstract

The research paper “The spiritual reflections in the poem of Naim Frashëri” aims at highlighting the spiritual dimensions of Naim’s poetic worldview. This study focuses on the first verses created by Naim Frashëri in Persian (1875), which were summarized in year 1885 in the volume “Tehajulat”. This book was translated into Albanian under the title *Ëndërrimet* (Dreamings) by the orientologist, Vexhi Buharaja. The history of poetry and literature generally, is, among other things, a history of relationships and influences, which have often become one of the causes for innovations and complicated things, as literary currents are and always will be, everywhere. In the light of this reasoning, Prof. Dr. Eqrem Çabej referred to Naim, as being part of the oriental world. The Influence of the oriental poetry is demonstrated in its volume *Tehajulat*, where the author has shown his outlook for the soul and human life, through poetic messages in a perfect Albanian language. In this bunch of lyrics, through the analyses is revealed the influence of Islamic culture. The symbolism of the Quranic source is used to present the human spiritual world. From the pantheist perspective, the spirituality and the materialization are like two mirrors with different colors, but that essentially serve to reflect the life and the nature, which stem from an absolute unity. The universe is the school, where this unity occurs. Spinoza equates it with the absolute being, while Fichte with the simple soul, because man recognizes the presence of God through his heart, and gets closer to it through love. The paper contributes to the semiotic approach of the text.

Keywords: *Spirituality, worldview, moral, God and man.*

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

^{1*} Prof. Dr., Hena e Plote Beder University.

^{2*} Hena e Plote Beder University.

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 dëshmohej 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 turbekulozitetit 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 Rumi, Saadi etj. Ndikimi prej këtyre autorëve është kaq i madh, sa që 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.³

Në dritën e këtij arsyetimi, Prof. dr. Eqrem Çabeji, i konsideronte disa vepra të Naim Frashërit, si fis me botën orientale⁴. 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, dëshmohej 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, spiritualizmi dhe materializmi 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” dëshmohej se mjeti dhe mënyra për t’iu afruar Zotit është vetëm dashuria ndaj tij:

³ Mbi ndikimet e kulturës lindore në krijimtarinë e Naim Frashërit, vlen të veçohet punimi i studiuesit Jorgo Bullo, “*Tipologjia e lirikës së Naim Frashërit*”, Tiranë, 1999.

⁴ Çabej, Eqrem. “*Shqiptarët midis perëndimit dhe lindjes*”, Tiranë, 1994, f. 11.

*Prandaj zemrës kjo gjuh' i është dhënë
Që t'i thotë asaj të fshehtë e pathënë.
Këtë gjuhë e dëgjojnë dijetarët,
rrugënjohësit e dijes, zbulimtarët.*

(Poezia "Gjuha e zemrës", fq. 21)

Që në titullin e poezisë shenjohej "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 përcillet 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".⁵ 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".⁶ Njeriu ndjen praninë e Tij kudo me zemër dhe më pas, me mendje arsyeton mbi porosinë 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 dhe dashuria për Krijuesin është e pandërprerë në kohë dhe në hapësirë, sepse shpirti njerëzor është i përjetshëm.

Koncepti i përjetësisë së shpirtit shenjohej 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*⁷.

⁵ Qosja, Rexhep. "Historia e letërsisë shqipe", vëllimi III, Sh.B. TOENA, Tiranë, 2000, fq. 223.

⁶ Nicholson, Reynold. "The Mystics of Islam", Word Wisdom Inc., Canada, 2002, p. 68.

⁷ Poezia "Mbi varrin e sime motër", "Ëndërrimet", Rumi-Tetovë, 1996, fq. 61.

Sipas autorit, mënyra për të shkuar në botën e përtejme janë “krahët e shpirtit”, krahë të cilët sheshtojnë 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 vysi-ken 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 qenieve 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 vdi-veç fytyrës së Atij!*⁸. Pra, nëse çdo krijesë e gjithësisë e ka një fund, Krijuesi i Madhërishtëm është i pafundmë dhe i pakohë. Në këto vargje demonstron 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*⁹.

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 shfaqet edhe dimensionin praktik i shpirtit, ku autori rreket të shpallë 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

⁸ Poezia “Qielli”, “Ëndërrimet”, Rumi-Tetovë, 1996, fq. 17.

⁹ Poezia “Hëna”, “Ëndërrimet”, Rumi-Tetovë, 1996, fq.31.

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."¹⁰

Pra, epiqendër e botëkuptimit të autorit është fakti se dituria, çlirimi prej ve-seve të këqija, mëshira ndaj të dobët dhe dashuria për të tjerët janë themelet që ndërtojnë shpirtin e njeriut, duke e bërë atë të pavdekshëm. Këto ide janë mbi-

¹⁰ Qosja, Rexhep. "Historia e Letërsisë Shqipe (Romantizmi-III)", Toena, Tiranë, 2000, fq. 186.

zotëruese 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

- Bulo, Jorgo. “*Tipologjia e lirikës së Naim Frashërit*”, Tiranë, 1999.
- Çabej, Eqrem. “*Shqiptarët midis perëndimit dhe lindjes*”, Tiranë, 1994.
- Davies, Tony. “Humanism”, Routledge, New York, USA, 2001.
- Duruso, Ali. “Njeriu në filozofinë e Avicenës dhe vendi i tij në gjithësi”, Logos-A, Shkup, 2006.
- Goodman, Lenn. “Islamic humanism”, Oxford University Press, London, 2003.
- Nicholson, Reynold. “The Mystics of Islam”, Word Wisdom Inc., Canada, 2002.
- Qosja, Rexhep. “Historia e letërsisë shqipe”, vëllimi III, Sh.B. TOENA, Tiranë, 2000
- Vinca, Agim. “Orët e poezisë”, AAB RIINVEST (Institucion për edukim universitar), Prishtinë, 2010.

İslam’da Din Özgürlüğü ve Sosyal Çoğulculuk

Recep Ardoğan^{1}*

Religious Freedom and Pluralism in Islam

Abstract

Worship in Islam is the purpose of human existence and faith and piety are the most important values. A true faith and piety on the basis of sincerity and voluntariness intended for the realization of the freedom of religion of Islam and takes its place among the most important values as well. By virtue of the freedom of religion, the religious-moral subjects, which is a reflection of religious tolerance is also a requirement of the Islamic faith. An act in the name of Allah; imitation and tutelage; pressure and coercion excludes; the development of tolerance and freedom of religion is under protection and it finds its place in contribution to social diversity.

The diversity, “universalism”, exclusionary and confrontational approaches are different. The diversity is based on terms like affection, peace, justice, trust, understanding, and has the concepts of “universe-enveloping”. Members of different religions have seen the people who were in the best of them in discussion; listening and promise to abide by the finest way and they were looking for understanding of the Qur’an. Additionally The Prophet gave the best examples of dialogue in the process of notification.

Keywords: Islam, Religious Freedom, Tolerance, Pluralism

Giriş

İnsanın akıl ve vicdan sahibi, özgür ve sorumlu bir varlık olduğunu vurgulayan İslâm inancı, bireyin benlik algısının ve özgürlük bilincinin, değer kavramının gelişiminde büyük paya sahiptir. Bütün bunlar, dinî-ahlakî bir erdem olarak hoşgörü, hukukî bir hak olarak din özgürlüğünü ve sosyal bir yapı olarak çoğulculuğu gerektirmektedir.

^{1*} Assoc. Prof. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam University

Bu tebliğde hoşgörünün, din özgürlüğünün ve çoğulculuğun, daha doğrusu çoğulcu bir toplumda barış içinde yaşamanın İslamiyetteki önemi ve kelamî temelleri ele alınacaktır.

1. DİN ÖZGÜRLÜĞÜ VE HOŞGÖRÜ

1.1. Varoluşun Koşulu Olarak Din Özgürlüğü

İslam'da dünya hayatı, bir imtihan ortamı olarak tanımlanır. İmtihanın gerekleri olan özgürlük ve sorumluluk kavramı, aynı zamanda din özgürlüğünün toplumda yer bulmasını sağlar. Bu inanç açısından En Yüce Hakikat (Hakk Teâlâ), insanlara irade vermiş, din ve ahlâk konusunda en güzel davranışlarını sergilemeleri için onları özgür bırakmıştır:

“O, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır...”²

Dolayısıyla Allah, insana yeryüzünü imar imtiyazı, varoluşunu gerçekleştirme otonomisi, kötülük işleme riski ve iyiyi-doğruyu gerçekleştirme sorumluluğunu vermiş; suça ve günaha karşı insanı hacz (cebr) altına almayı irade etmemiştir.

Bu konuyla ilgili bir ayette de *“Eğer Rabb'in dileyseydi yeryüzündekilerin hepsi elbette iman ederlerdi. O halde sen, inanmaları için insanları zorlayacak mısın?”³* denir. Buna göre Allah'ın tekvînî iradesi, insanı farklı davranış alternatiflerinden belli birini seçmeye mecbur kılacak şekilde tecelli etmektedir.⁴ Bu da ilahî iradenin beşerî iradeye yer açtığı anlamına gelir. Dolayısıyla, bir Müslümanın gözünde insanın özgürlüğüne saygı, aynı zamanda

– Allah'ın *tekvînî iradesine*, yaratılış düzenine;

– Allah'ın ve *teşrî'i (hüküm koymaya yönelik) iradesine* ve yaratılış gayesine saygıdır.

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. Çünkü doğruluk sapkınlıktan ayrışıp apaçık olmuştur...”⁵* ifadesiyle ortaya konmuştur. Ayet, bazı rivayetlere göre, Ensardan çocuğu yaşamadığı için doğacak ilk çocuğunu Yahudi yapacağını adayan bir kadın ya da İslâm'dan önceki dönemde Hristiyan olmuş olan çocuklarını Müslüman olmaya zorlayan bir adam hakkında nazil olmuştur. Diğer bir rivayete göre ise İslâm öncesinde Yahudileştirilen çocuklarını Müslüman olmaya zorlayan Medineli Müslümanlar hakkında indirilmiştir.⁶ Ancak ayetin anlam ve hükmü geneldir.⁷ Ayrıca aye-

² Mülk 67/2.

³ Yûnûs, 10/99.

⁴ Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Carullah, *el-Keşşaf fî Hakâiki't-Tenzîli ve 'Uyûni'l-Ekâvîl, Mısırtır (Darü'l-Fikir)*, I, 254.

⁵ Bakara, 2/256.

⁶ Taberî, Ebû Cafer Muhammed ibn Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'an*, Beyrut 1412/1992, III, 15-16..

⁷ Taberî, *a.g.e.*, III, 19.

tin neshedildiği de ne tarihsel açıdan ne de İslâm'ın temel yaklaşımı açısından doğrulanabilmektedir.⁸ Dolayısıyla, bu ayetin verdiği mesaj açısından, inanç yolunun bireyin özgür iradesiyle çizilmesi, inancın mahiyeti gereğidir.

“*Sen ancak öğüt vericisin. Onların üzerinde bir zorba değilsin. ... Sonra onların sorguya çekilmesi de sadece bize aittir.*”⁹ Ayeti açısından da kimse, insanlara hakikati tebliğ etmenin, doğruyu kavrayacak düzeye ulaşmaları için bireyleri eğitme ve irşat etmenin ötesine geçemez.

Kutsiyet taşıma ve Tanrı'yı temsil iddiası, yanılmazlık ve sorgulanamazlık fikrini ima etmekte, bu sebeple 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 kaçırarak 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 o kişiyi 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*’¹⁰ 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 itibarıyla sahip olduğu onur ve değere işaret eder. Ancak, İslâm'ın ahlâkî bir kavram olarak hoşgörüyü ve gerekse insan özgürlüğünü ve öznelliğini temellendirdiği, 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 anlamına gelmez. Aksine o, bir kişi yahut kurumu mutlaklaştırmak yerine, bireyin kendi sorumluluğunu bizzat kendisinin üstlenmesi gerektiğini ka-

⁸ İbn Teymiyye, *Ebu'l-Abbas Takıyyü'd-Din Ahmed b. Abdi'l-Halim, es-Siyâsetü's-Şer'iyye fî İslâhi'r-Râ'i ve'r-Ra'iyye*, Mısır 1322, s. 123; Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, nşr. İsmail Karaçam vd., İst. trz. (Azim Dağıtım), II, 169; el-Ğannûşî, Raşid, *Hukûku'l-Muvâtanah: Hukûku Ğayri'l-Müslimîn fî'l-Mücteme'l-İslâmî*, Virginia, 1992, s. 55.

⁹ Ğâşiye, 88/21-26.

¹⁰ Fitne, esasında ibtila ve ihtibar, yani ıstırap ve belaya uğratmak suretiyle imtihana tabi tutmak demektir. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, II, 200, 197. Zemahşerî, Bakara 191'deki fitneyi, insanın başına gelen acı ve ölümden daha kötü bela ve mihne anlamını verir. Yurdundan sürülmek, ölümü aratan bir fitne ve beladır. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 342; Beydâvî, *Kâdı Nâsiruddîn, Envâru'l-Tenzil ve Esrâru'l-Te'vil -Tefsîru'l-Beydâvî-*, İst. trz. (Dersaadet Kitapevi), I, 109. İbn Kayyim'a göre, fitne müşriklerin uğrunda savaştığı ve ona uymayanları cezalandırmaya kalktığı şıktır. Müşriklere izafe edilen fitne, dinlerinden dönmeleri için müminlere azap etmeleridir. İbn Kayyim, *Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr el-Cevziyye, Zâdü'l-Meâd*, III, trc. Muzaffer Can, İst. 1990, III, 1154.

bulle başlar. Başka bir ifadeyle, bireyin özneliliğiyle varolmasının, ben-bilincini ve kimliğini dışardan empoze yoluyla değil, içerden kavrayarak ve bilincine vararak gerçekleştirilmesinin koşulu olarak ortaya çıkar. Yani kendi zihniyetini bizzat kendi idrak, anlama, açıklama, düşünme ve inanma süreçleriyle, akli ve iradesiyle oluşturmaları, başkalarına zarar noktasına varmaksızın davranışlarını özgürce belirleme ve biçimlendirmesinin koşuludur. Dolayısıyla, İslâm, insanı kendi yalın gerçeğiyle ve inancıyla yüzleştirir. Bu da eleştirel düşünme özelliğinin gelişimine katkıda bulunur. Buna karşın hoşgörüsüzlük, kendi ayıbını ve eksikliğini görememektense ya da gördüğü eksiklikleri telafi edememektense veya kendine ve inancına güven azlığından kaynaklanır. Bu sebeple, 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.

1.1.1. Bireysel Sorumluluk

Allah'ın birliğini ikrar etmeyi ve onunla aracısız iletişimi gerektiren tevhit ilkesi, bireyin aklının, vicdanının ve özgür iradesinin; özerklik ve özneliliğinin öne çıkması gerektiğini öğretmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de "*Artık kim doğru yolu seçerse kendi lehinedir; kim de saparsa ancak kendi aleyhine sapmış olur. Sen onların üzerinde vekil değilsin.*"¹¹ ayeti insanın iman konusunda birey olarak sorumlu olduğu; karşılığını da birey olarak göreceği mesajını içermektedir. Kur'an'da, ahirette de insanların fert fert sorgulanacağını,¹² İkbâl'in ifadesiyle, sonlu benliğin, sonsuz benliğin önüne kendi kişiseliliğiyle çıkacağını vurgulanır.¹³ Dolayısıyla, insan, gerek Yaratıcıya gerekse sosyal veya tabii çevreye karşı birey(sel) olarak sorumludur. Bu sebeple de iman-inkâr ve farklı fikrî konulara ilişkin kanılar, ancak sahibini ilgilendiren şahsî-bireysel bir mesele olarak değerlendirilir.¹⁴ 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. Yukarıda ifade edilen anlayışın sosyal alana yansımaları 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 uyumsuz. Bu anlayış çerçevesinde, başkalarının haklarını ihlale sebebiyet veren olumsuz arzulardan kaçınıp iman, niyet ve Sa-

¹¹ Zümer 39/41.

¹² Meryem, 19/95 bkz. 19/80; En'am, 6/94; İsra, 17/13-14.

¹³ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore 1989, s. 93.

¹⁴ Bk. İsrâ, 17/15; Furkân 25/43; Rûm, 30/44; Fâtır 35/39; En'âm 6/66, 107.

lih amellerle Yüce Yaraticıya yöneldikçe insanda “öz-gürlük” gelişir. Sosyal çevreyi taklit seviyesinde kaldıkça; tarih ve gelenek karşısında öznelliğini yitirdikçe; akıl, vicdan ve medenî gereklerle dengelenmemiş bir doğaya hapsoldükçe, maddenin ötesini fark etmedikçe “öz-gürlük” kaybolur.

Kur’an açısından kişinin aklı ve şuuru, Hristiyanlık’ta olduğu gibi, kutsal ruhun gözetimi altında olduğu veya kutsiyete sahip olduğu düşünülen bir kurum (din adamı sınıfı, clergy) veya kişinin iradesine bırakılamaz. Dolayısıyla birey, sorumluluğu başkalarına devretme veya hazır çözüm arama yerine bizzat sorumluluğu üstlenmelidir. Kadîm ile hâdisi, ilahî mesaj ile beşerî kelamı ayırt edememekten kaynaklanan “pasif kabul”den uzaklaşmalıdır. İmtihan inancıyla temellenen bu *ferdî, devredilemez ve feragat edilemez sorumluluk* kavramında, hakikati araştırma, inanç meselelerini tahkik etme, çözümleyici ve yapıcı mantıkla hareket etme öne çıkar.

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.

1.1.2. Hakikatin Aşıkârlığı

İslâm’da hoşgörü, hakikatin kapalılığından, içinde şüpheli veya anlaşılmasız hususlar barındırdığından değil, mutlak varlıktan ve hakikatin açık delille ayrılmış oluşundan kaynaklanır.

İnanç konusunda baskı ve zorlama, bazen hakikati ispat edememekten, onun insanların zihnine kapalı bir yönü olduğunu düşünmekten kaynaklanır. Oysa, İslam aşikâr bir hakikat olduğundan onu kabul, tamamen iradîdir, zorlama anlamsızdır: “De ki: ‘En kesin ve üstün delil (hucetu’l-bâliğa), Allah’ındır. Allah isteseydi elbette hepinizi doğru yola iletirdi.’¹⁵ Zorlamaya başvurmak gibi bir tavır da elbette yanlıştır.

1.2. Dinî ve Ahlakî Değerlerin Şartı Olarak Özgürlük

İnsan ahlakî bir özne, yaratılışında dinî ilginin bulunduğu bir varlıktır. İnsan davranışın iyi veya kötü şeklinde ahlakî bir değer kazanması ve dinî akta, ibadete dönüşmesi iki temel şarta bağlıdır:

Birincisi, özgür irade ile yapılması, mü’minin niyetinde dış engellemelerden bağımsız olmasıdır. Aslında dış engeller ve zorlamalar sebebiyle gerçekleşemeyen niyet de tek başına bir ibadet sayılır. Diğer yandan zorlama neticesinde, iç dünyasını sarmalayan gerçek inancını saklı tutup başka bir inancı ikrar etmesi halinde kişi içinde saklı tuttuğu inancına göre değerlendirilir.

Öncelikle akıl fiilin yol açacağı sonuçları önceden kavramalıdır. Başka bir ifadeyle davranış, ahlaki yargıların bilincinde olarak sergilenmelidir. Dinî

¹⁵ En’am 6/149.

sorumluluğun akla bağlı olması, ahlakî niteliklerin ancak onları anlayabilecek kapasitedeki insanlar için kullanılması, bu gerçekle ilgilidir.

İkincisi, fiilin ızdırârî olmaması; insanın onu baskı, zorlama ve engellemeye maruz kalmadan iradî ve bilinçli olarak gerçekleştirmesidir.

İslam açısından, imanın geçerli olması için samimiyet; samimiyyetin gerçekleşmesi için de aklen ikna, kalben güven ve sükûn gerçekleşmelidir. Dinî inancın ve 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. Din ve dinî inancın temeli akıl ve iradedir ve samimî bir iman bunlara, akıl yürütme ve delillere dayanması şarttır. Bu süreç de en başta hakkın anlaşılması ve kavranması için özgürce düşünebilmeyi gerektirir ve zor yolunu dışlar.

Bu iki şart yanında davranışın yalnızca ahlakî bir değere değil aynı zamanda dinî bir değere de sahip olması için önemli bir şart daha vardır. Ahlakî davranışı, bir kulluk fiiline dönüştüren bu şart şudur:

Dinî inanca bağlı olarak davranışın sonucuyla ilgili ceza, mükâfât ve af beklentisidir. İnsan beşerî bir otorite karşısında duyduğu korku ve baskı sonucunda değil, uhrevî azap ve mükafatla ilgili ‘korku ve ümit’ duygularıyla davranışlarını yönlendirmelidir. İmanın, aslî bir özelliği olan salih amele motive edicilik, özgür ve samimî bir tercihle gerçekleşen bu ruh halinin sonucudur. Nitekim en güvenilir hadis kitabı olarak kabul edilen Buhârî’nin “*el-Câmi’u’-s-Sahîh*” adlı eseri “ameller niyetlere göredir (bir niyetle yapılır ve bu niyete göre değerlendirilir)...” hadisi ile başlar. Bu hadis İslâm Peygamberi, bir davranışın dinî ve ahlakî değerinin ancak niyete bağlı olduğunu vurgulamaktadır.¹⁶ Yine ehl-i sünnet kelimciler, “*Amel, iman için şart değilse de iman amel için şarttır.*” derler. Buna göre amel, imanın bir cüz’ü, imanın geçerliliği için gerekli bir şart değildir. Ancak, iman bir amelin bir kulluk davranışı niteliğini alması ve Allah katında geçerli olması için şarttır. Yine Eş’ariyye’den farklı olarak Mâtürîdîlere göre Müslüman olmayan biri ancak imanla sorumludur; onun amel alanında bir yükümlülüğü yoktur.

Hanefî âlimlerinden Merginânî imtihan kavramından hareketle İslamiyyetin şu ilkesini vurgulamaktadır:

İslam’da günah ve suçlarda esas, bunların cezasının ahirete kalmasıdır. İslam fıkhihında “ukûbât” bölümünün olması ve suç olarak tanımlanan fiillere dünyevî yaptırımlar belirlenmesi, bu fiillerin başkalarına zarar vermesinden dolayıdır.¹⁷ Basit bir ifadeyle, herkesin imtihan olduğu bir ortamda başkalarına zarar vermenin aynı zamanda imtihan sükûnetini bozmak anlamına gelmesindedir.

Burada, İslamiyyette iman tanımında baskı ve zorlamanın kesinlikle dışlandığını; dindarlığın bir değer olarak görülerek onun gerçekleşmesi için bir ön-koşul olan din özgürlüğünün İslam toplumunun dayandığı değerlerden olduğunu belirtmek gerekir. Bu iki husus, aşağıda ayrıntılı olarak açıklanacaktır.

¹⁶ Buhârî, “Bed’ü’l-Vahy”, 1; Müslim, “İmâret”, 155.

¹⁷ *el-Merginânî, Burhanüddin Ebu’l-Hasan Ali, el-Hidâye Tercemesi, trc. Ahmed Meylânî, İst. 1986, II, 327.*

1.2.1. İmanın Tabiatı: Zorlama Kabul Etmeme

İman, ancak bireyin kendi akli 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.¹⁸ 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, zorlama ve dayatma yollarını dışlar.

Kelamcıların taklit yoluyla bir inancı benimsemenin doğru olmayacağına görüş birliğine varmış olmalarına bakılırsa, zor yoluyla imanın doğruluğu düşünülemez bile. Zorlama, gerek bireylerin zihninde veya davranışlarında gerekse toplumsal yaşamda İslâm'ın ne varlığının ne de bekasının yolu olabilir.

“Dinde zorlama yoktur.” Vurgusuyla başlayan Bakara 256. ayetinde, hakkın açığa çıkıp batıldan ayrıldığı ifade edilirken, din özgürlüğünün diğer bir gerekçesi de açıklanmaktadır: Dinî inanç, kişinin akıl, anlayış ve iradesine dayanmalı; dini kabul, ikrahtan değil, akli açıklık ve kavrayıştan kaynaklanmalıdır. Dini zorlama altında kabul, iman sayılmayacağı gibi, dinin konusu da zorunlu davranışlar değil; isteğe bağlı davranışlardır. Bu konuda inananlara düşen, hakkın açıklık kazanması ve duru bir biçimde kavranmasını sağlamaya çalışmak, tebliğ, beyan ve öğüt vermektir:

*“Sen ancak öğüt vericisin. Onların üzerinde bir zorba değilsin. ... Sonra onların sorguya çekilmesi de sadece bize aittir.”*¹⁹

Bu ayete göre âlimler ve yöneticiler dâhil kimsenin, hakikati baskı ve şiddet yoluyla insanlara kabul ettirme görev ve yetkisi yoktur. Bu konuda Müslüman önderlerin görevi, 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 olmakla²⁰ 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.²¹ Öyleyse, ölüm ve yaşamın ilkesi, en güzel davranışa ulaşabilecek bireyin özgürlüğüdür ve bu, insanın en iyiye ulaşma imkânına da delalet etmektedir.

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.

¹⁸ Bkz. Fazlur Rahman, “The Status of The Individual in Islam”, *Islamic Studies -Journal of The Islamic Research Institute-*, V/4 (Pakistan 1966), s. 322.

¹⁹ Çaşıye, 88/21-26.

²⁰ Âl-i İmrân, 3/19, 85.

²¹ Hud, 11/7; Kehf, 18/7; Mülk, 67/2.

İmanın ve 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. Din ve dinî inancın temeli akıl ve iradedir ve samimî bir iman bunlara, akıl yürütme ve delillere dayanması şarttır. Kişinin inancını açıklama zorlanmaması ve ifade ettiği itikadı sebebiyle baskı ve ayrımcılığa maruz kalmaması da inanç özgürlüğünün bir gereğidir.

Dinî inancın bilgidен 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.

Kısacası, gerçek dindarlığın bir önşartı olarak din hürriyeti de temel insan haklarındandır ve onun korunması hem dinî bir vecibe hem de hukukî bir sınırdır. Bu anlayış dinî-ahlaki bir değer olarak hoşgörüyü de yükseltmektedir.

1.2.2. Dindarlığın Değeri

İslam’a göre dindarlık bir değerdir. Dindarlığın bir değer oluşu, dindarlığın gerçekleşmesi için bir ön-şart olarak din özgürlüğünün de bir değer olarak tanımlanmasını gerektirmektedir.

İslam açısından dindarlığın değer oluşu ve bu değer in gerçekleşmesini sağlayan ön-şart olarak din özgürlüğüne verilen önem ve önceliğin tüm açıklığıyla ortaya konulabilmesi için İslam’ın yaklaşımı ile sekülerleşme ve sekülerizm arasında kısa bir mukayese yararlı olacaktır.

Latince ‘*seaculum*’dan gelen ve ‘paganca olan’, ‘dine ve kiliseye bağlı olmayan’, ‘ruhbanlara (clergy) ait olmayan’ ve ‘toplumsal ahlâk standartlarının dine göre değil gündelik hayata göre düzenlenmesinden yana olan’ manalarını da içeren²² ‘*seküler (secular)*’, temelde zaman boyutunu ifade eden ‘şimdi, şu anda’ ve mekan boyutuna işaret eden ‘burada, bu dünyada’ anlamına gelir.²³ Bu genel anlam çerçevesinde ‘*sekülerlik (secularity)*’, daha özelde din işlerinde tarafsız olma; ne dine karşıt ne de destekleyici olma durumu olarak görülebilir. Sekülerlik, dine büsbütün ilgisiz olmaktan uzak olarak dinin varlığını kabul eder ve ‘seküler toplum’un üyelerinin aynı zamanda farklı dinî inançlara bağlı olduğunu takdir eder. En üst seküler otorite, sürekli gelişen sosyal hayatı evrensel ahlâkî prensiplere göre düzenlemekle görevlidir. O, kişilerin bedensel, zihinsel ve ahlâkî

²² Altındal, Aytunç, *Laiklik -Enigmaya Dönüşen Paradigma-*, İst., 1994, s. 26.

²³ el-Attas, M. Nakib, *İslâm ve Laisizm, trc.* Selahattin Ayaz, İst., 1994, s. 28.

kemâle ulaşmalarını kolaylaştırmalı, manevî ve doğa üstü gayelerine ulaşmalarını engellememelidir.²⁴

‘Sekülerleşme (*secularisation*)’ ise sosyal etkileşim içinde formal dinin öneminin azaldığı süreçtir ve dine karşıt bir ideoloji olan “Sekülerizm/Sekülercilik”ten ayırt edilmelidir.²⁵ Sekülerleşme, “değerlerin ve dünya görüşlerinin tarihsel ve evrimci değişim çerçevesinde sürekli olarak ve açık-uçlu bir biçimde değişmeye uğradığı sürecin adıdır.

Sekülerleşme, ilk aşamada,

– Dünyevî olanın dinî olandan ve alandan bağımsızlaştığı, ayrıştığı bütünüyle olumsuz,

– İlginin dünyevi olana da yöneltildiği kısmen olumsuz,

– Dinin ruhbanlık, mitoloji ve hurafelerden ayrıştığı, bu yönüyle de Roma paganizminin izlerini taşıyan hristiyanlık için olumlu katkıları görülen bir süreçtir.

İkinci aşamada da o, dünyevî olanın ve alanın dinselleştirilmesi ve kutsanması, kısacası din dışı kutsallıklar üretilmesi sürecini ifade eder olmuştur.²⁶ İnsanlığa, tamamen aklî temel üzerinde tekâmül etme ve sosyal gerekler yönünde siyaset geliştirme şansı vermeyi amaçlayan süreç, dine büsbütün ilgisizliğin ötesinde ona aktif muhalefete vardığında ise sekülerizm/sekülercilik, ‘kendisinin dini’ olarak ortaya çıkar. Sekülerizm, sekülerleşme sürecin dünyevi olanın mutlaklaştığı ve dinselleştirildiği noktada durdurulması; daha açık bir ifadeyle, dinî gaye ve değerlerden soyutlanmış yeni yapı ve değer sistemin kutsatması ve dinî olanın yerine geçirilmesidir. Aynen bir dogma ve ideolojide olduğu gibi, insan için nihaî durak olarak algılanan sonlar sonu bir tarihsel gaye paralelinde ‘kapalı’ bir dünya görüşü ve bir takım ‘mutlak’ değerler demektir. Sekülerizm, toplumda zihniyet ve değerleri değişim ve dalgalanmalara bırakmak yerine kendi değerler sistemini oluşturur. Oluşturduğu değerler sisteminin ve bu sistemde yer bulan değerlerin nihaî ve mutlak olduğunu iddia ederek farklı zihniyet ve değer sistemleri ile mücadeleye içine girer. Diğer ‘izm’ler gibi siyasal iktidar tarafından devlet otoritesi ve kurumları kullanılarak bireylere dayatılan bir dogmatik ideolojiye dönüşür. Hâl-buki sürekli sekülerleşmeci görüş, bütün değerleri izafi olduğunu kabul ederek onların kendini toplumsal alanda ifade etmelerini önemser.²⁷ Oysa, dinin yerini almak isteyen bir ideoloji olarak karşımıza çıkan sekülerizm, çağdaş batı kültürü ve zihniyetinin erek halini alması ve onun hegemonyasına itaat edilmesini gerektirmektedir. Bu da aslında din özgürlüğünü; bilim ve fikir hürriyetlerini kısıtlayıcı bir yaklaşıma meyletmektedir.

Sekülerleşmenin bir yönü, tabiatın esrarengiz güçlerden arındırılması, ona rasyonel bir gözle bakılmasıyla ilgilidir. Ancak, “tabiatı tabiat olarak görmek”,

²⁴ Ben-yunusa, Mohammed, “Secularism And Religion”, *A Christian- Muslim Discussion*, edited by Tarek Mitri, Geneva, 1995, s. 82, 83.

²⁵ Crawford, Marisa; Rossiter, Graham, *Religious Education And The Secular Spirituality of Youth*, <http://203.10.46.30/ren2/gr18.doc>

²⁶ Kaplan, Yusuf, “Seküler Aklın Ötesi”, *İslâmiyât*, IV/3 (2001), s. 91.

²⁷ el-Attas, a.g.e., 32-33; Ben-yunusa, a.g.m., 81-82.

tabiatla manevî bir boyut görmeye yahut tabiat ile aşkınlık arasında bir bağ kurmaya engel midir?” Diğer yandan, bilimin tabiatla, özellikle de insan doğasıyla ilgili açıklamasının sürekli değişen bir ‘parça-resim’ olduğunu göz önüne alınca, tabiatla ilgili daha tam veya farklı resimlerin olabileceğini düşünmeyi irrasyonel saymak, rasyonelliği tartışılır bir yaklaşımdır.²⁸ Bilimin inceleme ve tasvir etmeyi amaçladığı tabiatın nesneleştirilme kertesinde kalıp, bunları aynı zamanda insanı aşkına götüren işaretler (âyetler) saymak ve ‘tasvir’den değere geçmeyi reddetmek, akli da tümevarım ve analogiye indirgemek olmayacak mıdır?

Bu bağlamda, dinden uzaklaşmanın dine reddiyeci yaklaşıma dönüştüğü noktada, ‘din ve vicdan hürriyeti’nin bizatihi dinin ifade biçimleriyle çelişik yorumlandığına da dikkat çekilmelidir. Dinî uygulamaların sınırlandırılması isteği açıktan ifade edilmese de dinsel özgürlüklerin dışa dönük alanını sadece inanmayanlara mahsus kılma eğilimi,²⁹ bunu örneklemiştir.

Denebilir ki, sekülerizmin eğitim alanında tebarüz etmesi, özgürlükleri özellikle de başta din eğitimi olmak üzere dinî özgürlükleri kısıtlayıcı bir rol oynamaktadır. Bu rol, seküler konularla dinin karışmasının belli temel meselelerde fikrî çatışmalara yol açacağı gerekçesiyle, dinî görüşe hiç ilgi duymayan bir eğitim tipi öngörmesine bağlıdır.³⁰ Hâlbuki insanın özgürlük ve özneliği farklı fikirlerin tartışılabilmesine bağlıdır. Yalnızca bir fikrin anlatılması, aslında onun zımnı tek doğru fikir olarak empoze edilmesi demektir. Dolayısıyla, “zorunlu öğretim”de yaratılış öğretilerine yer verilmeden ve Allah kavramına atıfta bulunulmadan insan doğasından, doğal hukuktan, doğal çevreden, evrendeki yasalardan, bilimin amaçlarından söz edilmesi, zımnı ateizmin öğretimin verilmesi demektir. Bu bağlamda sekülerci görüşün belli özgürlüklerin ihlaline sebebiyet verdiği söylenebilir.

Bunun başlıca iki sebebinden söz edilebilir:

Bunlardan ilki, onun geri dönülemez bir süreç olarak tanımlanmasıdır. Oysa, sekülerleşmenin ne geri dönülmez sosyal bir süreç olduğu ne de evrensel bir gerçekliğe sahip olduğu tezi doğrulanabilir. Bu yöndeki iddialar, tarihin bugünkü kesitinde çoğunluk itibarıyla görülen değişimin, doğrusal tarih teorisiyle geleceğe aynen uzandığı inancına bağlanmaktadır. Oysa doğrusal tarih çizgisi,

²⁸ Aydın, Mehmet, “Dünyevileşme”, *İslâmiyât*, IV/3 (2001), s. 16.

²⁹ Bazı insan hakları savunucularınca bir yanda okul sayısının üstünde cami olması, Dicle Üniversitesi kampüsünde 7 mescidin bulunması tenkit edilirken, diğer yanda sokakta namaz, ses yükselticileriyle ezan ve vaaz yayını, ramazan davulu vb. uygulamaların da kamu düzenini ve huzuru bozucu, başkalarını rahatsız edici nitelikte olduğu ileri sürülmektedir. Örnekler için bk. Tanör, Bülent, *Türkiye’nin İnsan Hakları Sorunu*, İstanbul, 1994, s. 47-58; Kaboğlu, İbrahim Ö., *Özgürlükler Hukuku*, İstanbul, 1996, s. 189. Onlara göre, düşün, şenlik halka açık konser ve mitinglere aynı eleştiri getirilmez; kamunun yararlandığı sokak, cadde ve meydanlarda cereyan etme özelliğiyle belirginleşen yürüyüş ve gösterilerin yol akışını aksatması her zaman kamu düzeninin bozulması olarak yorumlanamaz. Ama konu İslâm’ı yaşama özgürlüğü olunca, hukuk yalnızca açık ve somut olaylar değil, vehim ve varsayımlar üzerine de oturtulur. Bk. Kaboğlu, *a.g.e.*, 195, 210.

³⁰ Ben-yunusa, *a.g.m.*, 79.

insanın öznelliğini, iradî eylemini göz ardı eden pozitivizm kaynaklı bir yanlış algılamadır. Dinin belli alanlarda belli mahallerde gerilemesi, çizgisel ve küresel bir süreç olmadığı gibi, insan haklarının kavramsal temelleri ve atıfta bulunduğu değerler de esasında dinin dışında değildir. Dünyevîleşme yeni olmadığı gibi, onun aşırılıklarını ve yıkıcı tesirlerini makul sınırları içinde tutmaya yardım eden dinî duygu da insan için tabii bir olgudur.

Diğer etken ise, batı toplumlarına özgü tarihsel bir fenomenin farklı kültür ve anlayışa sahip diğer toplumlara kendiliğinden değil, empoze ve dikte yoluyla geçebilmesidir. Bu da, baskıcı ve otoriter siyasî yapılanmalara çanak tutmaktadır.³¹

Dikkat çekilmesi gereken bir nokta da Batı’da, din hürriyeti aslında düşünce ve ifade özgürlüğü denen şeyin evrimiyle ortaya çıkmış olmasıdır. Batıda gerek kilise ve din adamları gerekse kraliyet, din özgürlüğünü son zamanlara kadar tanımamışlar, bu konudaki talep öncelikle kilise dogmalarının dışına çıkan ilim adamları ve filozoflardan gelmiştir. Onlar da aslında, tam anlamıyla din özgürlüğünü değil, bilim ve düşünce özgürlüğünü talep etmişler, din özgürlüğünü kanaat hürriyetinin bir açılımı olarak düşünmüşlerdir.

Batı’da örneğin otuz yıl savaşları gibi mezhep farklılığından kaynaklanan şiddetli mücadeleler sonucunda kabul edilen din hürriyeti, iç politikada kilisenin etkilerini kaldırmak, dış politikada ise zayıf hükümetlerin parçalanması için bir müdahale gerekçesi olarak kullanılmıştır. Onların diğer milletlere bu hürriyetleri tanımaları da sömürgecilik döneminde Müslüman, Hindu ve Budist çoğunluğu yönetmek durumunda olmalarının sonucu politik bir zorunluluktur. O halde hiçbir tereddüt olmaksızın söylenebilir ki, İslâm’da din ve vicdan özgürlüğü, Batılılardaki gibi halkları sömürmenin sonucu değil, aslî bir ilkedir. İslâm’da ‘din konusunda saltanat’ yani, başkalarının vicdanı, itikadı, ibadeti üzerinde tahakküm veya müdahale yoktur.

İslam’da dindarlık bir değerdir. Aşağıda sıralanan olgular; İslam’da din özgürlüğünün değerini ortaya koymak için yeterlidir:

- Salt din özgürlüğüne ulaşabilmek için Kur’an’da hicretin emredilmesi;
- “*Makâsıdü’ş-Şerîa*” içinde din emniyetine yer verilmesi ve hatta “din emniyeti mi önceliklidir yaşama hakkı mı önceliklidir?” şeklinde bir tartışmanın olması,
- İnançları sebebiyle zulme uğrayanlar için mücadele etmenin emredilmesi;
- “İnsanları dininden dönme ve zarar görme seçenekleri arasında bırakma, dinden dönmesi için insanlara ikrah ve şiddet uygulama” olarak tanımlanabilecek “*fitne*”nin “*katl*”den daha kötü olarak tanımlanması.

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 sebeble çoğulculuk, beşerî-medeni bir gerekliliktir.

³¹ Kaplan, *a.g.m.*, 89.

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, bu bölgelerde daha sonraki tarihi süreç içinde, kültürel etkileşim ve gelişimle değil, güç kullanımıyla tek din ve tek kültür paradigması hakim olmuştur.

Çoğulculuk, aslında evrenselci, dışlayıcı ve çatışmacı 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 evrensellığe çelişik bir yapıdadır. Çünkü evrensellik, dayatmacı bir ilişkiler ağıyla değil diyalojik ilişkilerle; sadece empoze ile değil farklı kültür ve medeniyetlerin katkılarına da açık bir iletişimle gerçekleşebilir. Çoğulculuk ise cihan-şümül bir yaklaşımı temel alır. Bu cihan-şümül 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 itibarıyla 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.s.) için secde etmeleri³² de insanın değerinin bir ifadesidir. İnsan yaratılışıyla tabiattaki tüm varlıkların fevkinde oluşu yanında ilahî ikram ve onurlandırmaya³³ sahip olmuştur. Bu sebeple 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 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

³² Bakara, 2/34; Araf, 7/11; İsra, 17/61; Kehf, 18/50; Taha, 20/116.

³³ İsra, 17/70.

yöneltmek suretiyle insanî ilişkilerin ve toplumun temeli olan güven unsuru- nu sağlar. İslâm'da doğruluk ve güvenilirlik ile iman birbirine paralel olarak değerlendirilmiştir.³⁴

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 sebebiyle 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.³⁵

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 farklılıklarını mozaikleştiren bir uzlaşî kültürü olarak tecelli eder. Kur'an'a göre basit birlik, yegâne varlığın (Allah'ın) 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.*”³⁶

Allah için, tüm insanlığı tek bir toplum yapmak zor değildir. Fakat yaratılıştaki çeşitlilik, ilahî esmâ ve sıfatların yansımaları ve dolayısıyla belgeleridir. Çoğulculuk da önemli gayelerin gerçekleşmesine hizmet etmektedir. O, insan hayatına zenginlik ve çeşitlilik katar, beşerin farklı özelliklerinin temayüz etmesine katkı sağlar, medeniyetin kapsayıcı olmasına yardım eder. Bu açıdan bakılırsa çoğulculuk, aslında, ilahî bir lütfun değerini bilmek demektir. Bu sebeple İslâm'ın getirdiği ve ilk örneğini hicret sonrası Medine toplumunda bulan çoğulculuk, değişik inanç, kültür ve gelenekleri tanınamamak ve farklılıkları yok saymakla uyuşmaz. Aksine, mevcut bilgi, fikir, inanç ve geleneklerin gerçek değer ve hududunu tayin ederek onlara toplumda, medeniyet alanında yer açar. Bu özelliğiyle İslam, *evrenselci* değil *cihanşümul* bir yaklaşım sunar; mahalli olana bünyesinde yer açan toplumsal bir yapı öngörür. Bu yapıda, hem her zaman makul ve herkese faydalı olan umumî ilkeler üzerinde birlik hem de farklı gelenek ve kültürlerin etkileşim içinde gerçekleştirdiği çeşitliliği koruma özelliği vardır.

³⁴ Hûd, 112; Tirmizî, “İman”, 12; Nesâî, “İman”, 8.

³⁵ Al-i İmrân, 3/75-76.

³⁶ Rûm, 30/22.

İslâm, ırk ve sınıf ayrımını kaldırır. İnsanı gelenekçiliğin, otoriteriyenizmin, 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 yansımaları, eşitlik ve adalet temelinde sosyal çoğulculuktur.

Allah’ın insanlara verdiği özgürlüğün inanç ve fikir ihtilaflarına yol açması da değiştirilemeyecek bir kanundur.³⁷ Ancak farklılıklar, çatışmalara; baskı, zorlama, şiddete ve adaletsizliğe gerekçe değildir.³⁸ Bu inanç temelinde 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 toplu (ümmeden vâhide) olduğunu vurgulamaktaydı.³⁹

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 esastır. Sosyal-siyasal anlamda dinî çoğulculuk, hakikatin çokluğuna değil, herkesin hakikati kendi aklı ve iradesiyle bulma gerekliliğine dayanır. Başka bir ifadeyle, hoşgörü ve birarada yaşama kültürü, sosyal plüralizm demektir, ancak bunun için teolojik plüralizm şart değildir.

Dinî ve kültürel farklılıkları kaldırmak, asla gerçekçi ve makul değildir. Bu sebeple, yanlış veya batıl da olsa farklı inanç, bilgi ve fikirlerin ifade edilebildiği bir müsamaha ortamı, aklî, vicdanî ve medenî bir gerekliliktir. Hoşgörü ortamı, inanç farklılıklarını, insanlığın ortak mirasını zenginleştiren yol ve yaklaşımlara dönüştürür. Kur’an, insanın bu özelliğinden hareketle ‘öteki’nin kutsalına dil uzatmayı da yasaklamaktadır.⁴⁰ Dolayısıyla, kışkırtıcı dil, tahkir edici üslup İslamî değildir.

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; baskı, zorlama ve şiddetten kaçınması gerekir. Bu sebeple peygamberler, ancak bireyleri düşünmeye, hakikati aramaya yönel-

³⁷ Hûd, 11/118.

³⁸ Mümtehine, 60/8.

³⁹ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik, *es-Sîratü’n-Nebeviyye*, nşr. Cemal Sabit, M. Mahmud, Seyyid İbrahim, Dâru’l-Hadîs, Kahire 2004, II, 147-148; *Ebu Ubeyd, Kâsım ibn Sellam, Kitabu’l-Emvâl, Kahire 1981, s. 126 vd.*

⁴⁰ En’am, 6/108. Ayet, putlara dil uzatılması halinde, putperestlerin de aslında ‘Yüce Tanrı’ olarak kabul ettikleri halde (bk. Zümer, 39/3) Allah’a dil uzatabileceklerini hatırlatarak, onları böyle bir yanlış sebepten kaçınma inceliğini öğütlemektedir.

tmek, 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,⁴¹ 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. Nitekim Kur'an'da, bir haksızlık olmadıkça barış ortamının ihlal edilemeyeceği belirtilir:

*“... Eğer onlar sizden uzak durur, sizinle savaşmayıp size barış teklif ederlerse; Allah, onlara saldırmak için size bir yol (yetki) vermemiştir.”*⁴²

Ayrıca, *“Sizinle din uğrunda savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlara iyilik etmekten ve onlara adaletle davranmaktan Allah sizi menetmez.”*⁴³ ayetiyle Din'i referans yaparak mevcut iyilik ve adalet esasına dayalı ilişkilerde değişiklik yapılamayacağı vurgulanır.

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 seküerciliğin 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 yansımaları 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 yoktur. Çünkü dindarlığın göstermelik bir eylemden ibaret olmaması, dinin taşıyıcısı olduğu epistemik, etik ve estetik

⁴¹ Tâhâ, 20/47, 77; Araf, 7/127-128; Şuarâ, 26/52.

⁴² Nisa 4/90.

⁴³ Mümtehhine 60/8.

doğrular, iyilikler ve güzelliklerin bir nüvesi olabilmesi için akıl, vicdan ve duygular üzerinde yükselmesi gerekir. Sorumluluk, zorlamaya değil seçime dayandığından, İslam, bir peygamberin bile, insanların vekili ve koruyucusu gibi davranamayacağını; onlar üzerinde vesayeti olamayacağını öğretmektedir. Başka bir ifadeyle iman ve dindarlığın, insanın bireysel sorumluluğuyla temellenmesi, bireyin akıl ve iradesine dayalı olması gerektiği inancını ortaya koymaktadır.

İslâm, mutlak irade ile beşerî iradeyi ayırt etmek ve bireyin yanılabilir olduğunu göz önünde tutmak suretiyle, bireysel görüşlerin öteki bireylere baskı yoluyla aşılınmaması 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 hürriyetinin tesisi için farklı olanı farklılığıyla tanımak gerekir. Yok saymak ve yanlış tanımlamak, baskı ve haksızlığın en soğuk yüzüdür. Tarihe bakıldığında, Müslüman ilim adamlarının Hristiyanlığı çok iyi bildiği ve çarpıtmadan anlattığı görülmektedir. Buna bağlı olarak Hıristiyanlar, yüzyıllarca İslam ülkelerinde can ve mal güvenliklerine dokunulmadan yaşamıştır.

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 okunduğunda, fikirlerin ifadesine imkân vermek, ayrıca fikirlerin deliller ışığında tartışmak gerektiği, farklı kültürleri dışlamak yerine onlar cihanşümül ilkeler ışığında yer açmak gerektiği anlayışına ulaşılacaktır.

Kaynakça

- Altındal, Aytunç, *Laiklik -Enigmaya Dönüşen Paradigma-*, İstanbul, 1994.
el-Attas, M. Nakib, *İslâm ve Laisizm*, trc. Selahattin Ayaz, İstanbul, 1994.
Aydın, Mehmet S., “Dünyevileşme”, *İslâmiyât Dergisi*, IV/3 (2001), ss. 13-17.
Ben-yunusa, Mohammed, “Secularism And Religion”, *A Christian- Muslim Discussion*, edited by Tarek Mitri, Geneva, 1995.
Beydâvî, Kâdî Nâsiruddîn, *Envârü'l-Tenzîl ve Esrârü'l-Te'vîl -Tefsîru'l-Beydâvî-*, İst. trz. (Der-saadet Kitabevi).
Crawford, Marisa; Rossiter, Grahana, *Religious Education And The Secular Spirituality of Youth*, <http://203.10.46.30/ren2/gr18.doc>
Ebu Ubeyd, Kâsım ibn Selam, *Kitabu'l-Envâl*, Kahire 1981.
Fazlur Rahman, “The Status of The Individual in Islam”, *Islamic Studies -Journal of The Islamic Research Institute-*, V/4 (Pakistan 1966).
el-Ğannûşî, Raşid, *Hukûku'l-Muvâtanah: Hukûku Ğayri'l-Müslimîn fî'l-Mücteme'ı'l-İslâmî*, Virginia, 1992.
İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik, *es-Sıratü'n-Nebeviyye*, nşr. Cemal Sabit, M. Mahmud, Seyyid İbrahim, Kahire 2004.

- İbn Kayyım, *Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr el-Cevziyye, Zâdü'l-Meâd*, trc. Muzaffer Can, İst. 1990.
- İbn Teymiyye, *Ebu'l-Abbas Takıyyü'd-Dîn Ahmed b. Abdi'l-Halîm, es-Siyâsetü's-Şer'iyye fî İslâhi'r-Râ'î ve'r-Ra'iyye*, Mısır 1322.
- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore 1989.
- el-Merginânî, Burhanüddin Ebu'l-Hasan Ali, *el-Hidâye Tercemesi*, trc. Ahmed Meylânî, İst. 1986.
- Kaplan, Yusuf, "Seküler Aklın Ötesi", *İslâmiyât*, IV/3 (2001).
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed ibn Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'an*, Beyrut 1412/1992.
- Tanör, Bülent, *Türkiye'nin İnsan Hakları Sorunu*, İstanbul, 1994.
- Kaboğlu, İbrahim Ö., *Özgürlükler Hukuku*, İstanbul, 1996.
- Tibi, Bassam, *The Challenge of Fundamentalism -Political Islam And The New World Disorder-*, London 1998.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, nşr: İsmail Karaçam vd., İst. trz. (Azim Dağıtım)
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Carullah, *el-Keşşaf fî Hakâiki't-Tenzili ve 'Uyûni'l-Ekâvîl*, Mısır trz. (Darü'l-Fikir).

Globalization, Economy and Religion

Bayram Karci^{1*}

Abstract

Perhaps globalization has been one of the most commonly discussed topics of the last two decades. Globalisation is defined as the *process enabling financial and investment markets to operate internationally, largely as a result of deregulation and improved communications*. At the beginning, it has been thought to be a saviour for the people of underdeveloped countries for it would provide access to modern technology and the means of mass communication. It has been thought that through the improvements in transportation, telecommunications and internet the world would become a global village and all cultures would get a chance to express itself. Yet, so far globalization has spread a single culture, secular western culture and now it dominates the whole world with its food, arts, sports, culture, morality, and worldview.

Globalization brought about serious global problems such as racism, oppression, inequality, immigration, debt crisis and ecological destruction etc. This paper discusses the problems caused by globalization from three perspectives ecology, racism and immigration. Also, the paper proposes solutions regarding what can be done to stop the destructive effects of globalization and what role religious institutions can play in this process.

Keywords: Globalisation, Environmental Crisis, Immigration, Racism, Religion

Globalization

Globalization is the term, which is used to describe the process through which national boundaries become less important in decisions to be taken by economic agents. It is assumed that full liberalization of market forces through open trade and foreign investment regimes will stimulate sustained growth and greater convergence of income per capital throughout the world. But globalization is not all that it is claimed to be. Once, it was presented as a miracle of the markets but it

^{1*} Dr., Hena e Plote Beder University, bkarci@beder.edu.al

has brought so many problems with it such as, inequality, oppression, monopoly, racism, ecological destruction, and immigration.²

As Samir Amin points out inequality has been a known phenomenon among the human societies throughout history, but only in the modern era has it become wide spread around the world and included all people of the planet. Globalization emerged in four stages: first, the mercantilist era (1500-1800), just before the industrial revolution polarization was led by the hegemony of dominant Atlantic centers of capital, and this created peripheries as a function of their complete submission to the logic of capital accumulation. Second, during the Classic polarization period; The Industrial Revolution emerged causing colonization to provide growing raw material needs of the industry. Through the colonization period, natural resources of the third world countries have been exported to the industrialized countries, and this caused polarization between industrialized countries and their colonies. This period has been organized after the industrial revolution and defined the central forms of capitalism, while the peripheries (Asia, Africa and Latin America) remained rural and non-industrialized. Because of this, their participation in the global capitalist division of labor could only be in the areas of agricultural and mineral production. In this period National Liberation Ideology emerged as a response to polarization. The purpose of the national liberation theory was to catch up in the race of industrialization and a desire to construct a nation-state. Third, in the post-war period (1945-1990) The national liberation movements seeking to establish political autonomy grew, in the peripheral states, and facilitated industrialization in those areas. Fourth, these transformations emerge as a result of the collapse of equilibrium characterizing the post-World War II world system. But the result was a world disorder, a chaos manifested throughout the world, and displayed in all dimensions of political social and ideological expressions of each regions crisis.³

Contemporary world politics define the position of a country in the world hierarchy by its competitive capacity. But that competitiveness is the complex product of a set of conditions, which operate in the realm of reality --economic, political and social. This competition creates monopolies among the countries. While the developed and dominant countries use their monopolies to keep other less developed countries under their control developing countries struggle to free themselves from the domination of developed countries and try to access and become members in the distribution line of the resources which developed countries monopolize.⁴

According to Amin there are five monopolies from which developed countries benefit in the process of globalization and thus maintain their status against developing countries:

1. *Technology*: Technological research requires huge expenditures, which only developed countries can afford.

² U.N. Regional Commissions Essay, <http://www.un.org/Depts/rcnyo/newsletter/index.htm>

³ Samir Amin, The Future of Global Polarization, 84-86

⁴ Amin, 87

2. *Financial Resources*: One of the biggest weapons of the developed countries is their financial resources because they can dominate the third world countries by opening credits and binding them to a structural adjustment dilemma.
3. *Access to the Planets Natural Resources*: The developed countries have access to the planets natural resources through their political and economic superiorities. At the same time, the thoughtless exploitation of these resources now presents dangers to the planet, and the world economy.
4. *Access to Communication and Media*: Developed countries have the monopoly on communication, mass media and technological tools. News which being sold to all media filtered by these countries. Developing countries don't have equal access to communication and technology. Because first, their economical conditions cannot support this. Second, the language of all these tools is English. Third, because technology develops so fast, even if they import technology, they cannot follow new developments.
5. *Weapons of Mass Destruction give*: They give developed countries power to enforce their ruling against third world countries.⁵

Debt is one of the most threatening phenomena for developing countries. Debt brings injustice and corruption to the borrowing countries. Susan George argues that much of the borrowed money is accumulated by local elites and never reaches the people at all. She wrote,

*In other words, the people who are now being called upon to make enormous sacrifices to pay back the debt are not the ones who benefited from the debt to begin with. Much of the debt was spent on armaments, or on current consumption, or on white elephant projects such as cathedrals in the desert, or never came into the national treasury at all, but simply left in the form of capital flight and went back to the north. So it was quite normal that many countries accumulated an unpayable debt, because debt had not been invested in productive activities.*⁶

So it is quite obvious that these countries would have an unpayable debt, because the debt hadn't been invested in productive activities. These institutions could cancel all the debt that was owed by third world countries but the institutions don't do it because structural adjustment is a terrific tool for keeping countries in line.⁷

The state is also under attack from the institutions of foreign capital as a result of debt. Government decisions in many parts of the world, particularly in these countries, are determined by the requirements of the market. The demands imposed by these international financial institutions force many governments to reduce state subsidies on basic needs such as health care, food and education.

⁵ Amin, 88-89

⁶ Susan George, *Beyond Debt Relief*, The world Alliance of YMCA, June, 1999, s.3

⁷ George, s.5

Globalization and Ecology

Globalization also contributes to ecological destruction. It destroys natural resources, causes air, water, and soil pollution, and destroys the nature through the use of military weapons and missiles. Suzan George comments, *"This is one planet. When forests are cut down to earn hard currency to pay back debt, that destroys the environment, bio-diversity, ect. It was contributing the drug problem because one of the only valuable cash crops that people produce in the south again to earn hard currency to pay back their debts-- is cocaine."*⁸

Industrialized countries use third world countries' natural resources instead of using their own; because these resources are limited and one day will last. By using third world countries natural resources they save theirs for the future. Multi-national corporations establish their factories in the third world countries because they have cheap raw materials, human resources, and low taxes in these countries. These factories cause air, soil, and water pollution. Since they have the support of the governments and cuts in the education have made people uneducated and unaware of environmental issues, they do their business without any fear. Also, these industrialized countries send their toxic wastes to third world countries because no one knows about the dangers of the toxic wastes and the problems it may cause.

The trade of military missiles, weapons and equipment is another major problem of Globalization. Industrialized countries sell military missiles and equipment to the third world countries and in exchange take the wealth of the country and increase their debt. Also globalization contributes to the polarization in the world. Rosemary R. Ruether writes,

*Since 1950 the military state, with its appendages in professional armies and in rapacious business corporations, which produce military equipment as a major part of international trade, have taken over more and more of the wealth of the world. In a vast enclosure of the world commons, much of the land, sea, and even air space of the earth has been expropriate for the militarized corporate economy. The poorest countries are forced into increasing debt and dependency within this system.*⁹

Use of these weapons and missiles destroy the earth. Especially the testing of nuclear and ecological weapons destroys natural resources, croplands, forests, and species directly.

Ruether argues that at the end of the cold war, when the former Soviet Union collapsed, these countries --trade military equipment sellers began to search for new enemies to demonize, and thereby to justify new generations of weapons. And they then found Saddam Hussein as an enemy, who challenged their control over oil.¹⁰

⁸ George, s.3

⁹ Rosemary R. Ruether, *Gaia and God, An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, Harper SanFaransisco, 1992, s. 266-267

¹⁰ Ruether, 267

Globalization and Immigration

Globalization also increases pressure for immigration. Cuts on the budgets of education, health and food supplies in third world countries create a misery. Because of such cuts on health budgets, health care institutions cannot employ doctors and nurses as much as necessary. Also, health budgets cannot provide enough equipment and medicine; so, first, patients cannot obtain necessary health care and epidemics and health problems increase. Secondly, health professionals flee their countries to find better job opportunities in developed countries. The same applies for national education systems. Since there are not enough schools, classrooms, laboratory equipment, computers and qualified teachers, people leave their countries for better educational opportunities. When these people complete their education, they do not return to their countries. Instead stay in the developed countries and often work for those multi national corporations. The Brain drain then contributes to the misery created by debt in the developing countries.¹¹

Also, the misery and life conditions caused by unequal distribution of natural resources in third world countries forces people to immigrate to other countries and look for better employment opportunities. Through the process of immigration, immigrants face a new culture, custom, lifestyle, religion, and language. During this adaptation, they are influenced by this new culture, religion and lifestyle. As Iris Marion Young points out, immigrants and minorities faces cultural imperialism. That is, the dominant group preserves its position by bringing the other groups under the measure of its dominant norms. Also, these immigrants lose their identities, religions and cultures in time.¹² On the other hand, immigration causes some problems in developed countries as well, such as unemployment, social change and racism.

Globalization and Racism

Racism emerges because of three basic factors: 1. Increasing inequalities between the quality of life for whites on the one hand and ethnic and racial peoples on the other hands 2. A climate of growing racial intolerance and hostility including increasing number of incidents of racially motivated violence, and 3. Changing demographics and efforts to protect white cultural dominance.

The fear of white dominant groups' losing jobs and general dominance causes them to act against immigration. The world economy is under the control of white centered international finance companies and multinational corporations. These companies and institutions exploit other racial countries: Asian, African, and Latin American countries. The natural resources of these countries are exploited by

¹¹ George, s.3

¹² Young, Iris Marion, *Five Faces of Oppression, Rethinking Power* Edited By Thomas E. Warternberg. Albany, NY: State University of NY. Press, 1992, s, 191

those white countries and native people don't have equal access to these resources. When people work for them, they are expected to work excessive hours and are paid very little. Through the immigration, immigrants face all of Iris Marion Young's five categories of oppression. They are exploited, marginalized, and they face powerlessness, cultural imperialism, and violence.¹³

Conclusion

Despite the destructive effects of modernity, religions are still one of the most influential institutions in the society. Hence, religions have things to say on the problems of humanity as well. Globalization is an enormous problem, which could only be solved through the cooperation of humanity and religions. Religious people can make a difference in overcoming this enormous problem, which threatens the future of humanity. So what are the things we can do in our religious institutions to stop the destructive effects of globalization?

1. Every country must acknowledge the independence on its natural resources. That is, all the people of a country must have equal access to its natural resources and realize the importance of controlling them.
2. We must create groups within our religious institutions to challenge the contemporary manifestations of racism in society.
3. We must recognize the interconnection between why some people are poor and others are rich, and between the state of our environment and how our economic systems function.
4. We have to support negotiations between the financial institutions and the countries in debt.
5. We have to inform our communities about environmental issues. International environmental institutions must spread around the world and educate people about environmental issues. Further, these institutions must have the right to inspect multi-national corporations which may have the potential to cause environmental problems.
6. We have to stop the trade of military equipment, weapons and missiles and disarm developed countries' military arms, especially the nuclear weapons.
7. We must work for the justice and distribution of the world's resources. All humans should have the goods essential for living with dignity and for their full participation in society.
8. Interfaith dialogue has to be encouraged to protect human rights, particularly the rights of religious minorities. This dialogue will promote peace, understanding, tolerance, and respect for the diversity of religion and belief.
9. Every individual must act against every kind of injustice, inequality, discrimination and racism.

¹³ Young, 194

Bibliography

- Amin, Samir. "The Future of Global Polarization", *Afrika Today*, Vol:40, No: 4, Indiana University Press, 1993.
- George, Suzan. *Beyond Debt relief*, The world Alliance of YMCA, June, 1999.
- Ruether, Rosemary Radford. *Gaia & God An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, Harper SanFaransisco, 1992.
- Young, Iris Marion. "Five Faces of Oppression", *Rethinking Power* (Edited By Thomas E. Wartenberg), Albany, NY: State University of NY. Press, 1992
- U.N. Regional Commissions Essay, Globalization and its Impact on the Global Economy. <http://www.un.org/Depts/rcnyo/newsletter/index.htm> (Last Accessed, May 9, 2000)

Romanın Maneviyatta Oynadığı Rol Açısından “Kara Kitap” ve “Aşk”

Adem Balaban^{1*}

The Role of Spirituality in Novels: “Black Book” and “Love”

Abstract

Literature is as old as humanity and it has a human interest on almost every issue. Some of the topics were touched a little and for others were assigned important place. Without any doubts man’s most important issues are love, nature, social problems, Creator and religion. These issues are in the first place in all societies, in spite of ranks vary depending on the era in itself it has not fallen in the rankings. Among them a very essential place has God and literature about religion, which circulates it in his spiritual atmosphere and directs materialism to meaning. If we could save nature of love, especially the “Divine Love” and “The Creator” it would be the basic subject of Turkish literature, as well as many of the other ones.

Literature is one branch of the social sciences, and it has never been far from a divine talk, so after this it will not change in the future. To save yourselves from an ocean of materiality and people you always need in divine port. No doubt this state will bring spirituality into the sheltered bays.

In this study will be discussed a number of social problems in society and the role of literature in solving such problems experienced by people. Nowadays were found solutions of some problems of society from spirituality and Sufism in the works of Turkish literature outstanding writers like Orhan Pamuk in his “The Black Book” and Elif Safak’s novel “Love”.

Keywords: Literature, Spirituality, Sufism, Black Book (Kara Kitap), Love

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 me-

^{1*} Dr., Hena e Plote Beder University, abalaban@beder.edu.al

seleler, 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.²

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 ilişkisi 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 ve bir başka hak aşığı Mevlana aynı aşk bahçesinin birer gülüdür.

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

² Nimet Yıldırım, *Zerdüşt’ün Kutsal Kitabı Avesta*, s.148.

edebiyatının ilk yazılı kaynakları sayılan Orhun Yazıtları da “*Kök üze Tanrı*” sözleriyle Allah’la başlar.³

Türk edebiyatının en önemli eserlerinden Kutadgu Bilig söze besmeleyle başlar, hamdle devam eder, yine hamdle bitirir.⁴ Aşık Paşanın Garibnamesi de bundan farklı değildir. Kutadgu Bilig’den Tanzimata kadar tüm eserler, şiiirlerin toplandığı divanlar olsun, isterse diğer mensur eserler olsun, önce Allah’tan sonra peygamberden bahsederek diğer konulara girmişlerdir. Bazı kesimlerin aşk, şarap veya kadın şiiirleri sandığı divanların bile ilk bölümleri tevhid, münacaat, naat, çihar yar-i güzîn’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.⁵

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”⁶

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” şiiirini 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 Mehmetçği koşturmuştur.

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

³ Muharrem Ergin, Orhun Abideleri, Boğaziçi yay., İstanbul, 1999, s.2.

⁴ Yusuf Has Hacıp, *Kutadgu Bilig* (Haz. Mustafa S. Kaçalın), T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 2010.

⁵ Mustafa Uzun, *Kur’an ve Edebiyat* (Türk Edebiyatı) Kur’an ve Tefsir Araştırmaları-II. İstanbul, 2001.

⁶ Nihad Sami Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Târihi, c.I, s.102.

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 mânâyı veciz bir şekilde ifade etmektedir.”⁷ 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*

(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 gelene-
kler, 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 (ıydıyye), rama-
zânîyye, mi'râciyye gibi türler verilebilir. Hatta hammâmîyye, rahşîyye 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.⁸

Beşeri bilimlerin bir dalı olan edebiyat, 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. Bun-
lardan “aşkla Allah'a ulaşma” esası üzerine bina edilen tasavvuf, edebiyatımızda

⁷ Mustafa Uzun, *a.g.e.*, s.4

⁸ Mustafa Uzun, *a.g.e.*, s.5

hem şiir türünde hem de nesir dalında pek çok başarılı sanat eserine konu olmuş ve olmaya 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, *Hüsni ü Aşk* adlı mesnevisinin Mevlana'nın mesnevisinden mülhem olduğunu "Esrarımı mesneviden aldım / Çaldım veli miri malı çaldım" mısralarıyla apaçık ifade etmektedir.⁹

Bazı yazar ve şairler tarafından gidilen bu patika yol, daha sonraları Yunus Emre ve Mevlana gibi edipler sayesinde büyük bir şehraha dönmüş, tasavvuf ilkelere 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 sanatkar 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".¹⁰

Dünyanın gittikçe maddileşmeye kaydığı şu günlerde tasavvufun 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 tasavvuf izleri taşıyan 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 rubailer, 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 söylediği, "Kur'an'dır bu" tekrarlarını ihtiva eden söylevi (IV. Murad, Ankara 1988, s. 75-76), Nazan Bekiroğlu'nun Yusuf ile Züleyha ve İsimle Ateş Arasında adlı romanları sayılabilir."¹¹ Hatta din dışı sayılabilecek yazarların bile bu sahada at koşturduğunu Ömür Ceylan'ın "*Bir kısmı tasavvufi mahfillere uzak kültür*

⁹ Şeyh Galip (2003). *Hüsni ü Aşk* (Haz. Muhammed Nur Doğan), İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2002, beyit, 2020.

¹⁰ Ömür Ceylan, *Tükenmeyen Gelenek-Geleneksel Tüketim, -Tasavvuf, Edebiyat Ve Terminoloji Sorunu Üzerine-*, Contemporary Perceptions Of Islam In The Context Of Science, Ethics, And Art, International Symposium, Samsun 26-28 November, 2010, s.100-102.

¹¹ Mustafa Uzun, *a.g.e.*, s.4

çevrelerine mensup yazarlarca yayınlanan tasavvuf ilintili modern anlatıların da büyük ölçüde bu iyi niyetli gayretlerin ürünü olduğunu peşinen kabul etmeliyiz.” sözlerinden anlıyoruz.¹²

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 şöyle anlatıyor:

“Ve her seferinde, bir zamanlar içinde taşıyıp bir parçası olduğuna inandığı maneviyatın şimdi büsbütün dışına itilmiş olmaktan ötürü içi burkuluyordu.”¹³

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*,

¹² Ömür Ceylan, *a.g.e.*, s.102.

¹³ Elif Şafak, *Bit Palas*, Metis Edebiyat Yay., 2.bs., İstanbul, s.45

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 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 tanımaya 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 tanıştırtırken, 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.¹⁴ 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 adanmış, 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 pısrığın tekiydi.”¹⁵

¹⁴ Elif Şafak, *Aşk*, Doğan Kitap, 1.bs., İstanbul, 2009.s. 291

¹⁵ Elif Şafak, *a.g.e.* s. 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.*"¹⁶ Yazar, dinle ilgisi olmayan ve böyle sıradan bir hayat yaşayan Ella'yı 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 dilenciye (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."¹⁷

Bunlarla beraber, insanların dilenci ve cüzzamlıları hor görmelerine rağmen onlardan dua istemeleri, Ramazan ve bayramlarda en cimrilerin bile kendilerine sadaka 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.*'¹⁸ diyerek zengin ve soylulara haset etmeye başlanması ve en önemlisi de insan yerine konmamak gibi problemleri sıralamaktadır. Bu problemlerin çözümü noktasında Şems, dilenciye 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?*"¹⁹ 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?*"²⁰ Dilenci Hasan'ın gönlü yumuşar ve ona adını söyler.

Genelevi adıyla anılan yere değişik sebeplerle düşen hayat kadınları da toplumun bir gerçeğidir. Bu gerçeğe ve burada yaşayan kadınların karşılaştığı sorunlara romandaki *Fahişe Çöl Güllü* karakteri üzerinden değinen Şafak,

¹⁶ Elif Şafak, *a.g.e.* s. 109.

¹⁷ Elif Şafak, *a.g.e.*, s.137-143.

¹⁸ Elif Şafak, *a.g.e.*, s.142.

¹⁹ Elif Şafak, *a.g.e.*, s. 160.

²⁰ Elif Şafak, *a.g.e.*, s. 160.

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 seilmeyen 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 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 muameleyle layık görmezsen, sana iyi muamele etmediler diye başkalarına kızabilir misin?²¹ Bu ve buna benzer güzel sözler ve insanca muamele Çöl Gülü’nü manevi dünyaya taşır. Kerhaneden kaçır ve Mevlana’ya sığınır tövbe birisi olarak yaşamaya başlar.

Elif Şafak’ın seçtiği karakterlerden biri de bir sarhoştur. O da diğerleri gibi itilip kakılan biridir. Kaderi onların kaderine benzer, aynı problemler onun da başındadır. Sarhoş Süleyman da sevilmez, toplumdan dışlanır, dövülür ve sövülür. O da bütün problemlerini Şems’le tanışmaya 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.”*²² 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.”²³

Toplumdaki başka bir sınıfı Mutaassıp sıfatıyla Şeyh Yasin üzerinden ele alan Şafak, burada da bazı dindarların, medrese hocalarının, âlim geçinen insanların

²¹ Elif Şafak, *a.g.e.*, s. 176.

²² Elif Şafak, *a.g.e.*, s. 180.

²³ Elif Şafak, *a.g.e.*, s. 180.

“*Seninle konuşacak bir şeyim yok benim. Ben zaten bilmem gereken her şeyi biliyorum.*”²⁴ 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.*”²⁵

Şems’le tanışmadan önce süs, gösteriş, büyüklük, azamet, ululuk, saygınlık, erişilmezlik, yüksek tabakaya mensubiyet, zenginlik, şan, şöhrat, 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 biri olacaktır. Daha Şems’le karşılaştığı gün içindeki benlik duygusuna ve şöhrat hissine bir darbe yemiştir. Şems ona şu soruyu soruyor: “*Şu ikisinden hangisi daha ileridedir sence: Hazret-i Muhammed mi, sufi Bayezid-i Bistami mi?*”²⁶ 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 kurmaca²⁷ 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 bağ, hem verdiği Galip, Celal, Rüya, Şehr-i kalp (Apartmanın adı), Hüsn 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 etkilenecek 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 gelelektten yararlanarak çağdaş bir roman yazmak.”²⁸

²⁴ Elif Şafak, *a.g.e.*, s. 316.

²⁵ Elif Şafak, *a.g.e.*, s. 316.

²⁶ Elif Şafak, *a.g.e.*, s. 200

²⁷ Berna Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*, c.3, İletişim Yayınları, 4.bs., İstanbul, 1998, s.98.

²⁸ Berna Moran, *a.g.e.*, s.93-94

Şeyh Galip'in *Hüsn ü Aşk* ve Feridüddin Attar'ın *Mantuku'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 teması 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.²⁹ Bu aslında Aşk ve Simurg gibi içte bir yolculuk 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.³⁰

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 yolculuğu arasında koşutluk kurar ve Galip'in çilesini ise yazabilmek, yaratabilmek, kendisi olmak uğruna çekilen çile olarak değerlendirir.³¹

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.³²

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 boğuştu*ktan sonra, ancak kendi hikâyelerini, kendi sesini o kitapların sesine karşı yükselterek kendisi olabileceğini anlamış."³³ Buradan da anlaşıldığı üzere "*Orhan Pamuk romanda ve özellikle Türk romanında "kendi olmak" sorununa*

²⁹ Berna Moran, *a.g.e.*, s.96

³⁰ Berna Moran, *a.g.e.*, s.95

³¹ Berna Moran, *a.g.e.*, s.97.

³² Berna Moran, *a.g.e.*, s.99.

³³ Berna Moran, *a.g.e.*, s.99.

bir çözüm getiren bir roman olarak, geçmiş kültürümüzle bağlar kurulmuş Kara Kitap'ı sunuyor okurlarına.”³⁴

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” dediyecektir.³⁵

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:

“Kara Kitap'taki Milliyet yazarı “Celal Salik” Mevlana Celaledin Rumi; avukat Galip, Mevlana'dan beş 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.”³⁶

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 Berna Moran, *a.g.e.*, s.99.

³⁵ Orhan Pamuk, *Kara Kitap*, İletişim Yayınları, 36. bs., İstanbul, 2009, s.69.

<http://www.milliyet.com.tr/orhan--pamuk-un-yazarligi/fikretbila/siyaset/yazardetayarsiv/12.12.2006>

Kaynakça

- BANARLI, Nihad Sami, Resimli Türk Edebiyatı Târîhi, c.I, s.102.
- CEYLAN, Ömür, *Tükenmeyen Gelenek–Geleneksel Tüketim, -Tasavvuf, Edebiyat Ve Terminoloji Sorunu Üzerine-*, Contemporary Perceptions Of Islam In The Context Of Science, Ethics, And Art, International Symposium, Samsun 26-28 November, 2010, s.100-102.
- ERGİN, Muharrem, Orhun Abideleri, Boğaziçi yay., İstanbul, 1999, s.2.
- GALİP, Şeyh (2003). Hüsn ü Aşk (Haz.Muhammed Nur Doğan), İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2002, beyit,2020.
- MORAN, Berna, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*, c.3, İletişim Yayınları, 4.bs., İstanbul, 1998, s.98.
- PAMUK, Orhan, *Kara Kitap*, İletişim Yayınları, 36. bs., İstanbul, 2009, s.69.
- ŞAFAK, Elif, *Aşk*, Doğan Kitap, 1.bs., İstanbul, 2009.s. 291
- ŞAFAK, Elif, *Bit Palas*, Metis Edebiyat Yay., 2.bs., İstanbul, s.45
- UZUN, Mustafa, *Kur'an ve Edebiyat* (Türk Edebiyatı) Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-II. İstanbul, 2001.
- YILDIRIM, Nimet, *Zerdüşt'ün Kutsal Kitabı Avesta*, s.148.
- YUSUF HAS HACİP, *Kutadgu Bilig* (Haz. Mustafa S. Kaçalın), T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 2010.
- www.milliyet.com.tr/orhan--pamuk-un-yazarligi/fikretbila/siyaset/ yazardetayarsiv/12.12.2006

Shpirtëzimi i Së Mbinatyrshmes të Romani “Kënga Shqiptare” E K. Trebeshinës

Rahim Ombashi^{1*} – Belfjore Qose^{2*}

Spirituality of the Albanian Society Based on the Study of the Novel “Albanian Song” of K. Trebeshinës

Abstract

Throughout the history of civilization, man has created different relations with the supernatural, for this is the world of his imagination, to which, on the way to see the supernatural faith, we find the expression of the spirit and imagination of our social entity. Through the novel of Kasëm Trebeshina is revealed that nothing resists more than the human values. With his work he despised the conformist books of the official literature, which gave a false picture of the Albanian reality before 1990; he considered those books immoral, because they lacked the truth. Without betraying the truth and the literature, he did not embrace nor the Nihilist nor the Augustinian doctrine. The aim of the study is to research about the novel, to understand the intention of the author to create the concrete truth through the discourse that enables the preservation of the essence of the things: the beauty. The artistic truth becomes more valuable than the common life's one, because it is combined with the extraordinary, the supernatural, the imaginary, which in reality where this literature is created, was a way of surviving the traditional values. We can see the essence of the truth through the inner world, through the personal, strengthening in this way the personal esthetics. We can see the darkest recesses of the human life and its meanings, claiming to explain our desire for understanding the miraculous, the uncanny, as the essence of art in general. The study reveals the image as figure, which is reflected as an artistic dream about a reality that does not age, proving that artistic discourse is not only communication, but everything that has to do with meaning. The article provides assistance in poetics and interpretation.

^{1*} Assoc. Prof. Dr., Hena e Plote Beder University

^{2*} PhD Candidate, Hena e Plote Beder University

Keywords: The Supernatural, Meaning, Discourse, Communication, Truth and Beauty, Existence

Depërtimi në thellësitë e njohjes së një populli kalon mes mënyrave sesi ndërtohet bota e tij shpirtërore. Këtë këndvështrim do shfrytëzojmë për të analizuar botën shqiptare duke u mbështetur në romanin pesëvëllimesh *Kënga shqiptare* të Kasëm Trebeshinës. Punimi synon të sjellë një qasje të re ndaj romaneve të shkrimtarëve disidentë shqiptarë, ku deri tashmë ka mbizotëruar vështrimi social-historik. Romani e poepë ka një shtrirje të gjerë dhe shtjellon me hollësi, jo vetëm konceptimet për të mbinatyrshmen, por edhe rituale të caktuara, që mbështeten në simbolika besimesh të ndryshme dhe depërtojnë në frymën mistike. Trebeshina jep material të gjerë për ta analizuar shpirtëzimin në të gjitha këto shfaqje. Punimi qaset si detyrim për të trajtuar Trebeshinën, si një shkrimtar të cilit ende nuk i është dhënë rëndësia që i takon në letërsinë shqipe dhe njëherazi për të zhbërur jehonën sociale të ndalimit të besimeve fetare gjatë periudhës së diktaturës.

Shprehja e fantastikes në përfytyrimin njerëzor të së mbinatyrshmes realizohet nëpërmjet mënyrës sesi shihen besimi dhe besëtytnitë, aq më tepër në Shqipëri, ku informacioni i mirëfilltë më së shumti ka munguar duke i lënë kësaj më shumë vend empirizmit a imagjinatës. Gjatë historisë së qytetërimeve njeriu me besimet e tij i ka krijuar ndryshe raportet me të mbinatyrshmen, botë kjo që është edhe përfytyrimi i tij, te i cili, në mënyrën sesi shihet besimi për të mbinatyrshmen, gjejmë shprehjen e shpirtit dhe fantazisë së etnitetit tonë shoqëror.

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. Rrëfëhet, në dukje me paanshmëri dhe pa ndonjë thellësi, mes personazheve që veprojnë pa menduar për arsyet e vërteta të zbatimit të riteve, apo të nderimit për njërin a tjetrin besim. Këto veprime, që janë të nivelit pothuaj instiktiv, bëhen pa u menduar, por si refleks të ngulitura, shprehin lidhjen e natyrshme të njerëzve me të mbinatyrshmen si mënyrë e thjeshtë për të krijuar bankën e mendimeve.

Tradita, kultura, besimet janë deri në një fare mase përcaktuese në lidhjet e individit me të mbinatyrshmen. Shqipëria me pozicionin e vet gjeografik mes dy qytetërimeve, veç elementëve të vet, thithi edhe prej tyre ndikime kulturore, apo siç vëren Sadik Bejko, në librin *Qytetërimi të mëdha* për mbivendosje të qytetërimeve, për ndikimet që ato lënë tek njëri-tjetri: “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 qytetërim është një vazhdimësi që, kur ndërrohet, sado thellë ta sjellë këtë ndërrim një fe e re, prapë ngërthen e merr vlerat e lashta, që përmes tij mbijetojnë, madje përbëjnë thelbin.” (Bejko, 2006)

Pjesë e rëndësishme në formimin kulturor dhe në qëndrueshmërinë e identitetit kombëtar është besimi fetar. Shqipëria praktikon disa besime fetare të mbivendosura mbi njëri-tjetrin, ndonëse shqiptarët nuk e kanë njësuar besimin fetar

me atë të kombit: “Dëshmitë na bëjnë të ditur se as te arbërit e Mesjetës po as në shqiptarët e kohës së re, grindje fetare në popull nuk ka pasur edhe pse pushtuesit e kanë përdorur fenë në shërbim të interesave të tyre”. (Tirta, 2003)

Në romanin e Kasem Trebeshinës *Kënga shqiptare* shihet qartë kjo ndërthurje besimesh fetare, ku në familjen e Abazajve, që është në qendër të këtij romani familjar, nuk praktikohet me të gjitha ritet fetare Islami, madje edhe vetëdija fetare nuk është e qëndrueshme njëlloj te i gjithë komuniteti. Në një çast meditimi Abazi pohon se dikur: “Ai fis kishte qenë i krishterë”, (Trebeshina, 2001), duke dëshmuar vetëdijen e besimit të mëparshëm, para se shqiptarët të ndryshonin besim fetar. Edhe pas ndryshimit të besimit fetar, familja e tij nuk u diferencua nga besimet e tjera fetare, duke vijuar të ruajnë elemente të besimit të tyre para monoteist: “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.” (Trebeshina, 2001)

Kjo mënyrë tolerante e ndjekjes së riteve edhe të besimeve të tjera fetare dëshmon jehonën e fuqishme të së shkuarës së tyre politeiste dhe njëherazi mungesën e mbivlerësimit për institucionet monoteiste të besimit fetar të ngritura në tokën e tyre, të cilat vijojnë t’i shohin si institucione thjesht njerëzore, derisa frekuentohen për arsye shoqërore. Mark Tirta vëren se festat fetare kremtoheshin së bashku, 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.” (Tirta, 2003).

Mjaftojnë shprehjet popullore gjuhësore për të përmbledhur kuptimin e përgjithshëm mbi besimet dhe festat fetare, si urimi që nuk i duket askujt i çuditshëm: “Bajramin e Krishtit t’ja gëzosh rehat.” (Trebeshina, 2001) Shprehja: *Bajramin e Krishtit* nuk ka asnjë nonsens morfologjik, ndonëse nga ana semantike bajrami, festë islamike që ka të bëjë me sakrificën në emër të profetit Ibrahim, lidhet me figurën e Krishtit, figurë e Dhjatës së Re. Mënyra sesi krijohet ky asosacion mund të shpjegohet përmes këtyre semave të përbashkëta: -festë fetare monoteiste, -kujton vuajtjet e profetit përkatës, - kremtohet pas Ramazanit / kreshmës, - bashkohet me vuajtjen / shpëtimin e profetëve.

Besimet fetare ruajnë shtresëzime të besimeve pagane, judaizmit, krishtëritimit dhe islamit, duke përcjellë tipare të cilat qëndrojnë të fshehura në besimet e reja monoteiste, sipas radhës. Sadik Bejko në “Qytetërimet e mëdha”, pohon se shumë festa, rite, madje veshje vijnë që nga feja monoteiste më e hershme, judaizmi, për t’u përçarur më pas në krishtërim dhe më vonë në islam. (Bejko, 2006)

Detaj mjaft i përsëritur është praktika e ritit të ndezjes së qirinjve. Në konceptimin e personazheve, është një mënyrë për të marrë me të mirë fuqitë që mendohet se kanë në dorë fatin e njeriut, dhe shoqërohet herë pas here dhe me lutje. Pranimi i prejardhjes së këtij riti, si një reduktim i zjarrit pagan të djegies së mishrave si flijim dhe më vonë të pjekjes së qengjit të pashkëve etj., nuk njihet teorikisht prej personazheve, por veprimi ndodh si vijim i traditës. Duke besuar tek mallkimet, urimet, ëndrrat, hijet, profetët, Qerimeja (zonja e shtëpisë) ndez qi-

rinj kudo, duke u përkushtuar intuitivisht: “Nesër gdhihet dit’e Zotit, do t’ja ndez një qiri sipër tek Mekam... Do dërgoj edhe një në kishë... Çuni është në rrugë”... (Trebeshina, 2001)

Qirinjtë ndizen kudo ku është një vend i shenjtë: një qiri për kërshtëndella, një për zonjën e vdekur, një në kishë, një te fiku dhe në përfundim zonja e shtëpisë lutet: “- O Zot ! – thirri - Shenjtorë nga jeni nga s’jeni! Mbrojeni shtëpinë tonë! Vini dorë për fëmijët tanë!...”. (Trebeshina, 2001) Nuredini, i biri, shkon më thellë në kërkimin e rrënjëve të besimeve duke pohuar se nderimi i pemëve na kthen pas te keltët, vënë re prej etnologëve si objekt kulturi pagan, ndërsa frika nga të vdekurit do të bëhet shkak të shfaqet kultit i vegjetacionit, pasi mendohet se afër pemës së fikut kishte vdekur paraardhësja e familjes.

Rexhep Ismajli vëren se sinkretizmi i kulturave sedentare (me në thelb figurën e magna-mater) me ato nomade, që vinin nga Indo-Evropa, ndodhi në Evropën Juglindore, ndaj transformimi i jetesës ndikoi në ideologji, sistemin e vlerave duke lënë gjurmë në jetën shpirtërore. (Ismajli, 1994) Në roman vijnë detaje që shprehin këtë lloj besimi të shtresëzuar. Romani njeh edhe aktin e kundërshtimit të Zotit, pavarësisht pranimit të ekzistencës së tij. I prekur nga fatkeqësitë, Abazi rebelohet ndaj Zotit, duke e konceptuar si një njeri, që e ka inatin me të! Zoti për të tanimë nuk e meriton më t’i ndezin qirinj. Ai nuk ka frikë, le t’i ndodhë çfarë t’i ndodhë, nuk i përulet as Zotit, sikur edhe gjithë familja të shuhet. Sa më shumë fatkeqësi t’i bien, aq më shumë ai rebelohet dhe nuk pranon kokëuljen: “- Po frikën nuk ia kam... jam kundër dhe nuk kërkoj të falur”. (Trebeshina, 2001)

Këtu ai del jashtë gjithë rregullës, me atë që Propp e quan “bumi”, pasi në shoqërinë e asaj kohe ky është një ndryshim shumë i beftë dhe krejt kundër rrymës, është akt “përrjashtimi” nga sjellja e përgjithshme, ashtu siç do të vërë në dukje dhe Propp: “Etapas pasuese qëndron në atë që sjellja jotipore, merr pjesë në vetëdijë si defekt i mundshëm – gjymtim, krim, heroizëm. Në këtë etapë ndodh spikatja e sjelljes individuale (anormale) dhe kolektive (normale)”. (Lotman, 2004) 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 si botëkuptim i personazhit.

Fjalës i njihet një pushtet i madh, sidomos në rastet e bekimeve dhe mallkimeve, por edhe nëse ritregohet një histori e ndaluar është gjithashtu tabu. Rrëfimi në roman fillon dhe mbaron me përmendjen e një mallkimi që rëndon mbi familjen. Gjatë gjithë romanit përmendet një histori mitike, e ndaluar dhe me mallkimin për fajet e së shkuarës, ndonëse 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 veprues 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 detajeve që përgatisin situatën për përmbushjen e mallkimit që rëndon mbi fisin e Abazajve. Si në kohërat mitike, njeriu është i lidhur dhe i paracaktuar me të kaluarën e familjes së tij, e cila e ka fatin të paracaktuar, ai nuk ka liri si individ, jetesa e tij në një shoqëri thelbësisht patriarkale është e

kushtëzuar nga e kaluara e familjes. Përmendja e mallkimit është një tabu e paskelshme, ndaj gjatë gjithë romanit kjo histori mbështillet gjithnjë e më shumë me mjegullnajë, se për të flitet vetëm në përgjithësi dhe gjithnjë përmendet se është e ndaluar të flasësh për të. Siç pohon dhe Frojdi, në konceptimet e mendjeve primitive jo mirëfilli ka rëndësi një ngjarje e hidhur apo makabre e së kaluarës, por akti i të folurit për të. (Frojd, 2004) Artikulimi gjuhësor është i ndaluar, sepse ajo është kobndjellëse, e tmerrshme dhe padyshim e ndëshkueshme. Gjuha është kujtesë, 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.” (Trebesina, 2001)

Prija 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. Fundi tragjik i romanit sinjalizohet. Për të krijuar qëllimshëm kontrastin që rrit dramaticitetin, ashtu siç vë re dhe Proppi për përrallat ruse, (Propp, 2004) mallkimi që rëndon mbi familjen jepet në momente krize: “Të shuhet si po shuhet!... Të shuhet e nishan të mos i mbetet kësaj shtëpie... As guri i themelit!” (Trebesina, 2001)

Rrëfimi realist merr tipare moderne për shkak të strukturës ciklike: fisi e rifillon herë pas here historinë nga pinjulli i vetëm mbetur nga një familje që po shkretohej. I pari i kësaj ringjalljeje të familjes quhej Zejnel. Romani në fund mbyllet me Qerimenë që mban në duar një foshnjë, të vetmin të mbetur nga gjallë nga Abazajt dhe edhe ai quhet Zejnel... , strukturë e cila përjetëson jetën shqiptare, rrezikun e shfarosjes dhe mbijetesën. Padyshim ky është një tipar i romanit modern, për këtë lloj strukture vepra krijon asosacione me Markezin dhe shkrimtarë të tjerë modernë.

Historia e familjes rrëfëhet nga një fshatar dhe jo nga një familjar, pasi në këtë formë rrëfëhet se çfarë legjende qarkullon në popull. Duke përdorur fuqishëm teknikën e “rrëfimit për rrëfimin” (S. Hamiti mbi teknikën e Kutelit), narratori i lë fjalën një rrëfimtari të nivelit të dytë, duke e deleguar kështu, humbet të drejtën për të mbajtur anësi. Fjalët më të shpeshta në këtë kontekst na rezultojnë: përrallë, frikë, mrekulli (Trebesina, 2001), çka dëshmon për kalimin në një botë imagjinare që i lidh personazhet në një përjetim jo individual, siç ndodh zakonisht, por kolektiv. Përtej të dukshmes fshihet bota e fantazisë, e cila lind nga përjetimi i së bukurës artistike.

Mitizimi nis me tregimin e gjyshit, i cili e lë këtë histori si një trashëgim me shumë vlerë. (pak a shumë si puna e rapsodive) Ai vijon deri tek paraqitja e armikut, jo thjesht 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, rikontekstualizohet.

“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 duke përvijuar 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.” (Zheji, 98)

E rikontekstualizuar, duket se qëllimi i mirëfilltë i përdorimit të këtij miti mbi krijimin e familjes, është një mënyrë për të hedhur dritë mbi karakteristikat e djemve të familjes, që 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. Shumë prej veprimeve dhe ndjesive të tyre duket se kontrastojnë me realitetin profan dhe krejt antifrymëzues, një realitet që shprish figurën morale të njeriut dhe të burrit në veçanti. 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 nga “njeriu i ri” propaganduar nga ideologjia e kohës.

Northrop Frai tek *Anatomia e kritikës* bën një klasifikim të personazheve ku merr si kriter forcën e personazhit. Kjo ndodh, sepse: “Atje ku religjioni është teologjik këmbëngul në një ndarje të prerë ndërmjet natyrave hyjnore dhe njerëzore.” (Fraj, 1997)

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 të shqiptarët, qoftë edhe në faktin që shumë rite dhe festa pagane organizohen për nder të tyre, duke u nisur nga besimi në ndikimin e tyre në jetën njerëzore. (Tirta, 2003)

Funksioni që u njohin personazhet e Trebeshinës hijeve, ka të bëjë me pushtetin e madh që u këtillohet atyre, qoftë për të mbrojtur, qoftë për të bërë keq a për të ndëshkuar. Ky pushtet, vjen në radhë të parë nga njohja e të mbinatyrshmes nga ana e kësaj qenieje, që ka zbuluar misterin e vdekjes. 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 barazon vdekjen jo me humbjen fizike të të dashurit, por me zhdukjen e kujtimit për të. Këto qenie vishen me emocionalitet negativ, pasi siç vë re dhe Fraj, sipas besimeve kanonike botët janë të ndara, parajsore dhe infernale, ndërsa gjithçka tjetër bën pjesë në një hapësirë të ndërmjetme ezoterike.

Në romanin *Kënga shqiptare*, hijet përzihen me mallkimin që qëndron mbi familjen dhe ngjallin frikë, marrëdhënia me to nuk është aspak pozitive. Hijet u shfaqen herë pas here personazheve, u kërkojnë diç që t’u sjellin qetësinë dhe shërbejnë si parashenja për fundin fatalist. Respekti dhe nderimi ndaj hijes në këtë rast, nuk është në festat me karakter pagan, ku hijet e paraardhësve do ndikojnë në përmirësimin e jetës së familjes, duke e mbrojtur atë, por paralajmërohet fundi

i familjes. “Për më tepër, tani pëshpëritej 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”. (Trebeshina, 2001).

Ndërsa mënyra e komunikimit ndërmjet botës së hijeve dhe njerëzve është *ëndrra*. Cilësimet që i jepen ëndrrës nuk janë ato të psikanalizës, por të konceptimit kulturor dhe etnik. 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 te Trebeshina është i tillë që 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. ... Mendohej të 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 shfaqur njëherë në ëndërr dhe i kishte thënë të shpëtonte një!” (Trebeshina, 2001).

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 mbi-jetojave.” (Tirta, 2003)

Simboli (σύμβολο) ishte te grekët një shenjë njohëse për të paraqitur 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. (Lë Gof, 1998)

Një nga objektet më simbolike në roman është shtëpia. Në roman shtëpia është një institucion, jo thjesht banesë për personazhet. Duke u përfshirë në llojin e romanit sagë, shtëpia përfaqëson tërë traditën dhe mendësinë e familjes e cila përbën opusin e sagës. (Kyçyky, 2010) Në roman shtëpia përshkruhet hollësisht, duke marrë detajet me radhë. Ajo te Trebeshina e tejkalon nivelin e shprehjes figurative metonimike, pasi edhe pse nis në këtë nivel, ku në fillim të romanit 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 shkrohet 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 me simbol nuk konsiderohet fjala, pasi prerjet e fjalës me realitetin dhe mendimin, janë çështje të gjuhës 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 kuptimore emocionale 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 tërësinë e tij; është tepër pak të duash të ndryshosh përmbajtje, duhet të synosh ta brazdosh vetë sistemin e kuptimit: të dalësh nga mbyllja perëndimore.” (Bart, 2008)

Përshkrimi i karakterit etnografik (Trebeshina, 2001), siç thuhet edhe vetë në tekst, është një tipar i të gjithë romaneve sagë, ku shtëpia përshkruhet hollësisht, sepse ajo është në fakt skena kryesore e zhvillimit të ngjarjeve në romanin familjar, po kështu vepron dhe Gollsuorthi me *Forsajët*. (Kuçyku, 2010)

E lëmë mënjatë 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 vvarë, pemët e përzhitura, lisi i tharë, gurët e themeleve, gjarpri i zi, mekami, kukuvajka, kryqi, gjëmë. (Trebeshina, 2001) 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 blozën 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 shpresëndjellës, në analogji me “kalorës i bardhë”, “zanë e bardhë” etj, tregon gjithashtu se ajo shihej si një kështjellë ëndrrash, ishte një shtëpi e lakmueshme. Edhe pse ishte e rrezikshme, të gjithë lakmonin të dinin misterin e saj, të fshehtë të 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 kësaj familjeje dhe të tjerëve. Përballja me botën nuk është dhe aq individuale, sepse fati i njeriut varet nga përkatësia e familjes së tij, ai vetëm në këtë formë funksionon. Nga kjo kundërvënie, krijohet një imazh përrallor i shtëpisë, natyrisht si metonimi e banorëve të saj.

Gjendja e dytë është ajo pas shkretimit të shtëpisë, një shkretim ky i pas-hmangshëm, qoftë edhe për të njëjtën arsye që u tha në fillim: që kjo familje ishte ndryshe. Kjo gjendje e 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?

Kudo në trevat shqiptare është i njohur kulti i gjarprit në mite, rite e besime popullore (Tirta, 2003). Ndër shqiptarë kjo kafshë konsiderohej e shenjtë, roje e shtëpisë, fatsjellës në familje si dhe mbarësiprurës. Shpesh në objektet arkeologjike është gjetur gjarpri ose forma gjeometrike e rrathëve koncentrikë që përfaqësojnë grafikisht këtë kafshë. Shpesh në mitologji kafshës htonike i këtillihen

kuptime negative. Ajo çka e dallon përdorimin shqiptar të këtij simboli është dhënia 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 domethënie 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.” (Stipçeviç, 2002) Në roman gjarpri zë vendin e tij natyrisht si një pjesë e rëndësishme e traditës dhe simbologjisë. Që në fillim të romanit, jepet besimi te gjarpri dhe detaji i vdekjes së ngadaltë, bashkë me ndalimin për t’i bërë keq kësaj kafshe. (Trebeshina, 2001)

Gjarpri në roman jepet në trajtën e mbrojtësit, ai dhe familja nuk konceptohen të ndarë. Kjo bëhet më se e dukshme kur, pasi shtëpia digjet e shkretohet, gjarpri i shtëpisë nuk largohet: “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”. (Trebeshina, 2001)

Imazhi i përjetshmërisë fizike dhe shpirtërore është krijuar me gjarprin, mbrojtës i shtëpisë dhe fatit të banorëve të saj. Është në qiell të hapët, i pashpresë duke ngjasuar me fatin e paskëtejme të personazheve.

Duke u ndalur sërish te rëndësia që ka kjo kafshë si simbol për shqiptarët, shohim se ka disa tipare të cilat duket se janë të veshura nga simbologjia jonë. Gjarperi është një kafshë e rëndësishme në sistemet simbolike në mitologji dhe besimet popullore e fetare. Duke qenë se vjen nga nëntoka, (kujtojmë shtresëzimin e krishterë të tij monoteist: 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.

Në Shqipëri daton në neolit, por ka popuj te të cilët dokumentohet që në paleolit. 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), siç sqaron Stipçeviç: “Fort i rëndësishëm është roli i gjarprit së pari si kafshë totemike. Vetë emri i ilirëve, përkatësisht i kryeparit të fisit të tyre Illyriosit, fsheh 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”.

Nëse shohim me mjetet më elementare të semiotikës, zbulojmë se gjarpri kthehet, natyrisht duke ngjallur kujtesën kulturore, në përfaqësimin më sintetik të historisë dhe të familjes. Në një prerje thjesht sinkronike, zbulohet se shtëpia përdoret me kuptimin e personazheve, familjes dhe bashkohet tërësisht me fatin e saj. 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 gjarpri i shtëpisë.

Ligjërimi i qëndrueshëm artistik, i thellë plot fshehtësi ndihmon që teksti, siç shprehet R. Bart, të shfaqet njëherazi si ëndërr dhe si kërcënim, duke dëshmuar se nuk është vetëm komunikim, por çdo gjë që ka të bëjë me domethënien.

Bibliografia

1. Arapi F. (1986). *Këngë të Moçme Shqiptare*, Naim Frashëri, Tiranë.
2. Bart, R. (2008). *Aventura Semiologjike*, Dukagjini, Pejë.
3. Bejko S. (2006). *Qytetërimi të mëdha*, Onufri, Tiranë.
4. Borges, J., L. (2005). *Libri i qenieve imagjinare*, Azem Qazimi, Zenit, Tiranë.
5. Dragoj N. (2005). *Trebeshina, një jetë para gjyqit*, Globus R, Tiranë.
6. Eko U. (1997). *Si bëhet një punim diplome*, Kristina Jorgaqi, Përpjekja, Tiranë.
7. Eliade M. (2004). *Miti i kthimit të përjetshëm*, Mehr Licht, nr. 23, Ideart, Tiranë, 2004.
8. Eliade M. (2004). *Mitet, vegimet dhe misteret*, kapitulli “Realitete arkaike”, Agron Tufa.
9. Frai N. (1997) *Anatomia e kritikës*, Shejzat, Prishtinë.
10. Frojd Z. (2006). *Totemi dhe tabuja*, Mufit Mushi, Fan Noli, Tiranë.
11. Frojd Z. (2006). *Mbi Letërsinë dhe Artet*, G. Karakashi, H. Luli, R. Hida, Fan Noli, Tiranë.
12. Frojd Z. (2004). *Frika*, M. Mushi, R. Hida, Fan Noli, Tiranë.
13. Fromm E. (2006). *Psikoanaliza dhe feja*, Afërdita Stefani, Psikoanaliza dhe feja, Plejad,
14. Fuko M. (2003). *Historia e marrëzisë në periudhën klasike*, Toena dhe Sh.B.L.K., Tiranë.
15. Hamiti S. (2000). *Letërsia Moderne Shqiptare*, Albas, Tiranë.
16. Jung, K. G. (2003). *Frojdi dhe psikanaliza*, Dritan Koka, Dritan Tirana, Tiranë.
17. Kuçuku B. (2010). *Histori romani*, Ligjërata në kursin MND, UT.
18. Lë Gof Zh. (1998). *Qytetërimi i perëndimit mesjetar*, Toena dhe Soros, Tiranë.
19. Lotman J. (2004). *Kultura dhe bumi*, ShLK dhe Aleph, Tiranë.
20. Musliu R. (1996). *Vizioni oruellian i totalitarizmit*, Konfiguracione narrative, Tiranë.
21. Orhani Z. (2004). *Imazhet mendore, Imagjinata dhe Fantazia*, Ada, Tiranë.
22. Pia Pozzato M. (2009). *Semiotika e tekstit*, Dhurata Shehri, UET Press, Tiranë.
23. Plasari A. (1993). *Odin Mondvalsen dhe fundi i utopive*, Drita, 14 mars.
24. Propp, V. (2004). *Morfologjia e përrallës*, SHLK dhe Aleph, Tiranë.
25. Sartër Zh. P. (1998). *Ç’është Letërsia*, Elona Riska, DeaS, Tiranë.
26. Stipçeviç A. (2002). *Simbolet e kultit tek ilirët*, Toena, Tiranë.
27. Shehri Dh. (1996). *“Lexuesit empirikë të Odin Mondvalsen”*, seminari XVIII, Tiranë.
28. Tirta M. (2008). *Etnologjia e përgjithshme*, GEER, Tiranë.
29. Todorov T. (1975). *The Fantastic*, Cornell University Press, Ithaca.
30. Todorov T. (1975). *Theories of the Symbol*, Cornell University Press, Ithaca.
31. Trebeshina K. (2001). *Kënga shqiptare*, V vëllime, Globus R, Tiranë.
32. Trebeshina K. (2007). *Vepra dhe Promemorja*.
33. Grup Autorësh. (1998). *Trebeshiniana*, Studime, artikuj, ese, Tiranë.
34. Zheji Gj. (1998). *Folklori shqiptar*, ShBLU, Tiranë.

Religious Freedom as the Foundation of Spirituality

Bilal Sambur^{1}*

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 well as discovers the ground of his/her being, which is spirit, and the Ultimate Truth, who is God. Hu-

^{1*} Assoc. Prof. Dr., Yıldırım Beyazıt University

man 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, which 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 better 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 religiosity and spirituality are the indispensable characteristics of human personality, it is not appropriate 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 religiosity, spirituality and liberty creates a special category of human freedom, which is called 'religious freedom'. Although religious liberty is a fundamental 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 liberty 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 lose 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 spiritual/religious/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 one 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 unify 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 atheists, 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 dynamism 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 Totalitarianism and Authoritarianism

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 become 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 deny in 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 authoritarian 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 religion and 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. Roosevelt 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 express 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, stipulates 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 an-religious 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 privileges 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 appointing 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 abolishment of free choice is in fact the abolishment 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) expresses 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 emancipation 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 individuals 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 important for the state to prevent religious discrimination in the fields of education, health and employment.

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 abolition 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 experienced fully, it is impossible to actualize basic human rights and to live peacefully, to manifest 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 artificial boundaries in front of man/woman, who wants to search a proper good and life for her/himself.

Submission Guidelines

All manuscripts must be submitted electronically through the e-mail to *bjh@beder.edu.al*

Review and Publication Process

A full double-blind refereeing process is used that comprises of the following steps.

- A submitted paper is sent to two reviewers for review. The reviewers' recommendations determine whether a paper will be accepted / accepted subject to change / subject to resubmission with significant changes or rejected.
- For papers which require changes, the same reviewers will be used to ensure that the quality of the revised paper is acceptable.
- Author/Corresponding Author will be notified about the possible date of publication.
- One hard copy of the published journal for each article will be sent to the author/corresponding author. The review process may take up to four weeks.

Copyright

Copyrights for articles published in BJH are retained by the authors, with first publication rights granted to the journal. The journal is not responsible for subsequent uses of the work. It is the author's responsibility to bring an infringement action if so desired by the author.

Manuscript Preparation

1. Language

The language of the manuscript must be in English, Albanian or Turkish.

2. Length of Paper

The length of the paper should not exceed 25 pages. Articles should be typed in double-space (including footnotes and references) on one side of the paper only (preferably A4) with wide margins. Authors are urged to write as concisely as possible, but not at the expense of clarity.

3. Title Page

Title page is a separated page before the text. It should include the following information:

Title

Title should be concise and informative. Try to avoid abbreviations and formulae where possible.

Author's Names and Affiliations

Please indicate the given name and family name clearly. Present the authors' affiliation addresses (where the actual work was done) below the names. Indicate all affiliations with a lower-case superscript letter immediately after the author's name and in front of the appropriate address. Provide the full postal address of each affiliation, including the country name, and, if available, the e-mail address, and telephone number of each author.

Corresponding Author

Clearly indicate who is willing to handle correspondence at all stages of refereeing, publication and also post-publication. Ensure that telephone numbers (with country and area code) are provided in addition to the e-mail address and the complete postal address.

Sponsoring Information

If the research is sponsored or supported by an organization, please indicate it.

4. Abstract

A concise and factual abstract is required (maximum length of 300 words). The abstract should state briefly the purpose of the research, the principal results and major conclusions. An abstract is often presented separate from the article, so it must be able to stand alone. References should therefore be avoided, but if essential, they must be cited in full, without reference to the reference list.

5. Keywords

Immediately after the abstract, provide a maximum of 8 keywords, avoiding general and plural terms and multiple concepts (avoid, for example, 'and', 'of').

6. References

Author(s) should follow the latest edition of APA style in referencing. Please

visit <http://www.chicagomanualofstyle.org/home.html> to learn more about Chicago style

7. Submission Preparation Checklist

Before submitting the manuscript, author(s) should check the following list.

- 1. The submission has not been previously published, nor is it before another journal for consideration.*
- 2. The submission file is in Microsoft Word file.*
- 3. Manuscript has been made in the light of Journal's author guidelines.*
- 4. Author(s) did not mention his or her name and affiliation in the main text*
- 5. Author(s) has read all the terms and conditions of the journal.*



Address

"Jordan Misja" St, Tirana - Albania

Contact: Tel: +355 4 24 19 200, + 355 4 24 19 222; Fax: +355 4 24 19 333

www.beder.edu.al, e-mail: bjh@beder.edu.al

